

Postsekuliarus būvis

Tomas Sodeika

Danutė Bacevičiūtė

Vaiva Daraškevičiūtė

Algirdas Fediajevas

Egdūnas Račius

Lina Vidauskytė



Postsekuliarus būvis

Tomas Sodeika

Danutė Bacevičiūtė

Vaiva Daraškevičiūtė

Algirdas Fediajevas

Egdūnas Račius

Lina VIDAUSKYTĖ

Postsekuliarus būvis

MONOGRAFIJA

Tomas Sodeika

Danutė Bacevičiūtė

Vaiva Daraškevičiūtė

Algirdas Fediajevas

Egdūnas Račius

Lina Vidauskytė



VILNIAUS
UNIVERSITETO
LEIDYKLA

2022

Monografiją apsvarstė ir rekomendavo spaudai Vilniaus universiteto Filosofijos fakulteto taryba (2022 m. spalio 19 d., protokolas Nr. 250000-TP-12)

Recenzavo:

prof. habil. dr. (hp) Dalia Marija Stančienė (Klaipėdos universitetas)

prof. habil. dr. (hp) Gintautas Mažeikis (Vytauto Didžiojo universitetas)



Lietuvos
mokslo
taryba



Kuriame
Lietuvos ateitį
2014–2020 metų
Europos Sąjungos
fondų investicijų
veiksmų programa

Knyga parengta įgyvendinat Vilniaus universiteto projektą „Postsekuliarus būvis“. Projektas bendrai finansuotas iš Europos socialinio fondo lėšų (projektas „Postsekuliarus būvis“, Nr. 09.3.3-LMT-K-712-01-0085) pagal dotacijos sutartį su Lietuvos mokslo taryba (LMTLT)

Bibliografinė informacija pateikiama Lietuvos integralios bibliotekų informacinės sistemos (LIBIS) portale *ibiblioteka.lt*

ISBN 978-609-07-0781-4 (skaitmeninis PDF)

<https://doi.org/10.15388/vup-book-0030>

© Tomas Sodeika, 2022

© Danutė Bacevičiūtė, 2022

© Vaiva Daraškevičiūtė, 2022

© Algirdas Fediajevas, 2022

© Egdūnas Račius, 2022

© Lina Vidauskytė, 2022

© Vilniaus universitetas, 2022

Turinys

Pratarmė	11
Įvadas	14
1. Postsekuliaraus būvio horizontas: Rudolfo Otto šventybės fenomenologija (TOMAS SODEIKA)	19
1.1. Šventybė = racionalybė + iracionalybė	21
1.2. Kaip pažinti iracionalybę? Jausmas (<i>Gefühl</i>) kaip pažintinė galia	23
1.3. <i>Numinosum</i> ir <i>sensus numinis</i>	24
1.4. Kam viso to reikia?	25
1.5. Tvarinio jausmas (<i>Kreaturgefühl</i>) ir baimės modusai	29
1.6. <i>Mysterium tremendum</i>	32
1.7. Dievo rūstybė	33
1.8. Kontrastas-Harmonija: <i>tremendum et fascinans</i>	35
1.9. <i>Numinosum</i> ir didingumas, ideograma ir schematizavimas	36
1.10. Divinacijos galia ir muzikalumas	38
1.11. Postsekuliarybė: „religiškai nemuzikaliųjų“ epocha	45
2. Religinis nemuzikalumas 1.0: Maxo Weberio melancholija (TOMAS SODEIKA)	47
2.1. Vakarų kultūros specifika – racionalumas	48
2.2. Kapitalizmas ir religija	50
2.3. Reformacija	53
2.4. Suprantančioji sociologija	57
2.5. „Esu religiškai absoliučiai nemuzikalus“	60
2.6. Muzikos racionalizacija	62
3. Religinis nemuzikalumas 2.0: Jürgeno Habermaso „gelbstinio vertimo“ projektas (TOMAS SODEIKA)	73
3.1. Sekuliarizacija ir modernybė	74
3.2. Sekuliarizacija – racionalizacija – modernizacija	78

3.3. Instrumentinis protas	79
3.4. Komunikacinis protas	81
3.5. „Nuo bėgių slystanti modernizacija“, arba: „Reikalinga pagalba!“	82
3.6. „Gelbstintis vertimas“ ir jo ribos	84
4. Sørenas Kierkegaard'as ir egzistencinės tiesos gimimas iš nevilties dvasios (TOMAS SODEIKA)	93
4.1. Gilleleie, 1835 metų m. vasara	94
4.2. Nebe abejonė, o neviltis	95
4.3. Nebe savimonė, o egzistencija	97
4.4. Autorinė veikla	99
4.5. Estetiškumas vs religiškumas	100
4.6. „Autorinė veikla“ kaip „anestetikas“	102
4.7. Netiesioginė komunikacija	103
4.8. Pseudonimai	106
4.9. „Arba–arba“, arba, kaip sakytų Umberto Eco, „be abejo, rankraštis“ ...	108
4.10. Vidujybė vs išorybė	110
4.11. Estetinė egzistencija	113
4.11.1. Prie tuščio kapo	116
4.11.2. Pasiklydę laike, arba kaip būti nesančiu?	119
4.11.3. Estetiko „laimės formulė“	124
4.12. Etinė egzistencija	126
4.12.1. A + B = draugystė	126
4.12.2. Kaip įveikti neviltį („filosofinė terapija“)	126
4.12.3. „Poeto egzistencija“	127
4.12.4. Nevilties etiologija: beviltiškas nevilties troškimas	129
4.12.5. Nauja „Delfų ištaros“ formuluotė: nebe „Pažink save!“, o „Pasirink save!“	130
4.13. Ultimatumas: arba–arba (<i>Mission: impossible</i>)	140
4.14. <i>Arba–arba</i> receptija	146

5. Friedrichas Nietzsche kaip kultūros terapeutas (TOMAS SODEIKA)	153
5.1. Uždavinys: filosofuoti kitaip. Bet kaip?	154
5.1.1. Netiesioginė komunikacija	156
5.1.2. Eksperimentinė filosofija	158
5.2. Gyvenimas, kultūra, lavinimas	160
5.3. Nesavalaikis Nietzsche ar nesavalaikis gydymas?	165
5.3.1. Diagnozė	167
5.3.2. Etiologija	170
5.3.3. Terapija	171
5.4. <i>Coda</i>	172
6. Martinas Heideggeris Colikone: filosofija ir psichoterapija (TOMAS SODEIKA)	177
6.1. Prologas: keistas brėžinys „Burghölzli“ klinikoje	178
6.2. „Marsietis“ Colikone	179
6.3. Kodėl Heideggeris atvyko į Colikoną?	180
6.4. θεωρία vs. teorija	184
6.5. Dar kartą apie brėžinį „Burghölzli“ klinikoje ir apie dvi jo interpretacijas	190
6.6. <i>Argumentum ex hominem</i>	195
6.7. Apie tai, kas nutiko ant Blauen kalno 1946 metų vasarį	200
6.8. Herakleitas: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι	206
6.9. Kalba ir mąstymui grėšiantys pavojai	210
6.10. Epilogas: „Mes su savo filosofija nieko panašaus padaryti nepajėgiame“	212
7. Karlas Jaspersas, ašinis amžius, paradigminės asmenybės ir patologinis protas (LINA VIDAUSKYTĖ)	215
7.1. Ribinės situacijos ir psichopatologija	217
7.2. Psichopatologinio proto kritika	221

7.3. Patologinė proto būseną filosofijos istorijoje	229
7.4. Ribinių situacijų fenomenologija	234
7.5. Karas kaip religijos ir komunikacijos krizė	237
7.6. Ašinis amžius ir keturios paradigminės asmenybės	241
7.6.1. Sokratas	244
7.6.2. Jėzus	246
7.6.3. Buda	249
7.6.4. Konfucijus	251
7.7. Biblinė religija	254
8. Postsekuliarybė, religijos krizė ir krikščionybės numitinimas (LINA VIDAUSKYTĖ)	259
8.1. Rudolfo Bultmanno numitinimo programa	260
8.2. Hanso Blumenbergo teologijos kritika ir <i>Šv. Mato pasijos</i>	266
8.3. Karlo Jasperso numitinimo kritika	272
8.4. Karlo Jasperso šifrų teorija kaip numitinimo alternatyva	278
8.5. Šifrai, transcendencija ir filosofinis tikėjimas	280
8.6. Šifrai, ženklai ir simboliai	282
9. Mito rehabilitacija postsekuliarybėje ir polemika su moderniais gnostikais (LINA VIDAUSKYTĖ)	289
9.1. Gnosticizmo metafora ir modernybė	290
9.2. Sekuliarizacijos formuluotės kritika ir optimizmo krizė	293
9.3. Religijos vieta postsekuliarybėje: kontingencijos svarba	304
9.4. Mitas kaip filosofijos tema	308
9.5. Darbas su mitu ir mito darbas su mumis: Blumenbergo mito samprata ir postsekuliarybė	312
9.6. Mito rehabilitavimas, post-ontologija ir retorika	321

10. Religija ir menas postsekuliarioje perspektyvoje (VAIVA DARAŠKEVIČIŪTĖ)	329
10.1. Religiškumo (ne)galimybė šiuolaikiniame mene	330
10.1.1. Sekuliarizacijos perspektyva	332
10.1.2. Postsekuliari perspektyva: profanacija ir religiškumo (ne)galimybė mene	339
10.1.3. <i>Juodasis kvadratas</i> kaip naujoji ikona	344
10.2. Atvaizdo paradoksai: vizualinis ar postsekuliarus posūkis?	348
10.2.1. Atvaizdas, kopija ir auros problema	351
10.2.2. Atvaizdo vitališkumas ir galios problema	363
11. Dievo mirties teologija kaip emancipacinis mąstymas (ALGIRDAS FEDIAJEVAS)	383
11.1. Postsekuliarybė, radikalių kairės atsigręžimas į krikščionybę ir Dievo mirties teologijos reikšmės	385
11.2. Dievo mirties teologijos esminiai emancipaciniai aspektai	397
11.2.1. Religija ir „nereliginė krikščionybė“	397
11.2.2. Transcendentinio Dievo neigimas	400
11.2.3. Nemedijuotos individualybės neigimas	404
11.3. Dievo mirties teologijos emancipacinis aspektas šiuolaikiniame kontekste	409
12. Radikalaus blogio problema: postsekuliarūs apmąstymai Rusijos karo Ukrainoje fone (DANUTĖ BACEVIČIŪTĖ)	421
12.1. Politizuoto religinio fundamentalizmo atgimimas ir blogio problema: „rusiškojo pasaulio“ atvejis	425
12.2. Kaip interpretuoti sekuliarizacijos procesą?	433
12.2.1. Jacques'o Derrida „naujoji Apšvieta“ ir „religija be religijos“ ...	436
12.2.2. Gianni Vattimo sekuliarizuota krikščionybė	443
12.3. Radikalaus blogio problema sekuliariame diskurse	451
12.4. Postsekuliarus diskursas: egzistencinis pasakojimas	462

13. Islamo subažnytinimas Rytų Europoje: posekuliarus posūkis ar sekuliarizmo įtvirtinimas? (EGDŪNAS RAČIUS)	477
13.1. Islamo subažnytinimas – konceptualūs aspektai	478
13.2. Islamo subažnytinimo pokomunistinėje Rytų Europoje dinamikos kompleksiškumas	485
13.3. Kas nors posekuliaraus islamo subažnytinime?	494
13.4. Apibendrinimas	496
 Literatūra	 498
Summary	534

Pratarmė

Parafrazuojant Jeano-François Lyotard'o studijos „Postmodernus būvis“ pavadinimą, šiuolaikinę Vakarų kultūros situaciją galima įvardyti kaip „postsekuliarų būvį“. Tai situacija, kai XX a. antrosios pusės „postmodernioje“ kultūroje ėmė ryškėti tendencija suabejoti Apšviestos epochoje suformuotu „sekuliarios kultūros“ modeliu ir bandyti reabilituoti religiją, pripažįstant, kad ir šiuolaikinėje kultūroje ji funkcionuoja kaip nepaprastai svarbus kultūrogeninis faktorius. Religijos kultūrinio relevantiškumo pripažinimas postmodernioje kultūroje nėra vien tradicinių religingumo formų restitucija, o implikuoja įvairiose kultūros srityse bei jų ontologiniame pamate aptinkamas tų formų transformacijas. Šios transformacijos ir buvo pagrindinis objektas tyrimo, bendrai finansuoto iš Europos socialinio fondo lėšų (projektas „Postsekuliarus būvis“, Nr. 09.3.3-LMT-K-712-01-0085) pagal dotacijos sutartį su Lietuvos mokslo taryba (LMTLT). Dalis tyrimo metu gautų rezultatų buvo pristatyta dviejose knygose – Egdūno Račiaus (2020) ir Nerijaus Šepečio (2022). Šioje monografijoje pristatoma trečioji tyrimo rezultatų dalis. Kai kurie iš tų rezultatų buvo pristatyti ir aptarti tarptautiniuose renginiuose:

- 2018 m. rugsėjo 27–28 d. Zalcburgo universitete (Austrija) vykusioje tarptautinėje konferencijoje „VI. Tagung für Praktische Philosophie“
- 2018 m. lapkričio 21–23 d. Aix-Marseille universitete (Prancūzija) vykusioje tarptautinėje konferencijoje „Les connaissances négatives“.
- 2018 m. rugsėjo 6–8 d. Baselio universitete (Šveicarija) vykusiam tarptautiniame simpoziume „Internationales Symposium 2018 der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft“.
- 2019 m. kovo 4–7 d. Bolonijos universitete (Italija) vykusioje tarptautinėje konferencijoje „II. Annual Conference of the European Academy of Religion“.

- 2019 m. liepos 2–5 d. Saragošoje (Ispanija) vykusioje tarptautinėje konferencijoje „XVI International Conference of ISSEI: Aftershocks: Globalism and the Future of Democracy“.
- 2019 m. rugsėjo 3–6 d. Hanoverio universitete (Vokietija) vykusioje tarptautinėje konferencijoje „XXXIII. Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft“.
- 2019 m. rugsėjo 26–27 d. Zalcburgo universitete (Austrija) vykusioje tarptautinėje konferencijoje „VII. Tagung für Praktische Philosophie“.
- 2021 m. vasario 25–26 d. Vilniaus universitete *online* vykusiamie tarptautiniame seminare „Defining the Postsecular Condition“.
- 2021 birželio 21–25 d. Varšuvos universitete (Lenkija) vykusiamie tarptautiniame kongrese „XXXIII. Internationaler Hegel-Kongress“.
- 2021 m. spalio 1–2 d. Zalcburgo universitete (Austrija) vykusioje tarptautinėje konferencijoje „VIII. Tagung für Praktische Philosophie“.
- 2021 m. spalio 11–13 d. Krokuvos universitete (Lenkija) vykusiamie tarptautiniame kongrese „II Międzynarodowy Kongres Tischnerowski *Oblicza wolności*“.
- 2022 m. kovo 26–27 d. Vilniaus universitete *online* vykusiamie tarptautiniame seminare „Explicating the Postsecular Condition“.
- 2022 m. rugsėjo 29–30 d. Zalcburgo universitete (Austrija) vykusioje tarptautinėje konferencijoje „IX. Tagung für Praktische Philosophie“.

Kai kurie knygos skyriai buvo publikuoti straipsniuose:

- Bacevičiūtė, Danutė. 2019 (2022). „Religijos sugrįžimas ir radikalaus blogio problema: Rusijos karo Ukrainoje atvejo analizė“, *Religija ir kultūra* 24–25: 19–36. <https://doi.org/10.15388/Relig.2019.12>
- Daraškevičiūtė, Vaiva. 2017 (2021). „Religiškumo reprezentavimo šiuolaikiniam mene problema. Sekuliari ir postsekuliari prieigos“, *Religija ir kultūra* 20–21: 55–67. <https://doi.org/10.15388/Relig.2017.15>
- Daraškevičiūtė, Vaiva. 2019 (2022). „Atvaizdo paradoksai: vaizdinis ar postsekuliarus posūkis?“, *Religija ir kultūra* 24–25: 37–52.

- Fediajevas, Algirdas. 2021. "Death of God Theology as Emancipatory Thinking", *Logos* 106: 35–42. <https://doi.org/10.24101/logos.2021.05>
- Sodeika, Tomas. 2018. „Heideggerio πόλεμος“, *Religija ir kultūra* 16: 100–123.
- Sodeika, Tomas. 2021. "The Birth of Post-Secularity from the Spirit of Religious Unmusicality". In *Aftershocks: Globalism and the Future of Democracy*. ISSEI – XVI International Conference, edited by Ivan López, 605–615. Servicio de Publicaciones Universidad de Zaragoza.
- Sodeika, Tomas. 2022. „Apie tai, kaip Nietzsche'i nepasisėkė“, *Logos* 110: 6–16. <https://doi.org/10.24101/logos.2022.01>
- Vidauskytė, Lina. 2019a. „Mitas ir šifras. Post-sekuliarybės implikacijos Karlo Jasperso ir Rudolfo Bultmanno mąstyme“, *Logos* 98: 37–44. <https://doi.org/10.24101/logos.2019.04>
- Vidauskytė, Lina. 2019b. "On the Psychopathological Origin of Karl Jaspers' Concept of Limit Situations". In *Existenzerhellung-Grenzbewusstsein-Sinn der Geschichte. Dem Andenken an Karl Jaspers (1883–1969)*. *Wiener Jarhbuch für Philosophie* 51, edited by Rudolf Langthaler and Michael Hofer, 49–66. Wien, Hamburg: New Academic Press.
- Vidauskytė, Lina. 2020. "Karl Jaspers' Conception of the Axial Age and the Idea of Paradigmatic Individuals", *Dialogue and Universalism* 3: 187–204.
- Vidauskytė, Lina. 2021. "The Rehabilitation of Myth, Post-ontology, and Rhetoric". In *Aftershocks: Globalism and the Future of Democracy*. Proceedings ISSEI's 16th Conference, edited by Ivan López, 616–626. Servicio de Publicaciones Universidad de Zaragoza.

Monografijos autoriai dėkoja visiems dialogo partneriams Lietuvoje ir už jos ribų. Jų dėka, kaip tikimasi, monografija įgijo labiau užbaigtą pavidalą. Taip pat dėkojame Lietuvos mokslo tarybai, parėmusiai projekte atliktus tyrimus ir šios monografijos parengimą, bei recenzentams – prof. Daliai Marijai Stančienei ir prof. Gintautui Mažeikiui, – palankiai įvertinusiems knygos rankraštį ir rekomendavusiems jį spaudai.

Įvadas

Apibūdindamas mūsų dienų dvasios situaciją Peteris Sloterdijkas dar visai neseniai rašė:

Šmėkla klaidžioja po Vakarų pasaulį – religijos šmėkla. Tai šen, tai ten girdisi patikinimai, esą po ilgo nebuvimo ji vėl sugrįžo pas modernaus pasaulio žmones, ir esą būtų neblogai rimčiau pažiūrėti į šį naują jos buvimą. Kitaip nei komunizmo šmėkla, kuri, kai 1848 metais buvo išleistas jos manifestas, buvo ne parsiradėlis, o grėsminga naujovė, dabartinio vaiduoklio pasirodymas visiškai atitinka jo parsiradėlišką prigimtį. Ar jis guostų, ar grasintų, ar būtų sveikinamas kaip geroji dvasia, ar keltų baimę kaip iracionalus žmonijos šešėlis, kur nepažiūrėsi, jos pasirodymas, ar netgi jau vien to pasirodymo anonas įkvepia pagarbą, žinoma, jei nekreipsime dėmesio į 2007 metų vasaros bedievių ofenzyvą, kai pasirodė du per visą Naujausųjų laikų istoriją paviršutiniškiausi pamfletai, pasirašyti Christopherio Hitchenso ir Richardo Dawkinso. Senosios Europos galybės susirinko į pompastiškas sutikimo iškilmes, į kurias renkasi marga svečių publika: Popiežius ir islamo rašto žinovai, Amerikos prezidentai ir naujieji Kremliaus šeimininkai, visi tie mūsų dienų „meternichai“ ir „gizo“, prancūzų kuratoriai ir vokiečių sociologai (Sloterdijk, 2012: 9).

Prisiminkime, kad tais pačiais 2007 metais, kai Sloterdijko mini-mi „naujieji ateistai“ Christopheris Hitchensas ir Richardas Dawkin-sas surengė savo „bedievių ofenzyvą“, pasaulį išvydo ir Charleso Tay-loro knyga *A Secular Age* (Taylor, 2007). Nors savo knygoje Tayloras apie Dawkinsą atsiliepia kur kas pagarbiau nei Sloterdijkas, vis dėlto ši jo veikalą galima laikyti savotiška „dievobaimingųjų kontrofenzysva“. Jis bando įrodyti, kad „sekuliarioje epochoje“ religija ne išnyko, o įgijo

kitokį pavidalą. Šis Tayloro įrodymas remiasi jam akivaizdžia atrodančia prielaida, kad „mūsų Vakarų visuomenėje buvo tiesiog neįmanoma netikėti Dievą, tarkime, 1500 metais, o štai 2000 metais daugelis iš mūsų šitai laiko ne tik lengvu, bet ir neišvengiamu dalyku“ (Taylor, 2007: 25). Jei tarsime, kad „tikėti Dievą“ yra konstitutyvus momentas tos mūsų gyvenimo srities, kurią esame įpratinti vadinti „religija“, tai išeis, kad „mūsų Vakarų visuomenėje“ per pastaruosius 500 metų toje srityje kažkas radikaliai pasikeitė. Atrodytų, jog tam, kad bent kiek aiškiau galėtume šį pokytį suvokti, būtų naudinga pirmiausia šiek tiek aiškiau suprasti, ką reiškia žodis „religija“. Deja, kai bandome šitai padaryti, greitai paaiškėja, kad tai yra neįmanoma. Antai autoritetingame *Religijotyros sąvokų žinyne* (*Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*) straipsnio apie religijos sąvokos apibrėžimą autorius, žymus religijotyryninkas Günteris Kehreri atvirai pripažįsta, kad „nė viename moksle taip aštriai ir taip intensyviai nesiginčijama dėl pavadinimą disciplinai suteikiančio objekto, kaip tai daroma religijotyroje bei jos gretutinėse disciplinose. Jau pati „religijos“ sąvoka nėra vienareikšmė“ (Kehrer, 1998: 418). Anot religijotyryninkų Christopho Auffartha ir Huberto Mohro, vyraujantis „religijos“ sąvokos vartojimas iškreipia tiriamą dalyką jau vien dėl to, kad yra siaurai „europocentristinis“ (Auffarth, Mohr, 2000: 163). Tokiam požiūriui pritaria ir Tomoko Masuzawa (2005). Jacobas A. von Belzenas pastebi, kad „XX amžiaus paskutiniais dešimtmečiais suintensyvėjusios religijotyryninkų diskusijos vis labiau ėmė artėti prie išvados, kad „religija“ kaip tikrasis religijotyros objektas iš tikro negali būti apibrėžtas. Dažnai kontraversiškos diskusijos dalyviai galiausia konstatavo, kad pastaruoju metu religija vadinama tiek daug skirtingų reiškinių, kad darosi akivaizdu, jog beprasmiška bandyti pateikti universalų „religijos“ apibrėžimą [...] Dabar sakoma, kad „nėra (*gibt es nicht*)“ jokios religijos, o yra tik daugybė reiškinių, kurie (kartais) vadinami religija, bet tuos reiškinius tarpusavyje sieja tik tai, kad kartais jie visi vadinami religija“ (Belzen, 2015: 199–200). Panašu, kad kaip tik todėl religijotyros klasiku

(Asad, 2001) pagrįstai laikomas Wilfredas Cantwellas Smithas net siūlo žodžio „religija“ nebevartoti kaip kategorijos (Smith, 1991: 34).

Viena vertus, toks „religijos“ sąvokos neapibrėžtumas nėra geras dalykas.¹ Juk mokslo disciplinos prestižas be kita ko priklauso ir nuo to, koku mastu po tos disciplinos stogu įsikūrę tyrėjai identifikuoja vienas kitą kaip kolegas, o tai įmanoma tik disponuojant visų pripažįstamu tiriamo dalyko apibrėžimu. Kita vertus, „religijos“ sąvokos neapibrėžtumas turi ir teigiamą pusę – niekas nedraudžia remtis principu *de gustibus non disputandum est* ir savo nuožiūra rinktis, ką vadinsime „religija“. Šių eilučių autoriui bene priimtiniausia yra Pauliaus Tillichio siūloma prieiga. Norint trumpai pristatyti Tillichio religijos sampratą, geriausiai tinka tokia jo pasiūlyta formulė: „Religija plačiausia ir fundamentaliausia šio žodžio prasme yra aukščiausias rūpestis (*ultimate concern*). Ir šis aukščiausias rūpestis pasireiškia per visas kūrybines žmogaus dvasios funkcijas“ (Tillich, 1959: 7–8). Religiją Tillichas nusako kaip „žmogaus dvasios visumos gelmės matmenį“ (Tillich, 1962: 26). Būtent šio gylio matmens praradimą jis laiko Vakarų žmogaus dabartinės situacijos esminiu bruožu:

[...] žmogus prarado atsakymą į klausimą apie savo gyvenimo prasmę, į klausimą apie tai, iš kur jis atėjo, kurlink jis eina, ką jis privalo daryti ir ką jis privalo padaryti iš savęs per tą trumpą laiko tarpą tarp gimimo ir mirties. Mūsų karta jau nebedrįsta su besąlygišku rimtumu kelti šiuos klausimus, kaip tai darė ankstesnės kartos, ir ji nebeturi drąsos išklausti atsakymus į šiuos klausimus. Būti religiškam reiškia aistringai klausti apie mūsų gyvenimo prasmę ir būti atviram atsakymams, kad ir kokie trikdantys tie atsakymai būtų (Tillich, 1962: 8).

1 Plačiau apie „religijos“ sąvokos apibrėžimo problemą žr., pavyzdžiui, Saler, 1993; Bianchi, 1994; McCutcheon, 1997; Platvoet, Molendijk, 1999; Molnar, 2002; Hildebrandt, Brouwer, 2008; Kavros, 2020.

Iš esmės prie tos pačios išvados prieina ir Peteris Sloterdijkas – mąstytojas, į mūsų dabartinę situaciją žvelgiantis iš visiškai kitos pozicijos nei Tillichas. „Savo garsiojoje knygoje“ *Ciniškojo proto kritika* jis karčiai konstatuoja: „Mūsų mąstyme nebeliko sąvokų polėkio ir suvokimo ekstazių kibirkštis. Mes esame apsišvietę, esame apatiški“ (Sloterdijk, 1999: 9). Ko gero, neįmanoma nepritarti šiai Sloterdijko ištarai, tačiau jai pritariant vertėtų ypatingai įsiklausyti į žodį „apatiški“. Panašu, kad šį žodį galima būtų laikyti savotišku „postsekuliaraus būvio“ raktažodžiu. Religijos sugrįžimą vaiduoklio pavidalu, apie kurį ankstesnėje citatoje kalba Sloterdijkas, galima suprasti kaip tokią religinės sąmonės formą, kai imame suvokti, jog būdami „apsišvietę“ (sic!) ir disponuodami išsamiomis žiniomis apie tai, ką įvairios tradicijos vadina „religija“, praradome to aukščiausio rūpesčio matmenį („esame apatiški“!). Tokią „apatiją“ galima būtų nusakyti kaip Apšviesos suformuoto „sekuliaraus būvio“ palaikomą „sielos ramybę“. Tačiau tą savo „apatiją“ vis aiškiau imame suvokti kaip *stoką*, o tai jau yra artėjimas prie „postsekuliaraus būvio“. Mūsų „aukščiausiu rūpesčiu“ vis labiau tampa mūsų nesugebėjimas išgyventi „aukščiausią rūpestį“. Ir šis paradoksas nėra vien loginis žaidimas. Suvokdami, jog „esame apatiški“, t. y. stokojantys „patoso“, sykiu suvokiame, kad ši stoka visą mūsų gyvenimo turinį daro vien „vaiduokliška“ gyvenimo imitacija.

1

Postsekulāraus būvio
horizontas: Rudolfo Otto
šventenības fenomenoloģija

TOMAS SODEIKA

Paulius Tillichas pabrėžia, kad savo religijos sampratą jis plėtojo įkvėptas 1917 metais išleistos Rudolfo Otto knygos *Šventybė*. Pradėję skaityti šią knygą galėtume pagalvoti, kad tai tiesiog dar viena knyga apie religiją, ir kad ją skaitydami galbūt sužinosime šį tą naujo, o gal net ir šį tą įdomaus. Tačiau vos perskaitę keletą pirmųjų knygos puslapių užtinkame tokią keistokai skambančią pastraipą: „Reikalaujame prisiminti stipraus ir kiek įmanoma vienareikšmiškesnio religinio jaudulio momentą. Tų skaitytojų, kurie nepajėgia šito padaryti ar tokio momento apskritai nėra išgyvenę, prašome toliau neskaityti“ (Otto, 1997: 8).² Išeitų, kad knygos autorius draudžia savo knygą skaityti tiems, kas dar nežino dalykų, apie kuriuos jis rašo savo knygoje. Juk *non-fiction* kategorijai priskirtinas knygas (o Rudolfo Otto *Šventybė* neabejotinai priskirtina šiai kategorijai) skaitome ne tam, kad patirtume „teksto malonumą“ (Roland Barthes), o tam, kad sužinotume mums rūpimus dalykus, apie kuriuos stokojame informacijos. Tačiau reikalas tas, kad Otto knygos tekstas yra šis tas daugiau nei vien laikmena, kuria galėtume reikalui esant pasinaudoti, kai mums prireikia atitinkamos „informacijos“.³ O tai reiškia, kad ir mums, skaitytojams, adresuojamą draudimą galėtume suprasti ne tiek kaip tiesmuką „prohibiciją“, o greičiau kaip bandymą perspėti mus, kad skaitydami knygą „įprastu būdu“, suprasime ją neteisingai, todėl turime skaityti ją „neįprastai“. Kadangi kol kas nežinome, ką šiuo atveju galėtų reikšti tas „neįprastumas“, skaityti turėtume atsargiai, t. y. su nuolatine atožvalga į patį skaitymo aktą. Pabandykime.

2 Plaćiau žr. Barth, 2016.

3 Tiesą sakant, šitai galioja visiems klasikiniais tekstams, patenkantiems po „fenomenologijos“ rubrika. Plaćiau apie tai žr. Sodeika, 2016: 48–58.

1.1. Šventybė = racionalybė + iracionalybė

Pirmiausia vertėtų atkreipti dėmesį į tai, kad Otto siūlomos prieigos prie religijos pagrindinis orientyras yra ne vienaip ar kitaip suprantamos dieviškos esybės (ar esybių) vaizdinys, o tai, ką jis įvardija kaip „šventybę“.⁴ Krenta į akis, kad šis žodis yra ne „daikto“, o savybės pavadinimas. Tai svarbi nuoroda. Otto (panašiai kaip Tillichas) religijos esmę stengiasi suvokti fenomenologiškai, t. y. sutelkdamas dėmesį ne į substancinį „kas“, o į akcidentinį (kvalitatyvinį) „kaip“. Žodis „šventybė“ Otto žodyne žymi gana komplikotos struktūros fenomeną. Eksplikuodamas „šventybės“ struktūrą, Otto pirmiausia atskiria du tarpusavyje paradoksaliai susijusius šventybės komponentus – racionalybę ir iracionalybę.⁵ Šventybės fenomenas mums gali atsiverti tik tuo mastu, kuriuo esame pajėgūs šią paradoksalią sąsają tiesiogiai patirti. Tai nelengvas uždavinys. Anot Otto, pirmoji kliūtis, su kuria

4 Šiuo požiūriu Otto eina tuo pačiu keliu, kurį šiek tiek anksčiau aptiko Nathanas Söderblomas: „Šventybė yra didis žodis religijoje; šis žodis svarbesnis net už Dievo sąvoką. Tikra religija gali egzistuoti ir be aiškios dievybės sampratos, bet nėra tikros religijos be šventybės ir pasaulietiškumo perskyros. Pernelyg sureikšmindami dievybės sampratą, iš religijos srities dažnai pašaliname 1) primityvios pakopos fenomenus, traktuodami juos kaip magijos apraiškas, nors jie neabejotinai priklauso religijos sričiai, ir 2) budizmą bei kitas aukštesnes išganymo ir pamaldumo formas, kurios nesusijusios su tikėjimu Dievą. Tad vienintelis tikras kriterijus čia yra šventybė. Būtent šventybė yra esmingiausias religinio dieviškumo bruožas. Dievo idėja be šventybės sampratos nėra jokia religija [...]. Ne paprastas dievybės buvimas, o jos *mana*, jos galia, jos šventumas yra tai, kas yra religijos pamatas“ (Söderblom, 1914: 731). Plg. Söderblom, 1916; Nelson, 2007; Hansson, 2015; Lange, 2010; Schmidt-Leukel, 2016.

5 Į abu šiuos komponentus nurodo Otto knygos *Šventybė* paantraštė: „Apie iracionalybę dievybės sampratoje ir jos santykį su racionalybe“ (*Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*). Ko gero, šių šventybės momentų vienovėje galima atpažinti struktūrą, panašią į hermeneutinį ratą: racionalybės momentas čia funkcionuoja kaip visumos, o iracionalybės – kaip dalies reprezentacija.

čia susiduriame, yra tai, kad racionalusis „šventybės“ komponentas dažniausia užgožia iracionalųjį. Šią aplinkybę Otto aprašo taip:

Kiekvienai teistinei, bet pirmiausia ir išskirtinai krikščioniškai, Dievo idėjai esmiška yra tai, kad per ją dievybė būtų suvokiama su aiškiu apibrėžtumu ir nusakoma tokiais predikatais kaip *dvasia*, *protas*, *valia*, *tikslinga valia*, *gera valia*, *visagalybė*, *vienaesmiškumas*, *sąmoningumas* ir panašiai. To reikia, kad drauge Dievo idėja būtų mąstoma pagal analogiją su tokiu asmeniškumu ir protinumu, kokio ribotą ir sustabarėjusią formą žmogus randa savyje pačiame. Sykiu visi šie dievybės predikatai mąstomi kaip „absoliutūs“, t. y. kaip „tobuli“. Todėl visi šie predikatai yra aiškos ir ryškios sąvokos (*klare und deutliche Begriffe*), juos įmanoma mąstyti ir mąstant skirstyti ar net apibrėžti. Jei racionali pavadinime objektą, kurio atžvilgiu įmanomas toks sąvokinis aiškumas, tai šiais predikatais aprašoma dieviškumo esmė gali būti nusakoma kaip racionalybė, o religija, kuri ją pripažįsta ir teigia, šiuo požiūriu bus racionali religija. Tik joje įmanomas „tikėjimas“ kaip aiškiomis sąvokomis išreiškiamas įsitikinimas, priešingas paprastam „jausmui“. Bent jau krikščionybei Fausto ištara „Nėr vardo tinkamo, yra tik jausmas“ netinka. Čia „vardas“ reiškia tą patį, ką reiškia sąvoka. Juk mes laikome aukštesne religijos išsivystymo pakopa ir jos pranašumu, jei joje yra ir „sąvokos“ bei to, kas antjusiška, pažinimas (tikėjimo pažinimas) sąvokomis [...].“ (Otto 1997: 1)

Iš tiesų, esame įpratę mąstyti „dievybę“, apibrėždami ją vien tokiomis „racionaliais“ predikatais kaip „dvasia“, „protas“, „gera valia“ ir pan. Anot Otto, toks mąstymo būdas tam tikra mastu „užprogramuotas“ pačioje mūsų kalboje: „juk bet kokia kalba, tuo mastu, kuriuo ji susideda iš žodžių, pirmiausia stengiasi perteikti sąvokas. Ir kuo vienareikšmiškiau ir aiškiau kalba šitai daro, tuo ji tobulesnė“ (Otto, 1997: 2). Otto pastebi, kad ši mūsų kalbos savybė tampa kontrproduktyvi,

kai bandome ką nors pasakyti apie „religiją“. Siekdamas „apsidrausti nuo klaidingo supratimo, kuris gali vesti į iškreiptą vienpusiškumą, būtent – apsidrausti nuo požiūrio, esą [...] racionalūs predikatai dievybės esmę išreiškia visiškai (*erschöpfen*)“ (Otto, 1997: 2), Otto visą dėmesį sutelkia į iracionalųjį šventybės komponentą, sykiu primindamas, kad racionalusis komponentas anaip tol nėra mažiau svarbus ir kad šventybės fenomeno esminis bruožas yra paradoksali abiejų šių komponentų vienvė (Otto, 1997: 121).

1.2. Kaip pažinti iracionalybę?

Jausmas (*Gefühl*) kaip pažintinė galia

Gali atrodyti, kad žodis „iracionalybė“ žymi kažką panašaus į kantiškąjį „daiktą savaime“, t. y. kažką, ko neįmanoma pažinti. Tačiau Otto žodyne šis žodis reiškia ką kita. „Iracionalybė“ čia vadinama tai, kas vis dėlto gali būti pažinta, tik tiek, kad tai „turi būti pažinta savitu kitu būdu“ (*auf eigene andere Weise erkannt werden muss*) (Otto 1997: 2). Šio savito pažinimo būdo galimybės sąlyga yra specifinė galia, kurią Otto vadina „jausmu“ (*Gefühl*) (Slenczka, 2014: 277–293). Šiuo požiūriu Otto siūloma fenomenologinė prieiga prie šventybės įsikomponuoja į Friedricho Danielio Ernsto Schleiermacherio inicijuotą „jausmo religijos“ paradigmą. Panašiai kaip ir Schleiermacheris, „jausmu“ Otto vadina „ne subjektyvias būsenas, o paties proto (*Vernunft*) aktą, tam tikrą pažinimo būdą, kuris skiriasi nuo būdo, kuriuo pažįsta „intelektas“ (*Verstand*), t. y. nuo reflektuojančiai dialektinio pažinimo, turinčio sąvokos, apibrėžimo, loginio analizavimo bei teoretizavimo, aiškos pagrindžiančiųjų sąryšių (*Begründungs-Zusammenhänge*) įžvalgos ir tuo pačiu sugebėjimo visuotinai galiojančia forma pateikti ataskaitą apie to, kas turima omenyje, relevantiškumą. [...] Tačiau taip pat žinome, kad beveik visos mūsų žinios (*Erkenntnisse*) kyla iš pirmiausia vien jausmo formą turinčios pagavos (*gefühlsmäßigen*

Erfassens), ir kad nemaža šios pagavos turinio dalis, gali sudaryti mūsų įsitikinimų bei įsitikrinimų (*Überzeugungen und Gewißheiten*) patikimiausiąją dalį net ir tada, kai mums nepavyksta jai suteikti intelektualinės formos (*verstandesmäßige Form*)“ (Otto, 1932: 327). Galima sakyti, kad šitaip traktuojamas „jausmas“ yra tam tikra „nepropozicinė pažinimo forma“ (Zantwijk, 2007: 303 ir t.), kurią Otto apibūdina kaip „iki-sąvokinę ir ant-sąvokinę (*vorbegrifflicher und überbegrifflicher*), o sykiu pažįstančią sąsają su objektu“ (Otto, 1997: 14). Tad adekvačia religinė sąmone turėtų būti laikyti tokią sąmonę, kurioje realizuojama „aiškiomis ir ryškiomis sąvokomis“ mąstomos „racionalybės“ ir „jausmu“ suvokiamos „iracionalybės“ sintezė. Parafrazuodami garsiąją Kanto ištarą, galėtume sakyti: sąvoka be jausmo yra nebyli, o jausmas be sąvokos yra kurčias.⁶

1.3. *Numinosum* ir *sensus numinis*

Visgi, norint išvengti klaidingo Otto vartojamos „šventybės“ sąvokos supratimo, būtinas dar vienas patikslinimas. Reikalas tas, kad „esame įpratę žodį „šventas“ vartoti vien perkeltine, o ne tiesiogine prasme. Šį žodį paprastai suprantame kaip absoliutų *dorovinį* predikatą, kaip tobulai *gera*“ (Otto, 1997: 5). Savaimė tai nėra blogai. Otto neneigia, kad, kalbant apie absoliutų dorovinį gėrį, žodis „šventas“ visiškai tinka, kai reikia įvardyti nepaprastai svarbų gėrio aspektą. Vis dėlto, sutapatinus „šventybę“ su „tobulu gėriu“, iš akiračio išnyksta tai, kas „yra gyva visose religijose kaip tikroji jų vidujybė, be kurios jos apskritai nebūtų religijos“ (Otto, 1997: 6). Kaip tik todėl, pabrėžia Otto, „būtų naudinga sugalvoti kokį nors specialų pavadinimą, kuris žymėtų šventybę minus jos dorovinis momentas ir [...] apskritai minus bet koks racionalus

6 Kodėl šioje parafrazėje vietoje Kanto vartotos *vizualinės* metaforiškos vartojama *akustinė* metaforiška, turėtų paaiškėti kiek vėliau.

momentas“ (Otto, 1997: 6). Siekdamas išvengti painiavos, Otto siūlo vartoti lotynišką neologizmą *numinosum*⁷. Atitinkamai turi būti dar kartą patikslinta ir „jausmo“ sąvoka. Otto čia pasitelkia pietistų sąjūdžio iniciatoriaus Nikolaus Ludwigo von Zinzendorfo (1770–1760) nukaltą terminą „sensus numinis“ (Otto, 1932: 4–10). Eksplikuodamas šios sąvokos semantiką, Otto pabrėžia, kad *sensus numinis* „nėra vien subjektyvi savijauta (*Befindlichkeit*), jo turinį sudaro tamsūs vaizdiniai, kurie nėra fantazuojant sukonstruoti iš natūralių duotybų, o „kyla“ iš bet kokioms natūralioms duotybėms visiškai svetimo pavido, iš pradžių be jokio vardo ar sąvokos ir tik vėliau nuskaidrinami pasitelkiant „ideogramas“ bei vis aiškesnes sąvokas kaip antai antgamtiška, antpasauliška, anapusiška“ (Otto, 1932: 2). Būtent tokia *sensus numinis* samprata leidžia tai, ką paprastai vadiname „religija“, suprasti kaip fenomeną *sui generis*, t. y. ne nurodant, kokie socialiniai, ekonominiai, psichologiniai ar kiti panašūs faktoriai sąlygoja „religiją“, o kaip „save-savyje-pačiame-parodantį[-dalyką] (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*)“ (Heidegger, 1977: 38). „*Sensus numinis*“ sąvoka Otto žodyne žymi tam tikrą fundamentalų „religinį *a priori*“, kurį fenomenologinė analizė aptinka visose religijos formose – nuo pačių primityviausių iki labiausiai išsivysčiusių (Otto, 1923: 53) Otto pabrėžia, kad „*sensus numinis*“ yra „sielos pirminis elementas (*ein seelisches Urelement*)“, kurį reikia suvokti vien per jo savitumą, o ne „aiškinti“, pasitelkiant kitus elementus“ (Otto, 1997: 151).

1.4. Kam viso to reikia?

Lotyniškų žodžių vartojimas šiuolaikiniame diskurse gali kelti įtarimą, kad jų vartotojas yra arba snobas, kuris griebiasi makaronizmu, siekdamas pasipuikuoti savo filologine pseudoerudicija, arba „moks-

lininkas“, lotyniškus žodžius pasitelkiantis tam, kad savo kalbai suteiktų griežtesnį, „terminologizuotą“ pobūdį. Rudolfui Otto netinka nei viena, nei kita. Savo tikslą jis formuluoja taip: „Tai, apie ką kalbame ir ką norime pabandyti tam tikru būdu pateikti, būtent – leisti pajusti (*zu Gefühl zu bringen*), yra gyva visose religijose kaip tikroji jų vidujybė, be kurios jos apskritai nebūtų religijos“ (Otto, 1997: 6) Šioje formuluotėje nesunku atpažinti savotišką tęsinį programos, kurią, geru šimtmečiu anksčiau nei dienos šviesą išvydo Otto veikalas, savo knygoje *Apie religiją. Kalbos apsišvietusiesiems, kurie religijos nekenčia* (1799 m.) suformulavo jau minėtas Otto mokytojas Friedrichas Schleiermacheris. Schleiermacheris pastebėjo, kad „apsišvietusiųjų, kurie religijos nekenčia“ (Schleiermacher, 2010: 1), sąmonė yra deformuota taip, kad religijoje jie mato vien „racionaliąją“ dalį, ir todėl joje neįžvelgia nieko daugiau, o tik pasenusias metafizikos bei moralės formas. Tad nenuostabu, kad religija jiems atrodo kaip savotiška „atgyvena“. Visgi būtų klaida manyti, kad, Schleiermacheris bandė apginti religiją nuo tokių „apsišvietusiųjų“, užimdamas „antimodernistinę“ poziciją. Jis nekėlė sau tikslo visomis išgalėmis priešintis besąlygišku pasitikėjimu proto autonomija grindžiamai ir Apšvietos propaguojamai Vakarų kultūros modernizacijai, kurios neatsiejama dalis yra ir sekuliarizacija – tiek tokia, kokią propagavo nuosaikieji deistai, tiek radikalių „bedievių“ propaguojama jos forma. Prisiminkime, kad XVIII amžiaus pabaigoje prasidėjo ir ėmė sparčiai gilėti nusivylimas Apšvietos idealais. Bene ryškiausia tokio nusivylimo apraiška buvo Romantizmo sąjūdis, kuriam priklausė ir Schleiermacheris.⁸ Romantikai aiškiai suvokė, kad Apšvietos aktyvistų propaguojamas besąlygiškas pasitikėjimas proto autonomija iš tiesų tėra siaubinga saviapgaulė, kuri anksčiau ar vėliau pati save demaskuodama atveria žmogui siaubingą tiesą – neįmanoma gyventi vadovaujantis vien protu. Tad visiškai suprantama, kad romantikų nostalgija nebuvo vien bejėgiškas

8 Plačiau žr. Nowak, 1986.

dūsavimas dėl negrižtamai prarastos praeities. Greičiau priešingai – bent jau ankstyvuju romantizmo laikotarpiu vyravo viltingas žvilgsnis į ateitį ir iš *Sturm und Drang* sąjūdžio paveldėtas tikėjimas, kad gyvenamąjį pasaulį galima ir reikia keisti jį „romantizuojant“.

Savotiška Romantizmo programa galima laikyti tokį reikalavimą, kurį 1798 metais iškėlė Novalis:

Pasaulis turi būti romantizuotas. Tik taip įmanoma vėl atrasti pirmą pradžią prasmę. Romantizavimas yra ne kas kita, kaip kokybinis potencijavimas. Šia operacija žemesnės pakopos individualybė sutapatinama su aukštesnio laipsnio individualybe. Lygiai taip pat mes patys esame tokio potencijavimo seka. Ši operacija dar visiškai nežinoma. Kai banalybei suteikiu iškilią prasmę, kasdienybei – paslaptinę pavidalą, žinomiems dalykams – nežinomybės prakilumą, baigtinybei – begalybės švytėjimą – štai tada visa tai romantizuoja (Novalis 1968: 545).

Nesunku pastebėti, kad ši „pasaulio romantizavimo“ programa implikuoja ganėtinai radikalų prasmės išgyvenimo perorientavimą: užuot su karteziškųjų „aiškių ir ryškių sąvokų“ pagalba stengęsi fiksuoti tokias binarines opozicijas kaip „banalybės vs aukšti dalykai“, „tai, kas įprasta, vs paslaptis“, „žinomybė vs nežinomybė“, „baigtinybė vs begalybė“, greičiau turime stengtis šias priešybes išgyventi kaip *paradoksalias priešybių vienybes*. Schleiermacherio siūloma religijos samprata visiškai išsiteko tokios „pasaulio romantizavimo“ paradigmos rėmuose. Kaip teologas jis puikiai suvokė, jog *suprasti* tai, kas slepiasi po ganėtinai miglotu „religijos“ pavadinimu, yra įmanoma tik su sąlyga, jei pavyks šiuo terminu žymimo paslaptingo turinio racionaliąją ir iracionaliąją puses išgyventi kaip paradoksalią *coincidentia oppositorum*. Tačiau lygiai taip pat aišku jam buvo ir tai, kad ta sąsaja implikuoja tam tikrą specifinę savimonės formą, kuri įgalina tokį išgyvenimą. Savo 1821 metais išleistame pagrindiniame dogminės teologijos

veikale *Kriščioniškasis tikėjimas* Schleiermacheris rašė: „Pamaldumas (*Frömmigkeit*), sudarantis bet kokios bažnytinės bendruomenės pagrindą, savaime nėra nei žinojimas, nei veiksmas (*Thun*), o yra jausmo arba betarpiškos savimonės (*unmittelbares Selbstbewußtsein*) apibrėžtis“ (KSGA I/ 13.1: 19–20).⁹ Šią pamaldumo charakteristiką Schleiermacheris komentuoja taip: „Nepaisant didelės pamaldumo apraiškų įvairovės, visų jų bendras bruožas, skiriantis pamaldumą nuo bet kokio kito jausmo, t. y. sau identiška pamaldumo esmė, yra tai, kad mes save pačius suvokiame kaip visiškai priklausomus, kitaip sakant, kaip susijusius su Dievu“ (KSGA I/ 13.1: 32). Schleiermacheris čia sako: „betarpiška savimonė (*unmittelbares Selbstbewußtsein*)“, tačiau, ko gero, tiksliau būtų sakyti: „betarpiška savijauta (*unmittelbares Selbstgefühl*)“. Tai toks savęs suvokimo modusas, kai į save nukreipta sąmonė nepaverčia savęs savojo suvokimo objektu tuo pačiu suskildama į objektą, o veikiau betarpiškai *jaučia* savo vienovę su savimi pačia. Tai, ką Schleiermacheris vadina „pamaldumu“, yra esminis tokios žmogaus savijautos bruožas, be kurio žodis „religija“ yra vien *flatus vocis*.

Rengdamas Schleiermacherio *Kalbų apie religiją* jubiliejinį leidimą, Otto pratarmėje šį veikalą apibūdina kaip „pastangą kviesti sugrįžti prie religijos epochą, kuriai religija yra nusibodusi, ir kuri religijai tapo visiškai svetima, o užmaršties pavojuje atsidūrusią pačią religiją vėl įpinti į nepaprastai intensyviai ir galingai bundantį naujaisių laikų dvasios gyvenimą“ (Otto, 1991: 5). Otto aiškiai suvokė, kad Schleiermacherio pastangas naujai apmąstyti „religijos“ temą skatino ne grynai „akademiniš“ interesas, o romantikams būdingas suvokimas, kad Naujųjų laikų žmogus atsidūrė vis gilėjančio gyvenimo prasmės

9 Jei nenurodyta kitaip, Schleiermacherio veikalai cituojami pagal jo raštų kritinį leidimą *Kritische Schleiermacher-Gesamtausgabe* (Schleiermacher 1980–2012), prie santrumpos KSGA skliaustuose romėniškais skaitmenimis žymint leidimo dalį (*Abteilung*), o arabiškais – tomą ir, atitinkamai puslapį.

stygiaus situacijoje, ir kad tą stygių įmanoma įveikti tik su sąlyga, jog žmonėse pavyks pažadinti autentišką religinę patirtį. Akivaizdu, jog keliant tokį uždavinį, sąvokos, kuriomis bandome tą patirtį aprašyti, turėtų būti formuojamos taip, kad užuot pateikusios skaitytojams „informaciją“ apie tą patirtį, padėtų jiems sutelkti dėmesį taip, kad atitinkamą turinį jie pajęgtų aktualizuoti savo sąmonėje.

1.5. Tvarinio jausmas (*Kreaturgefühl*) ir baimės modusai

Rudolfas Otto prisipažįsta esąs Schleiermacherio mokinys, tačiau savo fenomenologinę religijos analizę pradeda nuo mokytojo išplėtos religijos sampratos koregavimo. Kaip žinoma, pamatinį religinio išgyvenimo momentą Schleiermacheris vadino „absoliučios priklausomybės jausmu“ (*schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl*)“ (KSGA I/13.1: 205). Otto požiūriu, pasakymas „absoliuti priklausomybė“ nepakanamai tiksliai fokusuoja skaitytojo dėmesį į tai, kas sudaro *religinio* išgyvenimo esmę. Pristatydamas savo siūlomą alternatyvą, Otto rašo:

Kai Abraomas ryžosi kalbėti su Viešpačiu apie sodomiečių likimą (Pr 18: 27), jis pasakė: „Štai kaip drįstu kalbėti VIEŠPAČIUI, būdamas dulkė ir pelenai.“ Tai pats save išpažįstantis „priklausomybės jausmas“, kuris tačiau yra šis tas daugiau ir kokybiškai kita nei bet koks natūralus priklausomybės jausmas. Ieškau kaip tai pavadinti, ir pavadinu *tvarinio jausmu* (*Kreaturgefühl*) – jausmu tvarinio, kuris nugrimzta į savo paties Niekį ir tame Niekyje išnyksta, nes jaučiasi esąs akivaizdoje to, kas yra aukščiau už visus tvarinius (Otto, 1997: 9–10).

Otto pabrėžia, kad, kitaip nei vien *subjektyvų* išgyvenimą įvardinanti „priklausomybės jausmo“ sąvoka, pasakymas „tvarinio jausmas“

nurodo į to subjektyvumo atžvilgiu pirminį *objektyvų* dieviškojo tvėrimo veiksmą, apie kurį sužinome skaitydami tokias *Pradžios knygos* eilutes kaip „Dievas sukūrė žmogų pagal savo paveikslą“ (Pr 1: 27) ir „VIEŠPATS Dievas padarė žmogų iš žemės dulkių ir įkvėpė jam į nosį gyvybės alsavimą“ (Pr 2: 7). Tad „tvarinio jausmo“ konstituojamos religinės savimonės noeminis koreliatas yra abiejų šventybės komponentų – racionalybės (*Pradžios knygos* eilučių turinio) ir iracionalybės (subjektyviai išgyvenamo jausmo) paradoksali vienovė.

Tęsdamas šio išgyvenimo fenomenologinę analizę, Otto pastebi, kad „tvarinio jausmas“ pabunda sieloje tik tada, kai „*numen* išgyvenamas kaip *praesens*, kaip tai nutiko Abraomui, arba tada, kai mus pripildo Kažkas, turintis *numinosum* pobūdį, t. y. tik taikant *numinosum* kategoriją realiam ar numanomam objektui“ (Otto, 1997: 11). Bet tai reiškia, kad „*tvarinio jausmas* greičiau pats yra vien subjektyvus lydintis momentas ir lydintis poveikis, jis yra tarsi šešelis kito jausmo (būtent „*Scheu*“) momento, kuris pats neabejotinai *pirmiausia* ir *betarpiškai* nurodo į *mano atžvilgiu išorišką* objektą. O tai kaip tik ir yra *numinozinis* objektas“ (Otto, 1997: 11).

Šioje citatoje vokišką žodį „*Scheu*“ galima buvo versti kaip „baimė“, „baugulys“, „išgąstis“ ar pan., bet sąmoningai palikome jį neišverstą, tuo būdu norėdami atkreipti skaitytojo(s) dėmesį į problemą, su kuria čia susiduria ne tik Otto, bet ir kiekvienas fenomenologas, bandantis fenomenologiškai aprašyti tą išgyvenimų sritį, kurią įprasta vadinti „emocijomis“. Problema atsiranda dėl to, kad fenomenologinis aprašymas reikalauja parinkti tokius žodžius, kurie, viena vertus, leistų emocinių išgyvenimų įvairovę bent apytiksliai artikuliuoti, o kita vertus – atliktų „evokatyvinę“ funkciją, t. y. pažadintų skaitytojo sie-loje atitinkamą išgyvenimą (ar bent tokio išgyvenimo prisiminimą).¹⁰

10 Fenomenologiniame aprašyme vartojamas sąvokas galima būtų nusakyti panašiai, kaip Josephas Campbellas nusako simbolį: tokios sąvokos turi būti „energiją pažadinantis ir nukreipiantis veiksnys“ (Campbell, 2002: 153). Jos turi „sužadinti ir

Otto puikiai supranta, kad būtų kontrproduktyvu čia vartoti *terminus*, t. y. žodžius, kuriems reikšmės būtų suteikiamos apibrėžimais. Mat tokiu atveju žodžiai stokatų „evokatyvinės“ galios ir fiksuotų vien *racionaliųjų* šventybės komponentą. Tačiau jis supranta ir tai, kad lygiai taip pat neįmanoma būtų griebtis terminų priešybės – *jaustukų*. Mat, verbalizuojant emocinius išgyvenimus, šios rūšies žodžiai, tiesa, galbūt visai neblogai atliktų „evokatyvinę“ funkciją, tačiau mums čia rūpima emocinių išgyvenimų sritis, t. y. *iracionalusis* šventybės komponentas, liktų visiškai neartikuluotas.¹¹ Vis dėlto su dar didesniais keblumais susiduriame mes, kai tenka vokiškai verbalizuotas Otto fenomenologines įžvalgas perteikti lietuviškai. Didžiausia ir iš esmės neįveikiama kliūtimi čia tampa tai, kad vokiečių ir lietuvių kalbų „emocinės“ leksikos lizdai skirtingai artikuliuoti. Antai neįmanoma rasti tokį lietuvišką žodį, kurio reikšmę galima būtų laikyti Otto vartojamo vokiško žodžio „*Scheu*“ reikšmės visišku atitikmeniu, t. y. rasti lietuvišką žodį, kurį perskaitęs lietuvių skaitytojas nuosavo emocinio gyvenimo įvairovėje galėtų atpažinti tai, į ką tas lietuviškas žodis nurodo ir sykiu įsitikinti, kad aptiktasis išgyvenimas yra būtent tai, ką vokiečių kalbiai religijos fenomenologai vadina „*Scheu*“. Galima tik apytiksliai nurodyti, kad šis žodis priklauso tam pačiam leksiniam lizdui, kaip ir kiti Otto pateikiamame šventybės fenomenologiniame aprašyme vartojami žodžiai kaip antai „*Schauer*“, „*Erschauern*“, „*Schrecken*“, „*Erschrecken*“,

palaikyti individualų nustėrimo ir dėkingumo jausmą visatos slėpiningumui – ne tam, kad gyventum apimtas baimės, o kad suvoktum dalyvaująs tame, nes būties slėpinys kartu yra ir asmeninio būvio gelmės slėpinys“ (Campbell, 2022: 240–241).

11 Suprantama, kad toks „divinatorinis“ sąvokų ir gyvų išgyvenimų sintezės pobūdis kelia gana aukštus reikalavimus ir fenomenologinio aprašymo teksto autoriui. Juk tokio aprašymo tikslas yra ne pateikti skaitytojui *žinias apie* tai, fenomenologo patirtas įžvalgas, o paskatinti skaitytoją pačiam tas įžvalgas patirti bei padėti jam šitai padaryti. Tad aišku, kad parinkdamas atitinkamas sąvokas, tokio aprašymo autorius turi atsižvelgti į „evokatyvines“ konotacijas, glūdinčias tas sąvokas žyminčiuose žodžiuose, ir galinčias skaitytojo sąmonėje pažadinti ar suintensyvinti atitinkamas būsenas bei jų kombinacijas. Plačiau apie tai žr. Sodeika, 2016.

„Grauen“, „Grausen“, „Schauder“, „Furcht“, „Gräsen“, „Angst“. Tad ieškant lietuviškų atitikmenų galima tik apytiksliai nurodyti, jog tuos vokiškus žodžius atitinkantys emociniai išgyvenimai turėtų būti panašūs į išgyvenimus, kuriuos atitinka lietuviški žodžiai, priklausantys tam pačiam leksiniam lizdui, kuriam priklauso žodis „baimė“.

1.6. *Mysterium tremendum*

Vienos naujausių monografių, skirtos Rudolfo Otto šventybės sampratos analizei, autoriaus Peterio Schüzo žodžiais tariant, savotiška „kategorija, aprėpiančia kitus *numinosum* momentus“ (Schüz, 2016: 248), galima laikyti tai, ką Otto vadina *mysterium tremendum* arba „*schauer-volles Geheimnis*“ (Otto, 1997: 13), tad pabandykime atidžiau įsiklausyti į šią formulę. Lotynišką pasakymą *mysterium tremendum* pats Otto verčia kaip „*schauer-volles Geheimnis*“ (Otto, 1997: 13). „Schauer“ nėra vien intensyvesnė forma išgyvenimo, žymimo žodžiu „Scheu“ (pavyzdžiui, tokia, kokią *jausdami lietuviškai*, jaučiame, skirdami „baimę“ nuo „siaubo“). Otto pastebi, kad „šis jausmas gali persmelkti sielą švelniu srautu ramiai sklendžiančio nugrimzdimo į maldą pavidalu: jis gali virsti stabiliai srovenančiu sielos nusiteikimu, kuris dar ilgai tvyro ir virpčioja kol galiausia nuščiūva ir leidžia sielai vėl sugrįžti į pasaulietiškumą (*Profanes*). Bet jis gali ir pliūpčiodamas bei trūkčiodamas netikėtai išsiveržti iš sielos. Jis gali nusiristi iki veik vaiduokliško klaiko ir šurpo (*Grausen und Schauder*). Esama grubių ir barbariškų primityvių formų ir apraiškų. Bet šis jausmas gali išsirutulioti ir subtiliai nušvisti bei nuskaidrėti“ (Otto, 1997: 14).

Visgi būtų klaida manyti, kad aptikome adekvačią *senus numinis* verbalizaciją. Reikalas tas, kad, kaip pastebi Otto, lotyniškas žodis *tremor* reiškia tiesiog baimę – gerai pažįstamą „natūralų“ jausmą. O tai reiškia, kad šis žodis turi būti traktuojamas tik kaip „analoginis įvardijimas visiškai specifinės emocinės reakcijos (*artbesondere Gefühls-*

reaktion), kuri, tiesa, panaši į baimę ir todėl gali būti taip nusakyta pagal analogiją su šiuo jausmu, tačiau yra šis tas visiškai kita nei baiminimasis (*Sichfürchten*)“ (Otto, 1997: 14).

Tad bandant įvardyti įvairias *sensus numinis* atmainas nėra kitos išeities, kaip tik vartoti „natūralius jausmus“ įvardijančius žodžius, sykiu nuolatos sau primenant tą „visiškai kita“. Iš dalies į pagalbą ateina kontekstas, kuriame tie žodžiai vartojami. Taip yra pirmiausia su žodžiais, paimtais iš Šventojo Rašto. Puikus pavyzdys čia galėtų būti Senajame Testamente gana dažnai pasitaikantis hebrajiškas pasakymas „*emat Jahveh*“, paprastai verčiamas kaip „Dievo baimė“ (*Gottes-schrecken*). Tai baimė, kurią Dievas gali „siųsti tarsi kokį demoną, kuris sukausto žmogų persmelkdamas visus jo sąnarius ir šiuo požiūriu labai panašus į graikų *deima panikon* (panišką baimę (*Schrecken*))“ (Otto, 1997: 14–15). Būtent tokią baimės atmainą Otto išvelgia *Išėjimo knygos* vietoje, kurioje Dievas taip kalba Mozei: „Pasiųsiu savo baimę pirma tavęs, sugluminsiu visas tautas, su kuriomis susidursi, ir priversiu tavo priešus nuo tavęs bėgti“ (Iš 23: 27). Komentuodamas šiuos žodžius, Otto juos apibūdina taip: „Tai sklindinas vidinio siaubo (*Grauen*) išgąstis (*Schrecken*), kurio nepajėgtų sukelti joks net ir pats grėsmingiausias tvarinys“ (Otto, 1997: 15).

1.7. Dievo rūstybė

Šio jausmo „objektinį“ koreliatą, Otto aptinka tose Senojo Testamento vietose, kuriose kalbama apie „Dievo rūstybę“ (*Zorn Gottes, ira dei*). Tai nepaprastai svarbi biblinė teologema. Kaip pastebėjo iškilas Senojo Testamento teologijos specialistas Jėrgas Jeremias, „neįmanoma įsivaizduoti Senojo Testamento be kalbėjimo apie Dievo rūstybę. Trijose kanoninėse dalyse ji minima daugiau nei 500 kartų. Visgi visose šiuolaikinėse teologijos disciplinose paprastai vengiama kalbėti apie Dievo rūstybę – panašiai, kaip ir apie kai kuriuos kitus moderniems

krikščionims greičiau trikdančiais atrodančius teiginius apie Dievą, kaip antai Dievo „kerštas“ arba „pavydas“. (Jeremias, 2009: 311) Toks vengimas darosi visiškai suprantamas, prisiminus pačioje mūsų kalboje užrogramuotą tendenciją „racionalizuoti“ tai, apie ką kalbame, tokios biblinės teologemos kaip „Dievo rūstybė“, „Dievo kerštas“ ar „Dievo pavydas“ vargiai leidžiasi būti „racionalizuojamos“.

Otto pabrėžia, kad nederėtų šios rūstybės suprasti vien kaip Dievo reakcijos į vienokius ar kitokius žmogaus *dorovinius* nusižengimus. Nors toks supratimas daugeliu atvejų atrodo visiškai teisingas ir primtinas, vis dėlto, vien šitaip skaitydami Šventąjį Raštą, susidarytume iškreiptą Dievo įvaizdį. Kad tuo įsitikintume, pakanka atkreipti dėmesį į tai, jog „daugelyje Senojo Testamento vietų ta „rūstybė“ pirmapradiškai neturi nieko bendro su dorove. Ji „užsiplieskia“ ir paslaptingu būdu leidžia save patirti kaip „slėpinga gamtos jėga“, kaip susikaupusi elektros energija, išsikraunanti į tą, kuris pernelyg prisiartina“ (Otto, 1997: 21). Kaip tik todėl biblinių laikų pamaldūs žmonės ryžtingai atmetę bet kokius bandymus priskirti dievybei vien etiniu požiūriu pozityvius predikatus. Spontaniška, niekaip etiškai nemytuota „Dievo rūstybė“ jiems „atrodytų ne kaip Dievo „šventumo“ sumenkinimas, o priešingai – kaip jo natūrali apraiška ir neatsiejamas momentas“ (Otto, 1997: 21).

Bet koks pernelyg „moralizuojantis“ dievybės supratimas užgožia „gryną“, t. y. iracionalų *numinosum* momentą, tad visiškai nesuvokiama tampa Dievo rūstybės apraiškos, kurias aptinkame, pavyzdžiui, tokiose Pauliaus *Laiško romiečiams* eilutėse: „Todėl Dievas per jų širdžių geismus atidavė juos tokiame neskaistumui, kad jie patys teršė savo kūnus“ (Rom 1: 24). „Štai kodėl Dievas paliko juos gėdingų aistrų valiai“ (Rom 1: 26). „Jie nesisirūpino pažinti Dievą, tai ir Dievas leido jiems vadovautis netikusių išmanymu ir daryti, kas nepridera“ (Rom 1: 28). Komentuodamas šias apaštalo ištaras, Otto atkreipia dėmesį į tai, kad Dievo rūstybė čia pasireiškia paradoksaliai – tuo, kad „nusi-dėjėliai baudžiami *nuodėme*“ (Otto, 1997: 106). Tai, kad „nuodėmė“

čia yra ne bausmės motyvas, o pati bausmė, etinio racionalumo pozīūriu atrodo kaip visiškas absurdas. Kaip tik todėl Otto pabrėžia, kad norėdami šitai adekvačiai suvokti, „turime pasistengti bent kuriam laikui pamiršti mūsų dabartinės dogmatikos ir gerai temperuotų katekizmo nuotaiką ir patirti tą siaubą (*Schauer*), kurį žydas galėjo jausti susidūręs su Jahvės pykčiu (*Grimme*), o graikas – su *heimarmene* (ar apskritai antikos žmogus su *ira deorum*)“ (Otto, 1997: 106–107).

1.8. Kontrastas Harmonija: *tremendum et fascinans*

Tačiau Rudolfo Otto atlikta fenomenologinė *numinosum* eksplikacija įtikinamai parodė, kad iracionaliajai šventybės daliai priklauso ne tik *mysterium tremendum*, t. y. ne tik tai, kas baugina ir atstumia, bet „ir tai, kas ypatingu būdu patraukia, užkeri, žavi (*etwas eigentümlich Anziehendes, Bestrickendes, Faszinierendes*)“ (Otto, 1997: 42). Šį *numinosum* momentą Otto vadina *fascinans* (Otto, 1997: 42). Tai *iracionalus* momentas, kurio *racionalieji* atitikmenys yra tokie vaizdiniai kaip „meilė, gailestingumas, užuojauta, geranoriškumas (*Hilfswilligkeit*)“ (Otto, 1997: 43). Atrodytų, kad *tremendum* ir *fascinans* yra nesuderinami *numinosum* momentai. Tam tikra prasme taip ir yra. Tačiau taip yra tik tol, kol imame domėtis tik abiejų šių momentų projekcijas į racionalybės plokštumą, kurioje neprieštaravimas yra aukščiausias prasmingumo kriterijus. Kaip tik todėl savimonei, nepajėgiančiai aptikti prasmės anapus šio principo nubrėžtų ribų, *numinosum* turinys atrodo beprasmiškas ir niekinis. Šio turinio prasmingumo atverties sąlyga yra specifinė tą turinį išgyvenanti savimonė forma. Tai jau nebe savimonė, paverčianti save „aiškiai ir ryškiai“ save suvokiančiu ir sykiu suvokiamu „subjektu“ (kuris tuo pačiu yra ir „objektas“), o savimonė, kurią bene tiksliausiai galima būtų nusakyti kaip jau minėtą „savi-jautą“. Kaip tik iš tokios „savi-jautos“ pozicijų Otto atlikta

numinosum fenomenologinė analizė parodė, kad „*mysterium tremendum* sykiu yra ir tiesiog *fascinans*“, ir kad „tame be galo siaubingame ir be galo nuostabiame (unendlich *Schauervolle* und unendlich *Wundervolle*) *mysterium* jo pozityvus dvigubas turinys atsiveria jausmui (*dem Gefühle sich kundtut*)“ (Otto, 1997: 56). Otto pripažįsta, kad čia susiduriame su „pačiu keisčiausiu ir ypatingo dėmesio vertu visos religijos istorijos reiškiniu“ (Otto, 1997: 42), kurį jis įvardija kaip „kontrastą harmoniją (*Kontrast-Harmonie*)“ (Otto, 1997: 49). Iš tiesų, šio pamatinio ambivalentiškumo ir jo suvokimo galimybės sąlygų atradimą galima laikyti Rudolfo Otto atliktos *numinosum* fenomeno struktūros fenomenologinės eksplikacijos esminių atradimų: būtent *tremendum* ir *fascinans* momentų „kontrastas-harmonija“ galima laikyti skiriamuoju *numinosum* požymiu, pagal kurį jo galima būtų ieškoti. Tačiau tam, kad galėtume bent jau nujausti tokios paieškos kryptį, reikalingas bent jau apytikslis orientyras. Ieškant tokio orientyro, vilties teikia ta aplinkybė, kad panaši „kontrasto-harmonijos“ struktūra būdinga ir fenomenui, priklausančiam ne religijos, bet estetikos (t. y. „natūralių“ jausmų) sričiai, būtent – *didingumo* fenomenui.

1.9. *Numinosum* ir *didingumas*, ideograma ir schematizavimas

Otto atkreipia dėmesį į tai, kad ne tik *numinosum*, bet ir „*didingumas* esama tam tikro dvilypumo – to, kas sielą atstumia ir sykiu ją nepaprastai traukia. *Didingumas* verčia mus nusižeminti, bet ir sykiu pakylėja, jis ir aprėžia sielą, ir sykiu iškelia ją už jos pačios ribų, iš vienos pusės, kelia jausmą, panašų į baimę, bet iš kitos pusės daro sielą laimingą“ (Otto, 1997: 57). Kaip tik čia Otto įžvelgia galimybę to, kad „natūralūs“ jausmai gali „pažadinti“ *sensus numinis* ir atvirkščiai (Otto, 1997: 59–60). Šis „pažadinimas“ jokia būdu nereiškia, kad čia turime reikalą su priežastiniu ryšiu. Otto pabrėžia, kad *didingumas*

yra *estetinė* kokybė, kuri mums atsiveria atitinkamo „natūralaus“ jausmo dėka, tuo tarpu *numinosum* noetinis koreliatas yra *sensus numinis*, t. y. „kokybiškai savitas (*qualitativ originales*), pirmapradis jausmas (*Urgefühl*)“ (Otto, 1997: 60). Sąsaja tarp šių dviejų skirtingoms kategorijoms priklausančių išgyvenimų yra ne priežastinis ryšys, o „jausmų asociacija (*Gefühls-gesellung*)“ (Otto, 1997: 64), kurią turėtume suprasti pagal analogiją su „idėjų asociacija (*Ideenassoziation*)“, siejančia tarpusavyje „panašius“ vaizdinius (Otto, 1997: 60).

Galima sakyti, kad būtent tokia „jausmų asociacija“ remiasi ir fenomenologinis šventybės patirties aprašymas. Bandant verbalizuoti įvairias *sensus numinis* (ar, atitinkamai, *numinosum*) modifikacijas, tenka pasitelkti sąvokas, kuriomis įvardijami „natūralūs“ jausmai (baimė, išgąstis, susižavėjimas ir pan.). Bet šias sąvokas taikant *sensus numinis* atmainoms, keičiasi pačių tų sąvokų pobūdis. Tai savo laiku pastebėjo jau Immanuelis Kantas. Dar 1755 metais (t. y. dar „ikikritiniu“ laikotarpiu!) publikuotoje nedidelėje studijoje „Bendroji gamtos istorija ir dangaus teorija“ (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*) jis rašo: „Iš tiesų, kai siela prisipildo tokių ir panašių apmąstymų, žvaigždėto dangaus reginys giedrą naktį teikia savitą malonumą, kurį gali patirti tik kilnios sielos. Kai gamta visišškai nuščiūva ir visos joslės nurimsta, nemirtingosios sielos slėpinga pažintinė galia prabyla neįvardijama kalba ir teikia neišrutuliotas sąvokas (*unausgewickelte Begriffe*), kurias įmanoma tik pajauti, kurių tačiau neįmanoma aprašyti“ (Kant, 1955: 212). Nors pasakymas „neišrutuliotos sąvokos“ skamba ganėtinai mįslingai, vis dėlto nesunku suprasti, kad Kantas čia turi omenyje specifinę suvokimo formą, kuri skiriasi nuo suvokimo, su kuriuo susiduriame pažinimo srityje, formuojamoje „išrutuliotų“ sąvokų ir stebinių sintezės. Otto čia sako: „sąvokų imitacijos“ (*Begriffs-Ähnliche*), ideogramos arba grynai ženkilai-nuorodos (*Deute-Zeichen*), netiesiogiai nurodantys į atitinkamą religiniame išgyvenime glūdintį savitą jausmo momentą“ (Otto 1997: 21–22). Kitaip nei įprastos „sąvokos“, šios suvokimo formos ne

„repzentuoja“ mums rūpimus turinius, o netiesiogiai nurodo, kokius vidinius judesius (dėmesio modifikacijas) turime atlikti, kad tuos turinius suvoktume. Suvokimas čia įgyja jau nebe „stebėjimo“, o greičiau „kinestezės“ formą. Tokią sąvokų funkciją Otto įvardija iš Kanto pasiskolintu terminu – „schematizacija“ ar „schemiškumu“. *Grynojo proto kritikoje*, aiškindamas stebinių ir sąvokų sintezę Kantas rašo: „Šis mūsų intelekto schemiškumas reiškinių ir pačių jų formų atžvilgiu yra žmogaus gelmėse paslėptas menas, kurio tikruosius metodus mums vargu ar kada pavyks atskleisti ir įminti gamtos mįslę“ (Kant, 2013: 169). Verta ypatingą dėmesį atkreipti į tai, kad „schemiškumą“ Kantas čia apibūdina kaip „žmogaus gelmėse paslėptą meną“, t. y. kaip veiklą, kuri suponuoja subjekto atžvilgiu neeksteriorizuojamą gebėjimą ir todėl negali būti pakeista vienokiu ar kitokiu algoritmizuotu procesu. Taip pat „schemiškumą“ supranta ir Otto. Jis pabrėžia, kad *sensus numinis* „prasiveržia iš „sielos dugno“ (*Seelengrund*) ir jos giliausių pažintinių pamatų. Žinoma, šitai nenuitinka be paskatinimo ir sužadavimo, kylančių iš sekuliarių bei juslinių patyrimo duotybių bei patirčių, o būtent jose ir tarp jų. Tačiau *numinosum* jausmas kyla ne iš jų, o tik per juos. Jie tėra stimulus ir „paskata“ (*Veranlassung*), kuriuos išjudina pats *numinosum*“ (Otto, 1997: 138).

1.10. Divinacijos galia ir muzikalumas

Šį kiek neįprastą Rudolfo Otto vartojamų sąvokų pobūdį atitinka ir suvokimo forma, kuri gerokai skiriasi nuo įprastosios. Suvokimo akto paradoksalių pobūdį lemia šventybės dvilypėje prigimtyje glūdinti paradoksali racionalybės ir iracionalybės vienovė. Kaip matėme, tokį suvokimą Otto sieja su specifiniu vidiniu veiksmu, gretindamas šį veiksmą su tuo, ką Kantas vadino „schematizavimu“: adekvačiai suprasti šventybės fenomenologinio aprašymo tekstą reiškia – „išversti“ to teksto turinį į „pirmuoju asmeniu“ atliekamą atitinkamą vidinių

judesių kalbą. Tik taip mums gali atsiverti prieiga prie šventybės, išgyvenamos kaip racionalybės ir iracionalybės paradoksali „kontrastas-harmonija“. Tačiau nederėtų pamiršti, kad, kaip pastebėjo ir pats Kantas, „schematizacija“ yra „žmogaus gelmėse paslėptas menas“, kitaip sakant, jos neįmanoma redukuoti į vienokį ar kitokį algoritmą. Vienintelis būdas adekvačiai suvokti šventybę – atrasti savyje specifinę subjektyvią pajautą – tokią, kuri, beje, sykiu patvirtina ir savęs pačios adekvatumą. Tokią pajautą Otto vadina „divinacija“ (*Divination*) ir apibūdina ją kaip „galią (*Vermögen*) tikrai pažinti ir pripažinti šventybę reiškinyje“ (Otto, 1997: 173). „Divinacijos“ sąvoką į Otto žodyną atkeliavo pirmiausia iš Schleiermacherio ir Friedricho Schlegelio tekstų.¹² Viena iš „Athenaeum“ almanache 1798 metais publikuotų „fragmentų“ Schlegelis šią sąvoką pasitelkia apibūdindamas „romantinę poeziją“:

Kitos poezijos rūšys yra užbaigtos ir gali būti išanalizuotos. Tačiau romantinė poezija dar tik tampa, dar daugiau – pati jos esmė yra tokia, kad ji niekad negali įgyti užbaigto pavidalo. Jos negali aprėpti jokia teorija, ir tik divinatorinė kritika (*eine divinatorische Kritik*) gali ryžtis apibūdinti jos idealą. Tik ji yra begalinė ir laisva, ir savo pirmuoju dėsniu pripažįsta tai, kad poeto valia nepakenčia jokio ją subordinuojančio dėsniu. Tik romantinė poezija yra šis tas daugiau nei viena iš poezijos rūšių. Ji yra tarsi pats poezijos menas, nes tam tikra prasme bet kokia poezija yra ir turi būti romantinė (KFSA: 183).¹³

12 Otto čia dar mini jam didžiulę įtaką padariusį neokantininką Jakobą Friedrichą Friesą, išplėtojusį „nuojautos (*Ahndung*)“ sampratą, bei Schleiermacherio kolegą ir Frieso mokinį Wilhelmą Martiną Leberechtą de Wette, be kita ko rašiusį apie divinaciją kaip apie „pasaulio dieviškojo valdymo nuojautą (*Ahndung der göttlichen Weltregierung*)“ (Otto, 1997: 175).

13 Friedricho Schlegelio veikalai cituojami pagal jo raštų kritinį leidimą Schlegel 1958, po santrumpos KFSA nurodant tomą ir puslapį.

„Divinatorine kritika“ Schlegelis vadina specifinę poetinio mąstymo strategiją, iš esmės nukreiptą į tai, ką turėjo omenyje Novalis, keldamas uždavinį „romantizuoti pasaulį“, t. y. „kokybiškai potencijuoti“ tikrovę taip, kad joje atsivėrusių priešybių įtampa maksimaliai suintensyvintų prasmės išgyvenimą. To paties tikslo siekia ir Schleiermacheris, kai, suteikdamas hermeneutikai universalaus humanitarinių disciplinų metodo statusą, „divinatoriniu“ pavadino „psichologinės interpretacijos“ metodą, kai „tarsi persikūnydami į kitą (*gleichsam in den andern verwandelt*), stengiamės tiesiogiai sugriebti tai, kas individualu“ (Schleiermacher, 2012: 157). Anot Schleiermacherio, „visuotinybė ir individualybė turi persmelkti viena kitą, o tai visuomet nutinka tik divinacijos dėka“ (Schleiermacher, 2012: 158).

Nesunku pastebėti, kad tiek Schlegelis, tiek Schleiermacheris čia kalba apie galią, panašią į tai, ką Kantas vadina „sprendimo galia“ – „sugebėjim[u] mąstyti ypatingybę kaip subordinuotą bendrybei“ (Kant, 2019: 24), – sykiu pabrėždamas, kad toks sugebėjimas yra „menas“, kurio pagrindą sudaro „įgimtas sielos gabumas (*ingenium*)“ (Kant, 2019: 199). Toks pat „įgimtas sielos gabumas“ yra ir divinacijos gebėjimas. Divinacijos dėka įmanoma tokia sąvokos ir jausmo sintezė, kurios pagrindą sudaro ne abiejų šių heterogeniškų momentų „subendravardiklinimas“, subordinuojant juos kokiam nors abstrakčiam bendro pobūdžio principui, o jų paradokslios vienovės kaip „kontrasto-harmonijos“ išgyvenimas „pirmuoju asmeniu“. Tokia galia atveria suvokimo, alternatyvaus bet kokiam teoriniam pažinimui galimybę: pažinimas čia atveria turinius, kurie „teoriniam pažinimui“ neprieinami, bet „*intuicija*“ juos gali visiškai realiai sugriebti ir išgyventi (*der Intuition höchst real greifbar und erlebbar*)“ (Otto, 1997: 176).

Pabrėždamas divinacijos galios apriorinį pobūdį, Otto gretina ją su „sugebėjimu išgyventi muziką (*Fähigkeit für musikalisches Erleben*)“ (Otto, 1997: 205). Šis sugretinimas nėra atsitiktinis ar vien formalus. Pabrėždamas muzikos suvokimo ir religinio išgyvenimo giminystę,

Otto be kita ko cituoja tokį Johanno Wolfgango von Goethe's pokalbį su Johannu Peteriu Eckermannu fragmentą:

Poezija tikrai pilna demoniškumo [...], o labiausiai nesąmoningoji, kurioje nuščiūva protas, todėl ji mus taip stipriai veikia. Muzika dar demoniškesnė, nes ji pakylėta taip aukštai, kad visai nepasiekiamo protui, tuo tarpu ji pati gali daryti tokį poveikį, kad viską užvaldo, ir niekas neišgali paaiškinti, kas tai per poveikis. Todėl religiniai kultai neapsieina be muzikos; ji yra viena svarbiausių priemonių, kuriomis labai smarkiai gali būti veikiami žmonės (Eckermann, 1999: 353).

Goethe's įžvalgiai pastebėtas muzikos „demoniškumas“ yra svarbi nuoroda, galinti padėti aiškiau suvokti ir kompleksinio šventybės fenomeno esmę sudarančio racionalybės ir iracionalybės momentų persismelkimo vienas į kita pobūdį bei sąlygas. Otto čia siūlo atkreipti dėmesį į tai, ką išgyviname klausydamiesi vokalinės muzikos:

[...] tekstas išreiškia „natūralius“ jausmus, kaip antai tėvynės ilgesį, tvirtumą pavojaus akivaizdoje, laimingos baigties viltį, turėjimo džiaugsmą; visa tai yra konkretūs, sąvokomis aprašomi žmogiškojo likimo momentai. Muzika pati savaime nieko panašaus nedaro. Mūsų sieloje ji pažadina džiaugsmą ir palaimą, svajingumą ir sutrikimą (*ein Dämmern und Befangensein*), veržlumą ir jaudulį (*Stürmen und Wogen*) – jausmus, kurių žmogus nepajėgia išsakyti ar sąvoka paaiškinti, kas gi tai yra ir kas taip jaudina. Ir kai sakome, kad muzika rauda ar džiūgauja, skatina ar slopina, tai visa tai tėra vien iš mūsų sielos gyvenimo kitos srities pagal panašumą parinkti ženklai-nuorodos (*Deute-Zeichen*), nes kitaip negalėtume nieko pasakyti apie tai, kas vyksta ir kaip visa tai dedasi. Muzika sukelia išgyvenimus bei jų siūbavimą, kurių prigimtis yra

grynai muzikinė. Tačiau jų siūbavimui bei jo įvairovei (taip pat tik iš dalies!) yra būdingos tam tikros juntamos tekančios atitiktys ir giminytės su mūsų ne-muzikinėmis įprastomis sielos būsenomis bei judesiais, kurios kaip tik todėl gali joms rezonuoti ir į jas įsilydyti. Tuo pačiu šios būsenos „schematizuoja“ ir racionalizuoja muziką, tad randasi nuotaikų (*Stimmungen*) kompleksas, kuriam bendražmogiški jausmai yra metmenys, o iracionaliai-muzikiniai jausmai – ataudai (Otto, 1997: 63–64).

Tačiau svarbu nepamiršti, kad racionalybės ir iracionalybės sintezė, kurią aptinkame klausydami vokalinės muzikos, nėra realizuojama kokio nors „objektyvaus“ algoritmo dėka. Otto mums primena, kad „muziką supranta tik muzikalus žmogus, tik jis gali patirti „įspūdį“. Ir kiekvieną tikrų įspūdžių klasę atitinka savita ir ypatinga *kongenialumo* klasė, gimininga atitinkamo įspūdžio šaltiniui“ (Otto, 1997: 188). Tai reiškia, kad racionalybės ir iracionalybės „muzikinės“ sintezės apriorinė sąlyga yra tam tikra muzikos suvokimą konstituojančio „pirmojo asmens“ subjekto galia, kurią paprastai įvardijame kaip muzikalumą. Šis įvardijimas kelia mintį, kad kalbėdami apie šventybės patyrimo apriorines sąlygas, pagrindinę iš šių sąlygų – subjekto divinacinę galią galėtume analogiškai įvardyti kaip „religinį muzikalumą“. Toks įvardijimas galėtų būti parankus tuo, kad, ieškant šventybės patirties, padėtų pasinaudoti muzikos patirtyje glūdinčiu euristiniu potencialu.

Kita vertus, Otto pastebėta muzikos ir šventybės patirties analogija galėtų padėti suprasti ir tą keistą „ultimatumą“, kurį jis kelia savo knygos apie šventybę skaitytojiui. Prisiminkime, „ultimatus“ skamba taip: „Reikalaujame prisiminti stipraus ir kiek įmanoma vienareikšmiškesnio religinio jaudulio momentą. Tų skaitytojų, kurie nepajėgia to padaryti ar tokio momento apskritai nėra išgyvenę, prašome toliau neskaityti“ (Otto, 1997: 8). Žinoma, tokį griežtą reikalavimą galėtume traktuoti ir kaip Vergilijaus *procul o, procul este profani!* (Eneid. VI, 258) savotišką parafrazę. Vis dėlto, ko gero, jame būtų galima įžvelgti ir

paslėptą nuorodą ar patarimą, kaip turėtume skaityti *Šventybės* tekstą, kad jį suprastume adekvačiai. Iš tiesų, analogija tarp šventybės patirties ir to, ką patiriame klausydami muzikos (ar patys muzikuodami), kelia mintį, kad šventybės patirties fenomenologinį aprašymą derėtų skaityti panašiai, kaip skaitome natų tekstą. Savotišku paradigminiu orientyru čia galima būtų laikyti nuo XVIII amžiaus muzikos pedagogų pradėtą taikyti solfedžio praktiką.¹⁴ Paprastai sakoma, kad solfedžio pratybų tikslas yra „muzikinio raštingumo“ kompetencijos ugdymas. Tačiau šitaip sakant nederėtų pamiršti, kad „raštingumas“ čia reiškia visiškai ką kita nei tai, ką turime omenyje kalbėdami apie sugebėjimą suprasti fonetiniu raštu užrašytą *verbalinį* tekstą. Fonetinio rašto supratimo kompetencijos pagrindą sudaro „raštingo“ subjekto gebėjimas atpažinti grafemų foneminius atitikmenis. Tuo tarpu natomis užrašyto muzikinio teksto „skaitymas“ solfedžiuojant yra šis tas daugiau nei vien grafemas atitinkančio tonų pavadinimų („do“, „re“, „mi“ ir pan.) identifikavimas. Čia būtina dar ir *vidine klausa išgirsti* pačius tuos tonus, o tai neįmanoma be gebos, kuri ir vadinama „muzikalumu“ (Jackendoff, Lerdahl, 2006: 33–72; Deutsch, 1984: 155–194). Jei įsivaizduotume nemuzikalų žmogų, kuris atsivertęs, pavyzdžiui, kurios nors Beethoveno ar Mahlerio simfonijos partitūrą ir nutaisęs mokslingą miną, ją „skaito“, ko gero, išeitų visai neblogo karikatūra.¹⁵ Bet juk lygiai tokia pati karikatūra yra daugelis Rudolfo Otto *Šventybės* skaitytojų, kurie, nors ir nepajėgdami „prisiminti stipraus ir kiek įmanoma vienareikšmiškesnio religinio jaudulio momento“ (Otto, 1997:

¹⁴ Baragwanath, 2020; Cleland, Dobrea-Grindahl, 2010; Hallam, Cross, Thaut, 2016.

¹⁵ Šiuo požiūriu muzikos tekstų *adekvačiu* interpretavimu, t. y. interpretavimu, kuris ne tiek pagausina „antrinės literatūros“ lobyną, kiek pagilina dalyko supratimą, turėtume laikyti tik tokią hermeneutikos formą, apie kurią kalba George'as Steineris, teigdamas, kad „jokia muzikologija, jokia muzikos kritika negali pasakyti mums tiek, kiek reikšminimo veiksmas, taigi atlikimas. Patyrę ir palyginę skirtingas to paties baleto, simfonijos ar kvarteto interpretacijas, t. y. atlikimus, mes įžengiamė į suvokimo pasaulį“ (Steiner, 1998: 11).

8), ignoruoja autoriaus ultimatyvų reikalavimą ir ne tik skaito Otto knygą, bet ir yra įsitikinę, kad supranta tai, kas joje parašyta. Žinoma, čia galima būtų prisiminti Platono *Faidre* (275e) Sokrato lūpomis išsakytą mintį, kad „kiekviena kalba, kartą užrašyta, yra mėtoma ir vėtoma visur kur – tiek tarp išmanančių žmonių, tiek tarp tų, kuriems visiškai nedera [jos skaityti], tad ji nežino, su kuo privalo kalbėtis, o su kuo – ne“ (Platonas, 1996: 89–90). Tik štai mums šiuo atveju rūpi ne tiek rašytinio teksto adekvataus supratimo ribos, kiek mūsų, t. y. tų, kurie, skaitydami Otto *Šventybės* tekstą, jaučiamės neturintys divinacijos galios ir todėl nepajėgūs jo adekvačiai suprasti, savimonės pamatinė charakteristika. Pastebėta analogija su *nemuzikaliaisiais* partitūrų „skaitytojais“ kelia mintį, kad kalbant apie mus kaip divinacijos galios stokojančius subjektus, galima būtų pasitelkti iš Maxo Weberio (apie jį rašoma kitame šios knygos skyriuje) pasiskolintą frazeologizmą – „religiškai nemuzikalūs (*religiös Unmusikalische*)“.¹⁶ Tokia eventuali autocharakteristika nebloggeriai tenkintų reikalavimus, keliamus fenomenologiniam aprašymui: viena vertus ji pakankamai tiksliai artikuliuoja

16 Šis Maxo Weberio bruožas, kurį jis pats aiškiai suvokia kaip „negalę“ ir skausmingai išgyvena (apie tai kalbama 2.5 skyriuje), koreliuoja su nepajėgumu išgyventi didingumą: „Galutinių ir tauriausių vertybių pasitraukimas iš viešumos arba į ne šio pasaulio mistinę karaliją, arba į atskirų individų betarpiškų ryšių brolybę yra mūsų laiko, kuriam būdinga racionalizacija ir intelektualizacija, pirmiausia pasaulio atkerėjimas, likimas. Nėra atsitiktinis dalykas nei tai, kad mūsų aukščiausias menas yra intymus, bet ne monumentalus, nei tai, kad šiandien tik siauriausiose draugijose, asmeniškai bendraujant, *pianissimo*, pulsuoja tai, kas atitinka tą, kas anksčiau kaip pranašiška dvasia ugnine vėtra nuvilnydavo didelėse bendruomenėse ir jas sutelkdavo. Kai mes bandome „išrasti“ ir primesti monumentalų nusiteikimą mene, išeina tokios pasigailėtinos baisybės, kokios yra daugelis pastarųjų 20 metų paminklų. Kai be naujos, tikros pranašystės bandoma išgalvoti religines naujoves, atsiranda kažkas savo vidine prasme panašaus, tik dar bjauresnio“ (Weber, 1990: 82). Jei pripažinsime Otto pastebėtos sąsajos tarp *numinosum* ir didingumo relevantiškumą, tai, ko gero, galėsime šį sudvejintą nuosavos negalės suvokimą laikyti „postsekuliarus būvio“ situacijoje atsidūrusio šiuolaikinio žmogaus esminę charakteristiką.

savimonės patirtį, o kita vertus – galėtų pažadinti mūsų savimonėje atitinkamą emocinį išgyvenimą, t. y. atlikti „evokatyvinę“ funkciją.

1.11. Postsekuliarybė: „religiškai nemuzikaliųjų“ epocha

Būtent tokį „religinį nemuzikalumą“ galima būtų traktuoti kaip esminį „postsekuliaraus būvio“ bruožą. „Religiškai nemuzikalus“ subjektas pirmiausia stokoja to, ką Schlegelis, Schleiermacheris ar Otto vadina divinacine geba. 500 metų laikotarpį, per kurį, anot jau minėto „vieno garsiausių šio laikmečio mąstytojų“ (Šerpytytė, 2013: 25) Charleso Tayloro, „mūsų Vakarų visuomenėje“ besąlygiškai dominavusi *negalimybė netikėti Dievą* virto *galimybe* ar net *neišvengiamybe*, galėtume suskirstyti į du „objektyvios dvasios“ virsmo etapus. Pirmąjį iš šių etapų galima būtų pavadinti „sekuliariu būviu“. Apšvietos epochoje vykstanti sparti visų gyvenimo sričių sekuliarizacija iš pradžių buvo suvokiama kaip neabejotina dvasios pažanga, kurią Kantas dar bando traktuoti kaip „*išvadavimą iš nesavarankiškumo, dėl kurio žmogus pats kaltas*“ (Kant, 1996: 48). Tačiau jau romantikai – pirmoji po Kanto atėjusi karta – šiame kisme aiškiai pajuto greičiau stygių nei prieaugį. Toks kultūros „deficitinės“ būklės aiškus įsisamoninimas ir yra tai, ką galime vadinti „postsekuliariu būviu“. Esame „postsekuliarūs“ tuo mastu, kuriuo ne tik esame „religiškai nemuzikalūs“, bet, kitaip nei Apšvietos entuziastai, kurie šią savo savybę laikė „normalia“ prietarų atsikračiusio subjekto būseną, ją aiškiai *suvokiame* ir *suvokiame* būtent kaip *negalę*. Pasitelkiant Hegelio žodyną, galima sakyti, kad „sekuliarus būvis“ yra tokia „objektyvios dvasios“ forma, kai „religinis nemuzikalumas“ yra tik „savyje (*an sich*)“, bet dar nėra „sau“ (*für sich*), o „postsekuliaraus būvio“ skiriamuoju bruožu galima laikyti save reflektuojantį „religinį nemuzikalumą“, kuris jau tapo „savyje ir sau“ (*an und für sich*).

2

Religinis nemuzikalumas 1.0: Maxo Weberio melancholija

TOMAS SODEIKA

2.1. Vakarų kultūros specifika – racionalumas

Vienas modernios sociologijos „tėvų steigėjų“ Maxas Weberis, kurį jo biografas Dirkas Kaesleris apibūdino kaip „drovų ir greitai į melancholiją įpuolantį Berlyno Šarlotenbugo patricijų šeimos atžalą“ (Kaesler, 2014: 255), savo savitą sociologijos teoriją išplėtojo paskatintas tos akivaizdžios bet sykiu mįslingos intuicijos, kad per visą žmonijos istoriją susiformavusių kultūrų įvairovėje išskirtinę vietą užima *Vakarų kultūra*. „Tik Vakaruose“ – rašė jis, – „egzistuoja „mokslas“ tokio raidos lygio, kokį mes šiandien pripažįstame esant „tikrą“. Nepaprastai subtilių žinių ir stebėjimų, empirinių duomenų, pasaulio ir gyvenimo problemų apmąstymų, išvalgiausios filosofinės ir teologinės gyvenimo išminties būta ir kitur – pirmiausia Indijoje, Kinijoje, Babilone, Egipte, nors visiškai susiformavusi sisteminė teologija būdinga tik krikščionybei, kuriai įtaką darė helenizmas (jos užuomazgų esama tik islame ir kai kuriose indų sektose). Tačiau nei babiloniečių, nei kokia nors kita astronomija nebuvo matematiškai pagrįsta, tokią astronomiją turėjo tik graikai“ (Weber, 1997: 7–8).

Tai, kas čia pasakyta apie mokslą, anot Weberio, yra būdinga ir visoms kitoms Vakarų kultūros sritims – menui, politikai, ūkio sistemoms ir t. t.¹⁷ – „visais nurodytais savitumo atvejais kalbama apie savitą vakarietiškos kultūros „racionalizmą““ (Weber, 1997: 19). „Racionalumo“ sąvoka Weberio žodyne pirmiausia yra asocijuota su motyvais, kurie skatina žmones ne vien *būti*, bet ir sąmoningai *veikti*, ir kurių skatinami žmonės veikia būtent tokiu, o ne kitokiu būdu. Weberis neneigia, kad nemažą dalį žmonių socialinės veiklos motyvuoja tai, ką

17 „Tą patį galima pasakyti ir apie meną.“ (Weber 1997: 8) „Tą patį galima pasakyti ir apie pačią lemtingiausią mūsų modernaus gyvenimo jėgą – *kapitalizmą*.“ (Weber 1997: 11)

vadina „afektais arba emocijomis“ (MWG I/23: 175)¹⁸. Tai galingi motyvai, ir galingi jie pirmiausia kaip tik dėl to, kad nėra „racionalūs“. „Racionaliai“ motyvuota nėra ir tokia nemažiau paplitusi veiklos rūšis, kai žmonių veiklą motyvuoja „tradicija“ (MWG I/23: 175), t. y. kai žmonės elgiasi būtent taip, o ne kitaip vien todėl, kad „taip yra įprasta“ arba todėl, kad „taip elgiasi visi“. „Racionali“ veikla anot Weberio gali būti motyvuota dvejopai: „1. *tiksliškai racionaliai (zweckrational)*: kai tikimasi tam tikros išorinio pasaulio objektų bei kitų žmonių elgsenos ir kai tai, ko čia tikimasi, panaudojama kaip „sąlygos“ ar „priemonės“ racionaliai, kaip sėkmės, siekiamų ir apsvarstytų nuosavų tikslų, – 2. *vertybiškai racionaliai (wertrational)*: kai sąmoningai tikima etine, estetine, religine ar dar kokia nors kitokia tam tikro nuosavo elgesio besąlygiška savaimine verte, ir tokiu šis elgesys laikomas pats savaime, nepriklausomai nuo sėkmės [...]“ (MWG I/23: 175).

Šiek tiek išsamiau šių socialinės veiklos formų turinį Weberis eksplikuoja taip: „*Grynai* vertybiškai racionaliai elgiasi tas, kas, nesirūpindamas numatomais savo veiklos padariniais, veikia tarnaudamas tam, kas jo įsitikinimu yra pareiga, orumas, grožis, religinis pamokymas (*religiöse Weisung*), pamaldumas ar koks nors kitas „dalykas“, kuriam jis pripažįsta svarbumą (*Wichtigkeit*)“ (MWG I/23: 175). „Tiksliškai racionaliai veikia tas, kas savo veiklą orientuoja pagal tikslą, priemones ir šalutinius padarinius ir racionaliai *svarsto (rational abwägt)* gretindamas priemones su tikslais, tikslus su šalutiniais padariniais, o galiausiai – ir įvairus galimus tikslus gretindamas vieną su kitu“ (MWG I/23: 175).

Nesunku pastebėti, kad „tiksliškai racionaliai“ motyvuotos veiklos „racionalumas“ yra tam tikra prasme sąlyginis, hipotetinis. Jis

¹⁸ Į lietuvių kalbą neišversti Maxo Weberio veikalai cituojami pagal jo raštų kritinį leidimą *Max Weber-Gesamtausgabe* (Weber 1984–2021), skliaustuose romėniškais skaitmenimis žymint leidimo dalį (Abteilung), o arabiškais – tomą ir, atitinkamai puslapį.

vien nurodo, kaip dera racionaliai elgtis siekiant vieno ar kito tikslo, tačiau apie paties to tikslo racionalumą nieko nepasako. Vis dėlto „tiksliaiškai racionaliai“ veikla yra neįmanoma, jei žmogus nėra kokio nors tikslo jau *sąmoningai* pasirinkęs. Bet pats toks pasirinkimas yra jau „vertybiškai racionaliai“ veikla. Tai veikla, kurios motyvas yra sąmoningas siekimas atlikti veiksmą, kurį laikome vertingu ne dėl to, kad vertingas yra to veiksmo rezultatas, o dėl to, kad tas veiksmas vertingas pats savaime.¹⁹ Negana to – tam, kad mūsų veikla būtų „vertybiškai racionaliai“, nepakanka vien *žinoti* apie tos veiklos „vertingumą“. Adekvatus vertybės suvokimas implikuoja tai, kad jos atžvilgiu jaučiame besąlygišką pagarbą, susižavėjimą ar baime, kitaip sakant, vertybę suvokiame *adekvačiai* tik tada, kai ta vertybė mums rūpi, ir rūpi ne „todėl, kad...“, o tiesiog *rūpi*. Kitaip sakant, čia turime reikalą su rūpesčiu, panašiu į tą, kurį, kaip buvo minėta ankstesniame skyriuje, Paulius Tillichas laiko esmine religijos charakteristika.

2.2. Kapitalizmas ir religija

Pripažindamas, kad Vakarų kultūros skiriamasis bruožas yra visų šių kultūros sričių „racionalumas“, „pačia lemtingiausia mūsų modernaus gyvenimo jėga“ (Weber, 1997: 10) Weberis laiko *kapitalizmą*. Anot jo, kapitalizmo pagrindas yra „veikla, orientuota į galimybę gauti pelno iš mainų. Ten, kur kapitalistinio pelno siekiama racionaliai, ten atitinkama veikla orientuojama į kapitalo *apskaitą*. Tai reiškia, jog ta veikla stengiamasi planingai panaudoti daiktines ir asmenines priemones pelnui gauti taip, kad, apskaičiavus atskiros verslo operacijos galutinį

¹⁹ Šiuo požiūriu „tiksliaiškai racionalios“ ir „vertybiškai racionalios“ veiklų skirtumas iš esmės sutampa su Aristotelio *poiesis* ir *praxis* perskyra (Arist. *Metaph.* IX 1, 1046a15–29; *Eth. Nic.* II 5, 1106b16–28). Plačiau apie tai žr. pvz. Ebert, 1976: 12–30; Balaban, 1990: 185–198; Bernasconi, 1986: 111–139.

balansą ir pinigais įvertinus gautas pajamas, jos (arba, esant pastoviam verslui, periodiškai apskaičiuojama ir pinigais įvertinama turto balansinė vertė) *viršytų* (esant pastoviam verslui, *nuolatos viršytų*) „kapitalą“, t. y. *balansinę* pasipelnymui mainais panaudotų daiktinių priemonių vertę“ (Weber, 1997: 12).

Tačiau kapitalizmas Weberį domina „ne kapitalistiškai panaudojamų piniginių išteklių kilmės, bet kapitalistinės dvasios plėtros“ (Weber, 1997: 57) požiūriu. Anot Weberio, konkrečiame žmonių gyvenime ši „kapitalistinė dvasia“ pasireiškia pirmiausia kaip savita „etika“, kurios „*summum bonum* – pelnyti pinigų, kuo daugiau pinigų, griežčiausiai vengiant nerūpestingo mėgavimosi, – yra visiškai svetimas visokiam eudemonizmui ar hedonizmui. Šis pasipelnymas yra tikslas dėl tikslo, ir individo „laimės“ arba „naudos“ požiūriu atrodo visiškai transcendentiškas ir tiesiog iracionalus. Pasipelnymas tampa žmogaus gyvenimo tikslu, tai nebėra jo materialų gyvenimo poreikių tenkinimo priemonė“ (Weber, 1997: 43–44). Bandydamas suprasti tokį „transcendentišką“ pasipelnymo tikslo pobūdį, Weberis atkreipė dėmesį į tai, kad moderniojo kapitalizmo užuomazgos susiformavo kaip tik tuo metu, kai Vakarų Europoje ženkliai keitėsi „religinė gyvensena“ (*religiöse Lebensführung*) (Schluchter, 1988). Tai buvo pokyčiai, kuriuos sąlygojo XVI amžiuje prasidėjusi Reformacija. Kaip žinoma, pirmoji šių aplinkybę išsamiai analizuojanti Maxo Weberio studija buvo 1904–1905 metais „Socialinių mokslų ir socialinės politikos archyve“ (*Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, Bd. XX und XXI) publikuotas tyrinėjimas *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Tiesą sakant, ši Weberio studija neatsirado *ex nihilo*. Jau XIX amžiaus paskutiniajame dešimtmetyje vokiečių istorikai bei ekonomistai intensyviai diskutavo apie sąsają tarp religijos ir ekonomikos raidos. Diskusijoje dalyvavo tokie žymūs mokslininkai kaip kultūros istorikas bei politinės ekonomijos specialistas Eberhardas Gotheinas, ekonomistas, istorikas ir kultūros sociologas Werneris Wittichas, teisininkas Georgas Jellinekas ir kt. Neįmanoma

nepaminėti ir Wernerio Sombarto, kurio monumentalus veikalas *Der moderne Kapitalismus* (1902) reikšmingai įsikomponavo į bendrą diskusijos kontekstą. Šiame veikale Sombartas analizavo kalvinizmo ir kvakerių sąjūdžio reikšmę „kapitalizmo dvasiai“ (*kapitalistischen Geist*) (Sombart, 2019).²⁰ Pats Weberis jį dominančią pagrindinę problemą formuoja taip:

XVI a. į protestantizmą atsivertė daug kaip tik turtingiausių, geriausių gamtinę arba geografinę padėtį turinčių, ekonomiškai labiausiai išsivysčiusių Imperijos sričių, o ypač dauguma turtingų miestų. Šio įvykio padariniai iki šių dienų padeda protestantams jų ekonominėje kovoje už būvį. Bet tuoj pat iškyla istorinio pobūdžio klausimas: dėl kokių priežasčių šios labiausiai ekonomiškai išsivysčiusios sritys šitaip smarkiai linko į bažnytinę revoliuciją (Weber, 1997: 28).

Weberis čia pirmiausia turi omenyje tam tikrą moderniojoje Europoje pasireiškusi ekonominės raidos netolygumą, pirmiausia tą aplinkybę, kad būtent *protestantiškuose* kraštuose ūkio raida buvo žymiai spartesnė nei kraštuose, kuriuose dauguma gyventojų buvo katalikai. Šį netolygumą Weberis aiškina tuo, kad modernios kapitalistinės ūkio sistemos atsiradimui lemiamos reikšmės turėjo protestantams (pirmiausia kalvinistams) būdinga specifiškai *racionali* gyvensena, kurią jis įvardija kaip „protestantiškąją etiką“, turėdamas omenyje „ne etikos ar teologijos teorijas, bet iš religijos kylančias praktines veiklos paskatas (*Antriebe*)“ (Weber, 1984: 347).

²⁰ Plačiau žr. Kaesler, 2003: 99–101.

2.3. Reformacija

Vienas iš esminių Martino Lutherio inicijuotos reformos momentų buvo visų luomų lygybės prieš Dievą idėja. „Iš tiesų“, – pastebi Weberis, – „*profesinės pareigos* idėja mums šiandien labai įprasta, bet iš tikrųjų toli gražu nėra savaime suprantama. Tai pareiga, kurią individas turi jausti ir jaučia savo „profesinės“ veiklos atžvilgiu, kad ir kokia ji būtų – nesvarbu, ar asmeniui ši veikla reikštų vien jo darbo jėgos, ar tik jo daiktinio turto („kapitalo“) panaudojimą“ (Weber, 1997: 44).

Lutheris pabrėžė, kad profesija yra užduotis, kurią Dievas skiria kiekvienam konkrečiam žmogui – užduotis dirbti tam tikrą darbą. Pasauliečiai, sąžiningai vykdantys savo profesines prievoles, Dievo akyse užima tokia pat aukštą poziciją kaip ir dvasininkai, pretenduojantys į savojo luomo sakralinį išskirtinumą. Todėl „kiekvienas žmogus privalo likti tos profesijos ir to luomo, kuriuos jam skyrė Dievas, ir apriboti savo žemiškus siekius tuo, ką leidžia jo padėtis“ (Weber, 1997: 72–73).

„Profesija“ (*Beruf*) čia reiškia ne vien visumą tam tikrų žinių bei įgūdžių, reikalingų vienokiai ar kitokiai darbinei veiklai atlikti, bet ir „pašaukimą“ (*Beruf*) teologine šio žodžio prasme. Anot Weberio, vienas iš svarbiausių Reformacijos padarinių buvo tai, kad „pasaulietinės pareigos jau nebebuvo gožiamos asketinių ir kartu buvo skelbiamas klusnumas vyresnybei bei susitaikymas su užimama padėtimi“ (Weber, 1997: 73).

Kitas nepaprastai svarbus Reformacijos momentas buvo Jono Kalvino išplėtotą predestinacijos koncepcija. Kitaip nei Lutheris, kuris pagrindiniu krikščioniško gyvenimo orientyru laikė nuoširdžią atgailą, kai žmogus, kuris jaučiasi *simul iustus et peccator*, būtent per savo nuodėmingumo suvokimą pajunta ir jam siunčiamą Dievo malonę, Kalvinas siūlė kitokią sielovados formą, būtent – pripažinti, kad kiekvienam žmogui nuo pat gimimo lemta būti išganytam arba pasmerktam, nepriklausomai nuo jo „nuopelnų“, bet, kadangi žmogus nežino,

ar jis yra pasmerktas, ar išganytas, iš šio nežinojimo randasi vidinė įtampa, kuri tik ir gali motyvuoti žmogų *egzistenciškai*. Weberis šią sielovadinę strategiją apibūdina taip:

Viena vertus, tikinčiajam tiesiog skelbiama, kad jo pareiga *laikyti* save Dievo išrinktuoju ir vyti šalin visas abejones kaip velnio pagundą, nes ne/pakankamas pasitikėjimas savo išrinktumu rodo tikėjimo, tad ir malonės, stoką. [...] Kita vertus, kaip geriausia priemonė *įgyti* tokį pasitikėjimą savimi yra išsakmiai siūlomas *profesinis darbas*. Jis, ir tik jis, išsklaido visas religines abejones ir įtikina, kad tau suteikta malonė (Weber, 1997: 97–98).

Kalvinistinė sielovada, skatindama tikro religinio gyvenimo šerdį sudarančią abejonės ir sykiu pasitikėjimo Dievo malone įtampą, suformuoja savotišką „pasaulietinės askezės“ motyvaciją (Treiber, 1999). Kadangi visas žmogaus gyvenimas priklauso ne nuo jo sugebėjimų ar pastangų, o vien nuo Dievo malonės, tai žmogų lydinti profesinė sėkmė yra patvirtinimas, jog jis yra Dievo „išrinktasis“ ir po mirties bus išganytas. Weberis šį išganyto „testą“ aiškina taip: „Nors geri darbai jokių būdu negali būti priemonė palaimai pasiekti, nes ir išrinktasis tėra kūriny, ir viskas, ką jis daro, be galo tolima Dievo reikalavimams, šie geri darbai yra būtini kaip išrinktumo *ženklas*. Jie yra techninės priemonės ne palaimai pirkti, bet išsivaduoti iš baimės to, kas laukia žmogaus po mirties. [...] Praktiškai tai iš esmės reiškia, kad Dievas padeda tam, kuris pats sau padeda, kad kalvinistas *pats* „*susikuria*“ palaimą, teisingiau būtų sakyti – *tikrumą* dėl palaimos, bet šis kūrimas *negali būti*, kaip aiškina katalikybė, nuolatinis nuopelnų kaupimas, o tik *sisteminė savikontrolė*, kuri visą laiką iškelia tikinčiajam alternatyvą: ar aš esu išrinktas, ar atstumtas?“ (Weber, 1997: 101).

Tuo būdu kalvinistinės predestinacijos doktrinos realizacija konkrečiame gyvenime yra paradoksalus darinys, kurį Weberis vadina „pasaulietine askeze“ (*innerweltlichen Askese*) (Weber, 1997: 106).

Kalvinistas – tai žmogus, įsitikinęs, kad tiek žemiškas, tiek pomirtinis jo likimas yra nulemtas dieviškosios predestinacijos, tik tiek, kad jis nežino, ar yra pasmerktas, ar išganytas. Šį egzistencinį netikrumą jis stengiasi įveikti pasinerdamas į verslą. Bet verslas jam svarbus ne kaip būdas prasigylėti, o kaip savotiškas „testas“ – sėkmė vykdant verslinę veiklą yra ženklas, kad Dievas yra jį priskyres prie „išrinktųjų“, o būtent tai yra nepalyginamai svarbiau nei materialinė gerovė, kurią galėtų suteikti gautos pelnas. Todėl sėkmingas verslininkas praktikuoja „pasaulietinę askezę“ – savo reikmėms panaudoja tik nedidelę gauto pelno dalį, o didesnioji dalis investuojama į verslo plėtrą. „Pasi-pelnymas“, – pastebi Weberis, – „tampa žmogaus gyvenimo tikslu, tai nebėra jo materialių gyvenimo poreikių tenkinimo priemonė“ (Weber, 1997: 43–44). Tad ima ryškėti tam tikras „kapitalizmo dvasios“ paradoksalumas. Atsidūrusi predestinacijos doktrinos kontekste, vien *tikslinio* racionalumo motyvuojama verslinė veikla įgyja ir veiklos, kurią motyvuoja *vertybinis* racionalumas, pobūdį. Pagrindiniu žmogaus gyvenimo orientyru čia tampa profesinės veiklos *sėkmė* (tikslinis racionalumas!) nepriklausomai nuo tos profesinės veiklos pobūdžio, bet pati profesinė veikla įsisąmoninama kaip „pašaukimas“, t. y. įgyja savaiminę vertę (vertybinis racionalumas). Kitaip sakant, čia turime reikalą su abiejų Weberio atskirtų racionalumo tipų – tikslinio racionalumo ir vertybinio racionalumo savotiška sinteze.

Ypatinga šios aplinkybės svarba tampa akivaizdi, jei imame domėtis tai, jog kapitalistinės ūkio sistemos atsiradimas radikaliai pakeitė žmonių gyvenseną. Tad akivaizdu tampa ir tai, jog tokio pasikeitimo motyvas turėjo būti stipresnis nei tai, ką galėjo suteikti *tikslinis* racionalumas. Čia kaip niekur kitur galioja Weberio pastebėjimas, kad „tai, ko žmogus negali daryti su aistra, jam kaip žmogui neturi jokios vertės“ (MWG I/17: 81). Bet taip, t. y. su „aistra“, motyvuoti žmogų gali tik tokia *vertybinio* racionalumo forma, būdinga *religijai*, kurią Weberis identifikuoja kaip bet kokios žmogiškos veiklos „tikrąją galutinį motyvą (*wirkliche letzte Motive*)“ (MWG I/12: 464). Kaip pastebėjo

Michaelis Bayeris ir Gabriele Mordt, religijas Weberis traktuoja kaip prasmės sistemas, kurios „mus supantį chaosą paverčia specifinėmis tvarkomis, kurių ištakos dažniausiai glūdi charizminiuose dariniuose (*Erzeugungen*) ir kurių tolesnė raida gali būti traktuojama ir kaip pasaulio konkretaus (*jeweiligen*) aprašymo augančio legitimumo raida“ (Bayer, Mordt, 2008: 34).

Grynai ekonominiai ar rutiniškai biurokratiniai žmogaus veiklos motyvai („tikslinis racionalumas“) pajėgia tą veiklą racionaliai motyvuoti tik tuo atveju, kai yra įsisąmoninta galutinio tikslo besąlygiška vertė („vertybinis racionalumas“). Tik tokiu atveju žmogaus veiklą persmelkia prasmė, kurią gali įteigti tik religinę charizmą turintys asmenys. Anot Weberio, kaip tik tokia charizma ir buvo didžiųjų Reformacijos veikėjų – Martino Lutherio, Johno Kalvino, Ulricho Zwinglio – egzistencinės laikysenos būdingas bruožas. Būtent ši laikysena galiausia ir lemia tai, kad tampa įmanoma tokia tikslinio racionalumo ir vertybinio racionalumo sintezė, kokią aptinkame Kalvino išplėtojo predestinacijos koncepcijoje, pažadinusioje „kapitalizmo dvasią“.

Verta atkreipti dėmesį į tai, kad tokia „sintezė“ koreliuoja su to, ką paprastai vadiname „religija“, struktūros dvilypumu, kurį aptiko Rudolfas Otto. Prisiminkime, kad fenomenologiškai eksplikuodamas religijos pagrindą sudarančią *šventybės* kategoriją, Otto atkreipė dėmesį į tai, kad „dievybės idėjoje“ esama „racionalaus“ ir „iracionalaus“ komponentų. Kalbėdami apie Dievą, mes vartojame tokias sąvokas kaip „dvasia, protas, valia, tikslą steigianti valia, gera valia, visagalybė, esmės vienovė, sąmoniškumas (*Bewußtheit*) ir pan. [...] Visi šie predikatai yra aiškos ir ryškios sąvokos, kurias galima mąstyti, mąstant skaidyti ar net apibrėžti“ (Otto, 1979: 1). „Tačiau“ – tęsia Otto, – „net jei racionalieji predikatai paprastai dedami pradžioje, patys savaime jie taip menkai išreiškia dievybės idėją, kad reikšmę ir egzistavimą jiems suteikia tik iracionalybė. Tai neabejotinai esminiai predikatai, bet jie yra *sintetiniai* esminiai predikatai, ir juos teisingai suprantame tik tada, kai suprantame būtent kaip predikatus, t. y. kai jų objektas

traktuojamas vien kaip jų nešėjas, kuris pats savaime per juos dar nėra ir negali būti pažintas. Jis turi būti pažintas kažkokiu kitu, ypatingu būdu“ (Otto, 1979: 2).

2.4. Suprantančioji sociologija

Iš to, kas pasakyta, darosi aišku, jog „kapitalizmo dvasios“ sociologinis tyrimas reikalauja savitos prieigos prie tiriamo dalyko. Tokią savitą prieigą kaip tik ir teikia Weberio išplėtotą „suprantančioji sociologija“. Tai socialinės tikrovės tyrimas, kai, užuot visą dėmesį sutelkęs į empirinių duomenų rinkimą bei tų duomenų masyvuose aptinkamų statistinių koreliacijų interpretavimą, *suprantantis* sociologas pirmiausia kelia sau tikslą suvokti tiriamus reiškinius siejančią *prasminę sąsają* (*Sinnzusammenhang*), sudarančią bet kokios specifiškai žmogiškos veiklos pagrindą (Balog, 2008: 73–94). Veiklos motyvų (ir tuo pačiu veiksmų pagrindimo) *supratimą* įgalina sąsajos tarp prasmingos veiklos ir jos prasmingo pagrindo aptikimas. Toks aptikimas Weberiui yra šis tas daugiau nei priežastinė hipotezė, kuri sąsają tarp motyvo ir veiksmo traktuoja kaip sąsają tarp priežasties ir padarinio, kaip kad paprastai daroma gamtos moksluose. Tačiau Weberis nepritaria Wilhelmo Diltheyaus ar Heinricho Johno Rickerto pasiūlymui, skirti humanitarinius mokslus nuo gamtos mokslų, atsisakant pastariesiems svarbaus priežastinio aiškinimo. Anot jo, vienas iš prasminių ryšių supratimo rezultatų turi būti ir veikiančiųjų asmenų veiklos *motyvų* išvalga. Jau 1903 metais parengtoje studijoje „*Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*“ Weberis rašė:

Analizuojant žmogaus elgseną mūsų poreikis aptikti veiksmų priežastis *gali* būti patenkintas *kokybiškai* kitaip, sykiu implikuojant ir kokybiškai kitokį iracionalumo sąvokos atspalvį. Bent jau iš principo galime kelti tikslą, interpretuojant iracionalumą padaryti

jį mums „suprantamą“ ne vien kaip „įmanomą“ („möglich“) suderinamumo su mūsų nomologiniu žinojimu prasme, bet jį „suprasti“, t. y. perteikti „vidujai“ „įsijautimu išgyvenamą“ („nacherlebbares“) konkretų „motyvą“ ar tokių motyvų kompleksą, kuriam, priklausomai nuo šaltiniuose pateikiamos medžiagos, galėtume pripažinti skirtingą vienareikšmiškumo laipsnį (MWG I/7: 276).

Atsižvelgdamas pirmiausia į tokį „suprantančiojoje sociologijoje“ taikomą tyrimo pobūdį, Weberis skiria du supratimo tipus. Pirmasis tipas – tai „veiksmo (taip pat: išraiškos) numanomos prasmės *aktualus* supratimas“ (MWG I /23: 155). Taip suprantame, pavyzdžiui, teiginį $2 \times 2 = 4$. Aktualiai suprantame pyktį, kai matome pykstančio žmogaus specifišką mimiką, elgesį ir pan. Suprantame, *ką* daro žmogus, kai matome jį skaldantį malkas arba šautuvu nusitaikiusį į žvėrį. Visais šiais ar panašiais atvejais veiksmo ar išraiškos prasmė mums suprantama tiesiogiai, be kokio nors papildomo paaiškinimo. Kitoks supratimo tipas yra tai, ką Weberis vadina „aiškinančiu“ (*erklärendes*) arba „motyvacinu“ (*motivationsmäßiges*) supratimu. Tai toks supratimo tipas, kai ne tik *aktualiai* suprantame veiksmo ar išraiškos prasmę, bet suprantame dar ir to veiksmo ar išraiškos motyvus. Taip būna, kai pavyzdžiui, suprantame, kad žmogus rašo $2 \times 2 = 4$, atlikdamas komercinius ar techninius apskaičiavimus, įrodinėdamas teoremą ar pan.

Suprantame malkų skaldymą ar taikymąsi šautuvu ne tik aktualiai, bet ir motyvaciškai, kai žinome, kad darbininkas skaldė malkas už atlyginimą arba sau ar norėdamas aktyviai pailsėti (racionaliai) arba, pavyzdžiui, tam, kad numaldytų savo pyktį (iracionaliai), o tas, kuris taikosi šautuvu, daro tai pakludamas įsakymui ir ruošiasi sušaudyti nuteistąjį arba nukauti priešą (racionaliai), arba keršija (afektyviai, t. y. šiuo atveju iracionaliai). Galiausia, motyvaciškai suprantame pyktį, kai žinome, jog jo priežastis yra pavydas,

įžeistos ambicijos ar įžeistas orumas (t. y. pyktis sąlygotas afektų-viai arba iracionaliai motyvacijos požiūriu) (MWG I /23: 155–156).

Weberis pabrėžia, kad visais šiais atvejais „supratimas“ reiškia „aiškinantį suvokimą“ (*deutende Erfassung*):

a) šiuo konkrečiu atveju realiai numanomo dalyko (istoriniame tyrinėjime) arba b) numanomo apibendrintai (*durchschittlich*) ir apytiksliai numanomos prasmės atžvilgiu (sociologiniame masiniame tyrinėjime), arba c) prasmės arba prasminio ryšio, kurie moksliskai konstruojami dažnai pasitaikančio reiškinio *gryno* (idealaus) tipo atžvilgiu. Tokios idealaus tipo konstrukcijos yra, pavyzdžiui, grynosios politinės ekonomijos teorijų sąvokos ir „dėsniai“. Jie parodo, kaip *vyktų* tam tikro pobūdžio žmonių veikla, *jei* ji vyktų griežtai tikslingai-racionaliai be klaidų ir afektų ir *būtų* visiškai vienareikšmiškai orientuota į vieną vienintelį tikslą (ūkį) (MWG I/23: 155–156).

Vis dėlto, nors „suprantančiosios sociologijos“ tikslu Weberis laiko konkrečių žmogaus veiklos atvejų „aiškinantįjį supratimą“, tačiau nesunku pastebėti, kad bet koks „aiškinimas“ implikuoja „aktualų“ supratimą. Juk neįmanoma, pavyzdžiui, „paaiškinant suprasti“ veiksmo, kurį atlieka besitaikantis šaulys, motyvų, jei niekados gyvenime nesame rankose laikę, ar juo labiau nesame matę šautuvo. Ir atvirkščiai, patyręs šaulys, pamatęs žmogų su šautuvu rankose, sugebės žymiai geriau „aiškindamas suprasti“ jo veiksmus. Ko gero, parafrazuojant garsiąją Kanto ištarą, galima būtų sakyti, kad „aktualus supratimas“ be „aiškinančiojo supratimo“ yra aklas, o „aiškinantysis supratimas“ be „aktualaus supratimo“ yra tuščias. Kita vertus, nesunku pastebėti ir tam tikrą atitikimą tarp šių supratimo tipų ir Weberio išskirtų racionalumo tipų – „vertybinio“ ir „tikslinio“ racionalumų. Galima būtų sakyti, kad „vertybinis racionalumas“ atitinka „aktualų supratimą“ ir

sietinas su tuo, ką Weberis turi omenyje kalbėdamas apie „aistrą“, be kurios neįmanoma jokia vertė. Tai, galima sakyti, tiesioginis, pre-diskursyvus prasmės išgyvenimo lygmuo. Kai dėl „aiškinančiojo supratimo“, tai čia turime reikalą su „tikslinio racionalumo“ atitikmeniu, kuris skleidžiasi racionalaus diskurso pavidalu.

Tuomet „suprantančiąją sociologiją“ galima būtų apibūdinti kaip discipliną, kuri siekia „aiškindama suprasti“ žmonių veiklą. Šios veiklos prasmė atskleidžiama eksplikuojant prasmines sąsajas, į kurias ta veikla yra įpinta. Kaip tik čia išryškėja tos gyvenimo srities, kurią Weberis įvardija kaip „religiją“, išskirtinė reikšmė socialinės tikrovės „suprantančiame“ tyrinėjime. Anot Volkerio Heinso, „*religija*“ kaip gyvenimo sistema (*Lebenssystem*) Weberiui yra paradigmatis sociologijos objektas. Nes ji yra pirmoji socialinė galia [...], kuri labiau nei bet kokia kita galia įgalina „aiškinantį supratimą“ [...], nes, kitaip nei ekonominė ar biurokratinė rutiniška veikla, ji yra visiškai persmelkta prasmės, kurią į tą veiklą „įdeda“ religingi individai“ (Heins, 1990: 35).

2.5. „Esu religišškai absoliučiai nemuzikalus“

Bet jei taip, tai turėtume pripažinti, kad „suprantančiosios sociologijos“ galimybės sąlyga yra tyrinėtojo *sugebėjimas* pastebėti aktualiai suprantamų žmogiškosios veiklos turinių motyvazines sąsajas (tikslinis racionalumas), o šitai įmanoma tik su sąlyga, kad tyrinėtojas pajėgia *suprasti* ir pačius tuos turinius, t. y. pajėgia atpažinti juose glūdintį motyvacinį potencialą (vertybinis racionalumas). Kaip tik čia Weberis susiduria su nemenku keblumu, apie kurį jis pats 1909 m. vasario 19 d. data pažymėtame ir Ferdinandui Tönniesui adresuotame laiške rašo taip: „[...] nors esu religišškai absoliučiai „nemuzikalus“ (*religiös absolut „unmusikalisch“*) [...], tačiau, atidžiai save ištyręs, nustačiau, kad nesu nei antireligiškas, nei areligiškas (*weder antireligiös noch*

irreligiös). Šiuo požiūriu jaučiuosi kaip luošys (*Krüppel*), kaip neįgalus žmogus (*verstümmelter Mensch*), kurio vidinis likimas yra šitai sąžiningai pripažinti [...]“ (MWG II/6: 63–66).

Į šią Weberio autocharakteristiką verta įsižiūrėti (ar įsiklausyti) atidžiau. Pirmiausia krenta į akis tai, kad Weberis čia pabrėžia savo santykio su religija *ambivalentiškumą*: jis jaučiasi nesąs „nei antireligiškas, nei areligiškas“, bet sykiu pripažįsta savo religinį „nemuzikalumą“, traktuodamas jį kaip „luošumą, negalią“. Visgi ypatingą reikšmę čia įgyja Weberio autocharakteristikoje figūruojantis predikatas „nemuzikalus“. Tai, be abejo, metafora. Vartodami šį žodį tiesiogine prasme paprastai juo apibūdiname žmogų, kuris, girdėdamas skambantį muzikos kūrinį, nepajėgia išgyventi specifinės sąmonės būsenos, kurią vadiname to kūrinio *supratimu*. Tai specifinis supratimo modusas, kuris skiriasi nuo, pavyzdžiui, verbalinių prasmės išraiškų tuo, kad žmogui nesupratusiam kokio nors teksto, galima bandyti to teksto prasmę *paaikškinti*. Tuo tarpu nemuzikaliam žmogui, *paaikškinti* muzikos kūrinio neįmanoma. Bet koks muzikos kūrinio prasmės *aiškinimas* pats gali būti prasmingas tik tuo atveju, jei žmogus, kuriam bandome paaikškinti, yra pakankamai muzikalus, t. y. jei sugeba muziką suprasti pirmiausia *aktualaus* supratimo formatu. Ko gero, panašiai turėtume traktuoti ir Weberio „religinį nemuzikalumą“, būtent – kaip nesugebėjimą išgyventi religijos apraiškų *aktualųjį supratimą*. Bet jei taip, tai ir „aiškinantysis“ arba „motyvacinis“ supratimas virsta savotiška regimybe: prasminiai ryšiai, kuriuos „religiškai nemuzikalus“ sociologas, tyrinėdamas „religiškai“ motyvuotą žmonių elgseną, manosi nustatęs, gali pasirodyti esą vien empiriškai fiksuojami sutapimai, kurių nesieja joks prasminis ryšys. Atitinkamai, ten, kur buvo tikimasi aptikti *vertybinio* racionalumo struktūras, buvo aptiktos tik struktūros, turinčios *tikslinio* racionalumo formą. Toks nepajėgumas „religinę“ motyvaciją suprasti *tiesiogiai* yra neabejotina spraga, kurią Weberis pripažįsta, pripažindamas savo „religinį nemuzikalumą“. Kitame laiške, adresuotame vėl Ferdinandui Tönniesui (laiškas rašytas

1909 m. gegužės 2 d., t. y. praėjus vos porai mėnesių po pirmojo laiško) Weberis dar kartą pripažįsta savo „religinį nemuzikalumą“ ir, pabrėždamas jam neprieinamo religinių turinių aktualaus supratimo svarbą, rašo: „daugelio kultūros istorijos problemų srityje teologų negali pavaduoti net ir išsamiausiu žinojimu disponuojantys pašaliečiai (*Outsiders*), kai turime reikalą su mistikos istorinės reikšmės problemomis. Man kyla įspūdis, kad čia, tik čia, sugebėjimas išgyventi tas psichines būsenas, net ir tada, kai laikui bėgant jis išnyksta, yra būtina sąlyga, kad galėtume suprasti jų padarinius (*um ihre Konsequenzen verstehen zu können*)“ (MWG II/6: 70).

Tad ar pripažindamas savo „religinį nemuzikalumą“ Weberis tuo pačiu nediskvalifikuoja savęs kaip *religijos* sociologo? Kitaip sakant, ar nepajėgdamas religijos reiškinių suprasti *aktualiai*, jis gali tyrinėti kultūrinės religijos apraiškas *suprantančiosios* sociologijos stiliumi?

2.6. Muzikos racionalizacija

Norint atsakyti į šį klausimą, pirmiausia derėtų atkreipti dėmesį į Weberio pavartotoje metaforoje „religiškai nemuzikalus“ glūdinčią šalutinę nuorodą į „muzikalumą“, t. y. į žmogaus gebėjimą *suprasti* muzikos kūrinius ir suprasti juos ne „aiškinančiojo“, o „aktualaus supratimo“ būdu. Toks muzikos supratimas Weberiui buvo puikiai pažįstamas. Kaip žinia, Weberis buvo ne tik aistringas melomanas, bet ir puikus muzikos teorijos žinovas. Šitai patvirtina tiek beveik visi Weberio biografai²¹, tiek ir nuorodų į muzikos patirtį gausa įvairiuose jo paties tekstuose. 1910–1911 m. Weberis parašė studiją, kuri buvo publikuota tik po jo mirties – 1921 m. leidėjo sugalvotu pavadinimu „*Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik*“. Deja, ši

21 Žr. pvz. Radkau, 2005; Weber, 1984; Kaesler, 2003; Kaesler, 2014; Hübinger, 2019; Fügen, 1985; Kaube, 2014.

nedidelė (ir, sprendžiant iš visko, neužbaigta) muzikologinė studija, kuri, Marianne Weber liudijimu, turėjo būti gerokai didesnio „visus menus aprėpiančios sociologijos“ (*alle Künste umfassende Soziologie*) projekto realizavimo pradžia, pati liko neužbaigta.

Tiesą sakant, Weberio studija mažai ką bendra turi su tuo, ką paprastai vadiname „muzikos sociologija“. Studijoje Weberis socialiniam muzikos aspektui skirta palyginti nedaug vietos. Jo dėmesio centre – specifinis muzikos „racionalumas“, nulėmęs Vakarų muzikos teorijos bei praktikos savitumą. Nors pats Weberis specialiai to ir neakcentuoja, visgi skaitant šį tekstą darosi aišku, kad muziką jis traktuoja kaip patirties sritį, kurios pati struktūra daugeliu požiūrių panaši į struktūrą srities, paprastai vadinamos „religija“. Atrodo, kad kaip tik šis panašumas ir buvo Weberiui nepaprastai svarbus. Juk suvokdamas savo „*religinį* nemuzikalumą“ Weberis sykiu jautė, kad jo sugebėjimas aktualiai suprasti muzikos kūrinius, galbūt gali padėti jam šią patirtį ekstrapoliuoti į jam tiesiogiai neprieinamą religijos sritį ir religinius išgyvenimus vis dėlto tam tikru mastu suprasti – jei ne tiesiogiai, tai bent pagal analogiją su muzikos klausymo patirtimi.

1925 m. išleisto Maxo Weberio opus posthumum *Wirtschaft und Gesellschaft* antrojo leidimo pratarmėje Marianne Weber apie šią studiją rašė taip:

Tai, kas jį pirmiausia taip suintrigavo, kai jis preliminarai susipažino su Rytų bei Vakarų muzikos pavidalais, buvo atradimas, kad net ir muzikoje (ir būtent joje), kuri, atrodytų, yra vien iš jausmo trykštantis menas, – *ratio* yra toks reikšmingas, ir Vakarų muzikos, lygiai taip pat kaip ir mokslo bei visų valstybės bei socialinių institucijų savitumas yra sąlygotas specifiškai pasireiškiančio racionalizmo (Weber, 2002: XXXIII).

Iš tiesų, Vakarų kultūros horizonte muzika pasirodo kaip ambivalentiškas fenomenas. Viena vertus, tai kreatyvinė praktika, kuri

bene stipriausiai paveikia vadinamąsias „*emocijas*“, t. y. tą sielos dalį, kuri tradiciškai laikoma *iracionalia*. Tačiau kita vertus, (ir tai pastebėjo jau senovės graikai!) muzikos praktikos *teorinį* (racionalųjį) pagrindą sudaro *santykių* tarp skirtingo aukščio tonų ir *santykių* tarp skaičių koreliacija. Šiuo požiūriu galima sakyti, kad muzikos „racionalumas“ yra „racionalumas“ pirmine šio žodžio prasme (*ratio* – lot. santykis).

Studijoje apie muziką Weberis pagrindinį jį dominusį klausimą apie Vakarų kultūrą lėmusio racionalizacijos proceso prigimtį performuluoja sukonkretindamas taip: „kodėl nepaisant to, kad daugia balsiškumas apskritai buvo gana paplitęs, polifonija bei harmoniškai homofoninė muzika ir apskritai visa šiuolaikinė toninė sistema atsirado tik viename Žemės rutulio taške, kitaip nei kitos sritys, kaip kad graikiškoji antika, bet taip pat ir Japonija, kur muzikinė kultūra buvo nemažiau intensyvi?“ (MWG I/14: 232).

Svarbiausią Vakarų muzikos raidos savitumo prielaidą Weberis mato tame, kad Vakarų muzikos teorija sugebėjo išplėtoti „akordais grindžiamą harmonijos sistemą (*akkordharmonische System*)“ (MWG I/14: 148), kuri iš pirmo žvilgsnio atrodo kaip racionaliai užbaigta ir visiškai sau pakankama sistema. Tokia racionalizacija remiasi prielaida, kad akordais grindžiamos muzikos racionalizacijos atramos taškas yra oktavos intervalas. Jis pirmiausia reikšmingas tuo, kad, anot Weberio, klausydami jį suvokiame kaip dviejų garsų „tapatybę kitoje pakopoje“ (MWG I/14: 212), t. y. jusliškai patiriamą „tapatybės ir netapatybės tapatybę“ (Hegel). Savo studiją Weberis pradeda primindamas tai, ką, tiesą sakant, žinojo dar senovės graikai:

Bet kokia muzikos harmoninė racionalizacija prasideda nuo oktavos, kurios virpesių dažnių proporcija yra 1 : 2 ir dalija ją į kvintos (2 : 3) ir kvartos (3 : 4) intervalus, t. y. į dalis, pagal schemą $n/n+1$, tokios trupmenos sudaro apskritai visų mūsų intervalų kvintos ribose pagrindą. Jei, pradėdami nuo pradinio tono, judame „ratais“ į viršų arba į apačią, iš pradžių oktavos, po to kvintos, kvartos

intervalais ar intervalais, atitinkančiais bet kokią kitą proporciją, kurią nustato taisyklingoji trupmena $n/n+1$, tai šių trupmenų laipsniai niekadės neatitiks to paties tono, kad ir kaip ilgai šią procedūrą tęstume. Pavyzdžiui, dvyliktoji grynoji kvinta, kuri yra lygi $(2/3)^{12}$, bus pitagoriškosios komos intervalu didesnė už septintąją oktavą, kuri bus lygi $(1/2)^7$. Ši nepakeičiama dalykų padėtis ir ta aplinkybė, kad taisyklingosios trupmenos dalina oktavą tik į du nelygius intervalus, yra pamatiniai faktai, sudarantys muzikos bet kokios racionalizacijos pagrindą (MWG I/14: 145).

Jau senovės graikai pastebėjo, kad muzikos tonų visumos neįmanoma suvokti kaip racionalios sistemos. Mat pasirodo, kad pagrindiniai tonų intervalai yra *nebendramačiai*. Seniausias šį pastebėjimą fiksuojantis dokumentas yra apie III a. pr. Kr. parašytas Euklido veikalas „Kanono dalijimas“ (Κατατομή κανόνο), kuriame, remiantis Pitagoro išplėtotą proporcijų koncepcija, išdėstyti matematiniai muzikos teorijos pagrindai. Devintoji teorema suformuluota taip: „šeši tonai (ἑπὶ ὀδοί) yra daugiau nei oktava (διαπασών)“ (Barker, 2004: 199). Skirtumas tarp šešių tonų ir oktavos arba skirtumas tarp dvylikos kvintų ir septynių oktavų (jis lygus maždaug aštuntadaliui tono) buvo pavadintas „pitagoriškąja koma“ ir tapo galvosūkiu tiek muzikos teoretikams, tiek praktikams.²² Tačiau ši „iracionalybė“ nebuvo tai, ką „iracionalybe“ vadina Weberis, kalbėdamas apie tokius žmonių socialinės veiklos motyvus kaip „afektai“, „emocijos“ ar „tradicija“ (MWG I/23: 175). Ko gero, teisingiau būtų sakyti, kad čia turime reikalą su „pre-racionalia“ *prasmės* atvertimi bei patirtimi, be kurios bet koks „racionalumas“ yra neįmanomas. Muzikalus žmogus, klausydamas

22 Sprendžiant iš visko, ši aplinkybė senovės graikus trikdė ne tiek mažiau nei panašiu metu aptiktas kvadrato kraštinės ir įstrižinės nebendramatiškumas. Jiems tapo aišku, kad tikrovės dalių tarpusavio santykių neįmanoma redukuoti į santykius tarp racionalių skaičių. Tad išeina, kad tikrovė yra iracionali.

muzikos kūrinių ar pats juos atlikdamas, aiškiai suvokia, kad skambančių garsų visuma yra savitos *prasmės* savita išraiška ar apraiška. Tad, nors tos prasmės neįmanoma išversti į aritmetikos kalbą taip, kad pastaroji perteiktų muzikos kūrinio prasmę be nuostolių, visgi būtų neteisinga ją traktuoti kaip beprasmybę ir vadinti „iracionalia“. Taip ją gali vadinti tik absoliučiai nemuzikalus žmogus.

Vakarų muzikos raidoje Weberis įžvelgia savotišką teorijos ir praktikos santykio inversiją, pripažindamas, kad muzikos teorija „beveik nuolatos atsilikdavo nuo muzikos raidos faktų“ (MWG I/14: 253). Ir vis dėlto muzikos teoretikų pastangos, anot Weberio, itin prisidėjo prie naujų muzikinės raiškos galimybių atradimo ir panaudojimo. Be šių pastangų Vakarų muzika nebūtų pasiekusi tokio išsivystymo lygio, koks suteikia jai pranašumą prieš kitose nei vakarietiškoji kultūrose susiformavusias muzikos sistemas.

„Tiesa yra tai, – rašo Weberis, – kad šiuolaikinė akordų harmonija tais laikais, kai Rameau ir enciklopedistai suteikė jai dar toli gražu ne tobulą teorinį pamatą, jau seniai buvo praktinės muzikos nuosavybė. Bet tai, kad tokia teorija buvo sukurta, davė savo praktinių vaisių lygiai taip pat, kaip Viduramžių teoretikų pastangos racionalizuoti darė įtakos raidai daugiabalsiškumo, kuris egzistavo ir be jų pagalbos. Įvairaus pobūdžio santykiai tarp muzikinio *ratio* ir muzikinio gyvenimo yra istoriniu požiūriu svarbiausios ir labiausiai permainingos vidinės įtampos muzikoje“ (MWG I/14: 253).

Weberis čia turi omenyje pirmiausia vieną iš svarbiausių inovacijų, kurią išprovokavo jo minimos „vidinės įtampos“ – tai, kas Naujųjų laikų vakarietiškoje muzikoje vadinama „temperavimu“. „Pradedant nuo XVI amžiaus muzikos tonų sistemos teoretikai skiria gryną dermę (*Stimmung*), kuri traktuojama kaip „tikroji“ tonų sistemos struktūra, ir įvairias temperacijos rūšis, kurios traktuojamos kaip daugiau ar mažiau vykę kompromisai, atsižvelgiantys į muzikos praktikos reikmes“ (Dahlhaus, 1989: 54). Temperuojant muzikinius intervalus atitinkamų tonų aukštis nežymiai pakeičiamas taip, kad, viena vertus, tokiu būdu

modifikuotų dvylikos kvintų suma būtų lygi septynių oktavų sumai, o kita vertus – klausantis atitinkamų sąskambių, skirtumas tarp „grynų“ (t. y. „apskaičiuojamų“ pagal formulę $n/n+1$) ir temperuotų intervalų būtų beveik nepastebimas (žr., pvz., Barbour, 2004). Temperavimą Weberis laiko „paskutiniu žodžiu akordais grindžiamos harmonijos raidoje“ (MWG I/14: 248). Aiškindamas temperuotos muzikinių tonų sistemos kilmę bei prigimtį, jis pastebi, kad „kadangi nė vienas bandymas racionalizuoti remiantis harmoniniu oktavos dalijimu, t. y. tokiu dalijimu, kai oktava dalijama į nelygias dalis, galiausiai nebuvo sėkmingas, tai kaip tik melodinei muzikai nuo seniausių laikų buvo visiškai natūralu bandyti pasiekti racionalų rezultatą visiškai kitu būdu, būtent – per distancinį „temperavimą“ (*Distanzen*-, *Temperierung*“). Plačiausia prasme temperuota yra bet kokia gama, kurioje distancijų principas realizuotas taip, kad intervalų grynumas nustatomas vien santykinai ir tai daroma tam, kad prieštaravimas tarp įvairių intervalų „ratų“ būtų pašalintas redukuojant tuos intervalus į vien apytiksliai grynas distancijas“ (MWG I/14: 246).

Klavišinius instrumentus derinant temperuotai, kiekviena „natūrali“ kvinta sumažinama *maždaug* $1/12$ pitagoriškosios komos dalmi, tad dvylikos šitaip sumažintų kvintų „suma“ sutampa su septynių oktavų suma. Tiesa, šitaip formuojant muzikinių intervalų sistemą, nebelieka pagal formulę $n/n+1$ apskaičiuojamų trupmenų sekos aritmetinės elegancijos, tačiau mainais gauname muzikinių intervalų sistemą, kurios nebetrikdo „fatališkoji koma“ (MWG I/14: 248). Svarbus temperuotos tonų sistemos privalumas yra tas, jog visos šią sistemą sudarančios tonacijos yra, viena vertus, *lygiavertės*, bet kita vertus – kiekviena iš jų pasižymi savitu skambesiu. Mat, kai kokią nors konkrečią melodiją iš vienos tonacijos transponuojame į bet kurią kitą, tai, viena vertus, ją atpažįstame kaip *tą pačią* melodiją, tačiau, kita vertus, ji skamba šiek tiek kitaip. Tas kitoniškas skambėjimas randasi dėl to, kad XVII a. įtvirtintų „gerai temperuoto klavyro“ sistemų pagrindą sudaro *netolygus* intervalų temperavimas, kiekvienai iš 12 mažorinių

ir 12 minorinių tonacijų suteikiantis specifinį skambėjimo „atspalvį“. Pradedant nuo Baroko epochos Vakarų kompozitoriai intensyviai išnaudojo šią paradoksalią racionaliojo ir iracionaliojo muzikos aspektų dermę.²³ Savotišku etalonu čia galima laikyti Johanno Sebastiano Bacho „Gerai temperuotą klavyrą“, kurį sudaro du visomis dvidešimt keturiomis mažoro ir minoro tonacijomis parašytų preliudų ir fugų porų ciklai.²⁴

* * *

Kaip jau buvo minėta, pagal paties Weberio sumanymą, muzikos racionalizacijos analizė turėjo būti tik pradžia didžiulės apimties projekto, kurį realizuojant racionalizacija būtų tiriama ir kitose Vakarų meno srityse. Jei šis projektas būtų buvęs realizuotas, galbūt dabar turėtume teoriją, galinčią padėti geriau suprasti Weberį intrigavusią Vakarų civilizacijos specifiką. Tačiau atrodo, kad ši analizė mums, Weberio tekstų skaitytojams, leidžia geriau suprasti, kaip savo „religinį nemuzikalumą“ ganėtinai skausmingai suvokiantis sociologas vis dėlto sugebėjo tapti vienu iš „religijos sociologijos“ klasikų. Panašu, kad lemiamos reikšmės čia turėjo religinės patirties panašumas su muzikos kūrimo, atlikimo ir klausymo patirtimi.

Abi šios patirtys panašios tuo, kad jose aktualizuojama racionalybės ir iracionalybės paradoksali vienovė, suponuojanti specifinę

23 Hektoras Berliozas pateikė išsamią skirtingų temperuotos dermės tonacijų emocinių charakteristikų klasifikaciją (Berlioz, 1905: 61–62).

24 Yra žinoma, kad Bachas pats derindavo savo klavikordą, tačiau bent kiek išsamesnių žinių apie jo taikytą temperavimo būdą neturime (Kelletat, 1960; Böß, 2009). Kurdamas „Gerai temperuotą klavyrą“, Bachas įtikinamai pademonstravo kiekvienos iš temperuotų tonacijų subtilius tonacinius ypatumus, tuo pačiu suformuodamas savotišką paradigmą, paskatinusią daugelį vėliau gyvenusių kompozitorių kurti panašaus formato ciklus, geriausiai žinomi iš kurių yra Chopino preliudų ciklas (op. 28), Šostakovičiaus „24 preliudai, op. 34“ bei „24 preliudai ir fugos, op. 87“ ar Ščedrino „24 preliudai ir fugos“.

muzikinio ar, atitinkamai, religinio subjekto predispoziciją. Kalbant apie muzikos suvokimą, ši predispozicija vadinama *muzikalumu*, o turint reikalą su religinę patirtimi, jai taikomas ankstesniame skyriuje aptartas Friedricho Schlegelio, Friedricho Schleiermacherio bei Rudolfo Otto vartotas „divinacijos galios“ pavadinimas. Būtent šios galios stoką ir turi omenyje Weberis, identifikudamas save kaip „religiškai nemuzikalų“. Taip save identifikudamas jis pripažįsta savo nesugebėjimą išgyventi racionalybės ir iracionalybės paradoksalias vienovės apraiškų šventybėje, tačiau tos vienovės apraiškas, aptinkamas muzikos išgyvenimo srityje, Weberis puikiai pažįsta. Kaip tik tai ir padeda jam (žinoma, netiesiogiai, remiantis analogija) suprasti tą lemiamą vaidmenį, kurį religija kaip „vertybinio racionalumo“ galutinis pamatas atlieka žmonijos istorijos raidoje. Tačiau Weberio į apyvertą paleistas „religinio nemuzikalumo“ terminas nėra vien jo *individualios* autocharakteristikos formuluotė. Pirmiausia šis terminas puikiai tinka, kai bandome apibūdinti šiuolaikinės Vakarų kultūros „postsekuliarų būvį“. Galima sakyti, kad tai kultūra, kurioje savotiška norma tampa „religiškai nemuzikalus“ subjektas, kuris šį savo bruožą suvokia būtent kaip *negalę*. Galima sakyti, kad „postsekuliarus“ žmogus gyvena panardintas į hipertrofuotai racionalizuotos kultūros terpę, kurioje vienintelė racionalumo forma yra *tikslinis racionalumas*. Daugelis Naujųjų laikų pradžioje gyvenusių „sekuliarių“ mąstytojų ir ypač Apšvietos epochos atstovai tokią „tikslinę racionalizaciją“ traktavo kaip išsivadavimą iš „religinių prietarų“ priespaudos ir absoliučios laisvės realizaciją. Tuo tarpu „postsekuliarus žmogus“ suvokia, kad iracionalioji mūsų gyvenamo pasaulio pusė (Weberis ją sieja su „vertybiniu racionalumu“) anaip tol netapo „racionalizuota“, apšviečiant ją „proto šviesa“ ir tuo būdu neva atskleidžiant jos „tikrąją esmę“. Jam tampa aišku, kad iracionalybė išnyko iš mūsų akiračio dėl to, kad tapome „religiškai nemuzikalūs“, t. y. atrofavosi mūsų religinė klausa ir todėl nebepajėgiame aktualiai išgyventi racionalybės ir iracionalybės paradoksliosios vienovės, kuri, kaip parodė Rudolfas Otto, konstituoja

šventybę. Dar daugiau – „postsekuliarus žmogus“ aiškiai suvokia, kad ši jo būklė yra radikalus egzistencinis *neįgalumas*, ir kad jis pats vien savo jėgomis nepajėgs to neįgalumo įveikti. Kaip tik šį tokio savo jėgomis neįveikiamo neįgalumo įsisąmoninimą ir galima būtų laikyti esminiu „postsekuliaraus būvio“ bruožu.

Gretinant Weberio atliktą Vakarų kultūros „racionalumo“ analizę su Rudolfo Otto išplėtotą šventybės sampratą, išryškėja keletas svarbių analogijų. Nesunku pastebėti, kad tai, ką Otto vadina „iracionaliuoju“ šventybės komponentu, iš esmės atitinka tai, ką Weberis įvardija kaip „vertybinį racionalumą“ – abiem atvejais turime reikalą su tokia prasmės atvertimi, kai prasmė suvokiama ne per tarpininkaujantį aiškinimą, o kaip fenomenas, t. y. kaip „save-savyje-pačiame-parodantis[-dalykas] (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*)“ (Heidegger, 1977: 38), ir ne atliekant logines operacijas su sąvokomis, o išgyvenant greičiau *emociškai*. Kita vertus, abi šios atitiktys atitinka dar ir trečiąją, kurią aptinkame muzikos srityje: tiek „vertybinis racionalumas“, tiek *numinosum* koreliuoja su tokia prasmės atvertimi, kurią išgyvename gyvai klausydami muzikos, o štai „tikslinis racionalumas“ ir *racionalioji* šventybės dalis yra aritmetinės muzikos teorijos atitikmenys.

Stebėdami trajektoriją, kuria judėjo Maxo Weberio religijos tyrinėjimai, matome, jog svarbus vaidmuo čia tenka muzikinei patirčiai. Atrodo, kad tai nėra atsitiktinumas. Panašu, kad „postsekuliaraus būvio“ situacijoje muzika yra šis tas daugiau, nei vien sritis, pasinėręs į kurią „religiškai nemuzikalus“ subjektas gali aptikti analogišką patirtį, leidžiančią jam netiesiogiai suprasti ir „religiškai muzikalių“ žmonių gyvenimą įprasminančius motyvus. Ši analogiška patirtis leidžia „religiškai nemuzikaliui“ subjektui aiškiau įsisąmoninti nuosavos būklės deficitinį pobūdį. Būtent šį „postsekuliaraus būvio“ aspektą įžvalgiai išanalizavo Hansas Blumenbergas savo studijoje „Šv. Mato pasijos“, kuri bus aptariama kiek vėliau. Bet pirmiau pabandykime atidžiau įsiklausyti į tai, ką siūlo kitas savo „religinį nemuzikalumą“ suvokiantis ir deklaruojantis „postsekuliaraus būvio“ dramos personažas – Jūrgenas Habermasas.

3

Religinis nemuzikalumas 2.0: Jürgeno Habermaso „gelbstinčio vertimo“ projektas

TOMAS SODEIKA

Nicholas Adamsas pastebėjo, kad „Habermasas yra neįprastai ateistinis ir sekuliarus filosofas: jis vienu metu pripažįsta religijos pozityvią reikšmę šiuolaikinėje visuomenėje ir sykiu pabrėžia, kad dorovės teorija turi būti post-religinė ir post-tradicinė“ (Adams, 1996: 1).

Būdvardis „postsekuliari“ pasklido po pasaulį po Habermaso kalbos „Tikėjimas ir žinojimas“ (*Glauben und Wissen*), kurią jis pasakė 2001 m. spalio 14 d. Taikos premijos, jam paskirtos Vokiečių leidėjų ir knygų prekybos asociacijos, įteikimo proga. Kalba buvo pasakyta Šv. Pauliaus bažnyčioje Franfurte prie Maino – vokiečių tautos demokratinei istorijai nepaprastai reikšmingoje vietoje: 1849 m. bažnyčioje veikė pirmasis Vokietijoje laisvai išrinktas įstatymų leidimo organas – Frankfurto nacionalinis susirinkimas (*Frankfurter Nationalversammlung*), paskelbęs pirmąją demokratinę vokišką konstituciją. Savo kalboje Habermasas šiuolaikį sociumą pavadino „post-sekuliaria visuomene“, turėdamas omenyje pirmiausia „visuomenę, kuriai svarbu, kad religinės bendruomenės vis dėlto egzistuotų be atvangos sekuliarėjančioje aplinkoje“ (Habermas, 2003: 251).

3.1. Sekuliarizacija ir modernybė

Iš pirmo žvilgsnio pats pasakymas „postsekuliari visuomenė“ gali kelti mintį, kad čia turime reikalą su tam tikro socialinio darinio lokalizacija vienakrypčio žmonijos istorijos modelio kontekste. Išeitų taip, tarsi pavartodamas priešdėlį „post-“ Habermasas pirmiausia turi omenyje naują visuomenės raidos etapą, kuriame nauja, „postsekuliari“ visuomenė pakeičia ankstesniąją – „sekuliarią“. Iš dalies toks požiūris yra visiškai pateisinamas. Kaip puikiai žinoma, „sekuliarizacijos“ terminas atkeliavo iš XVII a. ir iš pradžių reiškė prievartinį Bažnyčios turtų nusavinimą valstybės labui (Bruce, 2002; Casanova, 1994). Tačiau sekuliarizacija gali būti suprantama ir platesne prasme. Šio proceso esminis momentas yra savotiška „sekuliarių“ kultūros sričių emancipacija.

Tokios sritys kaip politika, ekonomika, teisė, mokslas, švietimas, menas darėsi vis mažiau priklausomos nuo religinių institucijų vadovavimo bei kontrolės ir rutuliojosi pagal kiekvienai sričiai savitą imanentiinę logiką. Tad religija palaipsniui tapo vis labiau išstumama iš viešojo gyvenimo sferos į sferą, kuri gali būti laikoma privačia.

Rezultatas buvo tas, kad ne tik ėmė silpti institucijų, kurios buvo traktuojamos kaip „religinės“, įtaka tiek visuomenei apskritai, tiek atskirų individų gyvenimui, bet ir savita norma tapo tai, ką Maxas Weberis pavadino „religiniu nemuzikalumu“. Turėdamas omenyje būklę, kurioje Vakarų visuomenė atsidūrė XX a. pradžioje, 1919 metais skaitytoje viešojo paskaitoje „Mokslas kaip profesinis pašaukimas“ (*Wissenschaft als Beruf*) Weberis pastebėjo:

Galutinių ir tauriausių vertybių pasitraukimas iš viešumos arba į ne šio pasaulio mistinę karaliją, arba į atskirų individų betarpiškų ryšių brolybę yra mūsų laiko, kuriam būdinga racionalizacija ir intelektualizacija, pirmiausia pasaulio atkerėjimas, likimas. Nėra atsitiktinis dalykas nei tai, kad mūsų aukščiausias menas yra intymus, bet ne monumentalus, nei tai, kad šiandien tik siauriausiose draugijose, asmeniškai bendraujant, *pianissimo*, pulsuoja tai, kas atitinka tą, kas anksčiau kaip pranašiška dvasia ugnine vėtra nuvilnydavo didelėse bendruomenėse ir jas sutelkdavo. Kai mes bandome „išrasti“ ir primesti monumentalų nusiteikimą mene, išeina tokios pasigailėtinos baisybės, kokios yra daugelis pastarųjų 20 metų paminklų. Kai be naujos, tikros pranašystės bandoma išgalvoti religines naujoves, atsiranda kažkas savo vidine prasme panašaus, tik dar bjauresnio (Weber, 1990: 82).

Habermasas, kuriam Weberio pesimizmas neatrodė pateisintas, sekuliarizacijos procesą siūlo suprasti kiek kitaip. Savo kalboje „Tikėjimas ir žinojimas“ Habermasas pripažįsta, kad žodis „sekuliarizacija“ pirmiausia turi juridinę prasmę:

Žodis *sekuliarizacija* (*Säkularisierung*) pirmiausia turi juridinę prasmę prievartinio Bažnyčios nuosavybės nusavinimo sekuliarios valstybinės valdžios naudai. Ši reikšmė buvo išplėsta pritaikant ją kultūrinės ir socialinės modernybės apskritai formavimuisi. Nuo tada „sekuliarizacija“ asocijuojasi su prieštaringu vertinimu – priklausomai nuo to, ką iškeliamo mes į pirmą planą – pasaulietinės valdžios sėkmingą Bažnyčios autoriteto *pažabojimą* (*Zähmung*), ar neteisėta *pasisavinimo* aktą. Vienaip žiūrint, religinės mąstytėnės bei gyvenenos pakečiamos racionaliais (*vernünftige*) ar bent jau labiau įtikinančiais atitikmenimis; žiūrint kitaip, modernios mąstymo bei gyvenimo formos *diskredituojamos* kaip neteisėtai nusavintas turtas. Išstūmimo modelis yra artimesnis pažangiai-optimistiniam požiūriui į atkerėtą modernybę, nusavinimo modelis – aiškinimui, būdingam nuosmukio teorijai, pagal kurią modernybė yra benamė. Abu požiūriai daro tą pačią klaidą. Jie abu traktuoja sekuliarizaciją kaip savotišką žaidimą su nuline suma tarp kapitalistiškai emancipuotų mokslo bei technikos gamybos jėgų ir jas sulaikančių religijos bei Bažnyčios jėgų. Viena pusė gali išlošti tik kitai pusei pralaimint, ir dar – žaidžiant pagal liberalias taisykles, kurios yra palankios modernybės varomosioms jėgoms (Habermas, 2003: 251).

Habermaso išvada skamba taip: „Šis vaizdas visiškai neatitinka postsekuliaraus visuomenės būvio, kuriam rūpi išsaugoti religinių bendruomenių egzistavimą be atvangos sekuliarizuojamoje aplinkoje“ (Habermas, 2003: 251). Panašiai kaip ir Weberis, Habermasas esminių Vakarų kultūros raidos pobūdį bei kryptį lemiančiu ir su sekuliarizacija glaudžiai susijusiu faktoriumi laikė *racionalizaciją*. Jau Apšvietos epochos pradžios religija tapo vienareikšmiškai siejama su žmogaus proto galią bandančiu paneigti *iracionalumu*. Tad nieko nuostabaus, kad racionalizacijai imta pripažinti religinių „prietarų“ griovėjos statusą. Prie šių dviejų aspektų (sekuliarizacijos ir racionalizacijos)

šliejasi dar ir trečias aspektas, kuriame esama tam tikro vertinimo momento. Tai momentas, kurį galima pavadinti *modernizacija*, ir kuris susijęs su Maxo Weberio pasiūlymu būtent racionalizaciją laikyti faktoriumi, lėmusiu perėjimą nuo tradicinės prie modernios visuomenės. Čia Habermasas vėl solidarizuojasi su Weberiu ir rašo:

Garsiosiose straipsnių apie religijos sociologiją rinkinio įvadinėse pastabose Maxas Weberis plėtojo „visuotinės istorijos problemą“, kurią nagrinėjo savo pagrindiniame mokslo veikale, t. y. klausimą, kodėl už Europos ribų „nei mokslo, nei meno, nei valstybių, nei ekonomikos raida nepasuko racionalizacijos kryptimi, būdinga Vakarų šalims“. Maxui Weberiui imanentinė, kitaip sakant, ne vien atsitiktinė modernybės sąsaja su tuo, ką jis vadino Vakarų racionalizmu, dar buvo savaime suprantama. „Racionaliu“ jis laikė išsivadavimo iš kerų procesą, kuris Europoje privedė prie to, kad žlugę religiniai vaizdiniai pagimdė pasaulietinę kultūrą. Kartu su šiuolaikiniais empiriniais mokslais, savarankiškumą įgijusiais menais ir principais besiremiančiomis moralės ir teisės teorijomis čia susidarė kultūros vertybių erdvės, atvėrusios galimybę tobulėjimo procesams, kurie rėmėsi atitinkamais imanentiniais teoriniais, estetiniais arba moraliniais-praktiniais problemų sprendimo dėsniais. Maxas Weberis aprašė racionalizacijos požįuriu ne tik Vakarų kultūros virsmą pasaulietiška, bet pirmų pirmiausiai šiuolaikinių visuomenių raidą. Naujosios visuomenės struktūroms buvo reikšminga anų dviejų funkciškai viena į kitą įsismelkiančių sistemų diferenciacija, sistemų, kurios išsikristalizavo aplink organizacinius kapitalistinių įmonių ir biurokratinis valstybės aparato branduolius. Šį procesą Maxas Weberis supranta kaip tikslingai racionalų ekonomikos ir valdymo suinstitucinimą. Kiek ta kultūros ir visuomenės racionalizacija palietė kasdienį gyvenimą, tiek suiro ir tradicinės, ankstyvajame modernizme pirmiausia amatų pagrindu išsirutuliojusios gyvenimo formos. Tiesa, gyvena-

mojo pasaulio modernizaciją lemia ne tik tikslingo racionalumo struktūros. E. Durkheimas ir G. H. Meadas buvo linkę manyti, kad racionalizuotiems gyvenamiesiems pasauliams daugiau reikšmės turėjo refleksišką pobūdį įgavusi pažiūra į natūralumą praradusias tradicijas, veiklos normų universalizacija ir apibendrinimas vertybių, kurios išplėtą bendravimą atsiejia nuo konkrečiai apibrėžtų kontekstų, ir galiausiai socializacijos šablonai, kuriais siekiama sudaryti abstrakčias asmens tapatybes ir spartinti jaunosios kartos individualizaciją. Tokie yra bendrieji modernybės bruožai, kuriuos nurodo visuomenės teorijos klasikai (Habermas, 2002: 9–10).

Panašiai kaip Weberis, Habermasas modernizaciją supranta pirmiausia kaip keleto spartėjančių ir vienas kitą stiprinančių procesų visumą. Tokiais procesais jis laiko „kapitalo kaupimą ir resursų mobilizavimą, gamybinių jėgų plėtojimą ir darbo našumo kėlimą, centrinės politinės valdžios nutarimų įtakojimą ir nacionalinių tapatumų kūrimą, politinio dalyvavimo teisių, miesto sąlygoms prilygstančių gyvenimo formų ir mokyklinio švietimo plėtimą, vertybių ir normų sekuliarizaciją ir t. t.“ (Habermas, 2002: 10).

3.2. Sekuliarizacija – racionalizacija – modernizacija

Iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti, kad šis trilypis sekuliarizacijos-racionalizacijos-modernizacijos procesas yra besąlygiška teigiamybė. Pavyzdžiui, apribojant bažnytinių institucijų įtaką, gerokai išplečiamos asmens laisvės galimybės; nuo religinės pasaulėžiūros apribojimų išlaisvintam mokslui atsiveria naujos tyrinėjimų ir, atitinkamai, atradimų bei išradimų galimybės; sekuliarizuotoje valstybėje bei teisės sistemose pašalinamos religiškai motyvuotų konfliktų galimybės ir pan. Tokie neabejotini privalumai skatino įsitikinimą, kad sekuliarizacija

yra tiesiog *pažangos* procesas, kuris neišvengiamai veda iš tamsos į šviesą, iš prietaringo barbariškumo į mokslinio mąstymo, techninių inovacijų ir liberalios gyvensenos formuojamą civilizaciją, kurioje religijos vietą užima besąlygiškas pasitikėjimas autonomišku žmogaus protu. Tad gali kilti mintis, jog Vakarų pasaulis įžengė į tokį kultūros progreso etapą, kai religija, kuri iki šiol atliko žmogaus gyvenimą įprasminančio faktoriaus vaidmenį, darosi nebereikalinga, nes moderni visuomenė atrado tobulesnes gyvenimo įprasminimo priemonės – modernų mokslą ir liberalią politiką. Žinoma, demokratinis visų visuomenės narių lygybės principas reikalauja atsižvelgti ir į religingųjų visuomenės narių interesus. Tačiau šioje atožvalgoje nėra ir negali būti nieko daugiau, išskyrus vien atlaidžiai tolerantišką ar užjaučiantį racionalizuotų, sekuliarizuotų ir modernizuotų bendrapiliečių požiūrį į religinguosius kaip į atstovus gyvų būtybių rūšies, kuri, gyvendama jai nepalankiame sekuliarizuotame, racionalizuotame ir modernizuotame pasaulyje, yra pasmerkta ilgainiui išnykti.

Būtent tokį požiūrį į religijos likimą modernioje visuomenėje nesunkiai atpažįstame ir skaitydami ankstyvuosius Habermaso darbus. Tačiau jau XX a. paskutiniame ketvirtyje rašytuose jo tekstuose ima ryškėti tendencija į Vakarų kultūros racionalizaciją ir modernizaciją pažvelgti kiek kitaip.

3.3. Instrumentinis protas

1985 m. išleistoje knygoje *Modernybės filosofinis diskursas* (*Der philosophische Diskurs der Moderne*) Habermasas rašo: „Veikėjo ir suvokiamų bei manipuliacijoms pasiduodančių daiktų pasaulio santykiuose gali reikštis vien tik pažintinis instrumentinis racionalizmas; ir šitame tikslingame racionalizme neatsiveria proto, kuris dabar pateikiamas kaip išvaduojamąjį vaidmenį atliekanti praktika, vienijamoji galia“ (Habermas, 2002: 78). „Instrumentinio racionalizmo“ arba „instrumentinio

proto“ sąvoką į apyvertą paleido Maxas Horkheimeris, ja žymėdamas tokią praktinio proto atmainą, kai socialinio terpeje įsivyrąja techniškas racionalaus proto ir viešpatavimo lydinys – praktinis protas, žiūrintis vien veiklos priemonių ir nekeliantis klausimo apie veiklos tikslus. Tokio „instrumentinio proto“ nulemtą šiuolaikinę Vakarų kultūros situaciją Horkheimeris apibūdina taip: „Mūsų dienomis gamta labiau nei kitados traktuojama vien kaip žmogaus įrankis. Ji yra objektas totalinio išnaudojimo, nepripažįstančio jokio proto nustatyto tikslo, tad ir jokių ribų. Nežabotą žmogaus imperializmas niekada negali būti pasotintas“ (Horkheimer, 1991: 119). Horkheimeris pabrėžia, kad tokia modernaus žmogaus orientacija į besąlygišką gamtos pavergimą galiausiai atsigręžia prieš patį žmogų. Žmogus ne tik pats tampa kito žmogaus vergu, bet ir paradoksaliai pavergia pats save: „Emancipacijos procese žmogų ištinka viso likusio pasaulio likimas. Gamtos pavergimas implikuoja ir žmogaus pavergimą. Kiekvienas subjektas dalyvauja ne vien išorinės (tiek žmogiškosios, tiek nežmogiškosios) gamtos pajungime, bet tam, kad pajęgtų šitai padaryti, yra priverstas pajungti gamtą ir savyje pačiame“ (Horkheimer, 1991: 106). Nesunku pastebėti, kad, kalbėdamas apie „instrumentinį protą“, Horkheimeris modifikuoja Maxo Weberio „tikslinio racionalumo“ sampratą. Kitaip nei Weberis, kuris, kaip matėme, tikslinį racionalumą dar traktavo kaip Naujųjų laikų proto efektyvumo garantą, Horkheimeris instrumentiniame prote jau aiškiai mato totali(tari)nės racionalizacijos projekto, kurį bandė realizuoti Apšvietos aktyvistai, krizę. Siekdami išlaisvinti žmogų nuo bet kokios heteronomijos ir įtvirtinti žmogiškojo proto autonomiją, Apšvietos entuziastai, patys to nesuvokdami, įstūmė žmogų į visišką priklausomybę nuo beasmenių ekonominių ir politinių interesų. Habermasas šią aplinkybę komentuoja taip:

Suformuluodami „instrumentinio proto“ sąvoką, Horkheimeris ir Adorno pateikia sąskaitą proto vietą užurpavusiam apskaičiuojamajam protui. Ta sąvoka kartu turi priminti, kad iki visuotinio

išaugęs tikslingas racionalumas pašalina skirtumą tarp to, kas pretenduoja būti reikšminga, ir to, kas naudinga išlikimui, ir taip sugriauna barjerą tarp reikšmingumo ir jėgos, anuliuoja tuos pagrindinių sąvokų skirtumus, dėl kurių šiuolaikinė pasaulio samprata manė turinti būti dėkinga galutinei mito įveikai. Protas, kaip instrumentas, asimiliavosi su jėga ir neteko kritikos veiksmingumo – tai *paskutinis* į save pačią nukreiptos ideologijos kritikos atsiskleidimas (Habermas, 2002: 137–138).

Nekyla nė menkiausios abejonės, kad čia turime reikalą su Apšvietos projekto krize.

3.4. Komunikacinis protas

Tokio instrumentinio proto, kuris „viską aplinkui ir save patį“ (Habermas, 2002: 381) paverčia objektu, alternatyvą Habermasas mato tame, ką jis pats vadina „komunikaciniu protu“:

Komunikacinio proto steigiamas subjektyvumas priešinasi savasties denatūravimui savisaugos vardan. Komunikacinis protas, kitaip nei instrumentinis, nesileidžia be pasipriešinimo būti pajungiamas aklai savisaugai. Jis aprėpia ne savisaugos subjektą, kuris sieja save su objektais per jų vaizdinius ar savo poveikį jiems, ir ne savo būsenos stabilumą palaikančią sistemą, atsiejančią save nuo aplinkos, o simboliškai struktūruotą gyvenamą pasaulį, kurį konstituoja jo narių interpretaciniai veiksmai, ir atgaminamą vien per komunikacinę veiklą (Habermas, 1997: 532–533).

Habermasas įsitikinęs, kad būtent komunikacinis protas gali padėti įveikti krizę, į kurią Apšvietos projektą įstūmė vien „instrumentiniu protu“ pasikliaujanti racionalizacija. Tačiau iki pat XX a.

paskutinio dešimtmečio pradžios Habermasas laikėsi požiūrio, jog taikyti komunikacinį protą yra kompetentingi tik „apsišvietusieji“, t. y. *sekuliarizuoti* visuomenės nariai. Tuo tarpu religingi, t. y. modernizacijos ir sekuliarizacijos paraštėje atsidūrę visuomenės nariai negali būti laikomi pakankamai kompetentingais.

3.5. „Nuo bėgių slystanti modernizacija“, arba: „Reikalinga pagalba!“

Keisti tokį požiūrį Habermasą paskatino XX a. pabaigoje ženkliai paspartėjusi „gyvybės mokslų“ ir biotechnologijų raida. Paaiškėjo, kad žvelgiant iš sekuliarios pozicijos, neįmanoma atsakyti į klausimą apie intervencijos į žmogaus genomą, klonuojant žmones ar modifikuojant žmogaus genetinį kodą, moralinį leistinumą. Genų technologijų raida panaikino ilgą laiką akivaizdžiu laikytą skirtumą tarp to, kas dirbtinai sukurta, ir to, kas atsiranda natūraliu būdu. Tad išnyko ir skirtumas tarp negyvos medžiagos technologinio apdorojimo ir gyvo organizmo „kultivavimo“. Habermasas pastebi, kad dirbtinis mūsų genetinės struktūros keitimas panaikina ribą tarp to, kas esame „iš prigimties“, ir to, kuo tampame laisvai apsispręsdami. Natūralistinių žmogaus traktavimą Habermasas laiko žmogaus orumo ir visų žmonių lygybės principo pažeidimu. 1998 m. laikraštyje *Süddeutsche Zeitung* publikuotame straipsnyje jis rašo: „Naujos pasiūlos neabejotinai taikosi prie klientų (*Abnemern*) intereso. Ir šis interesas dažnai yra toks įtikinantis, kad moralinio pobūdžio abejonės gana greitai išblėsta. [...] Tačiau kartu su žmonių klonavimo projektu, kaip man atrodo, atsiranda naujas svarus argumentas. Esama tam tikro racionalaus branduolio (*rationaler Kern*) archajiškame pasibjaurėjime (*archaische Abscheu*), kurį jaučiame klonuotų replikantų atžvilgiu“ (Habermas, 1998: 243).

Verta atkreipti dėmesį į tai, kad Habermaso argumentas prieš žmogaus klonavimą galiausia remiasi „archajišku pasibjaurėjimu“,

kuriame jis įžvelgia ir „racionalų branduolį“. Nesunku pastebėti, kad šio „branduolio“ „racionalumą“ derėtų suprasti kaip tokį „racionalumą“, kurį Maxas Weberis vadina „vertybiniu racionalumu“.

Habermasas įsitikinęs, jog praktinis protas nebegali būti tikras, kad teisingumo teorijos išvalgos gali ištaisyti modernizacijos klaidas: „Grynasis praktinis protas jau nebegali būti tikras, kad vien pasitelkdamas teisingumo teorijos išvalgas plikomis rankomis sugebės pasipriešinti nuo bėgių slystančiai modernizacijai (*entgleisende Modernisierung*). Šiai modernizacijai stinga pasaulio verbalinio atvėrimo kūrybiškumo, kad savo jėgomis galėtų atgaivinti visiškai sumenkusią normatyvinę sąmonę“ (Habermas, 2005: 218).

Mūsų nepajėgumas su „instrumentinio proto“ pagalba spręsti moralines problemas, kurias generuoja šiuolaikiniai „gyvybės mokslai“, mūsų nesugebėjimas rasti įtikinančius argumentus, galinčius apginti žmogaus orumą, tėra atskiras atvejis tos visumos, kuria Habermasas pavadina „nuo bėgių slystančia modernizacija.“ Anot Habermaso pagrindinę problemą signalizuoja jau vien ženklūs pokyčiai pačioje mūsų kalboje: „Rinkos kalba šiandien smelkiasi į visas poras ir visus santykius tarp žmonių spraudžia į kiekvieno individo savanaudiškų orientacijų nuosavų preferencijų schemą. Bet socialinis ryšys, grindžiamas tarpusavio pripažinimu, negali būti išskaidytas į sutarties, racionalaus pasirinkimo ir poreikių maksimizacijos sąvokas“ (Habermas, 2003: 257).

Šioje situacijoje „komunikacinį racionalumą“ realizuojantis praktinis protas įgyja didžiulę reikšmę:

Praktinis protas pagrindžia egalitariškai-universalistines moralės ir teisės sąvokas, kurios normatyviai akivaizdžiu būdu apibrėžia individo laisvę ir individualius santykius tarp žmonių. Tačiau pasiryžimas solidariai veiklai akivaizdoje pavojų, kuriuos galima įveikti tik kolektyvo pastangomis, nėra vien išvalgos dalykas. Kantas šį proto moralės (*Vernunftmoral*) nepajėgumą bando kompensuoti savo religijos filosofijos padaršinimais. Tačiau šios trapios

proto moralės šviesoje darosi aišku, kodėl Apšvietos protas tokių religiškai užkonservuotų dorovės visumos vaizdinių, kaip antai Dievo karalystės žemėje, nepajėgia sugriebti kaip kolektyviai įpareigojančių idealų. Lygiai taip pat praktinis protas praranda savo paskirtį, kai jis nebepajėgia pasaulietiskose sielose (*in profanen Gemütern*) pažadinti ir palaikyti labai plačiu mastu pažeisto solidarumo suvokimo, suvokimo, ko stinga iš to, kas šaukiasi dangaus pagalbos (Habermas, 2008: 30–31).

Tad galima sakyti, kad kalbėdamas apie *postsekuliarią* visuomenę Habermasas pirmiausia turi omenyje tai, jog Vakarų kultūroje įvykę pokyčiai pakeitė ir santykio tarp sekuliarizuotų ir religingų visuomenės narių pobūdį – išryškėjo sekuliaraus proto praktinio taikymo galimybių ribos ir tuo pačiu tapo aišku, kad racionalizacija ir modernizacija sukuria naujas problemas, kurių sprendimui būtina pereiti iš *sekuliaraus* į *postsekuliarių* būvį. Darosi aišku, kad moderniai racionaliai sekuliarizuotai Vakarų visuomenei reikia savo religingų narių pagalbos. Habermasas pripažįsta, kad visiškos žmogaus gyvenimo „racionalizacijos“, to gyvenimo strategijų formavimo remiantis išskirtinai prigimtiniu žmogaus protu projektas, kurį bandė realizuoti Apšvieta, atvedė į krizės situaciją, nes nuosekliai „racionalizuojant“ visas žmogaus gyvenimo sritis, pats „racionalumas“ ėgijo iškreiptą pavidalą, būtent – „instrumentinio racionalumo“ arba „instrumentinio proto“ pavidalą.

3.6. „Gelbstintis vertimas“ ir jo ribos

Ir vis dėlto, kitaip nei tradicionalistai ar postmodernistai, Habermasas tiki, jog modernizacijos projekto realizacija gali ir turi būti tęsiama, ir kad komunikacinis protas gali išspręsti naujai iškilusias problemas. Štai kodėl jis ir reikalauja išplėsti komunikacinės veiklos dalyvių

skaičių, būtent – įtraukti ir religinguosius visuomenės narius kaip lygiaverčius komunikacijos partnerius. Habermaso požiūriu, religingųjų visuomenės narių pripažinimas kaip lygių partnerių išplečia komunikatyviojo proto galimybes. Turime pripažinti, kad religija yra ne proto alternatyva, bet veikiau tam tikra alternatyvi proto forma, kurią pasitelkiant bendrai komunikacinei veiklai galima tikėtis išspręsti naujai iškilusias problemas.

„Vėlyvasis“ („*postsekuliarusis*“) Habermasas religiją traktuoja nebe kaip vien neverifikuojamų dogmų rinkinį, kurį protas neva turėtų atmesti ir pakeisti racionaliais teiginiais, bet kaip moralinio jautrumo ir gilių intuityvių įžvalgų, kurios turėtų papildyti sekuliarų protą, šaltinį ar rezervuarą. Toks papildymas turėtų būti realizuojamas tam tikra nauja komunikacinės veiklos forma, kurią Habermasas vadina „gelbstinčiu vertimu“ (*rettende Übersetzung*). Nesunku pastebėti, kad tai Walterio Benjamino sukurto termino „gelbstinti kritika“ (*rettende Kritik*)“ parafrazė (Habermas, 1978: 48–95). Panašu, kad Habermasas čia turi omenyje savotišką religinių turinių „perpasakojimą“ *sekularia* kalba. Anot jo, toks „perpasakojimas“ turėtų biblinių sąvokų turinį padaryti suprantamą ne tik krikščionims, bet ir kitatikiams bei ateistams. Pritardamas Hegelio tezei, kad „didžiosios religijos priklauso paties proto istorijai“ (Habermas, 2005: 12), Habermasas pabrėžia, kad tas turinys nepraranda aktualumo net ir racionalizuotoje modernioje visuomenėje. Dar daugiau, jis pripažįsta, kad „postmetafizinis mąstymas nepajėgia pats savęs suprasti, jei be metafizikos savojoje genealogijoje jis neatsižvelgs į religinę tradiciją“ (Habermas, 2005: 12). Atožvalga į „religinę tradiciją“ yra svarbi todėl, kad ši tradicija „išsaugo to, ko stinga suvokimo artikuliaciją (*Artikulation eines Bewusstseins von dem, was fehlt*), [...] išsaugo jautrumą tam, kas mums jau yra užsklęsta [...], apsaugo nuo užmaršties tuos mūsų visuomeninio ir individualaus bendrabūvio matmenis, kuriuose kultūrinės ir socialinės racionalizacijos pažanga paliko tik nesibaigiančius griuvėjus (*abgründige Zerstörungen*)“ (Habermas, 2005: 12–13).

Kaip matome, Habermasas čia jau atvirai pripažįsta, kad esama ir destruktivaus „kultūrinės ir socialinės racionalizacijos pažangos“ aspekto ir kad tą destruktivumą galėtų kompensuoti „religinėse tradicijose užšifruoti semantiniai potencialai“, galintys „pažadinti įkvepiančią galią“ (Habermas, 2005: 13). Tačiau toks vienareikšmiškai pozityvus požiūris į religines tradicijas jokių būdu nereiškia, kad skelbdamas „postsekuliarų būvį“ Habermasas tuo pačiu atsisako tęsti Apšvietos projektą racionalizuoti ir modernizuoti visuomenę. Greičiau priešingai, savo postsekuliarią laikyseną jis pristato kaip poziciją, kuri radikalizuoja Apšvietos projektą:

Postsekuliari visuomenė religijos atžvilgiu tęsia tą patį darbą, kurį religija atliko mito atžvilgiu. Žinoma, dabar tas darbas dirbamas remiantis nebe hibridiniu ketinimu perimti iš priešo viską, kas vertinga, o orientuojantis į interesą sąmoningai priešintis savo namuose šliaužiančia ribotų resursų entropija. Demokratiškai apsisivietęs sveikas protas turi saugotis tiek medialinio abejingumo, tiek plepaus visų svorio kategorijų trivializavimo. Moralinės patirtys (*moralische Empfindungen*), kurios iki šiol pakankamai diferencijuotai buvo išreikštos tik religijos kalba, gali susilaukti visuotinio rezonanso, jei tam, kas tapo beveik pamiršta, bet ko implicitiškai ilgėjomės, bus atrasta gelbstinti formuluotė. Sekuliarizacija, kuri nesunaikina, vyksta vertimo modusu (Habermas, 2003: 261).

Tad išeina, kad pagrindinė metodinė inovacija, atsirandanti perinant nuo „sekuliaraus“ prie „postsekuliaraus“ būvio, yra persiorientavimas, kai religinio turinio demaskuojančios kritikos reikalavimas pakeičiamas to turinio „gelbstinčio vertimo“ idėja. Iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti, kad toks pakeitimas neturėtų kelti didelių problemų. Juk vertimo praktika nuo seno yra taikoma įvairiose Vakarų kultūros srityse ir tam tikra prasme gali būti laikoma vienu iš pamatinių Vakarų kultūros formavimosi faktorių (Steiner, 1975; Cassin, 2004).

Tačiau iš tikro Habermaso „gelbstinčio vertimo“ projektas pasirodo esąs gerokai problemiškesnis nei atrodo iš pirmo žvilgsnio. Pagrindinė problema, su kuria čia susiduriame, kyla iš to, kad pagrindinė „gelbstinčiojo vertimo“ funkcija yra ne vien perteikti sekuliariems visuomenės nariams religiniame diskurse glūdinčią „informaciją“, kurios jie nepajėgia suvokti dėl „religinio nemuzikalumo“, o „pažadinti įkvepiančią galią“, kurią pasitelkus būtų įmanoma bandyti gelbėti „nuo bėgių slystančią modernizaciją“. Kaip kadaise yra pastebėjęs Walteris Benjaminsas, „visose kalbose ir visuose jų dariniuose šalia to, kas yra perteikiama, egzistuoja tai, kas neperteikiama, – kas priklausomai nuo konteksto gali būti simbolizuojančiu ar simbolizuojamu elementu“ (Benjamin, 2005: 136–137). Kaip tik šis nuo konteksto priklausantis simbolizuojamo ir simbolizuojančio prasmės elementų neapibrėžtumas galiausiai ir tampa tuo faktoriumi, kuris problema paverčia pačią „gelbstinčio vertimo“ idėją.

Bandant suprasti pagrindinio čia iškylančio keblumo esmę, paranku panagrinėti Habermaso bandymą „išversti“ Pradžios knygos eilutes, kuriose kalbama apie tai, kaip Dievas sutvėrė žmogų. Šis pavyzdys mus parankus dar ir tuo, kad jame aptinkame akivaizdžią sąsają su ankstesniame skyriuje aptartu „tvarinio jausmu“, kurį Rudolfas Otto laiko pagrindiniu religinės sąmonės specifika lemiančiu išgyvenimu. *Pradžios knygoje* (Pr 1: 26–28) skaitome:

Tuomet Dievas tarė: „Padarykime žmogų pagal mūsų paveikslą ir panašumą; tevaldo jie ir jūros žuvis, ir padangių sparnuočius, ir galvijus, ir visus laukinius žemės gyvulius, ir visus žemėje šliaužiojančius roplius!“ Dievas sukūrė žmogų pagal savo paveikslą, pagal savo paveikslą sukūrė jį; vyrą ir moterį; sukūrė juos. Dievas juos palaimino, tardamas: „Būkite vaisingi ir dauginkitės, pripildykite žemę ir valdykite ją! Viešpataukite ir jūros žuvims, ir padangių paukščiams, ir visiems žemėje judantiems gyvūnams“.

Sekuliarizuotam skaitytojui, išauklėtam modernioje mokykloje ir įsitikinusiam, kad žmogus yra būtybė, atsiradusi ne Dievo singuliaraus akto dėka, o dėl nepaprastai sudėtingos ir ilgai trukusios gyvų būtybių evoliucijos, ši biblinė istorija apie žmogaus sukūrimą atrodys kaip savotiška pasaka, pagimdyta senovės pasakotojo vaizduotės. Atitinkamai mintis apie žmogaus ir Dievo panašumą jam atrodys beprasmiška. Tačiau anot Habermaso, postsekuliarus Šventojo Rašto skaitymas ir jo „gelbstintis vertimas“ gali parodyti, kad mintis apie tai, jog žmogus yra Dievo paveikslas ir panašumas turėtų būti suprantama kaip mintis apie „visų žmonių vienodą ir *besąlygiškai* gerbtiną orumą“ (*die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen*). Jis įsitikinęs, kad toks „gelbstintis vertimas“ „peržengdamas religinių bendruomenių ribas, biblinių sąvokų turinį atveria ir kitatikiams bei netikintiesiems“ (Habermas, Ratzinger, 2005: 32).

Bet ar iš tiesų toks vertimas gali „išgelbėti“ biblinį žmogaus panašumą į Dievą įvaizdžio turinį? Ar iš tiesų žmogaus panašumas į Dievą ir jo sekuliarus „orumas“ yra tas pat? Nesunku pastebėti, kad atsakymas į šį klausimą gali būti teigiamas tik tuo atveju, kai bandome „išversti“ vien *kognityvinį*, t. y. *sąlyginį* biblinio turinio aspektą. Tačiau Habermasui juk čia svarbiau yra *besąlygiškos pagarbos* žmogui idėja. O *besąlygiška pagarba* yra: 1) ne vien *kognityvinė*, bet ir *emocinė* kategorija; 2) subjektyvus koreliatas *šventybės*, kurią Nathanas Söderblomas ir Rudolfas Otto identifikavo kaip biblinės Dievo sampratos konstitutyvų momentą. Bet, kaip eksplikuodamas šventybės sąvoką parodė Otto, adekvataus šventybės suvokimo būtina sąlyga yra *sensus numinis* – specifinis žmogaus imlumas, atveriantis tiesioginę prieigą prie iracionaliojo šventybės komponento – *numinosum* (Otto, 1932: 53). Parafrazuodami Maxo Weberio autocharakteristiką, šį specifinį imlumą galėtume pavadinti „religiniu muzikalumu“. Ši parafrazė gali padėti mums lengviau pastebėti kaip kurias esmines „postsekuliarų būvį“ saistančias sąsajas.

Prisiminkime, kad toje pačioje 2001 me. pasakytoje kalboje, kurioje pirmą kartą buvo pavartota „postsekuliarios visuomenės“ sąvo-

ka, Habermasas ir save patį, ir mus, modernios racionalizuotos visuomenės sekuliarizuotus narius, apibūdina kaip „religiškai nemuzikalius (*religiös Unmusikalischen*)“ (Habermas, 2003: 261), t. y. stokojančius to specifinio jautrumo, kuris įgalina adekvatų religinio turinio patyrimą, t. y. tokį patyrimą, kai betarpiškai išgyvename šventybės racionaliojo ir iracionaliojo komponentų paradoksią vienovę. Bet jei taip, tai tenka pripažinti, kad ir mūsų pastangos religinius turinius „perpasakoti“ sekuliaria kalba taikant Habermaso „gelbstinčio vertimo“ strategiją, yra rezultatyvios tik iš dalies – sekuliarus „asmens orumas“ tėra vien *racionaliosios* žmogaus kaip Dievo „atvaizdo ir panašumo“ idėjos dalies atitikmuo, kurį suvokdami stokojame to, kas čia yra svarbiausia – *besąlygiškos pagarbos* momento aktualaus išgyvenimo, kuris tik ir gali besąlygiškai motyvuoti mūsų santykio su žmogumi pobūdį. Tad Habermaso „gelbstinčio vertimo“ projektą galima būtų gretinti su nemuzikalaus (ir todėl nepajėgiančio muzikos prasmės išgyventi tiesiogiai) žmogaus pastanga „išversti“ gyvai skambančią muziką į matematikos formulių kalbą, tikintis, kad per tokį „vertimą“ muzikos prasmė jam taps suprantama.

Ir vis dėlto tai nereiškia, kad, jei jau esame „religiškai nemuzikalūs“, tai ir „gelbstinčio vertimo“ projektas mums nieko nepadės. Jei prisiminsime minėtą Tillichio pasiūlytą religijos apibūdinimą kaip „besąlygiško rūpesčio“, tai galėsime sakyti, kad mūsų „religinis nemuzikalumas“ yra ne kas kita kaip tik nepajėgumas šį rūpestį aktualiai išgyventi. Nepaprastai taikliai tokį būvį nusakė Peteris Sloterdijkas. *Ciniškojo proto kritikoje* jis rašo: „Mūsų mąstyme nebeliko sąvokų polėkio ir suvokimo ekstazių kibirkštys. Mes esame apsišvietę, esame apatiški“ (Sloterdijk, 1999: 9). Sloterdijko pasakymas „esame apatiški“ reiškia, jog praradę „religinį muzikalumą“ tapome nebepajėgūs betarpiškai išgyventi to, ką Tillichas laiko religijos esme – „besąlygiško rūpesčio“. Bet galbūt kaip tik Habermaso „gelbstinčio vertimo“ projekto nerealizuojamumo įsisąmoninimas ir galėtų tapti savotiška euristika, padedančia mums tą savo negalę ne vien apatiškai konstatuoti

kaip faktą, kurį tiesiog abejingai pripažįstame ir gyvename sau toliau lyg niekur nieko, bet išgyventi jį kaip besąlygiško rūpesčio turinį? Ar nėra taip, kad tokiu būdu atsiduriame dialektinio proceso, vedančio į Sokrato „nežinojimo žinojimą“ arba Mikalojaus Kuziečio *docta ignorantia*, pradžioje? Tik tiek, kad šį kartą tai jau yra ne vien *kognityvinėje* plotmėje besiskleidžianti negatyvi savimonė, bet veikiau patetiška nevilties patirtis – tokia, kokią desperatiškai išgyveno ir savo veikaluose meistriškai aprašė egzistencinės filosofijos pradininku laikomas Sørenas Kierkegaard’as.

4

Sørenas Kierkegaard'as
ir egzistencinės tiesos
gimimas iš nevilties dvasios

TOMAS SODEIKA

4.1. Gilleleie, 1835 m. vasara

Jaunas teologijos studentas Sørenas Kierkegaard'as 1835 m. vasarą praleido Zelandijos salos šiaurėje įsikūrusiame Gilleleie žvejų kaimelyje. Rugpjūčio 1 d., sugrįžęs iš pasivaikščiojimo palei jūrą, savo dienoraštyje jis įrašė:

Gilleleie d. 1. Aug. 1835

[...] Tai, ko iš tikro stokoju, yra gebėjimas susitarti su savimi pačiu dėl to, *ką privalau daryti*, o ne tai, *ką privalau pažinti*, nebent tai būtų žinojimas, kuriuo remiasi bet koks veiksmas. Man svarbu suprasti mano paties paskirtį, pamatyti, ko iš tiesų Dievybė nori, kad *aš* tai privalėčiau padaryti; reikia atrasti tiesą, kuri yra tiesa man, atrasti idėją, už kurią galėčiau gyventi ir galėčiau mirti. Ir kokia gi būtų nauda iš to, jei atrasčiau vadinamąją objektyvią tiesą, ir jei pereičiau kiaurai per visas filosofines sistemas ir pajėgčiau reikalui esant kiekvieną iš jų peržiūrėti, jei pajėgčiau parodyti neatitikimus kiekviename atskirame cikle? Kokia man būtų nauda iš to, kad sugebėčiau išplėtoti valstybės teoriją ir iš įvairiose vietose rastų detalių sudėliočiau visumą, jei galėčiau sukurti pasaulį, kurį, užuot jame gyvenęs, vien rodyčiau kitiems; – kokia man būtų nauda iš to, jei išdėstyčiau krikščionybės prasmę, jei galėčiau paaiškinti gausybę pavienių reiškinių, bet visa tai *man* ir *mano gyvenimui* neturėtų bent kiek gilesnės prasmės?“ (Pap. I A 75).²⁵

Šis jūros bangų mūšos ritmu lėtai įsisiūbuojantis meditatyvus *ad se ipsum* tęsiasi dar keletą puslapių kol galiausia pasiekia kulminaciją:

²⁵ Kierkegaard'o užrašų ir dienoraščių fragmentai cituojami pagal Kierkegaard, 1909–1948, o lietuviškai neišversti jo veikalai – pagal Kierkegaard, 1962–1964, po santrumpos SV nurodant tomą ir puslapį..

Štai ko man stigo, kad gyvenčiau tobulai žmogišką gyvenimą, o ne vien žinojimo gyvenimą – pasiekti tai, kad savo mąstymo veiksmus grįščiau ne tuo, kas vadinama „objektyvumu“, t. y. tuo, kas bet kuriuo atveju nėra mano, o tuo, kas yra susieta su giliausiomis mano egzistavimo šaknimis, tuo, per ką esu suaugęs su dieviškumu, taip sakant, laikyčiausi įsikibęs į tai, net jei ir visas pasaulis žlugtų (Pap. I A 75).

Šį dienoraščio įrašą galima drąsiai laikyti ne tik egzistencinio mąstymo gimimo liudijimu, bet ir Naujųjų laikų Vakarų kultūrą ištikusios gilios krizės įsisąmoninimo dokumentu, krizės, kai tapo aišku, jog nei tai, kas tradiciškai vadinama „filosofija“, nei tai, kas tradiciškai vadinama „religija“, ne tik nebesugeba atsakyti į žmogui besąlygiškai svarbius gyvenimo prasmės klausimus, bet net nebepajėgia tuos klausimus adekvačiai, t. y. absoliučiai rimtai iškelti.

4.2. Nebe abejonė, o neviltis

Kaip įžvalgiai pastebėjo katalikų teologas Hansas Kūngas, „Kierkegaard'as [...] bando radikalizuoti Descartes'o metodinę abejonę, perkeldamas ją į konkrečią ir prieštaringą pavienio žmogaus egzistenciją, į kurią jis nuolatos apeliuoja, ir tuo būdu Descartes'o mąstymo tikrumą įstumti į krizę: reikia bent kartą rimtai, su visu rimtumu suabejoti, išgyventi neviltį. O neviltis negali būti neįpareigojanti (*unverbindlich*). [...] Teoretiko abejonė yra dalinė, tuo tarpu neviltis – totali“ (Küng, 1981: 96).

Iš tiesų, Kierkegaard'o filosofinį projektą galima traktuoti kaip savotišką Renė Descartes'o inicijuotos Vakarų filosofijos reformos tąsą ir radikalizaciją.²⁶ Kierkegaard'as aiškiai suvokia, jog Vakarų kultūra

²⁶ Žr. Miller, 2015.

išgyvena gilią krizę. Tik tiek, kad kitaip nei Descartes'o laikais, kai dar galima buvo tikėtis, jog krizę pavyks įveikti sugriežtinant reikalavimus, keliamus *žinojimui* (Descartes'o „metodinė abejonė“ čia pasirodė esanti ištis efektyvi priemonė), Kierkegaard'o gyvenamas pasaulis reikalavo šio to radikalesnio nei abejonė. Jis aiškiai suvokė, jog tam, kad galėtum jaustis gyvenąs prasmingai, jau nebepakanka vien paklausti savęs, ar *iš tikro žinau* tai, ką *manausi žinąs*. Problema čia tampa jau nebe tai, kad negaliu vienareikšmiškai į šį klausimą atsakyti, o tai, kad net ir atradęs atsakymą, jaučiu, jog išsklaidęs savo abejonę, vis dėlto lieku visiškai abejingas įgyto *žinojimo* atžvilgiu. Tad darosi aišku, kad, lemiamos reikšmės čia įgyja jau nebe tiek klausimo *logika*, kiek, galima sakyti, jo *patetika*, t. y. tai, koku mastu klausiantysis savąjį klausimą išgyvena kaip tai, kas jam tikrai rūpi ir rūpi besąlygiškai.

Tuo būdu dekartiškojo abejotojo vienvatvė tarsi pagilinama. Tampa aišku, jog abejonė yra tiesiog silpnesnė nevilties forma, neleidžianti žmogui nusigauti iki pat to egzistencijos pamato, kurį ir stengėsi pasiekti Kierkegaard'as. Neatsitiktinai tiek danų, tiek vokiečių kalbose žodžiai „abejonė“ (dan. *Tvilv*, vok. *Zweifel*) ir „neviltis“ (dan. *Fortvivelse*, vok. *Verzweiflung*) yra bendrašakniai. Verta atkreipti dėmesį į tai, kad lietuviško žodžio „neviltis“ morfologinė sandara yra visai kitokia nei daniško ar vokiško jo atitikmens. Mums, *lietuviškai* jaučiantiems neviltį ir bandantiems ją apmąstyti *lietuviškai*, žodyje „ne-viltis“ gir-dint neigiamąjį priešdėlį „ne-“, kyla mintis, kad tiesiog stokojame to, kas vadinama viltimi, t. y. pozityvaus, „optimistiško“ santykio su ateitimi priešybės. Panašu, kad danai ar vokiečiai neviltį jaučia ir apmąsto kitaip. Žodžių *Tvilv* ir *Fortvivelse* šaknis „*tvi-*“ yra susijęs su tokiais skaitvardžiais kaip „*to*“ (=du) ar „*tvende*“ (=antra).²⁷ Panašiai yra ir vokiečių kalboje, kurioje žodžiai *Zweifel* (=abejonė), *Verzweiflung* (=neviltis, nusivylimas) ir *zwei* (=du) yra bendrašakniai. Skirtu-

27 Žr. *Ordbog over det danske Sprog*. <https://ordnet.dk/ods> [žiūrėta 2020 09 17; 2020 11 04; 2020 02 07; 2021 01 28; 2021 03 17; 2021 05 14; 2022 01 15].

mą tarp abejonės ir nevilties fiksuojančią elegantišką formulę pateikia vienas iš Kierkegaard'o pseudonimų²⁸ teisėjas Vilhelmas: „Abejonė yra mąstymo neviltis (*Tvivl er Tankens Fortvivlelse*), o neviltis yra asmenybės abejonė (*Personlighedens Tvivl*)“ (SV 3: 197). O štai ktas Kierkegaard'o pseudonimas, vardu Anti-Climacus, 1847 m. išleistuose „Meilės darbuose“ (*Kjerlighedens Gjerninger*) rašo: „Neviltis nėra kažkas, kas gali ištikti žmogų, nėra toks nutikimas kaip kad sėkmė ar nesėkmė. Neviltis yra iškreiptas santykis pačioje giliausioje žmogaus vidujybėje ir nei likimas, nei atsitiktinumas negali taip giliai įsismelkti, o gali tik parodyti, kad tas iškreiptas santykis iš tikro buvo. Todėl vienintelis būdas įveikti neviltį yra – ištverti amžinybės permainą per pareigos „privalai““ (SV 12: 45). Svarbiausiu filosofijos uždaviniu dabar tampa ne tiek sugalvoti ir pasiūlyti kokį nors naują atsakymą į tradicinius „filosofinius“ klausimus ir net ne sugalvoti kokį nors naują klausimą, kiek atrasti būdą, kaip mano gyvenimo prasmės klausimas turėtų būti keliamas adekvačiai. Bet jau vien todėl šio klausimo neįmanoma kelti taip, kaip paprastai formuluojamos „filosofinės problemos“.

4.3. Nebe savimonė, o egzistencija

Jei tarsime, kad „egzistencijos filosofija“ atsirado iš suvokimo, jog Descartes'o inicijuoto ir vokiečių idealistų įtvirtinto požiūrio, esą

²⁸ Cituojant Kierkegaard'o ranka parašytus tekstus, kyla problema, susijusi su tuo, kad daugelis tų tekstų pasirašyti įvairiais pseudonimais. Žinoma, galima būtų nekreipti į tai dėmesį, jei to nebūtų padaręs pats autorius, 1846 m. rašytame ir savo paties vardu pasirašytame tekste „Pirmas ir paskutinis paaiškinimas“ pabrėždamas: „Todėl, jei kam nors šaus į galvą cituoti ką nors (*enkelt Yttring*) iš tų knygų, prašau ir meldžiu padaryti man paslaugą ir cituojant nurodyti ne mano vardą, o atitinkamai vardą kurio nors iš pseudonimų, kitaip sakant, noriu, kad mes būtume skiriami taip, kad pats cituojamas fragmentas moteriškai priklausytų pseudoniminiam autoriui, o atsakomybė už tą fragmentą pagal civilinę teisę tektų man“ (SV 10: 287).

žmogus – tai pirmiausia „savimonė“, nepakanka tam, kad galėtume jaustis gyveną prasmingai. Nepakankama ne „logikos“, bet „egzistencijos“ požiūriu. Bet saviprata, kurią žmogui gali padėti savyje pažadinti idealistinė žmogaus kaip *savimonės* samprata, yra bevertė konkrečiame gyvenime. Vienas iš pagrindinių Kierkegaard'o pseudonimų Johannes Climacus savo 1846 m. publikuotame *Filosofijos trapių nemoksliniame priedaše* rašo: „O egzistuoti remiantis vien grynuoju mąstymu yra tas pat, kaip kad keliauti po Daniją su mažu visos Europos žemėlapiu, kuriame Danija ne didesnė už plieninę rašomąją plunksnelę, – o iš tiesų tai dar labiau neįmanoma“ (SV 10: 17).

Kierkegaard'as (iš esmės panašiai kaip ir vokiečių idealistai) filosofiją laiko ne teorija, vien aiškinančia tikrovę, o mąstymo praktika, kuri turi padėti žmogui išgyventi gyvenimo prasmę ir gyventi prasmingai. Tačiau tam nepakanka vien *žinoti* tiesą, dar reikia tą tiesą ir... *egzistuoti*. O tai suponuoja jokia visuotinybe neišreiškiamą absoliučiai asmeninį santykį. „Egzistuojantis mąstytojas“ nebėra vien subjektas, rekonstruojantis savojo pažinimo objektą bendrųjų sąvokų bei būtinų ir visuotinių dėsnių pagalba.

„Egzistencija“, pabrėžia Climacus, „visuomet yra pavienis (*det Enkelte*), abstrakcija *neegzistuoja*“ (SV 10: 34) ir į savo paties iškeltą klausimą apie tai, kas gi yra egzistencija (*Existents*), atsako: „Tai begalybės ir baigtinybės, amžinybės ir laikinybės kūdikis, kuris kaip tik todėl nuolatos siekia“ (SV 9: 80). Toks atsakymas yra neabejotina Platono *Puotoje* (203b) perpasakoto pasakojimo apie tai, kad Erotas yra Ištekliaus ir Skurdybės kūdikis, parafrazė, nurodanti į „erotinę“ ir dvilypę egzistencijos prigimtį. Bet kaip tik šis egzistencijos kilmės dvilypumas priešinasi *vienareikšmei* egzistencijos išraiškai.

4.4. Autorinė veikla

Ir tikrai Kierkegaard'o veikalams būdingas daugiasluoksnis ambivalentiškumas. 1848 m. parašytoje, bet tik 1859 m., t. y. jau po autoriaus mirties, išleistoje nedidelėje knygelėje *Požiūrio taškas į mano autorinę veiklą* Kierkegaard'as pateikia tokią savo veikalų klasifikaciją:

I grupė (estetiniai kūriniai): *Arba... arba, Baimė ir drebėjimas, Atkartinimas, Baimės sąvoka, Pratarmė(s), Filosofiniai trupiniai, Gyvenimo kelio pakopos ir 18 ugdančiųjų kalbų*, išleistų viena po kitos. II grupė: *Baigiamasis nemokslinis prierasas*. III grupė (tik religiniai kūriniai): *Ugdančios kalbos įvairiai nusiteikus, Meilės darbai, Krikščioniškos kalbos ir nedidelis estetiškas straipsnis Krizė bei aktorės gyvenimo krizė* (Kierkegaard, 2006: 39).

Pirmiausia krenta į akis, kad šiame sąrašė veikalai skirstomi pagal dvinarę schemą – „estetiniai“ vs. „religiniai“. Pirmajai grupei prisikir- ti veikalai parašyti 1843–1845 m., antrajai – 1846–1848 m., o 1846 m. išleistas *Baigiamasis nemokslinis prierasas* tarsi žymi perėjimą nuo „estetinio“ „autorinės veiklos“ etapo prie „religinio“. Tokia chrono- logija grindžiama klasifikacija gali kelti mintį, jog turime reikalo su autoriumi, kurio pažiūros evoliucionavo – neva „autorius, iš pradžių buvęs estetiškas, vėliau pasikeitęs ir taip tapęs religiniu“ (Kierkegaard, 2006: 43). Tačiau beveik visi Kierkegaardo kūrybos tyrinėtojai pripa- žįsta, kad viskas nėra taip paprasta. Pats Kierkegaard'as *Požiūrio taške* prisipažįsta: „esu ir buvau religinis autorius, [...] visa mano autorinė veikla susijusi su krikščionybe, su ta problema, kaip tapti krikščioniu“ (Kierkegaard, 2006: 31), ir pabrėžia, kad visa jo „kūryba“ yra „dvilypė arba dviprasmiška“ (Kierkegaard, 2006: 39), nes „religiškumo esama nuo pat pradžių. Ir atvirkščiai, estetiškumo savo ruožtu esama net ir paskutinę akimirką“ (Kierkegaard, 2006: 41).

4.5. Estetiškumas vs relijiškumas

Ko gero, šio „dvilypumo arba dviprasmiškumo“ pobūdis taps aiškesnis, jei šiek tiek patikslinsime „estetiškumo“ (*det Æsthetiske*) ir „relijiškumo“ (*det Religiøuse*) sąvokų vartoseną Kierkegaardo ranka rašytuose tekstuose.

Pirmiausia derėtų neišleisti iš akių, kad terminai „estetinis“, „estetiškas“ ar „estetiškumas“ tuose tekstuose įgyja kiek kitokią reikšmę nei įprastoji. Williamas McDonaldas šį kitoniškumą nusako taip: „Esteto kaip egzistencinio tipo pagrindinė pozityvi motyvacija yra siekimas to, kas įdomu; pagrindinė negatyvi motyvacija – pastanga išvengti nuobodulio. [...] Gainiodamasis tai, kas įdomu, estetas pasineria į nuotaiką, todėl asmuo čia tik miglotai pasirodo kaip mėgavimosi objektas. Tačiau tai, kad nuotaika greitai keičiasi, daro estetą priklausomą nuo likimo negandų“ (McDonald, 2013: 27).

Tiesą sakant, tokia „estetiškumo“ sąvokos reikšmė nėra Kierkegaard'o semantinė inovacija. Čia nesunku atpažinti neabejotiną skolinimąsi iš vokiečių romantikų žodyno. Antai Friedrichas Schlegelis sako: „*das Interessante*“ įtvirtino kaip vieną iš pamatinių romantizmo estetikos kategorijų (KFSA 1: 228: 252).²⁹

Kierkegaard'o žodyne stipriai modifikuota ir tokių sąvokų kaip „religija“, „religinis“, „relijiškumas“ semantika. Anot Lee C. Barretto, „Žodžius „religinis“ bei „relijiškumas“ Kierkegaard'as vartoja [...] pirmiausia kaip terminus, nurodančius į vidinę gelmę ir absoliučiai rimtą požiūrį į nuosavą gyvenimą, kaip neatsiejamą bet kokio autentiško, giluminių etinių išsipareigojimų grindžiamo gyvenimo sudėtinę dalį. Kai kuriuose kontekstuose relijiškumas pasirodo kaip ypatinga patoso rūšis, aprėpianti visiškos priklausomybės, dėkingumo, pasitikėjimo, ryžto, kaltės, atgailos, nuolankumo ar net savęs atsižadėjimo jausmus“ (Barrett, 2015: 220).

29 Plačiau apie estetinę „įdomumo“ kategoriją žr. pvz. Glaser, Vajda, 2001: 392 ir t.

Galima sakyti, kad šios religiško sampratos semantinį svorio centrą sudaro tai, ką bene tiksliausiai vėliau nusakė Paulius Tillichas, pasiūlęs tokį religijos apibrėžimą: „Religija plačiausia ir giliausia šio žodžio prasme yra tai, kas mums besąlygiškai rūpi (*was uns unbedingt angeht*)“ (Tillich 1962: 26). Kaip tik tokio „besąlygiško rūpesčio“ stygius ir yra esminis sekuliarios Naujųjų laikų Vakarų kultūros bruožas. Tai kultūra, kurioje neįmanoma ne tik besąlygiškai atsakyti į klausimą „kodėl man tai rūpi?“, bet net ir paties šio klausimo neįmanoma iškelti adekvačiai, t. y. taip, kad pats klausimas išreikštų besąlygišką rūpestį. Tai kultūra, kurioje žmogaus gyvenimas skleidžiasi vien sąlyginių rūpesčių formuojamoje erdvėje, kurios prasminę artikuliaciją lemia tik tai, kas „įdomu“ ir „nenuobodu“. Būtent „įdomumas“ tampa bet kokios „autorinės veiklos“ galutiniu motyvu, nustelbiančiu to besąlygiško rūpesčio stygių. Tuo būdu randasi „estetiškumo“ ir „religiškumo“ kolizija, kurią Kierkegaard'as išgyveno nepaprastai skausmingai. Prisimindamas savo „autorinės veiklos“ pradžią, jis rašo:

Mano sumanymas buvo kiek galima greičiau išsemti tai, kas poetiška, o tada – į kaimo pastoriją. Tuo ir vadovavausi. Jaučiausi svetimas visai poetinei kūrybai, bet kitaip negalėjau. Kaip sakiau, mano pirminis sumanymas buvo netapti religiniu autoriumi. [...] Tuo tarpu kūrybos potraukis manyje buvo toks didelis, kad kitaip negalėjau, leidau išeiti *Dviem ugdančiosioms kalboms* ir ėmiau suprasti Apvaizdą. Man vėl buvo duotas laikas poetinei kūrybai, bet tik nuolat prižiūrint religiškumui, kuris prižiūrėdamas tarytum sakė: „Ar nebaigsi pagaliau?“ – ir aš mokėjau jį patenkinti tapdamas religiniu autoriumi (Kierkegaard, 2006: 144).

Kierkegaard'as aiškiai jaučia, kokia pražūtinga yra bet kokia „autorinė veikla“ ir puikiai suvokia, kad pasakymas „religinis autorius“ yra oksimoronas. Iš tiesų, juk to, ką paprastai vadiname „autoriumi“, pagrindinė funkcija yra eksteriorizuoti savo vidujybę taip, kad tokiau

būdu tiekama „produkcija“ būtų „paklausi“, o tokia ji gali būti tik tuo atveju, jei ji yra „įdomi“ ar bent „nenuobodi“. Bet jei taip, tai, tapdamas „autoriumi“, žmogus, užuot puoselėjęs „absoliučiai rimtą požiūrį į nuosavą gyvenimą“, pasmerkia save „autorinei veiklai“, kuri užsklendžia jį „estetiškumo“ srityje.

Tačiau suvokdamas šitai, Kierkegaard'as prisipažįsta: „kūrybos potraukis manyje buvo toks didelis, kad kitaip negalėjau“. Tokį prisipažinimą galima traktuoti kaip savotišką anamnezę, kuria remiantis galima diagnozuoti progresuojančią „psichologinės priklausomybės“ formą. Panašu, kad čia turime reikalą su priklausomybe, panašia į tą, kuri atsiranda tada, kai žmogus vartoja vienokius ar kitokius psichotropinius preparatus.

4.6. „Autorinė veikla“ kaip „anestetikas“

Vis dėlto Kierkegaard'o priklausomybė nėra vien neatsargaus ir neatsakingo piktnaudžiavimo „autorine veikla“ padarinys, kai žmogus smalsumo dėlei „kartą paragavęs, nebegali sustoti“. 1848 m. savo dienoraštyje Kierkegaard'as rašo: „Visgi kiek daug tiesos yra žodžiuose, kuriuos taip dažnai kartodavau, kalbėdamas apie save patį, būtent – kad kaip Šecherezada išgelbėjo savo gyvybę pasakodama istorijas, taip ir aš išgelbėjau savo gyvybę arba išlikau gyvas rašydamas“ (Pap. IX A 411). Dar dramatiškiau ta pati mintis skamba 1849 m. dienoraščio įrašė: „O, kaip sunku (*hvor tungt*)! Kaip dažnai sau sakydavau: lyg *Tūkstančio ir vienos nakties* princesė gelbėjau savo gyvybę pasakodamas, t. y. produkuodamas. Produkovimas buvo mano gyvenimas. Siaubingą melancholiją (*uhyre Tungsind*)³⁰, simpatinio pobūdžio vidinė

30 Ilgametis Sørenio Kierkegaard'o tyrimų centro (*Søren Kierkegaard Forskningscenteret*) Kopenhagoje direktorius ir Kierkegaard'o raštų leidėjas *Nielsas Jørgenas Cap-*

negalią – viską, viską pajėgdavau įveikti, jei tik galėdavau produkuoti. Mane užgriuvo visas pasaulis, mane ištiko skriauda, kuri ką nors kitą būtų pavertusi neproduktyviu – bet mano produktyvumas tik augo, ir viską, viską pamiršdavau, niekas negalėjo manęs įveikti, jei tik galėdavau produkuoti“ (Pap. X1 A 442).

Tad darosi aišku, kad, viena vertus, Kierkegaard'as savo „autorinę veiklą“ traktuoja, kaip savotišką „anestetiką“, slopinantį jį kankinančią „siaubingą melancholiją“. Tačiau kita vertus, jis jaučia, kad ta melancholija yra ne kas kita, kaip „religiškumo“ išvirkščioji pusė – besąlygiško rūpesčio, kurio jis jaučiasi nepajėgus išgyventi, desperatiškas ilgesys. Abu šie momentai ir formuoja to, kas sudaro „religinio autoriaus“ sąvokos *turinį*. Tačiau nemenkesniu mastu jie lemia ir tokio autoriaus „autorinės veiklos“ *formą*, kurią pats Kierkegaard'as įvardija kaip „netiesioginę komunikaciją“ (*indirecte Meddelelse*).

4.7. Netiesioginė komunikacija

Anti-Climacus pseudonimu parašytose *Krikščionybės pratybose* (1850 m.) skaitome: „Mūsų epocha iš tikro nežino jokios kitos komunikacijos, išskyrus tokią visiškai niekingą (*maadelige*) formą kaip mokymas (*docere*). Visiškai pamiršome, ką reiškia egzistuoti. Bet koks pranešimas apie tai, kas yra egzistavimas, suponuoja egzistuojantį jį; komunuotojas (*Meddeleren*) yra komunikacijos reduplikacija;

pelørnas rašo: „Vokiški žodžiai *Schwermut* bei *Weltschmerz*, prancūzų *ennui* ir anglų *Byronism* bei *spleen* – visa tai yra pasaulio nuovargio, estetizmo ir vertybių praradimo pavadinimai, žymintys bendras visiems Europos romantizmo rašytojams temas. Kaip tik šiai žodžių grupei priklauso ir daniškasis *Tungsind*. Tad Kierkegaard'o veikaluose *Tungsind* sąvoką derėtų traktuoti kaip tęsinį senos tradicijos, kylančios iš graikiškosios melancholijos, einančios per Viduramžių *acedia*, ją performuluojant, reinterpretuojant, patikslinant bei papildant – iki pat šiuolaikinių *spleen*, *Schwermut* ir *ennui*“ (Cappelørn, 2008: 133).

egzistuoti tame, ką suprantame, reiškia: reduplikuoti. [...] Komunikuojas suteikia komunikacijai prieštaravimo pobūdį ir paverčia ją netiesiogine komunikacija, kuri verčia tave rinktis: ar nori juo tikėti ar ne“ (SV 16: 130–131).

Rašydamas šiuos žodžius Anti-Climacus neabejotinai žinojo, ką keturiais metais anksčiau išleistame *Filosofijos trupinių nemokslinia-me priedaše* rašė jo antipodas Johannes Climacus:

Įprasta komunikacija (*almindelige Communication*), kuria žmonės bendrauja, būna visiškai betarpiška, nes žmonės paprastai ir egzistuoja betarpiškai. Kai vienas žmogus ką nors pasako, o kitas žmogus šitai pažodžiui pakartoja, laikoma, kad jie sutaria vienas su kitu ir vienas kitą supranta. Tačiau, kadangi tas, kuris ką nors teigia, nesuvokia mąstymo-egzistavimo dvilypumo (*Tanke-Tilværelsens Dobbeltthed*), tai jis nepajėgia suvokti ir pranešimo dvigubos refleksijos (*Meddelelsens Dobbelt-Reflexion*). Jis net nepagalvoja, kad toks sutarimas iš tikro gali būti didžiausias tarpusavio nesupratimas ir, žinoma, kad kaip subjektyviai egzistuojantis mąstytojas išsilaisvina per tokį dvilypumą, lygiai taip pat pats bendravimo slėpinys glūdi tame, kad ir pašnekovas turi būti išlaisvintas. Kaip tik todėl kalbantysis negali išreikšti save ir perteikti pranešimą tiesiogiai. Šitai turi būti proporcinga subjektyvumui, kurio reikalaujama iš kalbėtojo, ir kaip tik todėl taikytina pirmiausia religiško sferai, žinoma, jei kalbantysis nėra pats Dievas ir jei jis, kiekvieną kartą, kai kalba, nesiremia apaštalių autoritetu, kitaip sakant – jei kalbantysis yra tik žmogus ir jei jam svarbi prasmė to, ką jis sako ir ką jis daro (SV 9: 64).

Čia paminėtos „dvigubos refleksijos“ nederėtų painioti su refleksijos refleksija – spekuliatyvaus mąstymo forma, kurią intensyviai eksploatavo Vokiečių idealizmo atstovai, tikėjęsi tuo būdu įveikti Descartes'o abejonės įtvirtiną subjekto ir objekto dualizmą. Tokią

„dvigubą refleksiją“ galima būtų traktuoti kaip abejonės sudvigubinimą kai abejojama pačia abejone.

Kierkegaard'o „netiesioginės komunikacijos“ atveju „dviguba refleksija“ nėra vien mąstymo akto pavertimas dar ir mąstymo objektu, siekiant realizuoti mąstymo ir jo turinio vienovę. Tačiau, kai „dvigubos refleksijos“ pagrindas yra ne *abejonė*, o greičiau *neviltis*, tas refleksijos „sudvigubinimas“ reiškia greičiau tai, kad antrasis refleksijos judesys atliekamas jau nebe grynojo mąstymo, bet *egzistavimo* plotmėje, t. y. ne kaip „save mąstantis mąstymas“, o greičiau kaip „savimi besirūpinantis rūpestis“, atveriantis žmogui nuosavo individualumo nelygstamumo patirtį.

Nepaprastai taikliai šią komunikacijos formą savo *Pasaulėžiūrų psichologijoje* nusako Karlas Jaspersas:

Netiesioginis pranešimas nėra tai, kad kažkas sąmoningai nutyli ma, tarsi žmogus pasislėptų po kauke ir nepasakytų to, ką žino. Jei būtų taip, tai turėtume reikalą su apgaule arba pedagogine pranešniojo technika. Netiesioginis pranešimas reiškia, kad atkakliai siekiant aiškumo ir ieškant tinkamų formų bei formulių, paaiškėja, jog nė viena išraiška nėra pakankama, ir kad žmogus šitai aiškiai suvokia; tai yra nuostata, pagal kurią visa, kas yra komunuikuota, kas yra pateikta tiesiogiai, kas yra išsakyta, galiausiai pasirodo kaip neesminis dalykas, kuris tačiau netiesiogiai perteikia tai, kas esmiška. Jokia doktrina nėra gyvenimas ir joks doktrinos perteikimas nėra gyvenimo perteikimas. Vadinasi, netiesioginis pranešimas, t. y. tiesioginio dalyko patyrimas kaip tarpininko (*des Mediums*), per kurį veikia kažkas kita, yra tai, tarsi (*also ob*) čia save perteiktų pats gyvenimas“ (Jaspers, 1985: 378).

Taikant „netiesioginę komunikaciją“ komunikatas perteikiamas taip, jog komunikacijos adresatas turi suprasti, kad to komunikato turinys yra *netiesa*, ir kad jis yra netiesa būtent dėl to, kad yra

komunikuojamas. Tad darosi aišku, kad „religiniam autoriui“, kurio „autorinė veikla“ juk skleidžiasi „estetiškumo“ ir „religiškumo“ priešpriešos horizonte, iškyla sudėtingas uždavinys: perteikdamas „religinį“ turinį, „religinis autorius“ turi jį perteikti taip, kad „estetinis“ pavaldas, be kurio tas turinys liktų „neįdomus“ ir todėl neperteiktas, tam tikru būdu pats save paneigtų, „estetiškai“ parodydamas savo netiesą.

4.8. Pseudonimai

Bene ryškiausiu tokios netiesioginės komunikacijos pavyzdžiu Kierkegaard'o „autorinėje veikloje“ galima laikyti tai, kad didesnė dalis jo ranka parašytų tekstų, pasirašyta įvairiais pseudonimais. Šią aplinkybę jis pats aiškina šitaip:

Mano pseudonimiškumas arba polinimiškumas nekilo iš kokio nors mano *asmens atsitiktinio* motyvo (ir griebiausi jo, žinoma, ne bijodamas teisinio persekiojimo: šiuo požiūriu, manau, nesu kaip nors pažeidęs įstatymą ir kiekvieną kartą sinchroniškai su knygos publikavimu tiek leidykla, tiek cenzorius *qua* oficialus asmuo lygiai taip pat oficialiai buvo informuojami apie tai, kas iš tikro yra autorius), greičiau *esminis* pseudonimiškumo pagrindas glūdėjo pačiame *kūrinyje*, kuris tam, kad galima būtų perteikti individų elgesio trajektorijas bei jų psichologiškai įvairialypius skirtumus, poetikos požiūriu tarpais reikalavo neskirti gėrio ir blogio, sudaužytos ir lengvos širdies, nevilties ir hipertrofuoto pasitikėjimo savimi, kančios ir ekstazės ir taip toliau. Idealiu atveju tokia įvairovė apsiriboja vien charakterio raidos psichologiniu nuoseklumu, bet realiai nė vienas egzistuojantis žmogus, išsitemkdamas doroviniuose tikrovės rėmuose, negali – o, beje, ir nenori sau to leisti. Vadinasi, viskas, kas buvo parašyta tokiu būdu, priklauso man, tačiau tik tuo

mastu, kuriuo aš pats, pasitelkdamas išsakytas eilutes, atitinkamą gyvenimo suvokimą idėjau į kūrybiško, poetiniu požiūriu realaus asmens lūpas (SV 10: 285).

Iš tiesų, Kierkegaard'as nekelia sau tikslo vien *nuslėpti* nuo potencialių skaitytojų savo autorystę. Pseudonimai jo ranka parašytų veikalų titulinuose puslapiuose atlieka funkciją, susijusią su minėta „religiškumo“ ir „estetizmo“ dialektika. Kaip „religinis autorius“ Kierkegaard'as puikiai suvokia, kad „absolūtus rimtumas nuosavo gyvenimo atžvilgiu“ implikuoja absoliučią „vidujybės“, t. y. „religiškumo“ neliečiamybę ir todėl negali būti kokia nors forma eksteriorizuotas, t. y. „estetizuotas“. Todėl viena iš pseudonimų funkcijų galima laikyti tai, kad jie tik *imituoja* autoriaus „vidujybės“ eksteriorizaciją ir daro šitai pabrėžtinai deklaratyviai tuo būdu signalizuodami tos eksteriorizacijos *falsifikuojančią* prigimtį. Tad galima sakyti, kad pseudonimai ne paslepia autorių (tai būtų įprasta pseudonimo funkcija), o greičiau jį tematizuoja būtent kaip „autorių“. Kita svarbi pseudonimų funkcija yra tai, kad jie pateisina *tikros* patirties („religiškumo“) stokojantį „estetinį“ autorių, kai šis savo „autorinės veiklos“ produktuose pateikia *vien įsivaizduojamą* patirtį, sykiu vildamasis, jog tą įsivaizduojamybę galbūt kada nors vėliau pavyks interiorizuoti ir tuo būdu realizuoti. Neatsiejamas „netiesioginės komunikacijos“ momentas yra ir dramatinė įtampa, kuri atsiranda dėlto, kad pseudonimai funkcionuoja kaip didžiulio romano personažai, nė vienas iš kurių nereprezentuoja galutinės tiesos, bet visi kartu tą tiesą paradoksaliai išreiškia, realizuodami išvirkščiąją pusę Hegelio pagrindinės idėjos, pagal kurią „tiesa yra bakchantiškas svaigulys, ir nė vienas narys, pagautas šio svaigulio, nėra blavius; o kadangi kiekvienas narys, jei tik jis išsiskiria, lygiai taip pat betarpiškai ištirpsta tame svaigulyje, tai jis kartu yra skaidri ir paprasta ramybė“ (Hegel, 1997: 59).

4.9. „Arba–arba“, arba, kaip sakytų Umberto Eco, „be abejo, rankraštis“

Anot iškilaus Kierkegaard'o kūrybos tyrinėtojo Tilo Wesche's, „be-kompromisiškiausiai realizuojantis netiesioginę komunikaciją Kierkegaard'o veikalas“ (Wesche 2003: 189) yra 1843 m. vasario 20 d. Kopenhagos knygynuose pasirodžiusi knyga, manieringai pavadinta *Arba–arba*. Neįprastas buvo ne tik pavadinimas, bet ir tai, kad tituliname knygos puslapyje buvo nurodytas ne autorius, o „leidėjas“ ganėtinai mįslingai skambančiu vardo ir pavardės deriniu – Victor Eremita. Knygos „Pratarmėje“ leidėjas rašo: „nelaukta sėkmė mano nuosavybėn patikėjo raštus, kuriuos turiu garbę pristatyti skaitytojų publikai.“ (SV 2: 10). Skaitydami „Pratarmę“ toliau, sužinome, kad į jo rankas patekė anoniminiai rankraščiai – tai dešimt įvairaus dydžio bei žanro tekstų bei pluoštas aforizmų.

Nors, kaip prisipažįsta „leidėjas“, rankraščių autoriaus identifikuoti jam nepavyko, vis dėlto atidžiai išstudijavęs tai, kas ten parašyta, jis suprato, kad tie raštai „suteikė progą pažvelgti į dviejų žmonių gyvenimus“ (SV 2: 10). Aforizmus ir šešis įvairias temas gvildenančius esė žanro rašinius ponas Eremita identifiko kaip sąlyginai „autoriumi A“ vadinamo autoriaus tekstus, kurių turinį sudaro „gausybė bandymų pateikti estetinį požiūrį į gyvenimą“ (SV 2: 10). (Beje, „leidėjas“ čia nepraleidžia progos pareikšti, jog, jo nuomone, „rišlus estetinis požiūris į gyvenimą vargiai įmanomas“ (SV 2: 10).) Septintasis šiai grupei priklausantis tekstas nėra „autorius A“ rašinys. Tai tekstas, atsitiktinai patekęs į paties „autorius A“ rankas. Panašiai kaip Eremita „autorius A“ pasakoja apie tai, kaip atsitiktinai aptiko „prabangiai įrištą“ ir jį nepaprastai suintrigavusį sąsiuvinį, kurio viršelyje puikavosi mįslingas įrašas „*Commentarius perpetuus* N 4“. „Metęs greitą žvilgsnį į palaidus popierius“, rašo jis „supratau, kad juose būta erotinių situacijų interpretacijų, pavienių užuominų apie vienus ar kitus santykius, savito pobūdžio laiškų nuorašų, su kurių meniškai išbaigtu,

apskaičiuotu nerūpestingumu man vėliau teko susipažinti“ (SV 2: 281). Pasigaminęs šio intriguojančio rankraščio nuorašą ir pavadinęs jį „Suvedžiotojo dienoraščiu“, „autorius A“ savo nedidelėje pratarinėje dienoraščio autorių vadina „sugedusiu žmogumi (*fordærvede Men-neskes*)“ (SV 2: 281) ir apibūdina jį taip: „Visas jo gyvenimas buvo ne kas kita, kaip pastanga realizuoti vieną vienintelę užduotį – gyventi poetiškai. Nepaprastai išvystytas sugebėjimas visur pastebėti tai, kas įdomu, padėdavo jam šitai atrasti gyvenime ir po to savąjį patirtį pusiau poetiškai atgamtinti“ (SV 2: 282).

Kai dėl kito į Eremitos rankas patekusių rankraščių autoriaus, tai, kaip prisipažįsta pats „leidėjas“, pavyko sužinoti tik tiek, „kad jo vardas buvo Vilhelmas, kad jis buvo teisėjas, tačiau nenurodoma, kokiame teisme“ (SV 2: 13). Tad Eremita simetrijos su „autoriaus A“ pavadinimu dėlei nutarė jį vadinti tiesiog „autoriumi B“. Šiam autoriui (kartais jį vadinsime „autoriumi B“, o kartais – teisėju Vilhelmu) priklauso du didoki „etinį požiūrį į gyvenimą“ (SV 2: 19) pristatantys laišakai, tiek apimties, tiek turinio požiūriu labiau primenantys filosofinius traktatus. Trečiasis tekstas – tai grėsmingai „Ultimatumu“ pavadintas laiškas, kurį teisėjas Vilhelmas gavo iš savo „seno bičiulio, pastoriaus Jutlandijoje“ (SV 3: 309), kartu su priedu – tekstu pamokslo, kurį pastorius dar tik ruošėsi sakyti savo parapijiečiams. Kadangi visus tris tekstus „autorius B“ persiuntė „autoriumi A“, tai nenuostabu, kad galiausia jie atsidūrė Victorio Eremitos rankose.

Tekstologinių įmantrybių mėgėjas Eremita savo pratarinėje nepraleidžia progos atkreipti „brangaus skaitytojo“ dėmesį į itin komplikuotą šio tekstų korpuso kompoziciją, pastebėdamas, kad „viename autoriuje slypi kitas autorius, kaip dėžutės viename kiniškame žaidime“ (SV 2: 14).

Komentuodamas tą aplinkybę, kad rankraščių turinį sudaro dviejų priešingų pasaulėžiūrų ar požiūrių į gyvenimą – estetinio ir etinio konfrontacija, ponas Eremita rašo:

Kartkartėmis galima aptikti romanų, kuriuose per konkrečius asmenis perteikiami skirtingi požiūriai į gyvenimą. Dažniausiai jie baigiasi tuo, kad vienas įtikina kitą. Užuoat leidus pačiam požiūriui kalbėti už save, skaitytojas praturtinamas istoriniu rezultatu, kad vienas buvo perkalbėtas. Laikau tikra laime, kad šie raštai nieko neatskleidžia šiuo atžvilgiu. Ar A tapo savo estetinių svarstymų autoriumi gavęs B laiškus, ar jo siela po to laiko liko verstis kūliais iš savo laukinio nesutramdomumo, ar apsiraminė – apie tai jaučiuosi negalįs pateikti nė menkiausios žinios, kadangi Raštuose nieko nėra. Taip pat nėra jokios užuominos, kaip toliau klostėsi B, ar jis turėjo jėgų laikytis savo požiūrio, ar ne. Kai ši knyga bus perskaityta, A ir B bus pamiršti, tik požiūriai į gyvenimą liks stovėti tiesiai vienas priešais kitą ir nelauks jokios galutinės ataskaitos apie konkrečius asmenis (SV 2: 19).

4.10. Vidujybė vs išorybė

Visgi būtų neteisybė, jei Victorą Eremitą laikytume vien tekstologinės egzotikos mėgėju. Reikia pripažinti, kad jis puikiai orientavosi savo epochos filosofinių naujovių srityje. Jau pačioje pratarinės pradžioje, tiesa, kiek koketuodamas su skaitytoju, jis rašo:

Galbūt tau, brangus skaitytojau, kartkartėmis bus pasitaikę kiek suabejoti garsiojo filosofinio teiginio, kad išorybė (*det Udvortes*) yra vidujybė (*det Indvortes*), o vidujybė – išorybė, teisingumu. [...] Aš pats, savo ruožtu, visad buvau eretiškai nusiteikęs šio filosofijos teiginio atžvilgiu, ir dėl to anksti įpratau kaip įmanydamas pats stebėti ir tyrinėti; ieškojau patarimų pas rašytojus, kurių įžvalgos šiuo požiūriu sutapo su manosiomis, trumpai tariant, padariau viską, kas buvo mano galioje, kad užpildyčiau tą spragą, kurią paliko filosofijos raštai (SV 2: 9).

Tikriausia, „brangus skaitytojau“ (o, kaip sunku susivaldyti nepasinaudojus šiuo pono Eremitos pamėgtu kreipiniu, sukuriančiu tokio intymaus, tokio nuoširdaus ir geranoriško bendravimo atmosferą!) nėra reikalo aiškinti, jog Victorui Eremitai abejonę sukėlusio „garsiojo filosofijos teiginio“ autorius yra ne kas kitas, o pats Georgas Vilhelmas Friedrichas Hegelis, kurio *Filosofijos mokslų enciklopedijoje* skaitome:

Vidus yra pagrindas, traktuojamas kaip tai, kas yra vien vienos reiškinių *pusės* ir santykio forma, tuščia refleksijos-į-save forma, kurios priešybė yra egzistavimas taip pat kaip forma kitos santykio pusės su refleksijos-į-kitą kaip *išorės* (*Äußere*) tuščiu apibrėžimu. Jų tapatybė yra pripildyta tapatybės, *turinys*, jėgos judėjime įsteigta refleksijos-į-save ir refleksijos-į-kitą *vienovė*; ir viena, ir kita yra ta pati *viena* totalybė, ir kaip tik ši vienovė paverčia jas turiniu. [...] Todėl tiek išorybė (*das Äußere*), tiek vidujybė pirmiausia yra tas pats *turinys*. Tai, kas yra vidujybiška (*innerlich*) esti (*vorhanden ist*) ir kaip išoriškai, ir atvirkščiai; reiškinys neparodo nieko, ko nebūtų esmėje, o esmėje nėra nieko, kas nebūtų apreikšta (*manifestiert*). [...] Tačiau vidujybė ir išorybė kaip apibrėžtos formos, taip pat yra ir priešingos viena kitai, dar daugiau – viena kitai visiškai *priešingos*, nes viena yra tapatybės su savimi abstrakcija, o kita yra plikos įvairovės arba realybės abstrakcija. Tačiau, kadangi jos abi kaip vienos formos momentai, esmiškai tapačios, tai tai, kad pirmiausia yra postuliuota tik vienoje abstrakcijoje, betarpiškai taip pat yra tik kitoje. Todėl tai, kas yra vien vidujybė, sykiu yra ir vien išorybė; ir tai, kas yra vien išorybė, sykiu yra pirmiausia vien vidujybė (Hegel, 1986: 274).

Vidujybės ir išorybės dialektinė tapatybė, apie kurią čia kalba Hegelis, nėra duotybė, kurią pamąstyti ir suvokti gali bet kas ir bet kada. Pamąstoma ir suvokiama ji tampa tik tada, kai mąstymas jau yra įgijęs

spekuliatyvus mąstymo pavidalą, t. y. kai tiek vidujybė, tiek išorybė yra jau nebe vien turinys, kurį bandome apmąstyti, bet ir paties to mąstymo akto forma. Spekuliatyvus mąstymo subjektas yra subjektas, sugebantis tuo pačiu judesiu mąstyti atitinkamą turinį ir savo paties mąstymą, šį mąstymą atpažindamas pačiame tame turinyje ir tuo būdu išvengdamas begalinio regreso. Kitaip sakant, tą paradoksalią vidujybės ir išorybės tapatybę gali mąstyti ir suvokti tik subjektas, kuris jau yra užkopęs į „dvasios“ kaip *objektyvus mąstymo* lygį. Tačiau, anot Hegelio, toks spekuliatyvus subjektyvumas įmanomas tik tuo mastu, kuriuo subjektas, kopdamas dvasios savęs pažinimo pakopomis, galiausia atsikrato savojo egzistencinio „vienatinumo“ ir tampa visuotiniu subjektyvumu. Tik tada jis tampa pajėgus mąstyti vidujybės ir išorybės tapatybę. Bet jei taip, tai panašu, jog Victorio Eremitos abejonė dėl „garsiojo filosofijos teiginio, kad išorybės ir vidujybės, o vidujybė – išorybė“, tiesos kyla iš to, kad Eremita nėra spekuliatyvus subjektas. Kierkegaard'o pseudonimas Johannes Climacus jį apibūdina kaip „poetiškai-realų subjektyvų mąstytoją“ (*en digterisk-virkelig subjektiv Tænkere*)“ (SV 10: 286). Žinoma, galima būtų manyti, jog toks Eremitos apibūdinimas yra nuoroda į tai, kad jis *dar nėra pasiekęs* spekuliatyvus mąstymo lygio, kad jam dar derėtų rimtai padirbėti su Hegelio tekstais ir tuo būdu išsiugdyti gebėjimą mąstyti ir suvokti vidujybės ir išorybės tapatybę taip, kaip tai daro pats Hegelis. Tačiau panašu, kad toks pono Eremitos filosofinės kompetencijos diskvalifikavimas būtų pernelyg skubotas ir nepakankamai atsakingas. Įtarimą kelia jau vien tai, kad panašią „subjektyvus mąstytojo“ poziciją Hegelis bando „įveikti“ tiesiog diskvalifikuodamas ją kaip „supuvusią egzistenciją“ (Hegel, 1990: 62) arba arogantiškai pašiepdamas³¹. Panašu, kad abejonė, kurią Eremitai kelia Hegelio teiginys apie vidujybės ir išorybės tapatybę, iš tikro yra ne abejojimas, kurį Hegelis apibūdina kaip „vienos ar kitos spėjamos tiesos išklabinim[ą], po kurio atitinkamos

31 Plăčiau apie tai žr. Sodeika 2011: 149-151.

abejonės vėl išnyksta ir sugrįžtama prie anos tiesos“ (Hegel, 1997: 85), o greičiau užmaskuota arba ne iki galo įsisąmoninta nevilties forma. Jei taip, tai turėtume pripažinti, kad pono Eremitos, kaip „poetiškai-realaus subjektyvaus mąstytojo“, skepticizmas juda kita trajektorija nei ta, kurioje mąsto spekuliatyvusis Hegelio subjektas. Tai trajektorija, kurią formuoja nebe abejonė, o neviltis.

4.11. Estetinė egzistencija

Kaip jau buvo minėta, svarstydamas, kokia eilės tvarka sudėlioti publikuojamus „atoriaus A“ rankraščius, Victoras Eremita nusprendžia, kad geriausia pradėti nuo pluošto aforizmų, kurį jis pavadina *Diapsalmata*³². Motyvuodamas tokį pasirinkimą jis rašo: „man pasirodė, kad juos (t. y. aforizmus – T. S.) būtų teisingiausia traktuoti kaip apmatus to, kas gerokai rišliau išplėtota didesniuose rašiniuose“ (SV 2: 13). Tokiam požiūriui sunku nepritarti. Iš tiesų, *Diapsalmata* rinkinį, ko gero, galima laikyti savotiška viso veikalo (o gal net ir visos Kierkegaard'o filosofijos) santrauka. Tokį požiūrį patvirtina ir pats Kierkegaard'as. Knygos *Arba–arba* nuosavo egzemplioriaus priešlapyje jis rašo:

Pirmoji diapsalma – tai tikrasis viso veikalo uždavinys, kuris taip ir lieka neišspręstas iki pat paskutiniojo pamoksl³³ žodžio. Sukuriamas siaubingas disonansas ir tada sakoma: išriškite jį. Suponuojamas visiškas atotrūkis nuo tikrovės, kurio pagrindą sudaro ne tuštybė, o sielos depresija ir jos dominavimas prieš tikrovę (P IV A 216).

32 Tai daugiskaitinė forma graikiško žodžio *diapsalma*, kuriuo Septuagintoje verčiamas hebrajų žodis *sela*, nurodantis kurioje vietoje psalmių giedotojams dera daryti pauzę.

33 Turimas omenyje knygos antrosios dalies pabaigoje pateikiamas pamokslas.

Iš tiesų, pirmojoje diapsalmoje į klausimą „Kas yra poetas?“ autorius A atsako taip: „Nelaimingas žmogus (*ulykkeligt Menneske*), kuris savo širdyje slepia gilius rūpesčius (*dybe Qvaler*), bet kurio lūpos yra taip sutvertos, kad atodūsiai ir klyksmai, srūdami pro jas, skamba kaip graži muzika. Su juo yra panašiai kaip su nelaimingaisiais, kurie Falario bronziniame jautyje buvo lėtai kankinami ant lengvos ugnies – jų riksmas nepasiekdavo tirono ausų, kad įvarytų jam siaubą, nes jam jie skambėjo kaip miela muzika“ (SV 2: 23). Poeto „vidujybė“ yra tokios diskomfortiškos subjekto būsenos kaip nuobodulys, melancholija, depresija, neviltis, nerimas, baimė ir pan. O poeto „išorybė“ yra įvairūs „autorinės veiklos“ produktai, pagaminti taip ir skirti tam, kad jų vartotojams būtų „nenuobodu“, „įdomu“. Reikia manyti, kad toks poeto prigimties nusakymas turėjo būti visiškai priimtinas Victorui Eremitai jau vien dėl to, kad jis akivaizdžiai patvirtina „vidyjbės“ ir „išorybės“ netapatumą.

Nors, kaip teisingai yra pastebėjęs Victoras Eremita, „rišlus estetiškas požiūris į gyvenimą vargiai leidžiasi pristatomas“ (SV 2: 19), vis dėlto šį požiūrį reprezentuojančio autoriaus A tekstuose galima atpažinti pagrindinę mintį, suteikiančią tų tekstų korpusui tam tikro rišlumo. Tą pagrindinę mintį galima nusakyti kaip „vidujybės“ ir „išorybės“ santykio dvilypumą. Iš tiesų, nepaisant pirmąją *Arba–arba* dalį sudarančiuose tekstuose plėtojamų temų įvairovės, visuose juose nesunku atpažinti to dvilypumo skirtingas apraiškas. Tai gali būti „dingsties“ ir „įkvėpimo“ dvilypumas, motyvuojantis kūrybą („Pirmoji meilė“), „prisiminimo“ ir „užmaršties“ dvilypumas, padedantis įveikti nuobodulį („Sėjomaina“), muzikoje glūdintis „juslinio genialumo“ kaip „abstrakčiausios iš visų įmanomų idėjų“ ir konkretybės dvilypumas („Betarpiškos erotinės studijos“), mėgavimosi betarpiškai išgyvenamos akimirkos ir to mėgavimosi refleksijos dvilypumas („Suvėdžiotojo dienoraštis“).

Vis dėlto šiuo požiūriu išskirtinio dėmesio nusipelno pirmiausia trys tekstai – „Antikininio tragiškumo atspindys moderniajame

tragiškume. Fragmentiškas etiudo apmatas“, „Siluetai. Psichologinė pramoga“ ir ypač: „Nelaimingiausiasis. Patetiškas kreipimasis į *symparanekromenoi*“. Pirmiausia verta atkreipti dėmesį į tai, kad visi trys šie tekstai yra prakalbos, kurias autorius A sakė paslaptingos draugijos narių susirinkimuose. Apie šią draugiją žinome tik tiek, kad jos nariai vienas kitą vadina „*symparanekromenoi*“, ir dar – kad jie renkasi penktadieniais saulei nusileidus ir posėdžiauja iki paryčių. Apie keistokai skambantį draugijos pavadinimą Kierkegaard'as savo dienoraštyje rašo taip: „Tiesiog ieškojau pavadinimo, tinkamo įvardyti tą rūšį žmonių, kuriems norėjau rašyti, tikėdamasis, kad jie mąsto panašiai kaip aš; dabar radau tokį žodį Lukiano tekstuose: *paránekroi* (tas, kuris, kaip ir aš, yra miręs), ir aš mielai rašyčiau tokiems *paránekroi*“ (Pap. II A 690).

Draugijoje vyraujančią atmosferą (o atmosfera čia yra svarbesnė ar bent nemažiau svarbi už draugijoje pasakytų kalbų turinį) puikiai perteikia jos įkūrimo metinių proga pasakyta kalba, kurios pradžia skamba taip: „Šią valandą švenčiame mūsų draugijos įkūrimą, mes džiaugiamės, kad vėlei sugrįžo ta laiminga akimirka, kai ilgiausia diena jau baigėsi ir naktis pradeda imti viršų. Mes ištvėrėme ilgą ilgiausią dieną, dar prieš akimirką dūsavome, kad ji tokia ilga, bet dabar mūsų neviltis virto džiaugsmu. Nors toji pergalė nėra labai reikšminga, ir nors dienos persvara dar ilgai tęsis, tačiau neliksime nepastebėję, kad jos viešpatavimas jau baigiasi. Dėl to neatidėliosime nakties pergalės šventimo iki to laiko, kai tai taps aišku visiems, nelauksime, kol tingus miesčionių gyvenimas mums primins, kad diena silpsta“ (SV 2: 155).

Naktis yra tamsos metas, kai rega priversta pripažinti savąjį bejėgiškumą ir užleisti vietą klausai. Čia būtų pravartu prisiminti tai, ką knygos pratarinėje apie šių dviejų juslių konkurenciją rašo Victoras Eremita: „Mat kaip balsas yra nebendramatės su išore (*Ydre*) vidujybės (*Inderlighed*) atvertis, taip ausis yra įrankis, kuriuo ši vidujybė suvokiama, o klausas – pojūtis, kuriuo ji įsisavinama“ (SV 2: 9). Kai stojasi naktis, visa, kas tik ką buvo visiems atvira „išorybė“, sugrįžta

į „vidujybės“ paslėptį kaip į savo ištakas. Bet šis sugrįžimas nėra slėpimasis, o yra greičiau manifestacijos formos pasikeitimas – tai, kas buvo regima, tampa girdima ir todėl, tarsi paneigdamas banalią maksimą „geriau vieną kartą pamatyti nei dešimt kartų išgirsti“, leidžia aiškiau suvokti, kad *there are more things in heaven and earth, Horatio, than are dreamt of in your philosophy*. Todėl oratorius, neabejotinai įkvėptas Novalio „Himnų nakčiai“, taip kreipiasi į jo besiklausančius *symparanekromenoi*:

Tad darkart pripildykime savo taures, mieli sugėrovai, šiuo tostu sveikinu tave, amžinoji visų motina, tylioji naktie! Iš tavęs visa atsirado, į tave visa sugrįžta. Darkart pasigailėki pasaulio, vėlei atsiverki, kad viską surinktum ir visus mus saugiai paslėptum savo iščiose! Tave aš sveikinu, tamsioji naktie, sveikinu kaip nugalėtoją, ir tai man paguoda, nes viską – dieną ir laiką, ir gyvenimą, ir prisiminimo įkylumą – tu suglaudini amžinoje užmarštyje! (SV 2: 156).

4.11.1. *Prie tuščio kapo*

Savotiška pirmosios *Arba–arba* dalies (o gal ir viso šio veikalo ar net visos Kierkegaard'o „autorinės veiklos“) kulminacija galima laikyti trečiąją *Symparanekromenoi* draugijoje pasakytą prakalbą – „Nelaimingiausias“. Tilo Wesche šį tekstą nusako kaip „svarbiausią tekstą, kuris [...] pastūmėja estetiškumo pasisavinimą gilesnio supratimo link“ (Wesche – Kierkegaard, 2003: 194).

Prakalba prasideda žodžiais: „Kaip žinoma, kažkur Anglijoje turi būti kapas, neišsiskiriantis įstabiu paminklu ar liūdna aplinka, tik trumpu užrašu – „nelaimingiausias“. Toks kapas iš tikro egzistuoja ir yra gerai žinomas. Jį galima pamatyti Vusterio grafystėje (*Worcestershire*) esančioje Vusterio (*Worcester*) katedroje, o Williamas Wordsworthas yra parašęs sonetą *Miserrimus*. Žinoma net ir tai, kad kape ilsisi buvusio Vusterio katedros mažesniojo kanauninko Thomaso

Morriso (1668–1748), savo laiku atsisakiusio prisiekti karalių Jokūbą II nuvertusiam Viljamui III Oraniečiui, palaikai (Baker, 1990: 12). Tačiau *Symparaneukromenoi* kalbėtojas pasinaudoja *licentia poetica* ir, nutylėjęs šį faktą, pasakoja pramanytą istoriją apie tai, kad, kai antkapio akmuo neva buvo nukeltas, paaiškėjo, kad kapas tuščias. Tačiau tokia mistifikacija visiškai pateisinama. Juk prakalba nėra „mokslinis“ pranešimas, pristatantis empiriškai patikrintus faktus. *Symparaneukromenoi* draugijos nariai renkasi į savo penktadieninius susirinkimus greičiau tam, kad, pasidalindami su bendraminčiais savąja melancho-lija, paradoksaliai vienas kitą paguostų savajai melancholijai suteikdami „estetinį“ pavidalą. Tad nenuostabu, kad kalbėtojas pasinaudoja ir „sakraline“ tuščio kapo įvaizdžio konotacija, sykiu atlikdamas ir savo-tišką jos inversiją: „kaip tikinčiųjų ilgesys traukia juos prie Šventojo Kapo, taip nelaiminguosius traukia vakaruosna prie to tuščio kapo, ir kiekvienas mąsto vien apie tai, kad kapas skirtas jam“ (SV 2: 202).

Visa prakalba sukomponuota kaip savotiškas pasakojimas apie įsivaizduojamą „atvirą konkursą“ (SV 2: 203), kurio tikslas – nustatyti, kam gi galėtų priklausyti *nelaimingiausiojo* titulas. Visgi būtų klaida manyti, kad čia turime reikalą vien su kažkuo panašiu į *gothic fiction* stiliaus rašinį. Teisingiau būtų sakyti, kad tai filosofinis tekstas. Mat visą šią „prakalbą“ galima laikyti savotiška interpretacija to, ką Hegelis vadina „nelaimingąja sąmone“. Tiesą sakant, apie tai užsimena ir pats kalbėtojas:

Visuose sisteminiuose Hegelio veikaluose esama skyriaus apie nelaimingąją sąmonę. Su vidiniu neramumu ir besidaužančia širdimi visuomet imamės skaityti tokius tyrinėjimus, bijodami, kad sužinosisime arba per mažai, arba per daug. „Nelaimingoji sąmonė“ yra frazė, kuri atsitiktinai nuskambėjusi pokalbyje gali priversti kraują sustingti, nervus virpėti, o kai ji pavartojama sąmoningai, tarsi tie paslaptingi žodžiai iš Clemenso Brentano pasakojimo – *tertia nux mors est* – gali priversti žmogų drebėti lyg nusidėjėlį (SV 2: 204).

Šios pabrėžtinai patetiškos tirados pabaigoje girdime dar patetiškesnį atodūsi: „Ak, laimingas tas, kuriam nieko daugiau nereikia kaip tik parašyti apie tai pastraipą; dar laimingesnis tas, kuris gali parašyti dar ir kitą“ (SV 2: 204). Galima būtų pagalvoti, kad šis „atodūsis“ yra vien retorinė puošmena. Tačiau iš tikro čia turime reikalą su svarbia užuomina, prie kurios kiek vėliau dar grįšime.

Tiesą sakant, nėra aišku, kodėl kalbėtojas čia užsimena apie „visus sisteminius Hegelio veikalus“. Juk nei *Logikos moksle*, nei *Filosofijos mokslų enciklopedijoje* apie „nelaimingąją sąmonę“ Hegelis nekalba. Šią filosofiją aptinkame tik *Dvasios fenomenologijoje*. „Nelaimingąją sąmonę“ čia vadinama tokia dvasios forma, kai juslinio tikrumo, „objektinio“ suvokimo ir intelekto (*Verstand*) formos išbandžiusi, suspendavusi ir tuo būdu savimonės pavidalą įgijusi dvasia suvokia, jog savimonė yra prieštaringas darinys: kaip save *suvokianti* ji turi pripažinti, kad yra susidvejinusi į suvokiančiąją ir suvokiamąją, bet kaip *save suvokianti* ji turi pripažinti, kad yra tapati sau pačiai. „Šitaip“, rašo Hegelis, „atsiranda savimonės susidvejinimas, esmingas dvasios sąvokai, tačiau dar neatsiranda jų vienis, ir *nelaimingoji* sąmonė yra sąmonė, suvokianti save kaip susidvejinusią ir tik prieštaringą esmę“ (Hegel, 1997: 171). Toliau Hegelis parodo, kaip ši dvasios forma pati save suspenduoja (*hebt auf*), suvokdama joje pačioje glūdintį prieštaravimą ir pačiu šiuo suvokimo veiksmu paneigia savo singuliarumą. Toks paneigimas yra ne kas kita kaip dvasios pakilimas į aukštesnę pakopą – „protą“ (*Vernunft*): „per negaciją įvyksta perėjimas, dėl kurio savaime gimsta progresuojantis judėjimas per pilnatvišką pavidalų eilę“ (Hegel, 1997: 87), kol patyrusi dar keletą vidinio prieštaravimo įsisąmoninimo sąlygotų transformacijų dvasia galiausiai pasiekia „absoliutaus žinojimo“ tikslą. Komentuodamas šį hegelioskosios dvasios evoliucijos bruožą, Otto Pöggeleris taikliai pastebėjo, kad sąmonė čia „atsižada savo nelaimės ir tuo būdu pavienę savimonę suvokia iš aprėpiančio teleologinio proceso perspektyvos. Tik per šį procesą pasiekiamą tai, ką savimonė pateikia vien kaip užuominą: galutinis

skaidrumas absoliuto, kuris įtraukia į save visus pavienius pavidalus“ (Pöggeler, 2006: 140).

Kad ir kaip ten būtų, skaitant *Dvasios fenomenologiją*, kyla įspūdis, kad šiame veikale aprašyta dvasios formų raida yra procesas, sąlygotas vien *loginės* būtinybės. Panašu, kad būtent taip Hegelis ir buvo sumanęs. Tad išeitų, kad ir *Dvasios fenomenologijos* teksto supratimas turėtų išsitekti vien „logikos“ ar „racionalaus mąstymo“ plotmėje, t. y. plotmėje, kurioje nėra vietos tam, ką paprastai vadiname „emocijomis“. Bet jei taip, tai pasakyme „nelaimingoji sąmonė“ pavartotas predikatas „nelaimingoji“ pasirodo esąs visiškai svetimkūnis. Nebent laikytume, kad tas žodis čia vartojamas perkeltine prasme. Juk jo tiesioginę reikšmę įmanoma suvokti tik tuo mastu, kuriuo esame pajėgūs įsijausti ir užjausti. Iš tiesų, skaitydami Hegelio tekstą taip, kaip tai paprastai daroma po akademinų institucijų stogais, „nelaimingąją sąmonę“ traktuojame vien kaip paradoksą, konstituojamą savimonei būdingos autoreferentinės struktūros, generuojančios loginį prieštaravimą, kurio eksplikacija savo ruožtu generuoja aukštesnę dvasios formą – „protą“ (*Vernunft*). Tuo tarpu *Symparaneukromenoi* draugijos susirinkimo kalbėtojas tą tekstą skaito kitaip, būtent – pasakyme „nelaimingoji sąmonė“ pirmiausia atpažindamas frazę, kuri gali priversti „kraują sustingti, nervus virpėti“ ar net „žmogų drebėti lyg nusidėjėlių“. Pastebėjus šitai, darosi aišku, jog norint išvengti bent kiek ženklėsių prasmės nuostolių, kalbėtojai reikia konceptualizacijos priemonių, kitokių nei tos, kurias vartoja pats Hegelis. Tarsi ieškodamas tokios alternatyvos, *Symparaneukromenoi* draugijos susirinkimo kalbėtojas „nelaimingąją sąmonę“ bando eksplikuoti *laiko* horizonte.

4.11.2. Pasiklydę laike, arba kaip būti nesančiu?

Ko gero, didžiulė klaida būtų manyti, kad „laikas“ yra „objektyvios“ tikrovės sudėtinė dalis, kurią galima tyrinėti išėjus ją iš visumos, tarsi kokią mechanizmo detalę. „Laikas“ yra tam tikra abstrakcija, kurią

kartą ab-strahavus, t. y. pavertus „išorybe“, nėra lengva (o gal ir apskritai neįmanoma) vėl grąžinti į konkrečią, „gyvą“ tikrovę, į tikrovės „vidujybę“. Vienas iš nedaugelio Vakarų filosofijos korifėjų, pastebėjusių šį laiko prigimties paradoksalumą, buvo Aurelijus Augustinas. Dažnai cituojama jo *Išpažinimų* vieta skamba taip: „Kas yra laikas? Jeigu niekas manęs neklausia, aš žinau, kas tai yra, bet jei norėčiau klausiančiam paaiškinti, – nežinau.“ (Augustinas 2004: 276). Paprastai manoma, kad laikas yra darinys, sudarytas iš trijų dalių – praeitis, dabartis ir ateitis. Tačiau, jei pabandytume pakartoti Augustino atliktą laiko patirties introspekcinę analizę, t. y. jei, e užuot laikrodžių bei kalendorių pagalba pavertę laiką „išorybe“, atsigręžtume į „vidujybėje“ aptinkamą patirtį, tai, ko gero, galiausiai turėsime pripažinti, kad toks požiūris į laiką yra labai paviršutiniškas ir netikslus. Bent kiek atidesnė savistaba su kaupu patvirtina tokią Augustino išvadą:

[...] nėra nei ateities, nei praeities, ir neteisingai sakoma, kad yra trys laikai: praeitis, dabartis ir ateitis. Teisingiau tikriausiai būtų sakyti taip: yra trys laikai – praeities dabartis [*praesens de praeteritis*], dabarties dabartis [*praesens de praesentibus*] ir ateities dabartis [*praesens de futuris*]. Šie trys laikai kažkaip yra mūsų sieloje, ir niekur kitur aš jų nematau. Praeities dabartis – yra atmintis [*memoria*], dabarties dabartis – stebėjimas [*contuitas*], o ateities dabartis – laukimas [*expectatio*] (Augustinas 2004: 281).

Laiko struktūroje glūdi paradoksas, kurį Augustinas ir pastebi, konstatuodamas, kad „laikas yra tik todėl, kad stengiasi nebūti [*tempus esse, nisi quia tenedit non esse*]“ (Augustinas 2004: 276). Iš tiesų, laiko horizonte Hamleto klausimas „būti ar nebūti?“ jau nebėra fundamentalios binarinės opozicijos išraiška: tenka pripažinti, kad tiek praeityje, tiek ateityje, būdami nebūname, o sykiu nebūdami būname. Būtent tokį egzistencinį paradoksą galiausiai ir aptinkame kiekvieną kartą, kai tik pavyksta įsijausti į nuosavą „laikinį“ buvimą ir kiek

įmanoma intensyviau jį išgyventi. Panašu, kad *Symparaneukromenoi* draugijos susirinkimo kalbėtojas turi omenyje būtent šią fundamentalią laiko savybę, kai sako:

Nelaimingasis visuomet yra sau pačiam nesantis [*fraværende*], jis niekuomet nėra sau pačiam esamasis [*nærværende*]. Tačiau nesančiu akivaizdžiai galima būti arba praėjusiame, arba būsimame laike. To pakanka visai nelaimingosios sąmonės teritorijai aprašyti. Už šias stabilias ribas dėkojame Hegeliui, ir dabar, kadangi nesame vien tik filosofai, kurie per atstumą žvelgia į šią karalystę, kaip vietiniai atidžiau stebėsime čia glūdinčias skirtingas stadijas (SV 2: 204).

Pirmojoje „stadijoje“ aptinkame žmogų, kuris yra nelaimingas, nes gyvena vien viltimi (SV 2: 204). Tiesa, kalbėtojas pripažįsta, kad, jei toks žmogus sugeba savo viltyje būti „sau dabartiškas“, tai jis dar nėra nelaimingas „griežtesne prasme“. Kaip pavyzdį kalbėtojas čia siūlo įsivaizduoti žmogų, kuris gyvena amžinojo gyvenimo viltimi. Toks žmogus yra nelaimingas tuo mastu, kuriuo jis nuo dabarties nusigręžia, bet jis dar nėra nelaimingas *griežtąja šio žodžio prasme*, nes savo viltį jis išgyvena dabartyje. „Griežtąja prasme“ nelaimingas jis tampa tik tada, kai ta viltis ima tarsi švytuoti tai pradingdama, tai vėl šmėstelėdama amžinybės horizonte:

Nors individas, kuris viliasi amžinojo gyvenimo, tam tikra prasme išties yra nelaiminga individualybė, nes atmeta dabartį, visgi jis nėra nelaimingas griežtąja prasme, nes savo viltyje yra sau dabartiškas ir nekonfliktuoja su pavieniais baigtinybės momentais. Tačiau jei jis savo viltyje nėra pats sau dabartiškas ir tą viltį tai praranda, tai vėl atgauna, tuomet jis sau pačiam yra nesantis ne tik dabartyje, bet ir ateityje; tokiu atveju turime tam tikrą nelaimingojo pavidalą (SV 2: 205).

Kitas nelaimingojo tipas yra žmogus, gyvenantis savo prisiminiuose. Kalbėtojas pripažįsta, kad savo nelaimę jis išgyvena intensyviau nei žmogus, gyvenantis vien viltimi. Mat „būtent prisiminimas yra tikroji nelaimingojo stichija; ir tai suprantama, – juk praeities laikas turi tą įsidėmėtiną savybę, kad yra jau praėjęs, o ateities laikas dar tik bus, tad galime teigti, kad ateities laikas tam tikra prasme yra arčiau dabarties nei praeities laikas“ (SV 2: 205). Iš tiesų, tai, kad prisiminimus visuomet išgyvename taip, tarsi jie būtų labiau „nutolę“ nuo dabar išgyvenamos akimirkos nei lūkesčiai ar viltys, verčia mus pripažinti, kad gyvendami vien prisiminimuose jaučiamės labiau nelaimingi nei gyvendami vien savo viltyse. Tačiau ir čia, panašiai kaip nutinka žmogui, gyvenančiam vien prisiminimuose, tol, kol žmogus savo prisiminimuose sugeba būti dabartiškas, jis nėra nelaimingas griežtąja šio žodžio prasme. Toks jis tampa tada, kai ir tuose prisiminimuose jis neranda savęs. Šią aplinkybę *Symparanekromenoi* kalbėtojas iliustruoja tokiu pavyzdžiu: „Jei įsivaizduočiau žmogų, kuris per visą savo gyvenimą nebūtų pažinęs nei gyvenimo džiaugsmo, nei malonumų, ir kuriam jo mirties akimirką būtų atsivėrusios akys, ir jei įsivaizduočiau, kad užuot miręs (o tai būtų tikra sėkmė), liktų gyvas, nors ir negyventų savo gyvenimo iš naujo, tai šio žmogaus kandidatūrą tikrai būtų galima svarstyti, keliant klausimą apie nelaimingiausiąjį“ (SV 2: 206).

Pasitelkę Augustino terminologiją, galėtume sakyti, jog tam, kad gyvenantis vien viltimi ar vien prisiminimais nelaimingas žmogus bent iš dalies dalyvautų praeityje ar, atitinkamai, ateityje (ir tuo būdu bent iš dalies palengvintų savo nelaimės naštą), praeitį ir, atitinkamai, ateitį jis turėtų išgyventi kaip „praeities dabartį“ ir, atitinkamai, „ateities dabartį“. Nelaimingu griežtąja prasme jis tampa tada, kai visas jo gyvenimas skleidžiasi „praeityje be dabarties“ arba „ateityje be dabarties“.

Nors tiek pirmojo, tiek antrojo tipo žmonės neabejotinai yra nelaimingi, visgi *nelaimingiausiojo* titulo jie nenusipelnė. Į tokį titulą gali

pretenduoti tik trečiasis tipas, kurį kalbėtojas nusako kaip tokią pirmųjų dviejų tipų kombinaciją, kai „tai, kas individui užkerta galimybę būti dabartiškam savo viltyje, yra prisiminimas, o tai, kas užkerta galimybę jam būti dabartiškam savo prisiminime, yra viltis (SV 2: 206). Tai žmogus, kurio prisiminimai yra tokie, tarsi tai būtų viltys, o viltys tokios, tarsi tai būtų prisiminimai. Tad jam tenka nuolatos nusivilti ne todėl, kad kiekvieną akimirką nuo jo tolsta būtent tai, ko jis viliasi ateityje (taip būna pirmojo tipo nelaimingajam), bet atvirkščiai – todėl, kad jis viliasi taip, tarsi tai, ko jis viliasi, jau nugrimzdę į praeitį. Ir atvirkščiai – ateitis, buvimas kurioje suponuoja viltį, jam yra prisiminimo turinys. Tad „jis neturi jokios dabarties, prie kurios galėtų prisirišti, jokios praeities, kurios galėtų ilgėtis, nes jo praeitis dar neatėjusi, jokios ateities, kuriuos galėtų viltis, nes jo ateitis jau praėjusi“ (SV 2: 207). Tai, ką toks žmogus išgyvena kaip savo gyvenimo laiką, yra to, ką esame įpratę vadinti „laiku“ savotiška „išvirkštinė“ – jo viltys yra išgyvenamos kaip prisiminimai, o prisiminimai – kaip viltys.

Kad ir kaip ten būtų, jis laimėjo konkursą. Tad dera jį pasveikinti. Bet, kadangi konkursą jis laimėjo tik todėl, kad jo nėra, tai adekvati pa-sveikinimo forma yra atsi-sveikinimas: „Tad gero tau gyvenimo, nelaimingiausias! Bet ką aš sakau – nelaimingiausias; turėčiau sakyti – laimingiausias, nes gi būtent tai yra laimės dovana, kurios niekas negali sau pasidovanoti. Pažvelkite – kalba byra, o mintis veliasi, nes kas gi yra laimingiausias, jei ne nelaimingiausias, ir kas – nelaimingiausias, jei ne laimingiausias, ir kas gi dar yra gyvenimas, jei ne pamišimas, kas tikėjimas, jei nei kvailystė, kas viltis, jei ne atidėliojimas, kas meilė, jei ne actas ant žaizdos“ (SV 2: 211).

Iš tiesų, būdvardžio, iš kurio padarytas Nelaimingiausiojo titulas, gramatinė forma – *adiectivum superlativum* – yra nuoroda į begalybę, kurioje, kaip puikiai žinoma, priešybės sutampa. Nelaimingiausias yra ribinė figūra, prie kurios galima tik artėti, šitai tęsiant iki begalybės, kurios, kaip žinia, neįmanoma aptikti gyvenant šiame pasaulyje. Jis yra „nei gyvas, nei miręs“ arba „ir gyvas, ir miręs“. Pasitelkiant

tradicines laiko struktūrą aprašančias kategorijas, galima sakyti, kad jo temporalumas taip pat paradoksalus: jis yra praeityje, kuri jam yra ateitis, ir sykiu ateityje, kuri jam yra praeitis; jis prisimena taip, tarsi viltųsi ir viliasi taip, tarsi prisimintų. Trumpai tariant: *the time is out of joint...*

4.11.3. Estetiko „laimės formulė“

O dabar pabandykime ir mes surengti, kad ir gerokai kuklesnį, bet vis dėlto taip pat konkursą, kažką panašus į moksleivių „Filosofijos olimpiadą“. Konkursas būtų kuklesnis jau vien dėl to, kad jame dalyvautų vienintelis dalyvis – tik ką mūsų aptartos prakalbos apie „Nelaimingiausiąjį“ autorius. Ko gero, galėtume pripažinti, kad kalbėtojo atlikta „nelaimingosios sąmonės“ interpretacija yra „logiškai nuosekli bei pagrįsta“ ir „pakankamai originali“. Ir visgi, jei paklaustume: „ir kas iš to išplaukia?“, vienintelis prasmingas atsakymas būtų toks: „Nagi nieko“ (Venclova, 1985: 217). Iš tiesų, jei *Symparanekromenoi* draugijos kalbėtojo kalboje (kaip beje ir visuose kituose autoriaus A tekstuose) ieškotume ko nors panašaus į tai, ką Kantas vadina „elgesio maksimumą“, galinčia „nelaimingajai sąmonei“ padėti transformuoti save taip, kad ji pakiltų į aukštesnę dvasios raidos pakopą ir taptų „laimingąja sąmone“, tai galiausiai turėtume pripažinti, kad mūsų paieškos buvo bergždzios. Tačiau tai nereiškia, kad autorių A turėtume paskelbti pralaimėtoju. Nereiškia ne vien dėl to, kad jis buvo vienintelis mūsų konkurso dalyvis. Mat ieškodami tinkamos „elgesio maksimos“ ją tiesiog pražiopsojome. Prakalboje ji vis dėlto yra. Tik tiek, kad subtiliai užmaskuotu pavidalu. Kad tuo įsitikintume, prisiminkime aukščiau pacituotą patetišką kalbėtojo „atsidūsėjimą“, prie kurio buvo žadėta dar grįžti, ir kuris skamba taip: „Ak, laimingas tas, kuriam nieko daugiau nereikia kaip tik parašyti apie tai pastraipą; dar laimingesnis tas, kuris gali parašyti dar ir kitą“ (SV 2: 204). Šis pasakydamas nėra vien kalbėtojo pašmaikštavimas. Greičiau tai savotiška „laimės formulė“,

glaustai išsakanti ne tik visos prakalbos, bet ir estetinės egzistencijos esmę. Pasitelkus šią formulę kaip orientyrą, tampa aišku, kad „nelaimingiausiojo“ paieškos *symparanekromenos* ėmėsi ne tam, kad aptiktų superlatyvinį „nelaimingosios sąmonės“ pavidalą, kurį išpreparavus galima būtų rasti būdą, kaip tą neviltį įveikti (kaip kad savo *Dvasios fenomenologijoje* tikėjosi sugebėjęs padaryti Hegelis). Ne, estetikas puikiai suvokia, kad jį slegiančios nevilties įveikti neįmanoma. Tačiau sykiu jis suvokia, kad neviltį galima bent laikinai nuslopinti „autorinė veikla“ – rašant pastraipą po pastraipos apie savąją nelaimę. Tokia praktika iš tiesų pasirodo esanti efektyvi ir suvokus, kad rašai apie save, pasijusti ne tik *nelaimingu*, bet dar ir *autoriumi*, kuris rašo „įdomiai“.

Tada visiškai suprantamas tampa ir iš pažiūros paradoksaliai skambantis sušukimas: „kas gi yra laimingiausias, jei ne nelaimingiausias, ir kas – nelaimingiausias, jei ne laimingiausias“ (SV 2: 211). Juk būti nelaimingiausiuoju reiškia turėti neišsenkamą medžiagą „autorinei veiklai“. Estetikas jaučiasi esąs nelaimingas ir griebiasi „autorinės veiklos“ kaip anestetiko, kuris padeda jam bent trumpam užsimiršti. Bet ta „autorinė veikla“ yra įmanoma tik dėl to, kad estetikas yra nelaimingas. Mat vienintelė „medžiaga“, kurią jis gali panaudoti „produkuodamas“, yra jo nelaimė. Kitaip sakant, jei jis nebūtų nelaimingas, tai neturėtų tinkamos medžiagos savo „autorinei veiklai“ ir todėl taptų nelaimingas, bet tapęs nelaimingu, jis gautų puikios medžiagos savo „autorinei veiklai“ ir dėl to jaustųsi laimingas, bet tapęs laimingu, jis negalėtų „produkuoti“ ir todėl būtų nelaimingas ir t.t. Tai užburtas ratas, į kurį patekę susitinkame tokius autorius kaip Giacomo Leopardi, Fernando Pessoa, Emile Cioraną, Jeaną Améry ar Franzą Kafką.

Bet ar „autorinė veikla“, kurią estetinė egzistencija intensyviai vartoja kaip savotišką anestetiką, yra vienintelė priemonė, padedanti neviltį išgyvenančiam žmogui? Atsakyti į šį klausimą bandoma antrąjoje *Arba–arba* dalyje – „autorius B“ *alias* „teisėjo Vilhelmo“ raštuose.

4.12. Etinė egzistencija

4.12.1. A + B = draugystė

Kadangi autoriaus A „autorinė veikla“ yra ne kas kita, kaip tik savotiška anestezė, tai klausimas apie jo rašinių adresatą nekyla. Akivaizdu, kad jis rašo „pačiam sau“, siekdamas „autorine veikla“ nuslopinti jį slegiančią neviltį. Kitaip yra su autoriaus B *alias* teisėjo Vilhelmo rašiniais, iš kurių Victoras Eremita sukomponavo antrąją *Arba–arba* knygos dalį. Kaip jau minėta, abu paties teisėjo Vilhelmo rašyti laišakai-traktatai yra adresuoti autoriui A. Autoriui A peradresuotas ir pamokslas, kurį teisėjui Vilhelmui atsiuntė jo bičiulis Jutlandijos pastorius. Krenta į akis, kad laiškuose teisėjas Vilhelmas dažnai kreipiasi į savo adresatą pabrėžtinai familiariai: „mano jaunasis bičiuli“. Ir tai suprantama. Mat sprendžiant iš kai kurių laiškuose aptinkamų teisėjo užuominų, nepaisant amžiaus skirtumo, jiedu yra artimi draugai. A dažnai lankosi B namuose (SV 3: 305), o štai pirmajame autoriui A adresuotame laiške-traktate autorius B rašo: „[...] nepaisydamas visų tavo keistybės, myliu kaip tave sūnų, kaip brolių, kaip draugą, myliu estetinė, gražia meile [...] myliu už tavo ūmumą, tavo aistras, tavo silpnynes; myliu su religinės meilės baime ir drebėjimu“ (SV 3: 12).

4.12.2. Kaip įveikti neviltį („filosofinė terapija“)

Teisėjas Vilhelmas, matydamas, jog jo jaunasis bičiulis yra nelaimingas, nori jam padėti. Jis jaučiasi galįs tai padaryti, nes, kaip pats prisipažįsta, jaunystėje jis pats yra „išgyvenęs neviltį“ (SV 3: 194) ir yra ją įveikęs. Abiejuose laiškuose jis stengiasi savo nevilties slegiamą jaunąjį bičiulį įtikinti, kad norint neviltį ne vien prislopinti, bet ją iš tikro įveikti, būtina keisti pasaulėžiūrą ir, atitinkamai, gyvenimo būdą. Bet šitai įmanoma tik neviltį dialektiškai įveikiant pačia neviltimi. Šiuo požiūriu autoriaus B laiško turinį galima laikyti savotiška parafraze to,

ką aptinkame Hegelio *Dvasios fenomenologijos* ketvirtojo skyriaus pabaigoje, kur pristatyta savotiška „nelaimingosios sąmonės“ autotransformacija, perkelianti šią dvasios formą į aukštesnę pakopą – „protą“ (*Vernunft*). Kaip žinia, pastaruoju terminu Hegelis žymi tokią dvasios formą, kuri, viena vertus, išsaugo savimonei būdingą autoreferentinę struktūrą, bet kita vertus, tą autoreferentiškumą atsieja nuo individo savimonės ir realizuoja jį visuotinybės (*das Allgemeine*) pavidalu. Kaip matėme, anot Hegelio, šią „nelaimingosios sąmonės“ autotransformaciją sąlygoja pačiose sąvokose glūdinti ir abejone grindžiama loginė būtinybė. Tuo tarpu teisėjas Vilhelmas, kaip matysime, bando parodyti kitą kelią, kuriuo eidama „nelaimingoji sąmonė“ gali įveikti savo susiskaldymą – ne abejonės, o nevilties kelią.

4.12.3. „Poeto egzistencija“

Teisėjas Vilhelmas aiškiai mato, kad tai, ką Hegelis vadina „nelaimingąja sąmone“ yra ne kas kita, kaip tai, ką autorius A vadina „poeto egzistencija“ (*Digter-Existenten*). Antrajame laiške-traktate teisėjas rašo: „dažnai sakydavai, kad pasaulyje verčiau taptum bet kuo kitu tik ne poetu, nes poeto egzistencija kaip taisyklė yra savotiškas žmonių aukojimas (*Menneske-Offring*)“ (SV 3: 195). „Poeto egzistencijos“ palyginimas su „žmonių aukojimu“ nėra atsitiktinis. Juk panašią mintį, išreikštą panašiu vaizdiniu jau buvome aptikę *Diapsalmata* rinkinio pirmajame fragmente, kuriame, prisiminkime, poetas gretinamas su Falario kankiniu, kurio šiurpūs vaitojimai aplinkiniams skamba kaip „saldi muzika“.

Kitoje diapsalmoje autorius A prisipažįsta: „mano gyvenimas tėra vien poeto egzistencija (*Digter-Existenten*). Ar įmanoma didesnė nelaimė? Esu pasmerktas, likimas iš manęs šaiposi, kai staiga parodo man, kad bet koks mano pasipriešinimas tuojau pat pavirsta tik dar vienu to paties buvimo (*Tilværelse*) momentu. Galiu pavaizduoti viltį taip gyvai, kad kiekvienas besiviliąs individas (*Individualitet*) atpažins

tame vaizdinyje save patį. Ir visgi tai yra klastotė, kadangi vaizduodamas viltį mąstau apie prisiminimą“ (SV 2: 38).

Nors tokie ir panašūs „poeto egzistencijos“ apibūdinimai yra pakankamai taiklūs ir ganėtinai įtaigūs, tačiau jie tėra vien „autoriškos veiklos“ produktas, kuris kenčiančiam žmogui gali padėti daugią daugiausia vien kaip trumpalaikis anestetikas. Diagnozuodamas savo adresato būseną, teisėjas Vilhelmas rašo: „Matai, mano jaunasis bičiulis, toks gyvenimas yra neviltis (*Fortvivlelse*); gali šitai slėpti nuo kitų, bet nuo savęs paties to nenuslėpsi, tai tikrai yra neviltis. Ir visgi tam tikra prasme toks gyvenimas nėra neviltis. Tu pernelyg lengvabūdiškas (*for letsindig*), kad galėtum išgyventi neviltį, bet tu pernelyg melancholiškas (*Du er for tungsindig*), kad su neviltimi nesusidurtum (*komme i Berøring med Fortvivlelsen*). Tu panašus į gimdyvę, kuri nuolatos atidėlioja gimdymo akimirką, pasirinkdama vėčiau kentėti“ (SV 3: 191–192).

Kaip matome, savo „jaunojo bičiulio“ diskomfortišką būklę teisėjas Vilhelmas aiškina tuo, kad šis savąją neviltį išgyvena pernelyg „lengvabūdiškai“ – ne kaip „neviltį“, o vien kaip „melancholiją“ (*Tungsind*). Jis rašo:

Kas yra melancholija (*Tungsind*)? Tai dvasios isterija (*Aandens Hysteri*). Žmogaus gyvenime būna akimirka, kai betarpiškumas tampa tarsi subrendęs ir dvasia reikalauja naujos formos, bandydama suvokti save kaip dvasią. Kaip betarpiška dvasia žmogus priartėjęs prie savo žemiško gyvenimo, bet dabar dvasia tarsi stengiasi iš tos suskilusios būsenos surinkti save į visumą ir sau pačiai save nuskaidrinti; asmuo nori suvokti savo amžinąjį reikšmingumą. Bet jei tai nenutinka, jei judesys nutrūksta, jei jis nuslopinamas ir grąžinamas atgal į vidų, tada randasi melancholija. [...] Melancholijoje esama kažko nepaaiškinamo (*Uforklarligt*). Tas, kas yra nusiiminęs ar slegiamas rūpesčių, žino, kodėl jam liūdna ir kas jam kelia rūpesčius. Bet jei paklaustume melancholijos apnikto žmogaus,

kokia yra tos jo melancholijos priežastis, kas jį taip baisiai slegia, jis atsakys: nežinau, negaliu to paaiškinti (SV 3: 177).

Nesunku pastebėti, kad jau pačioje šioje „diagnozėje“ esama tam tikros užuominos apie galimą „terapiją“: neviltis gali būti įveikta tik tada, kai ji bus išgyventa ne kaip „melancholija“, o kaip tikra *neviltis*, t. y. išgyventa ne lengvabūdiškai, o rimtai. Tačiau ką galėtų reikšti šis rimtumas? Kokius vidinius „judesius“ žmogus turėtų atlikti, kad jo melancholija virstų neviltimi?

4.12.4. Nevilties etiologija: beviltiškas nevilties troškimas

Į šį klausimą teisėjas Vilhelmas atsako taip: „[N]iekas negali išgyventi nevilties, jei pats to nenori, o tam, kad būtum iš tikro nusivylęs, privalai ir norėti iš tikro; bet kai žmogus iš tikro to nori, jis tuo pačiu jau peržengia nevilties ribas; jei žmogus jau iš tikro pasirinko neviltį, jis jau iš tikro pasirinko ir tai, ką buvo pasirinkusi jo neviltis, tai yra pasirinko save su savo amžinuoju reikšmingumu. Tik nevilties, o ne būtinybės dėka asmenybė nusiramina, nes aš niekad nusiviliu verčiamas būtinybės, o nusiviliu tik laisvės dėka ir tik tuo būdu pasiekiamas absoliutas“ (SV 3: 198).

Bet ar įmanoma *norėti* nevilties ir tą neviltį *rinktis*? Juk neviltis yra kančia, tad ar gali „normalus“ žmogus *norėti* kentėti ir *rinktis* kančią? Vadinamajam „sveikam protui“ tokia mintis atrodo kvaila. Tačiau teisėjas Vilhelmas čia pademonstruoja tiesiog pavydėtiną psichologo įžvalgumą, gerokai pranokdamas savo „sveikapročius“ oponentus. Jis sugeba pažvelgti į gilesnius žmogaus sielos sluoksnius, kuriuose nebegalioja logika, grindžiama binarine opozicija „noriu/nenoriu“. Noras, apie kurį čia kalbama, nėra tas „paviršinis“ noras, kurį turime omenyje sakydami: „noriu miego“, „noriu eiti pasivaikščioti“, „noriu būti laimingas“ ar pan. Žodį „norėti“ čia turėtume suprasti kaip metaforą,

kuri, pagal analogiją su mums įprasta šio žodžio vartosena, nurodo į gilesnį išgyvenimų sluoksnį – į bet kokio „noro“ galimybės sąlygą, kuri yra anapus „noriu/nenoriu“ opozicijos. Tokius teisėjo Vilhelmo vartojamus žodžius kaip „nori“ ir „nenori“ derėtų suprasti kaip netiesioginį pranešimą, grindžiamą analogija, susiejiančia skirtingas išgyvenimų plotmes taip, kad tai, kas paviršiuje atrodo kaip nesuderinamos priešybės, gilesniuose sielos sluoksniuose sudaro paradoksalią vienovę.³⁴ Tai reiškia, kad, užuot identifikavęs atitinkamus vienareikšmiškai apibrėžtus išgyvenimus ar būsenas, žodis „noras“ šiuo atveju greičiau netiesiogiai nurodo į tų išgyvenimų ar būsenų egzistencinėse ištakose glūdinčias paradoksalias struktūras, kurių neįmanoma eksplikuoti įprastu būdu – pasitelkiant vienareikšmiškai apibrėžtas sąvokas.

4.12.5. Nauja „Delfų ištaros“ formuluotė:
nebe „Pažink save!“, o „Pasirink save!“

Bene ryškiausiai šis nevienareikšmiškumas pasimato tada, kai brėždamas savotišką takoskyrą tarp „estetiškumo“ ir „etiškumo“, teisėjas Vilhelmas skirtumą tarp šių egzistencijos formų nusako taip: „estetiškumas žmoguje yra tai, ko dėka žmogus betarpiškai yra tas, kas yra; tuo tarpu etiškumas yra tai, ko dėka žmogus tampa tuo, kuo tampa“ (SV 3: 167). Žmogaus tapimą tuo, kuo jis tampa, ponas teisėjas pavadina „savęs pasirinkimu“. Pabandykime atidžiau įsijausti į tai, į ką nurodo šis pavadinimas.

Nesunku pastebėti, kad veiksmažodžių „pasirinkti“ ir „norėti“ reikšmės yra glaudžiai tarpusavyje susijusios. Juk *renkuosi* tai, ko vienaip ar kitaip *noriu*, kita vertus, *norėti* ko nors reiškia tam tikra prasme jau *pasirinkti*. Tačiau bene svarbiausia šiuo atveju yra tai, kad čia turime reikalą su „savęs pasirinkimu“, t. y. veiksmu, kurio struktūroje

34 Tokia paradoksali vienvės struktūra neatsitiktinai sutampa su struktūra, kurią Rudolfas Otto aptiko eksplikuodamas *numinosum* patirtį.

aptinkame autoreferentinę savimonės struktūrą, steigiančią paradokšą. Šį paradokšą teisėjas Vilhelmas eksplikuoja taip: „Aš nesteigiu to, ką renkuosi, nes juk negalėčiau rinktis, jei to jau nebūtų; ir vis dėlto, jei savuoju pasirinkimu nebūčiau to įsteigęs, tai negalėčiau ir rinktis. Tai egzistuoja, nes jei neegzistuotų, tai neturėčiau ką rinktis; bet tai ir neegzistuoja, nes atsiranda tik dėka to, kad tai pasirenku, juk priešingu atveju mano pasirinkimas būtų iliuzija“ (SV 3: 198–199).

Tokio paradoksalaus steigimo / pasirinkimo dėka randasi tai, ką teisėjas Vilhelmas įvardija kaip „Patį (*Selv*)“: „Šio „Paties“ iki šiol nebuvo, nes jis atsirado tik pasirinkimo dėka, bet vis dėlto jis buvo, nes juk jis buvo „jis pats“ (*ham selv*). Pasirinkimas čia vienu ypu realizuoja du dialektinius judesius: to, kas pasirenkama, iš pradžių dar nėra ir atsiranda tik pasirinkimo dėka; bet tai, kas pasirenkama, visgi jau egzistuoja, nes kitaip būtų neįmanomas pasirinkimas. Tarkime, jei tai, ką renkuosi, ne jau egzistuotų, o absoliučiai atsirastų mano pasirinkimo dėka, tai užuot rinkęsis, aš kurčiau; bet aš ne kuriu save, o save renkuosi“ (SV 3: 200). Ko gero, norint aiškiau suvokti šio paradoksalaus buvimo prigimtį, pravartu atsiversti Anti-Climacus pseudonimu pasirašytą ir 1849 m. publikuotą *Ligą mirčiai*, kurioje savimonė įvardijama kaip „Pats (*Selvet*)“ ir nusakoma taip: „*Pats* yra santykis, santykiaujantis su savimi pačiu arba yra tai santykyje, kad santykis santykiauja su savimi pačiu; *Pats* nėra santykis, o tai, kad santykis turi santykį su savimi pačiu (*at Forholdet forholder sig til sig selv*)“ (Kierkegaard, 1997: 39). Toks neįprastas savimonės kaip „to, kad santykis turi santykį su savimi pačiu“, identifikavimas kelia nemenkų sunkumų kiekvienam, kas, užuot Kierkegaard'o ranka rašytus tekstus naudojęs vien kaip medžiagą „mokslinei produkcijai“, stengiasi juos naudoti *pagal paskirtį*, t. y. kaip orientyrus, kurie gali padėti savyje aptikti subtilias savimonės ar savi-jautos struktūras. Sunkumai čia kyla pirmiausia dėl to, kad, kai mums pavyksta pakankamai atidžiai įsijausti į save pačius ir pasiekti nuosavos *egzistencijos* lygmenį, neberandame nieko, ką galima būtų identifikuoti kaip sau pakankamą ir sau tapatų „substancinį“ *res cogitans*,

ar bent kaip grynai performatyvų *cogito*. Vaizdinių rezervuare, iš kurio klasikinė filosofija išstisus šimtmečius sėmėsi įkvėpimo ir medžiaugos savo sąvokų darybai, nėra nė vieno vaizdinio, kuris čia tiktų. Kaip tik todėl ieškant įvardžio „pats“ atitikmens nuosavos savimonės išgyvenimuose, nelieka nieko kita, kaip tik „substancinį“ vaizdinį, į kurį tas įvardis nurodo, dekonstruoti taip, kad mūsų savimonės dėmesys būtų sufokusuotas į jokio vaizdinio atitikmens neturinčią „tai, kad...“. Todėl galima sakyti, kad būtent „savęs pasirinkimas“ yra tai, ko dėka paradoksalusis nevilties noras įgyja konkretesnį, bet todėl dar paradoxalesnį pavidalą. Reikalas tas, kad „tai, ką pasirenku iš nevilties yra „aš pats“ („*mig selv*“); iš tiesų, juk kai nugrimztu į neviltį, aš nusiviliu tiek viskuo kitu, tiek ir savimi pačiu; tačiau tas „Pats“, kuriuo nusiviliu, be abejo, yra ir tas „Pats“, kurį renkuosi, tai yra absoliutus „Pats“, kitaip sakant, manasis „Pats“ su visu absoliučiu jo reikšmingumu. [...] Šitaip rinkdamasis aš iš tikro renkuosi ne gėrį arba blogį, o ne, renkuosi gėrį; tačiau rinkdamasis gėrį, aš *eo ipso* renkuosi patį gėrio arba blogio pasirinkimą. Pirmapradis pasirinkimas visuomet dalyvauja kiekviename kitame pasirinkime“ (SV 3: 203).

Kai neviltį išgyvenantis žmogus pasirenka *save patį*, tas pasirenkamasis (o sykiu ir pasirenkantysis) *aš pats* yra ne kas kita, kaip pati *neviltis*. Bet iš nevilties rinkdamasis neviltį, žmogus tuo pačiu suvokia, kad *nori* nevilties. O suvokti, kad nori nevilties, reiškia ne ką kita, kaip tik tai, kad esi *kaltas*. Nuosavos kaltės suvokimas atveria kelią į *atgailą* (*Angrer*). Kaip tik tai ir turi omenyje teisėjas Vilhelmas, pabrėždamas, kad „pasirinkti save patį ir atgailauti dėl savęs (*angre sig selv*) yra vienas ir tas pat“ (SV 3: 229–230). Iš tiesų, kalbant apie etinę egzistenciją atgaila yra viena iš pamatinių sąvokų. Tačiau svarbu nepamiršti, kad, patekusių į Kierkegaard'o egzistencinio mąstymo terpę, pamatinių sąvokų reikšmė pakinta. Tai galioja ir atgailos sąvokai. Tiek Kierkegaard'o pseudonimai, tiek jis pats šiai sąvokai suteikia reikšmę kitokią nei ta, kuria šis žodis vartojamas kasdienėje kalboje, ar „tradicinėse“ etikoje bei sielovadoje. Atgaila čia reiškia ne tai, kad prisimindamas koki

nors savo poelgi, žmogus suvokia padaręs kažką bloga ir dėl to gailisi. Tokia atgaila priklausytų vien „išorybei“ ir nepaliečia to, kas čia svarbiausia – giluminės egzistencinės „vidujybės“. Ko gero, čia galima būtų kalbėti apie savotišką atgailos *a priori*, atsiveriantį žmogui tik tuo mastu, kuriuo jam pavyksta prasiskverbti iki savosios esybės *egzistencinio* lygmens. O tam būtina, kad žmogus išgyventų ne melancholiją (*Tungsind*), o tikrą, gilią neviltį (*Fortvivlelse*). Vėliau vienas iš Kierkegaard'o pseudonimų Anti-Climacus šį reikalavimą suformuluos taip: „[I]dant pasirodytų atgaila, pirma reikia nusivilti visiškai, nusivilti iki dugno, kad iš paties dugno prasiveržtų dvasios gyvenimas“ (Kierkegaard, 1997: 98). Tarsi antrindamas savo pseudoniminiam kolegai teisėjas Vilhelmas pabrėžia, kad „[...] žmogus gali rinktis save pagal savo laisvės matą tik tada, kai jis renkasi save etiškai; o etiškai žmogus gali rinktis save tik tada, kai jis atgailauja už save (*angre sig selv*); ir tik tuo mastu, kuriuo jis atgailauja už save, jis tampa iš tikro konkretus, ir tik kaip konkretus individas žmogus yra laisvas individas“ (SV 3: 229).

Šį atgailos paradoksalumą vėliau dar labiau išryškins kitas Kierkegaard'o pseudonimas Vigilius Haufniensis, pagarsėjęs subtilia bei giliamintiška „nerimo sąvokos“ analize: „Atgaila yra didžiausias etikos vidinis prieštaravimas: iš dalies todėl, kad reikalaujama idealumo etika vis dėlto turi pasitenkinti gaudama atgailą, iš dalies todėl, kad atgaila tampa dialektiškai dvilypė to, ką ji turi panaikinti, atžvilgiu – tampa dvilypumu, kurį dogmatika panaikina tik per Sutaikinimą (*Forsoningen*), kuriame aiškiai pasirodo gimtosios nuodėmės apibrėžtis. Be to, atgaila atideda veiksmą, o būtent jo etika reikalauja. Atgaila galiausiai turi tapti savo pačios objektu, kadangi atgailos akimirka tampa veiksmo stygiumi“ (Kierkegaard 2021: 159).

Tad *tikroji*, t. y. iki galo realizuota atgaila, yra tokia atgaila, kai paradoksaliai atgailaujama už pačią atgailą. Bet įgijusi tokį autoreferentinį pavidalą, atgaila pati save panaikina ir tuo pačiu veda žmogų į tą vidinių išgyvenimų sritį, kurioje atgailaujanti savimonė virsta savimone, kurios turinį atpažįstame kaip *pareigos jausmą*. Tokia per atgailą

realizuojamo savęs pasirinkimo samprata lemia ir savitą motyvaciją, kuri žmogaus gyvenimui ir suteikia prasmę, tą gyvenimą susiedama į rišlią visumą. Toks žmogus pareigą suvokia kaip apibrėžtį, kurią realizuojant jo gyvenimas prisipildo prasmės. Tai ir yra „etinio“ gyvenimo esminė charakteristika. Kitaip sakant, „etiko“ gyvenimas įgyja prasmę tik dėka to, kad savo gyvenimą jis formuoja pagal pareigos diktuojamus įstatymus, kurie išgyvenami ne kaip išorinė prievarta, o kaip iš individo vidaus kylanti būtinybė. Anot teisėjo Vilhelmo, būtent pareiga lemia tai, kad „asmuo pasirodo kaip absoliutas, kurio teleologija yra jame pačiame“ (SV 3: 243).

Gali atrodyti, kad teisėjo Vilhelmo čia dėstoma pareigos samprata iš esmės sutampa su samprata, kurią aptinkame Kanto etikoje. Iš tiesų, Kantas taip pat pabrėžia visišką pareigos autonomiją ir lokalizuoja ją radikalioje dorovinio subjekto vidujybėje. Vis dėlto čia esama gana esminio skirtumo. Prisiminkime tą keistą „himną pareigai“, kuriuo Kantas netikėtai pragysta savo *Praktinio proto kritikoje* ir kurio pradžia skamba taip:

Pareiga! Tu prakilnus, didis žodi, tavyje nėra nieko patrauklaus, kas žmonėms įsiteiktų, tu reikalauji paklusti, nors, kad sužadintum valią, ir negrasini niekuo, kas sukeltų sieloje natūralų nepalankumą ir gąsdintų, bet tik nustatai įstatymą, kuris savaime prasišverbia į sielą ir net prieš valią įgyja pagarbą (nors ne visada būna vykdomas), prieš kurį nutyla visi polinkiai, nors slapta jie ir veiktų prieš jį [...] (Kant, 1987: 106).

Skamba ištis įspūdingai. Tačiau, užuot pasidavę kantiškosios patetikos kerams, paklauskime, koku būdu pareigos nustatytas įstatymas „savaime prasišverbia į sielą“. Ko gero, geriausias būdas gauti atsakymą į šį klausimą yra šis: pabandyti praktiškai pritaikyti kiekvieną iš devynių Kanto raštuose aptinkamų kategorinio imperatyvo formuluočių. Pradėkime kad ir nuo pirmosios formuluočių, kurią Kantas

pateikia *Praktinio proto kritikoje*. Ji skamba taip: „Elkis taip, kad tavo valios maksima visada galėtų kartu būti visuotinio įstatymų leidimo principas“ (Kant, 1987: 45). Tai reiškia, kad, jei Kanto filosofinė pozicija mums atrodo įtikinanti ir patikima, tai kiekvieną kartą, kai tenka ryžtis vienokiam ar kitokiam dorovės požiūriu reikšmingam poelgiui, turėtume *suabejoti*, ar tikrai mano „valios maksima“ visada galėtų būti ir „visuotinio įstatymų leidimo principu“. Jei paaiškėja, kad abejoti neįmanoma, tai yra ženklas, kad aptikome į mūsų sielą „prasiskverbusią“ kantiškąją pareigą. Trumpai tariant, būtent abejonė čia pasirodo kaip būseną, kuri ir leidžia pareigos nustatytam įstatymui „savai prasisiskverbti į mūsų sielą“. Panašiai yra ir visų kitų aštuonių Kanto tekstuose aptinkamų formuluočių atveju. Imperatyvu išsakytos būtinybės kategorišką pobūdį įsisąmoniname ne tiesiogiai, o tik kiekvieną kartą įsitikindami, jog mūsų elgesio maksimos gali pretenduoti į absoliutų visuotinumą. Tad galiausia tenka pripažinti, kad pareiga „įsisiskverbia“ į sielą panašiai, kaip į sielą „įsisiskverbia“ Descartes'o „metodinė abejonė“.

Teisėjas Vilhelmas pareigos interiorizacijos motyvą supranta kitaip. Tiesa, jis visiškai pritaria Kantui pripažindamas, kad „etiškasis individas savo pareigą turi ne išorėje, o savo paties viduje“ (SV 3: 237). Tačiau šį interiorizacijos procesą jis lokalizuoja ne *abejonės*, o *nevilties* plotmėje: „pareiga pasireiškia nevilties akimirką ir dabar lėtai skverbiasi per neviltyje glūdintį estetiškumą ir kartu su juo“ (SV 3: 237). Galima sakyti, kad čia turime reikalą su abejonės pagilimu, kuris keičia pačią pareigos sampratą glūdinčią motyvaciją. Teisėjas Vilhelmas įsitikinęs, kad, kai estetikas savąją melancholiją išgyvena „rimtai“, ta melancholija virsta *tikra* neviltimi, kuri galiausia ir atveria *etinės egzistencijos* pasirinkimo galimybę.

Ir vis dėlto, kitaip nei Kanto etikoje, ši galimybė neprieštarauja tam, kad etinėje, t. y. iš *laisvo* pasirinkimo kylančioje žmogaus elgesio motyvacijoje dalyvautų ir tokie „estetiniai“ motyvai kaip „man patinka“, „man malonu“, „man įdomu“ ir pan. Tad galima sakyti, kad, nors

teisėjas Vilhelmas ir pripažįsta Kanto autoritetą, vis dėlto jo etiškumo sampratą būtų teisingiau gretinti su nuosaikesniu kantiškosios etikos variantu, kurį siūlo Friedrichas Schilleris. Iš tiesų, teisėjo Vilhelmo aprašyta „etinė egzistencija“ primena tai, ką Schilleris vadina „gražiąja siela“ (*schöne Seele*). Savo 1793 m. publikuotoje studijoje „Apie grakštumą ir orumą“ (*Über Anmut und Würde*) jis rašo: „Gražiąja siela ji vadinama tada, kai dorovinis jausmas laiduoja už visus žmogaus pojūčius tokiu mastu, kad galiausiai gali drąsiai leisti afektui vadovauti valiai, nebijodamas prieštaravimo jos sprendimams [...] Lengvai, tarsi veikėtų vien instinkto vedina, valia vykdo sunkiausias žmonijai užkrautas pareigas, ir net herojiškiausia auka, kurios ji išsireikalauja iš prigimtinio polinkio, atrodo taip, tarsi tai būtų paties to polinkio savanoriškas veiksmas“ (Schiller, 1962: 287). Pabrėždamas, jog „gražiojoje sieloje jausmas ir protas, pareiga ir polinkis harmoningai dera, o reiškinyje ji pasirodo kaip gracija“, Schilleris priduria, kad „tik tarnaudama gražiajai sielai prigimtis gali būti laisva ir sykiu išsaugoti savo formą“ (Schiller, 1962: 265), kitaip sakant, realizuoti tai, ką teisėjas Vilhelmas vadina „estetiškumo ir etiškumo pusiausvyra asmenybės raidoje“.

Trečias teisėjo Vilhelmo plėtojamos pareigos sampratos bruožas, stipriai skiriantis ją nuo kantiškosios, yra tai, kad čia atsiskleidžia Kanto reikalavimo pareigą traktuoti vien formaliai, t. y. vien kaip gryną įpareigojimą, kurio turinys negali būti nustatytas apriori. Teisėjas gana nėtinai išsamiai aptaria tris konkrečias pareigas. Panašu, kad šitai jis daro reaguodamas į tai, ką jo „jaunasis bičiulis“ rašo esė „Sėjomaina. Socialinės išminties etiudai“, kurioje suformuluotos trys „socialinės išminties“ taisyklės: 1) „dera vengti draugystės“ (SV 2: 272), 2) „niekad dos nedera tuoktis“ (SV 2: 273) ir 3) „niekad dos nereikia užimti jokios valstybinės tarnybos (*Kaldsforretning*)“ (SV 2: 275). Anot autoriaus A, tik laikantis šių taisyklių galima išvengti nuobodulio (*Kjedsommelighed*), kurį jis apibūdina kaip „demoniškąjį panteizmą“ (SV 2: 267).

Oponuodamas tokiam savo „jaunojo bičiulio“ požiūriui, teisėjas Vilhelmas bando įrodyti, kad šių taisyklių laikymasis tik užgožia

nuobodulio kauke prisidengusią neviltį, bet jos įveikti nepajėgia. Anot jo, tam, kad neviltis būtų įveikta, žmogus privalo ne tik pasirinkti save, bet pasirinkti ne abstrakčiai, o konkrečiai – pasirinkti save, pasirinkdamas *profesiją, santuoką ir draugystę*. Dar daugiau – tas pasirinkimas turi būti persmelktas intensyvaus ir aiškaus pareigos jausmo. Teisėjas bando įtikinti savo „jaunąjį bičiulį“, kad toks pasirinkimas anaip tol nepaneigia „estetiškumo“ ir nepasmerkia žmogaus nuoboduliui. Priešingai – tik pasirinkdamas save „etiškai“, žmogus tobulai realizuoja „estetiškumo ir etiškumo pusiausvyrą“, kuri suteikia jam gyvenimo pilnatvės jausmą, liudijantį, jog neviltis realiai *įveikta*, o ne vien laikinai užgožta hiperaktyvia „autorine veikla“.

Savo argumentaciją teisėjas Vilhelmas pradeda primindamas aki-vaizdų antropologinį invariantą: tam, kad žmogus galėtų gyventi, jis privalo dirbti.³⁵ Tačiau, anot teisėjo Vilhelmo, šis antropologinis invariantas įgyja *etinę* reikšmę tik tada, kai rinkdamasis save žmogus šiai prievolei paklūsta „ne todėl, kad tai jam yra *dura necessitas*, o todėl, kad laiko tai gražiausiu ir tobuliausiu dalyku. [...] Ir kaip tik dėl to, kad žmogus pats nori dirbti, jo veiksmai pasirodys esą darbas, o ne vergo triūsas (*Trælleværk*)“ (SV 3: 266). Tik šitaip pasirinkdamas save, žmogus realizuoja „estetiškumo ir etiškumo pusiausvyrą asmenybės rai- doje“ ir prievolė dirbti virsta „pašaukimu“ (*Kald*). Pašaukimas yra tai, ką žmogus atranda pasirinkdamas save patį ir ką jis, pasirinkęs save, realizuoja gyvendamas ir veikdamas pasaulyje. Teisėjas Vilhelmas iš dalies pritaria Kantui, pripažindamas, kad etiškumas pats savaime visuomet yra abstraktus, ir kad todėl etikas estetikui gali pasakyti tik tiek, jog „kiekvieno žmogaus pareiga – turėti pašaukimą“ (SV 3: 268). Koks konkrečiai yra to ar kito žmogaus pašaukimas, etikas pasakyti negali. Bet tai ir nėra būtina. Visiškai pakanka, jei etikui pavyksta įti- kinti estetiką, kad „kiekvienas žmogus turi tam tikrą savo pašaukimą,

35 Turėdama omenyje šį antropologinį invariantą Hannah Arendt žmogų taikliai nu- sako kaip *animal laborans* (Arendt, 1994: 131–134).

ir kad, kai žmogus tą savo pašaukimą atras, jis privalės „jį pasirinkti etiškai (*vælg det ethisk*)“ (SV 3: 268), t. y. pasirinkti taip, kad tas pasirinkimas sutaptų su *savęs* pasirinkimu ir būtų įsisąmoninamas būtent kaip *etinis*. O kadangi „abstraktus pašaukimas neegzistuoja“, kiekvienas žmogus turi *savo* pašaukimą, kurį kaip tik dėl to gali tik pats atrasti pasirinkdamas save aukščiau aptartu paradoksaliu *savęs* pasirinkimo būdu.

Teisėjas Vilhelmas nurodo ir savotišką kriterijų, pagal kurį žmogus gali atpažinti, jog tai, ką jis pasirinko, iš tiesų yra būtent *jo* pašaukimas: tai, kad tam tikras „darbas yra *jo* pašaukimas, reiškia, kad realizuojamas tą pašaukimą jis patiria vidinį pasitenkinimą (*Tilfredsstillelse*), apimančį be išimties visą jo asmenį; sykiu jis atranda ir prasmingesnę išraišką santykio tarp savo darbo ir kitų žmonių, juk jei darbas yra *jo* pašaukimas, tai žmogus atsiduria toje pačioje pakopoje kaip ir kiti žmonės, vadinasi jis dirba savo darbą lygiai taip pat, kaip ir kiekvienas kitas žmogus, jis realizuoja savo pašaukimą“ (SV 3: 269–270). Kai žmogus pasirenka save tokiu būdu, tai prievolė dirbti, kuri iš pažiūros galėtų blokti žmogų į neviltį, virsta pašaukimu. Padedančiu žmogui neviltį įveikti.

Antroji teisėjo Vilhelmo ginama tezė skamba taip: „kiekvieno žmogaus pareiga yra sukurti šeimą (*ethvert Menneskes Pligt at gifte sig*)“ (SV 3: 280). Bandydamas pagrįsti šią tezę, teisėjas vėl apeliuoja į „estetiškumo ir etiškumo pusiausvyrą asmenybės raidoje“, sutelkdamas dėmesį į „estetiškumo“ erotinį aspektą. Jis stengiasi įrodyti, kad *tikroji* santuoka yra neatsiejama nuo sutuoktinių tarpusavio meilės ir atvirkščiai – *tikroji* meilė neatsiejama nuo santuokos. „Tikrumą“ šiuo atveju lemia paradoksali individualumo ir visuotinybės vienovė, kuri ir realizuojama vykdant etinio *savęs* pasirinkimo pareigą. Kaip matėme, pirmojoje *Arba–arba* dalyje publikuojamuose autoriaus A rankraščiuose bei „Suvedžiotojo dienoraštyje“ erotikai teikiama didžiulė reikšmė. Tačiau meilė estetikui tėra, galima sakyti, vien medžiaga, kurią jis panaudoja „autorinei veiklai“, o pastaroji savo ruožtu atlieka

vien savotiško „anestetiko“, malšinančio jį kankinančią neviltį, funkciją. Kadangi šio „anestetiko“ poveikis yra trumpalaikis, erotika anksčiau ar vėliau virsta rutina ir neviltis sugrįžta nepakeliamo nuobodulio pavidalu, tad tenka griebtis nuolatinės atminties ir užmaršties „sėjomainos“. Teisėjas Vilhelmas bando parodyti, kad tik savęs pasirinkimas, pasirenkant santuoką, nevilties kankinamą „nelaimingąją sąmonę“ išveda iš užburto „sėjomainos“ rato, kuriame žmogų užsklendžia melancholija kaip nepakankamai giliai išgyventa neviltis. Anot teisėjo Vilhelmo, etinis santuokos pasirinkimas realizuoja „estetiskumo ir etiškumo pusiausvyrą“ tuo būdu, kad sutuoktinių meilė, neprarasdama erotikai būdingo individualumo, sykiu įgyja visuotinumą ir būtinumą pobūdį. Teisėjo nuomone, ši aplinkybė akivaizdžiai įrodo etinio požiūrio į meilę pranašumą prieš grynai erotinį meilės traktavimą: „Jis parodo ne tai, koku būdu du visiškai pavieniai žmonės (*ganske enkelte Mennesker*) gali pasiekti laimę per savo ypatingybę (*Ualmindelighed*), o tai, kaip gali būti laiminga kiekviena sutuoktinių pora. Ji mato santykį kaip absoliutų ir todėl skirtumų (*Differentserne*) nelaiko garantija, o traktuoja juos kaip uždavinį. Santykį jis mato kaip absoliutų ir todėl mato tikrąjį meilės grožį, t. y. mato meilę kaip laisvę [...]“ (SV 3: 280).

Ir pagaliau trečioji pareigos, kurią interiorizuodamas ir kuriai paklusdamas žmogus pasirenka save *etiškai*, forma yra draugystė. Ekspliciuodamas šios pareigos esmę, teisėjas Vilhelmas į pirmą planą iškelia joje glūdintį momentą, kuris aprėpia ir abi anksčiau aptartas pareigas – tai, kad „kiekvieno žmogaus pareiga – tapti atviru (*blive aabenbar*)“ (SV 3: 296). Atrodytų, kad toks atsivėrimas, kuris yra ne kas kita, kaip vidujybės iškėlimas į išorę, yra būdingas ir pagrindinei *estetinės* egzistencijos praktikai – „autorinei veiklai“. Tačiau teisėjas Vilhelmas pabrėžia, kad, estetikas, užuot atsivėręs nevilčiai, užsisklendžia savo melancholijoje, tad ir jo „autorinė veikla“ tėra vien atsivėrimo iliuzija, todėl, „kad ir kaip beatodairiškai jis atsiduotų pasauliui, jis niekad šito nedarys totaliai (*totalid*), o visuomet ką nors paliks paslėptyje“ (SV 3: 296).

Savo antrąjį laišką-traktatą teisėjas Vilhelmas baigia, sakydama, atsargiai viltingai: „Niekados nekėliau sau tikslo įkyriai skverbtis į tave ir puikiausiai galiu tave mylėti per atstumą, nepaisant to, kad dažnai susitinkame. Tavoji esybė yra pernelyg uždara savyje, kad galėčiau tikėtis, jog mudviejų pokalbiai bus bent kiek naudingi, tačiau tikiuosi, kad mano laiškas visgi nebus visiškai beprasmiš. Štai čia, kai savo paties asmenybės uždaro mechanizmo viduje tu darbuojiesi su savimi pačiu, aš po truputį įterpiu į šį procesą tam tikras mano paties detales, ir esu įsitikinęs, kad jos įsikomponuos į bendrą judėjimą“ (SV 3: 305).

4.13. Ultimatumas: arba—arba (*Mission: impossible*)

Tikriausiai niekad taip ir nesužinosime, ar teisėjo Vilhelmo „filosofinė terapija“ davė vaisių, ar argumentai, išdėstyti autoriui A adresuotuose laiškuose-traktatuose, įtikino adresatą ir ar jis ryžosi pasirinkti save „etiškai“ ir ar jam pavyko galutinai įveikti savo neviltį. Tačiau nemažesnis keblumas iškyla tada, kai susimąstome apie paties teisėjo egzistencinę laikyseną. Reikalingas tas, kad, jau vien savimi pasitikintis mentoriaus tonas, kuriuo parašyti jo laišškai-traktatai, gali kelti įtarimą, jog autorius nesijaučia taip, tarsi pasirinkęs „etinę egzistenciją“ būtų įgijęs absoliučiai tvirtą egzistencinį pagrindą. Tokiu mentorišku tonu savo „pažiūras į gyvenimą“ paprastai dėsto arba pasipūtę kvailiai, arba žmonės, kurie savo sielos gelmėje nešioja neviltį. Sprendžiant iš įžvalgų gilumo ir išradingos argumentacijos, teisėjas Vilhelmas turėtų būti priskirtas antrajai kategorijai. Įtarumą skatina dar ir tai, kad iš pradžių savo „jaunajam bičiuliui“ nusiuntęs du laiškus-traktatus, teisėjas pavymui dar nusiuntė ir trečią tekstą. Kaip jau buvo minėta, tai pamokslas, kurį jam atsiuntė jo jaunystės laikų draugas, tarnaujantis pastoriumi kažkokiam tarp Jutlandijos viržynų (*jydske Hede*) pasiklydusiame kaimelyje (SV 3: 310). Pamokslo tema yra tokia: „Tai, kas

ugdo mintyje, jog prieš Dievą visuomet esame neteisūs“ (*Det Opbyggelige, der ligger i den Tanke, at mod Gud have vi altid Uret*)“ (SV 3: 318). Gali atrodyti, kad ši mintis menkai susijusi su Šventojo Rašto ištrauka, kurią pamokslininkas, kaip ir dera, pateikia pamokslo pradžioje. Tai evangelijos pagal Luką (Lk 19: 41–47) ištrauka, kurioje evangelistas pasakoja apie tai, kaip Verbų sekmadienį Jėzus „prisiartinęs prie Jeruzalės ir išvydęs miestą“ (Lk 19: 41), išpranašavo ir apraudojo artėjančią šio šventojo miesto žūtį. Tačiau pamokslininkas meistriškai susieja šį evangelisto pasakojimą su jam rūpima žmogaus neteisumo prieš Dievą tema, sutelkdamas dėmesį į moralinę dilemą, kurią jis įžvelgia evangelisto aprašytoje situacijoje: jei artėjanti neišvengiama Jeruzalės žūtis yra Dievo bausmė žydų tautai, tai kodėl už visą tautą turi kentėti *būtent* ši žmonių karta? Ar tai turėtų reikšti, kad ankstesnės kartos buvo mažiau nusidėję? Kita vertus, kodėl turi kentėti ne vien nusidėjėliai, bet ir teisieji? Pamokslininkas bando įtikinti savo klausytojus, kad žmogus tikrai atsiveria ir stojasi Dievo akivaizdoje tik tuo mastu, kuriuo jis sugeba pajusti, jog prieš Dievą visuomet yra neteisus: „Nes, kai sakoma „nesiteisink prieš Dievą“, tuo pačiu sakoma „tu neturėtum norėti būti teišus prieš Dievą, tu gali prieš Dievą pasiteisinti tik tada, kai žinai, kad visuomet esi prieš Jį neteisus“. Taip, štai ko tu privalai norėti. Jei tau uždrausta teisintis prieš Dievą, tai kaip tik čia ir glūdi tavo tobulybė, ir tai jokių būdu nereiškia, kad Dievui esi menka ir visiškai bevertė būtybė“ (SV 3: 316).

Atrodytų, kad teiginys, jog žmogus privalo *norėti* būti neteisus prieš Dievą, iš esmės sutampa su aukščiau cituotu paties teisėjo Vilhelmo teiginiu apie tai, kad žmogus tampa pajėgus įveikti savo neviltį tik tada, kai jis pirmiausia pats tos nevilties *nori* (SV 3: 198). Atrodytų, šį sutapimą patvirtina ir toks pamokslininko teiginys: „Prieš Dievą visuomet esame neteisūs – ši mintis sutramdo abejonę (*Tvivlen*) ir nuramina rūpestį (*Bekymring*), ji drąsina ir skatina veikti“ (SV 3: 324). Tad galėtume manyti, kad teisėjas Vilhelmas pamoksle įžvelgė savo paties pozicijos patvirtinimą ir papildymą. „Šiame pamoksle“, rašo jis,

kreipdamasis į savo „jaunąjį bičiulį“, „jis (t. y. pastorius iš Jutlandijos – T.S.) sugriebė tiek tai, apie ką esu tau kalbėjęs, tiek tai, ką dar būčiau norėjęs tau pasakyti. Imk jį ir perskaityk. Aš pats neturiu ką prie to pridurti, nebent štai ką: perskaičiau tą pamokslą ir pagalvojau apie save patį, perskaičiau jį ir pagalvojau apie tave“ (SV 3: 310). Ir vis dėlto, „miela(s) skaitytoja(u)“, manau sutiksi, jog pastaroji frazė skamba ganėtinai mįslingai. Ar neatrodo keista, kad, perskaitęs Jutlandijos kaimelio pastoriaus pamokslą, teisėjas Vilhelmas pagalvojo ne tik apie savo „jaunąjį bičiulį“, kuriam stengėsi padėti įveikti jį kankinusią neviltį, bet ir apie save patį? Ar negalėjo būti taip, kad mintis, jog prieš Dievą visuomet esame neteisūs, teisėjo sieloje pažadino abejonę dėl „etinio“ savęs pasirinkimo egzistencinės viršenybės prieš „estetinę egzistenciją“? Ar negalėjo jis pagalvoti, jog žmogus, pasirinkdamas save „etiškai“, įtikina save, kad yra teisus prieš Dievą, ir tuo pačiu, galbūt pats to net nesuvokdamas, iš tiesų tik apgaudinėja save? Ar teisėjui negalėjo kilti mintis, jog „etinis“ savęs pasirinkimas, kuriuo jis, kaip jam atrodė, kadaise pats „išsigydė“ nuo nevilties ir kuriuo tikėjosi galįs „išgydyti“ ir savo „jaunąjį bičiulį“, tėra vien toks pats „anestetikas“, kaip ir estetiko „autorinė veikla“, kuri neviltį tik trumpam numalšina, bet įveikti jos nepajėgia? Trumpai tariant, ar negalėjo būti taip, kad teisėjas ėmė įtarti, jog neviltis, kurią jis manė galutinai įveikęs, iš tikro buvo ne *įveikta*, o tik *užmaskuota* tokiomis iš atgailos suformuotomis pozityviomis pareigos apibrėžtimis kaip profesija, santuoka ir draugystė? O jei taip nutiko, ką jis pagalvojo, prisiminęs vieną savo „jaunojo bičiulio“ kadaise parašyto aforizmo fragmentą, kuris skamba taip:

Pamačiau, kad gyvenimo prasmė (*Betydning*) yra užsidirbti pragyvenimui, o gyvenimo tikslas – tapti teismo tarėju, kad karščiausias įsimylėjęlio troškimas yra vesti turtingą merginą, kad draugystės palaima – suteikti vieni kitiems finansinę paramą; kad išmintis yra tai, ką mano didžioji dauguma; kad įkvėpimas – tai sugebėjimas pasakyti tinkamą kalbą; kad drąsa – tai rizikuoti gauti dešimties

riksdalerių baudą; kad nuoširdumas – tai pasakyti „Į sveikatą“ po vakarienės; kad pamaldumas – kartą per metus nueiti prie altoriaus. Žiūrėjau į tai ir juokiausi (SV 2: 36).

Ar negalėjo nutikti taip, jog prisiminęs šį fragmentą, jis suprato, kad jo „jaunojo bičiulio“ ironija čia nukreipta būtent į jį („gyvenimo tikslas – tapti teismo tarėju“!) ir į jo propaguojamą „estetiškumo ir etiškumo pusiausvyros“ idėją, ir kad jis neturi ką atsakyti, nes jaučiasi negailestingai demaskuotas? Tokios ironijos šviesoje visi pono teisėjo samprotavimai apie tai, kad neviltis įveikiama pasirinkus profesiją, sukūrus šeimą ir įsigijus draugų, pasirodo kaip beviltiškai juokinga saviapgaulė. Žinoma, ironija nediskvalifikuoja argumentacijos, neatskleidžia jos loginio nekonsistenciškumo. Jos poveikis nepalyginamai galingesnis – ji suspenduoja patį argumentacinį diskursą, parodydama jo sąlyginį pobūdį – parodydama, kad šis diskursas visuomet gali skleisti tik tariamąją nuosaka ir niekad os neįgyja tiesioginės ar, juo labiau, liepiamosios nuosakos galios.

Panašu, kad estetiškumo ir etiškumo tarpusavio santykis iš tiesų yra ne kas kita, kaip tai, ką galima būtų pavadinti egzistencine *antinomija*. Abi šios egzistencijos formos, viena vertus, yra vienodai „beviltiškos“, o kita vertus formuoja griežtą binarinę opoziciją – „arba–arba“. Tai antinomija, nepalyginamai galingesnė už tas, kurias savo *Grynojo proto kritikoje* pristatė Kantas. Mat kantiškųjų antinomijų „substancija“ yra *abejonė*, tuo tarpu egzistencinės antinomijos – *neviltis*. Sukrečiančiu tokios egzistencinės antinomijos pavyzdžiu galima laikyti vieną iš autoriaus A diapsalmų, kurios pats pavadinimas „Arba–arba“ yra neabejotina nuoroda į tai, kad čia turime reikalą su savotiška viso veikalo santrauka:

Vesk ir pasigailėsi; nevesk ir taip pat pasigailėsi; ar vesi, ar nevesi, abiem atvejais pasigailėsi; ar vedi, ar nevedi, gailiesi abiem atvejais. Juokis iš pasaulio kvailybių ir pasigailėsi; verk dėl jų ir taip pat

pasigailėsi; juokis iš pasaulio kvailybių ar verk dėl jų, pasigailėsi abiem atvejais; ar juokies iš pasaulio kvailybių ar dėl jų verki, gailiesi abiem atvejais. Pasitikėk mergina ir pasigailėsi; nepasitikėk ja ir taip pat pasigailėsi; pasitikėsi mergina ar ja nepasitikėsi, abiem atvejais pasigailėsi; ar pasitiki mergina, ar ja nepasitiki, gailiesi abiem atvejais. Pasikark ir pasigailėsi; nesikark ir taip pat pasigailėsi; ar karsiesi, ar nesikarsi, abiem atvejais pasigailėsi; ar kariesi, ar nesikari, gailiesi abiem atvejais. Šitai, mano ponai, yra visos gyvenimo išminties esmė (SV 2: 40).

Šios diapsalmos „lyrinis herojus“, atsidūręs egzistencinio pasirinkimo situacijoje, viena vertus, suvokia, kad, *būtina* pasirinkti, bet, kita vertus, jam visiškai akivaizdu, jog pasirinkimas čia *neįmanomas*. Tokia egzistencinė antinomija bloškia žmogų į neviltį ir, nepajėgdamas jos išverti, jis griebiasi išbandyto „anestetiko“ – „autorinės veiklos“. Pasirinkimo būtinybės ir neįmanomybės aporija panaudojama kaip „autorinės veiklos“ medžiaga, tad galiausiai skaitytojai gali pasimėgauti išradingai sukomponuotu tekstu, kurį skaityti tikrai *nenuobodu* ar net *įdomu*. Žinoma, tokios refrenu besikartojančios frazės kaip „taip pat gailėsiesi“ ir „gailėsiesi abiem atvejais“, yra nevilties aimana, tačiau „poeto“ lūpose jos „skamba kaip graži muzika“. Tad, ko gero, čia galima kalbėti apie savotišką etiškumo ir estetiškumo „sintezę“. Tik tiek, kad tai nėra tokia „sintezė“, kokią siūlo Johannas Gottliebas Fichte, „tezės-antitezės-sintezės“ (Fichte, 1975: 9) triadinį judesį kildinantis vien iš *loginės* būtinybės, kuriai galios teikia *abejonė*. Čia turime reikalą su tokia „sintezė“, kai tezės ir antitezės priešpriešos „suspensavimą“ (*Aufheben*) sąlygoja nepalyginamai galingesnė būtinybė – būtinybė, kylanti nebe iš *abejonės*, o iš *nevilties*. Tačiau į tokią pačią iš nevilties kylančią ir todėl „iracionalią“ būtinybę apeliuoja teisėjo Vilhelmo bičiulis Jutlandijos kaimelio pastorius. Iš tiesų, jo pamokslą taip pat turėtume suprasti kaip savotišką „estetiškumo ir etiškumo

pusiausvyros“ eksplikaciją. Tik tiek, kad ta „pusiausvyra“ čia pasirodo nebe „autorinės veiklos“, o to, ką galima pavadinti „egzistencija“, pusėje. Savo pamokslą Jutlandijos kaimelio pastorius baigia taip:

Nenoriu gąsdinti tavęs rūsčiais žodžiais. Tavo troškimas neturėtų gimi iš susirūpinimo dėl to, kokia šventvagiška yra mintis: būti teisiam prieš Dievą. Tiesiog klausiu: ar galėtum norėti, kad būtų kitaip? Galbūt mano žodžiams nepakanka jėgos ir vidinės įtampos, galbūt mano balsas nepajėgia prasiskverbti į tavo slapčiausias mintis, bet paklausk savęs pats, paklausk su tokia dvejone ir tokiu susirūpinimu, tarsi kreiptumeisi į kitą žmogų, jei tikrai žinotum, kad vienu vieninteliu savo žodžiu jis gali išspręsti viso tavo gyvenimo laimės klausimą, paklausk savęs dar rimčiau, nes juk tai iš tiesų tavo išganymo klausimas. Nestabdyk savo sielos skrydžio, neleisk liūdesiui nustelbti to, kas tavyje yra geriausia, nenualink savo dvasios pusiaukelės troškimais ir pusiaukelės mintimis. Paklausk savęs ir nenustygdamas klausk tol, kol negausi atsakymo. Mat galima daugybę kartų ką nors sužinoti, galima daugybę kartų tai pripažinti, daugybę kartų trokšti ir bandyti tai pasiekti, bet tik gilus vidinis judesys, tik neišsakomas širdies jaudulys – tik šitai gali įtikinti tave, kad tai, ką pripažįsti, iš tiesų priklauso tau, kad jokia jėga nepajėgs iš tavęs šito atimti. Nes tik tokia tiesa, kuri ugdo (*opbygger*), yra tiesa tau pačiam (SV 4: 324).

Kaip matome, pamokslininkas puikiai suvokia, jog net tiesos, kuria jis pats, tarkime, „šventai tiki“, nebepakanka, kad ją komunikuodamas galėtų padėti kitam žmogui įveikti jį kankinančią neviltį. Todėl jis kalba ne apie savojo tikėjimo turinį ir net ne apie patį tikėjimą, o tik apie tikėjimo *galimybės sąlygą* – apie tai, kaip turėčiau persimainyti, kad „gyvenčiau tobulai žmogišką gyvenimą, o ne vien žinojimo gyvenimą“ (Pap. I A 75).

4.14. *Arba–arba* recepcija

Kai 1843 m. Kopenhagos knygynų vitrinose pasirodė *Arba–arba* dvi-tomis, knyga akimirksniu tapo bestseleriu, o jos pseudoniminį autorių apsupo būrys gerbėjų. Vienas iš įtakingiausių to meto Kopenhagos „viešųjų intelektualų“ Meiras Aronas Goldschmidas jo paties redaguojamame populiariame žurnale „Korsaras“ publikavo Victorą Eremitą liaupsinančią knygos recenziją, kurioje be kita ko buvo rašoma: „Šis autorius yra didis protas, tikras dvasios aristokratas, kuris šaiposi iš visos žmonių giminės, atskleidamas jos visišką menkumą. Jis turi teisę šitaip daryti, nes tikrai yra išskirtinis protas“ (Garff, 2006: 433). Panašu, kad ir kiti *Arba–arba* entuziastai, šios knygos autorių traktavo pirmiausia kaip „autorinės veiklos“ virtuozą, sugebantį su cinikams būdinga elegancija įvilioti savo skaitytojus į nepaprastai komplikuo-tą literatūrinį žaidimą ir jį meistriškai su jais žaisti (Garff, 2006: 255–259). Vis dėlto iš būrio literatūrinių gurmanų, raštu ar žodžiu paviešiusių savo nuomonę apie šią publikaciją, verta išskirti recenzentą vardu Johannes Climacus. 1846 m. išleisto *Filosofijos trupinių nemoksinio prieraišo* (tituliniame knygos puslapyje nurodyta, kad leidėjas yra S. Kierkegaard'as) skirsnyje „Žvilgsnis į kai kuriuos šiuolaikinės danų literatūros pavyzdžius“ šis paslaptingas filosofuojantis literatas rašo:

Knyga *Arba–arba*, kurios jau pats pavadinimas daug pasako, egzistencinį santykį tarp estetiškumo ir etiškumo mums pateikia tarsi tam tikrų materializuotų ir pradėjusių egzistuoti individų pavidalu. Aš šitai traktuojau kaip paslėptą poleminę šios knygos pusę, kuri nukreipta prieš egzistencijai visiškai abejingą spekuliatyvųjį mąstymą. Tai, kad knygoje nėra išvados ir kad apskritai nėra galutinio sprendimo, yra netiesioginė išraiška tiesos kaip vidujybės. Ko gero, šia prasme tai yra polemisinis išpuolis prie tiesą, suprantamą kaip žinojimas. Jau pratarmėje šis tas pasakyta apie tai ir pasakyta visiškai ne didaktiškai. Mat jei čia būtų didaktika, tai tikrai

šitai atpažinčiau, tuo tarpu visas turinys pateiktas humoristine forma, naudojant pokštus ir hipotezes. O pats autoriaus stygius čia pasirodo kaip būdas išlaikyti distanciją (SV 9: 211).

Tenka pripažinti, kad Johannes Climacus įžvalgumu išties prano ko daugelį tų, kurie manėsi (ar tebesimano) supratę *Arba–arba* tekstą. Jis pastebėjo, kad ši knyga yra šis tas daugiau nei vokiečių romantikų maniera parašyta ant beletristikos ir filosofinės eseistikos ribos balansuojanti literatūrinė mistifikacija. Negana to, kitaip nei daugelis iš tų, kurie formulėje „arba–arba“ įžvelgė pasiūlymą ar raginimą *rinktis* tarp „estetinės“ ir „etinės“ egzistencijos formų, jis pastebėjo, jog pagrindinė knygoje keliamą mintis yra ta, kad čia jokio *pasirinkimo nėra ir būti negali*. Atidžiai išstudijavęs teisėjo Vilhelmo samprotavimus, jis priėjo prie tokios išvados:

Etikas iš *Arba–arba* išsigelbėjo per neviltį, atsiverdamas jis atsikratė savo užsislaptinimo; vis dėlto manau, kad čia esama tam tikros painiavos (*Mislighed*). Tam, kad vidinėje tiesos įtampoje apibrėžtų save kitu būdu nei tai daro spekuliatyvus mąstymas, jis pasitelkė neviltį vietoje abejonės, tačiau vis dėlto parodė, kad per neviltį, pačioje neviltyje jis *uno tenore* atrado save patį. Jei pačiame *Arba–arba* būtų aiškiai parodyta, kas sudaro tą painiavą, tai knyga būtų religinė, o ne etinė; bet tada joje iš karto, vienu ypu būtų išsakyta tai, kas, mano nuomone, gali būti išsakyta tik nuosekliai dėstant. Autorius visiškai neatsižvelgė į tą painiavą, o šitai visiškai atitiko mano paties planą. Aš, be abejo, nežinau, ar autorius suvokė tą problemą. O painiava kyla dėl to, kad čia remiamasi prielaida, esą etiškasis „Aš“ imanentiškai atrandamas neviltyje, ir kad tik išgyvenęs neviltį individas gali atrasti save patį. Esu priverstas pripažinti, jog autorius panaudojo apibrėžimą laisvės, kuri yra būtina tam, kad galima būtų pasirinkti save, – ir šitai, manyčiau, pašalina tam tikrą keblumą, kurio galbūt daugelis skaitytojų ir nepastebėjo,

nes *filosofiniu požiūriu* viskas vyksta ganėtinai sklandžiai: vienas-du-trys – ir štai abejonė jau įveikta, atrasta tikroji pradžia. Bet iš tikrųjų iš viso to maža naudos. Išgyvendamas neviltį, aš naudojuosi savimi pačiu tam, kad išgyvenčiau neviltį, todėl realiai nusivilti viskuo, kas yra, galiu savo jėgomis; bet jei aš elgiuosi būtent taip, tai po to nebėgiu vien savo jėgomis vėl grįžti pas save patį. Kaip tik šią apsisprendimo akimirką individui būtina dieviškoji pagalba, nors man iš esmės atrodo, kad yra visiškai teisinga, jog iš pradžių, anksčiau nei tai įvyko, yra būtina suprasti santykį tarp estetiškumo ir etiškumo – suprasti bent jau tam, kad galėtume atsidurti tame taške, kitaip sakant, buvodamas ten aistroje ir vidinėje gelmėje žmogus iš tikro suvokia tai, kas religiška – lygiai taip pat suvokia ir *šuoį* (SV 9: 215–216).

Šiai Johanneeso Climacuso įžvalgai vėliau pritarė ir Sørenas Kierkegaard'as, 1848 m. parašytame, bet tik 1859 m., t. y. jau po autoriaus mirties, išleistame *Požiūrio taške į mano autorinę veiklą* (beveik desperatiškai) bandydamas atkreipti skaitytojų dėmesį į tai, jog visoje jo „autorinėje veikloje“ „estetiškumas“ ir „religiškumas“ nėra charakteristikos, kurias galima traktuoti kaip paprastą alternatyvą, t. y. kaip alternatyvą, kurios atžvilgiu įmanomas pasirinkimas. Kierkegaard'as čia kalba apie „dvilypumą“ (*Duplicitaeten*): „Jei skaitytojas nepakankamai atkreipė dėmesį į tą dvilypumą, tai autoriaus užduotis kaip galima akivaizdžiau parodyti, kad dvilypumo esama. Tai yra dvilypumas, dviprasmybė yra sąmoninga, tai kažkas, ką autorius suvokia labiau už visus kitus, ji yra esminė visos kūrybos dialektinė apibrėžtis ir todėl turi gilesnį pamatą“ (Kierkegaard, 2006: 39–40).

„Dvilypumu“ Kierkegaardas vadina „estetiškumo“ ir „religiškumo“ paradoksalią vienovę, pasireiškiančią tuo, jog pats „religinio“ t. y. *besąlygiškai* reikšmingo turinio reikšmingumas reikalauja, kad jis būtų išreikštas, bet kaip tik paklusdami tokiai iš paties to turinio kylančiai išraiškos būtinybei „religiškumą“ paverčiame jo priešybe –

„estetiskumu“. „Gilesne prasme, t. y. visos kūrybos prasme, dvilypumas yra ne toks, apie kurį savo metu buvo kalbama – pirmoji ir antroji *Arba... arba* dalys. Ne, dvilypumas yra šis: *Arba... arba* ir *Dvi ugdančios kalbos*“ (Kierkegaard, 2006: 41).

Čia paminėtos „Dvi ugdančios kalbos“ atskira knygelė buvo išleistas taip pačiais metais kaip ir *Arba–arba*. Tai tekstai, kurie literatūrinės formos požiūriu nesiskiria nuo to, ką paprastai vadiname *pamokslais*. Tačiau pats autorius tuos tekstus vadina ne „pamokslais“ (*Prædikener*), o „ugdančiomis kalbomis“ (*opbyggelige Taler*). Panašu, kad tai jo paties sugalvotas žanro pavadinimas. Danų kalbos būvardis *opbyggelig* padarytas iš veiksmažodžio *bygge* (=statyti) ir priešdėlio *op-*, kuris nurodo veiksmažodžiu žymimo veiksmo kryptį aukšty. ³⁶ Pratarinėje aiškindamas skirtumą tarp „pamokslo“ ir „ugdančios kalbos“ Kierkegaard’as pabrėžia, kad knygelėje „publikuojamos „kalbos“, o ne pamokslai, todėl, kad jų autorius nėra įgaliotas *sakyti pamokslius*; „ugdančios kalbos“, o ne ugdymo kalbos („*opbyggelige Taler*“ *ikke Taler til Opbyggelse*), mat kalbėtojas nepretenduoja vadintis *mokytoju*“ (SV 4: 13). Kierkegaard’as pabrėžia, kad „pamokslo tikslas yra ne užmigdyti, ne atrasti metafizinę poziciją, o motyvuoti veiksmui“ (P IV A 234). Tačiau „motyvuoti veiksmui“ neįmanoma pasitelkiant vien logiką ar retoriką. Čia viską lemia ne būtinybė, aptinkama teksto plotmėje, o būtinybė, priklausanti nuo to, ar teksto autorius „turi galią“ (Mt 7, 28–29; Mk 1,22; Mk 6, 7; Lk 4,32), t. y. ar jis yra ne tik autorius, bet ir *autoritetas*. Kitaip sakant, „motyvuoti veiksmui“ gali tik toks tekstas, kurio šaltinis yra tą tekstą transcenduojanti autoriteto „galia“ (*exousia*). Pasirašydamas įvairiais pseudonimais, Kierkegaard’as nori priminti savo skaitytojams, kad jo „autorinė veikla“ tėra veikla *be autoriteto*. Jis aiškiai suvokia, kad neįmanoma vien savo jėgomis įgyti galią ir tapti autoritetu. Galia „ateina iš aukštybių“. Kaip tik apie

36 Žr. *Ordbog over det danske Sprog*. <https://ordnet.dk/ods> (žiūrėta 2020 09 17; 2020 11 04; 2020 02 07; 2021 01 28; 2021 03 17; 2021 05 14; 2022 01 15).

tai skaitome antrojoje iš „Dviejų ugdančiųjų kalbų“, kurios tema yra apaštalo Jokūbo laiško žodžiai „Kiekvienas geras davinyš ir tobulą dovana ateina iš aukštybių [...]“ (Jok 1: 17): „Priežastis, dėl kurios mes taip dažnai pasiklystame, glūdi tame, kad ieškome tikrumo savo lūkesčių, o ne tikrumo tikėjimo tuo, kad tikime. Tikintysis nereikalauja, kad jo lūkesčiai būtų pagrįsti. „Jei“ – sako jis, – „pripažinčiau kokią nors dalyką kaip pagrindimą, tai tas dalykas, grįsdamas mano lūkestį, tuo pačiu jį ir paneigtų. Mano siela nėra abejinga pavieniams džiaugsmams bei kančioms, bet, ačiū Dievui, nėra taip, kad koks nors pavienis galėtų pagrįsti ar paneigti tikėjimo lūkestį.“ Ačiū Dievui! Laikas negali to lūkesčio nei patvirtinti, nei paneigti, nes tikėjimas tikisi amžinybės“ (SV 4: 33).

★ ★ ★

Jei, kaip buvo bandoma parodyti ankstesniuose skyriuose, postsekuliarus būvio esminiu bruožu laikysime, tai, kad Rudolfo Otto aptiktas *mysterium tremendum et fascinans* tarsi suskyla ir mes nebepajėgiami šventybės patirti kaip jos racionaliojo ir iracionaliojo aspektų paradoksalios vienovės, ir jei prisipažinsime, kad šis mūsų nesugebėjimas kelia mums vis didesnę rūpestį, tai, ko gero, galėsime sakyti, kad Kierkegaard'o užfiksuotoje etiškumo ir estetiškumo supriešime „arba–arba“ atpažįstame būtent tą skilimą, o dekartiškąją abejonę pavadavusioje neviltyje – „aukščiausią rūpestį“. Tik tiek, kad šis rūpestis čia įgyja paradoksalų pavidalą: didžiausią rūpestį mums kelia tai, kad „esame apatiški“ (Sloterdijkas), t. y. kad stokojame „patoso“, ir kad visi mūsų „rūpesčiai“ prarado gelmę, tapo visiškai lėkšti.

5

Friedrichas Nietzsche
kaip kultūros terapeutas

TOMAS SODEIKA

Jei „mokslinėje publikacijoje“ būtų leidžiama vartoti jaunimo slengą, galėtume sakyti, kad Friedrichui Nietzsche'į *žiauriai nepasisekė*. Nesėkmė buvo jau vien tai, kad likimas lėmė jam gyventi ir mąstyti tuo metu, kai tapo aišku, jog gyvenimas ir mąstymas yra nesutaikomos priešybės. Tai buvo epocha (o ji anaipol nesibaigė!), kai į mąstančių ir sąmoningai gyvenančių žmonių sielas ėmė smelktis, tiesa, dar tik mi-glota, bet juo labiau nerimą kelianti nuojauta, sakytume, tam tikra dis-komforto būseną, kai savimonės periferijoje vis įkyriau aidai klausimai: „Kodėl tu gyveni? Kodėl kentėjai? Nejaugi visa tai tik didžiulis baisus pokštas? Turime kaip nors atsakyti į šiuos klausimus, jei jau tenka gy-venti ar bent jau numirti!“ (Mahler, 1996: 172). Nietzsche aiškiai jautė, kad tradicinis, į objektą orientuotas ir save patį objektu paverčiantis mąstymas ne tik nepajėgia šios krizės įveikti, bet net ir nesugeba bent kiek aiškiau jos pamąstyti. Visą Nietzsche's filosofinį gyvenimą gali-ma laikyti desperatiška pastanga atrasti kitokį mąstymo būdą – tokį, kuris padėtų adekvačiai įsisąmoninti mus ištikusios krizės pobūdį bei priežastis, o galbūt ir užčiuoptų kelią, kuriuo gyvenimo ir mąstymo vienvė galėtų sugrįžti.

5.1. Uždavinys: filosofuoti kitaip. Bet kaip?

1880 m. rudenį viename iš Nietzsche's užrašų sąsiuvinių atsirado toks įrašas: „Visiems, kas ieško sau pavyzdžio, noriu padėti ir parodyti, *kaip* to pavyzdžio ieškoma“ (KSA 9: 206).³⁷ O štai sąmoningo gyvenimo pabaigoje rašytoje autobiografijoje savo kaip filosofo uždavinį Nietz-sche formuluoja taip:

37 Lietuviškai neišversti Nietzsche's tekstai cituojami pagal kritinį jo veikalų bei laiškų leidimą, po santrumpos KSA (cituojant laiškus trumpinama KGB) nurodant tomą ir puslapį.

Mano uždavinys – paruošti aukščiausio žmonijos susivokimo akimirką, *didįjį vidudienį*, kai ji žvelgs atgal ir į priekį, kai išsivaduos iš atsitiktinumo ir šventikų valdžios ir pirmąsyk iškels *visuotinį* klausimą kodėl? Kam? – šis uždavinys neišvengiamai išplaukia iš įžvalgos, kad žmonija *nėra* savaime teisingame kelyje, kad ji anaip-tol *nėra* dieviškai valdoma, kad veikiau būtent tarp jos švenčiausią vertybinių sąvokų gundomai viešpatavo neigimo instinktas, gedi-mo, *décadence* instinktas (Nietzsche, 2007: 101–102).

Įsiskaitykime atidžiau į šią citatą. Savo uždavinį Nietzsche formuluoja aiškiai suprasdamas, kad krizė, kurioje atsidūrė Vakarų kul-tūra, negali būti įveikta atliekant kažką panašaus į „remontą“. Kultūrą galima tik „gydyti“, kitaip sakant, galima tik paruošti sąlygas, kurios padėtų kultūros „organizmo“ imanentinei dinamikai *savaime* sugrįžti į „normalią“ būklę. Nuorodą į šį savaimingumo momentą nesunku atpažinti žodyje „susivokimas“ (*Selbstbesinnung*). Čia girdima sangrą-ža turėtų būti suprantama dviguba prasme. Pirmiausia, „aukščiausias žmonijos susivokimas“ reiškia, kad „didžiojo vidudienio“ akimirką žmonija suvokia savo tikrąją prigimtį – jai tampa aišku, *kas ji iš tik-ro yra*. Tačiau šis aiškumas randasi ne dėl to, kad filosofas suteikia žmonijai žinias apie ją pačią. Tokios savivokos neįmanoma išmokyti įprastu būdu – tiesiog suteikiant atitinkamą informaciją. Jei „*visuoti-nis* klausimas kodėl? Kam?“ keliamas vien todėl, kad jį kelti reikalauja mokyklinė disciplina ar intelektualinės mados, tai jis keliamas neau-tentiškai ir neadekvačiai. Todėl ir filosofas negali kelti sau uždavinio „mokyti“ taip, kaip tai įprasta daryti. Jo uždavinys, galima sakyti, ku-klesnis, bet sykiu ir sudėtingesnis – vien *padėti* žmonijai pačiai pa-siruošti pasitikti tą „didįjį vidudienį“ (kuris, beje, ateis ne tada, kai manysime, jog mums to reikia, o tada, kai ateis metas). Tokia *pagalba* suponuoja specifinę komunikacijos formą, kurią, pasitelkdami Søre-no Kierkegaard'o išpopuliarintą terminą, galėtume pavadinti „netie-siogine komunikacija“.

5.1.1. Netiesioginė komunikacija

Tai komunikacija, kai adresantas, užuot perteikęs adresatui tam tikrą žinojimo turinį, sukuria situaciją, kurioje atsidūręs adresatas patirtų gilią vidinę permainą ir išgyventų būseną, leidžiančią jam adekvačiai suvokti to turinio prasmę. Žinoma, filosofo, siekiančio daryti įtaką žmonių gyvenimui, galimybės labai ribotos. Juk jis nieko daugiau nepajėgia, kaip tik rašyti tekstus ir po to bandyti įsiūlyti juos raštingiesiems homo sapiens rūšies atstovams. Šiuo požiūriu nieko kito nepajėgia padaryti ir autorius, pasirinkęs netiesioginės komunikacijos formą. Jis taip pat rašo tekstus. Tik tiek, kad šiuose tekstuose žymiai didesnę reikšmę įgyja jų literatūrinė forma. Būtent ji lemia skaitymo akto dinamikos savitumą ir tuo pačiu gali modifikuoti turinio supratimo pobūdį. Tad galima sakyti, kad netiesioginė komunikacija tobulai realizuoja Marshallo McLuhano suformuluotą principą – *the medium is the message*.³⁸

Kiekvienas bent kiek atidesnis Nietzsche's veikalo skaitytojas be abejo pastebėjo, kad jo tekstų literatūrinė forma itin skiriasi nuo to, kaip filosofai paprastai rašo. Į šitai atkreipė dėmesį jau Nietzsche's artimas bičiulis ir įžvalgus senovės graikų kultūros tyrinėtojas Erwinas Rohde. 1874 m. kovo 24 d. Rohde rašė Nietzsche'ui: „Tu pernelyg mažai įrodinėji, daugiau nei leistina palikdamas skaitytojui pačiam ieškoti tiltų tarp tavo minčių bei sakinių“ (Nietzsche, Rohde, 1902: 449) [...] „Ir dar štai kas: tarpais man kyla įspūdis, kad atskiri fragmentai iš pradžių buvo užbaigti patys sau ir tik paskui įterpti į visumą, nepasirūpinant, kad jie susilietų išlydyto metalo sraute.“ (Nietzsche, Rohde, 1902: 451).

Iš tiesų, skaitydami Nietzsche's tekstus, pirmiausia pasigendame filosofiniam diskursui, atrodytų, privalomo argumentacinio pagrįstumo bei loginio rišlumo. Tačiau būtų klaida laikyti tai teksto defektu.

38 Plačiau apie tai žr. pvz. Sodeika, 2009: 144–159.

Reikalias tas, kad Nietzsche jaučia, jog logika yra grubus įrankis, tinkamas tik tol, kol mąstome apie visiškai trivialius dalykus arba apsiribojame labai supaprastintomis tikrovės schemomis. [Bet] tokių primityvių suvokimo formų ekstrapoliavimas į sudėtingesnių turinių sritis yra kontrproduktyvus. Pernelyg pasitikėdami logikos besąlygiška galia bei universalumu, mes pamirštame paklausti: o kuo gi remiasi pats tas mūsų pasitikėjimas? Kodėl logiką laikome aukščiausia tiesos instancija? Tačiau didesnė blogybė, kurią kelia toks aklas tikėjimas logikos galia, yra tai, kad tikrovės supaprastintos schemos tampa neįveikiama kliūtimi, trukdančia pastebėti ir pamąstyti tuos subtilius tikrovės niuansus, kurių neišgyvenę ir nepamąstę tarp gyvenimo ir mąstymo regėsime tik prarają. Ko gero, taip yra todėl, kad vien logikos valdomas diskursas funkcionuoja kaip savotiška „prasmės mašina“ – prasmę generuojantis automatas, esmiškai modifikuojantis paties supratimo pobūdį. Mat didžioji supratimo „darbo“ dalis tada tenka logikos taisyklių palaikomam automatizmui, o suprantančiojo subjekto judesių repertuaras susiaurėja iki paprasto binarinio švytavimo tarp „taip“ ir „ne“. Tokio judrumo minimizavimo padariniai akivaizdūs – į suprantančiojo subjekto „ligos istoriją“ galiausia turėtume įrašyti diagnozę: supratimo egzistencinio komponento progresuojanti atrofija. Tik bėda, kad Vakarų kultūroje tai laikoma norma, o ne patologija. Nietzsche čia išvelgia neatleistiną žmogaus pažeminimą ir todėl aistringai protestuoja: „Mes ne mąstančios varlės, ne objektyvavimo ir registravimo aparatai su paprasčiausiai įmontuotais viduriais, – savo mintis nuolat turime gimdyti skausme ir motiniškai joms atiduoti viską, ką turime: kraują, širdį, užsidegimą, troškimus, aistrą, kančią, sąžinę, likimą, žiaurią lemtį“ (Nietzsche, 1995: 25).

Ko gero, uždavinį, kurį sau kėlė Nietzsche, galėtume performuluoti taip: padėti žmonėms atsikratyti giliai į mūsų mąstymą šaknis įleidusio prietaro, esą logikos taisyklės yra aukščiausia ir galutinė tiesos instancija. Tad jau vien dėl to, užuot bandžius Nietzsche's teiginius verifikuoti (ar, atitinkamai, falsifikuoti) tikrinant jų „kalbos loginės

sintaksės“ (Rudolf Carnap) regularumą ar/ir semantikos validumą, derėtų atidžiai įsijausti į tuos subtilius konkrečių išgyvenimų niuansus, per kuriuos atsiveria tiesos absoliutus reikšmingumas konkrečiam individui. Tai reikšmingumas, priklausantis nebe logikos, o veikiau estetikos plotmei. Kaip tik šitai ir turi omenyje Nietzsche, pabrėždamas, kad „pasaulio egzistavimas gali būti pateisinamas tik kaip estetišinis fenomenas“ (Nietzsche, 1995: 25). Tai reiškia, kad tikroviškumo ir tiesos galutinis kriterijus yra ne loginė būtinybė, o „estetinis jaudulys“ (Nietzsche, 1995: 155) – specifinis prasmės išgyvenimo modusas, nieko bendro neturintis su gebėjimu taisyklingai atlikti logines operacijas. Toks išgyvenimo modusas suponuoja gebėjimą, kurį galima būtų gretinti su muzikine klausa. Šis modusas pranoksta kognityvinį modusą pirmiausia tuo, kad, jei žmogus nepajėgia išgyventi „estetinio jaudulio“, tai, kad ir koks išsamus būtų jo žinojimas, visos tos žinios bus bevertės, nes „visuotinis klausimas kodėl? Kam?“ liks vien tuščia klausimo forma, nepripildyta tikro rūpesčio ir, atitinkamai, tikros tikrovės. Todėl ir tam, kad suprastume Nietzsche's tekstus adekvačiai, nepakanka atpažinti sąsajas tarp sąvokų ir žinoti taisykles, kurios išreiškia tų sąsajų būtiną pobūdį. Turime išmokti „pažvelgti į mokslą menininko, o į meną – gyvenimo akimis...“ (Nietzsche, 1995: 22).

5.1.2. Eksperimentinė filosofija

Anot Friedricho Kaulbacho, „Nietzsche save laiko mokytoju eksperimentinio metodo, kurį taikome ieškodami gyvenimui ištikimos pasaulio suvokimo perspektyvos. [...] Tuo pasakyta, kad filosofas priiima ne tik žinotojo ar teoretiko vaidmenį, bet pasirodo ir kaip gyvenimo meistriškumo mokytojas, kokie buvo Antikos mąstytojai“ (Kaulbach, 1989: 144). Su tokiu požiūriu sunku nesutikti. Iš tiesų, Nietzsche's filosofijos esmę bene tiksliausiai nusakysime pavadindami ją „eksperimentine filosofija“, kurioje Beatrix Himmelmann įžvelgia savotišką Kanto „kopernikiškojo perversmo“ radikalizavimą

(Himmelmann, 1996: 182). Šis radikalizavimas pasireiškia tuo, kad, kitaip nei Kantas, „žmogaus išskirtine savybe Nietzsche laiko nebe *visuotinių* ir visiems privalomų įstatymų steigimo gebą, o gebėjimą per savitą individualią saviįstatymleidystę (*Selbstgestzgebung*) formuoti begalinę žmogiškojo buvimo įvairovę. Save patį ir nuosavą gyvenimą kiekvienas individas turėtų suvokti kaip „eksperimentą““ (Himmelmann, 1996: 154). Specialiųjų mokslų atstovai eksperimentinius metodus taiko verifikuodami hipotezes. Iš pažiūros panašiai eksperimentuoja ir Nietzsche. Savotiškomis hipotezėmis galima laikyti tokias Nietzsche's filosofemas kaip „antžmogis“, „visų vertybių perversinimas“, „amžinasis visko sugrįžimas“, „Dievo mirtis“ etc. Tik tiek, kad eksperimentavimo tikslas čia – ne tiek gauti informaciją, kuri patvirtintų ar paneigtų iškeltąją hipotezę, kiek eksperimentuojant išgyventi maksimalią rizikos įtampą. Būtent tokia įtampa ir yra „tiesos“ kriterijus, o pagrindinė metodinė procedūra yra klausimas: „Ar mąstydamas šią mintį jaučiu, kad gyvenu intensyviau nei anksčiau?“

Kaip taikliai pastebėjo Peteris Sloterdijkas, „Dionisiškasis mokymasis (*Lernen*) reiškia įžvalgos plykstelėjimą pavojaus smaigalyje, pažinimą ant peilio ašmenų; jis reiškia mąstymą toje scenoje, iš kurios neįmanoma pasprukti, nes ji ir yra tikrovė: gyvenimas yra spąstai, kurie yra scena, ir yra scena, kuri yra spąstai“ (Sloterdijk, 1986: 185).

Žmogui, gyvenančiam epochoje, „kurioje sudulėjo senieji transcendentiniai pamatai“ (Mickevičius, 1997: 7), nebelieka nieko kito, kaip tik be atodairos rizikuoti, aiškiai suvokiant, kad nėra jokių garantijų, leidžiančių sakyti: „Gyvename ramiai ir saugiai“ (1 Tes: 5, 3), ir apgaudinėti save mintimi, esą „viskas bus gerai“. Todėl radikaliai keičiasi ir filosofo uždavinys. Jo jau nebereikalaujama iš abstrakčių sąvokų konstruoti tikrovės modelių, kurie turėtų padėti „apskaičiuoti“ optimalias žmogaus ir tikrovės santykio konsteliacijas. „Ateities filosofais“ Nietzsche vadina tuos, kurie įvairius šių konsteliacijų variantus ryžtasi išbandyti pačiu savo gyvenimu. Tad visiškai suprantamas yra ir pabrėžtinai patetiškas tonas, kuriuo Nietzsche kreipiasi į mus:

„Juk, patikėkit manimi! – didžiausio vaisingumo ir didžiausios buvimo palaimos paslapties vardas – *gyventi pavojingai!*“ (Nietzsche, 1995: 194–195). Tad ir didžiausios pagarbos nusipelno ne tie, kam „nusišypsavo laimė“, o priešingai – tie, kuriuos ištinka „didi nelaimė, didi bjaurastis, didi nesėkmė“ (KSA 4: 330).

5.2. Gyvenimas, kultūra, lavinimas

Linksmajame moksle Nietzsche rašo: „Pasitikėjimas gyvenimu dingio; pats gyvenimas tapo *problema*. – Nederėtų manyti, kad dėl to kas nors būtinai tampa paniurėliu! Net mylėti gyvenimą dar įmanoma, tiktai mylėjimas jau kitoks. Tai meilė moteriai, kuri kelia mums abejonių...“ (Nietzsche, 1995: 26).

Toks ambivalentiškas santykis su gyvenimu atveria paties gyvenimo pamatinį ambivalentiškumą. Galima sakyti, kad „gyvenimo“ sąvoka, – o ji yra viena iš pamatinių Nietzsche's eksperimentinės filosofijos sąvokyne, – nurodo į tam tikrą ontinį pradą, aukščiausią tiesos ir sykiu tikrovės instanciją, visko, kas vienaip ar kitaip egzistuoja, šaltinį, galutinį pagrindą ir sykiu galutinę prasmę suteikiantį tikslą, t. y. į tai, kas tradicinėje filosofijoje buvo vadinama „absoliutu“.

Šitai nesunku pastebėti jau tame, kad gyvenimą Nietzsche apibūdina kaip „tamsią, genančią, nepasotinamai savęs trokštančią jėgą“ (KSA 1: 269). Verta atkreipti dėmesį į tai, kad šioje formulėje nesunkiai atpažįstame autoreferentinę struktūrą, kurią absoliuto prigimtyje aptinka tiek Aristotelis (*noēseōs noēsis*), tiek Descartes'as (*cogito ergo sum*), tiek Hegelis (dvasia). Tačiau kitaip nei klasikinės filosofijos absoliutas, kuriame autoreferencija pasireiškia pirmiausia kaip *savęs pažinimas*, „gyvenimas“ ne *pažįsta save*, o *savęs trokšta*. Tad galima būtų sakyti, jog turime reikalą su tikrovės prado prigimties nusakymu, panašesniu į tai, ką turi omenyje Schopenhaueris, kai, kalbėdamas

apie „valią“, sako: „Taigi šioje žemiausioje pakopoje matome, kad valia reiškiasi kaip aklas veržimasis, kaip tamsus, monotoniškas impulsas, betarpiškai visai nepažinus“ (Schopenhauer, 1995: 230). Vis dėlto Nietzsche's „gyvenimas“ skiriasi ir nuo Schopenhauerio „valios“: kitaip nei „valia“, kurią patiriame vien per nenumaldomo *troškimo būti* kančią, Nietzsche's „gyvenimo“ tikroji prigimtis atsiveria mums tik tada, kai sugebame išgyventi tokį pamatinį ambivalentiškumą, kokį Rudolfas Otto laiko „šventybės“ patirties būdingu bruožu ir įvardija kaip *mysterium tremendum et fascinans*. Būtent sekuliarizuotu šios Otto formulės variantu galima laikyti Nietzsche's pasakymą „meilė moteriai, kuri kelia mums abejonių...“. Nesunku pastebėti, kad tokia gyvenimo samprata tiesiogiai išplaukia iš eksperimentinei filosofijai būdingos nuostatos, leidžiančios Nietzsche'i galiausiai patetiškai konstatuoti: „Ne! Gyvenimas manęs neapvylė! Priešingai, metai po metų jis man atrodo vis tikresnis, geidžiamesnis ir paslaptingesnis – nuo tos dienos, kai mane aplankė didžioji išlaisvintoja, mintis, kad gyvenimas gali būti pažinimo siekiančiojo eksperimentas, – o ne parėiga, ne žiauri lemtis, ne apgaulė!“ (Nietzsche 1995: 219–220). Gyvenimo kaip ontologinio prado atributą Nietzsche vadina „plastine jėga“ (*plastische Kraft*). Tai savybė, kuri pirmiausia pasireiškia pajėgumu „augti pačiam iš savęs, transformuoti ir pasisavinti tai, kas praėjo, ir tai, kas svetima, [...] užgydyti žaizdas, kompensuoti tai, kas prarasta, ir iš savęs rekonstruoti sudužusias formas“ (KSA1: 251). Tačiau gyvenimas kaip „tamsi, genanti, nepasotinamai savęs trokštanti jėga“ yra *tikrai* gyvenamas tik tiek, kiek jis kaip gyvenimas atsiveria tam tikroje atvirtyje: „Gyventi mums reiškia tik viena: viską, kas mes esame, taip pat ir tai, kas mums nutinka, versti šviesa ir liepsna, – kitaip *negalime*“ (Nietzsche, 1995: 25). Siekdamas šią gyvenimo savi-atvertį įvardyti, Nietzsche pasitelkia „kultūros“ sąvoką. Galima sakyti, kad žodžiai „gyvenimas“ ir „kultūra“ žymi du dialektiškai susijusius žmogiškosios tikrovės, žmogaus „gyvenamo pasaulio“ momentus. Nors abu šie žodžiai yra daiktavardžiai, tačiau norint juos suprasti taip, kaip norėtų

Nietzsche, pirmiausia reikėtų jų prasmę kiek įmanoma „išdaiktinti“, t. y. pašalinti bet kokias „daiktiškas“ konotacijas. Tiek „gyvenimą“, tiek „kultūrą“ derėtų mąstyti ne kaip „daiktą“ ar „objektą“, kurio atžvilgiu esame save abstrahavusio stebėtojo pozicijoje, o kaip veiksmą / vyksmą, kuriame esame panirę ir kurio atžvilgiu esame tiek aktyvūs, tiek pasyvūs, veikiantys ir sykiu veikiami. Todėl, sakydamas „kultūra“, Nietzsche jokių būdu neturi omenyje „išorinės“ formos, į kurią beformė, chaotiška „gyvenimo“ masė būtų tarsi įspraudžiama, suteikiant jai apibrėžtą, stabilų pavidalą. Tai, ką Nietzsche vadina „kultūra“, yra paties „gyvenimo“ imanentinė apraiška, pasirodanti ne *šalia* ar *virš* gyvenimo, bet *pačiame gyvenime* ir *pačiam gyvenimui*. Tad galima sakyti, kad „kultūra“ Nietzsche vadina gyvenimo „fenomeną“, kai gyvenimas pats parodo save ir parodo per save patį (Heidegger, 1977: 38).

Kultūra Nietzsche vadina ne vienokių ar kitokių artefaktų visumą, bet veikiau tai, ką pirmiausia išgyvename kaip „tvarką“, „dermę“, „harmoniją“, susiejančią gyvenimo apraiškų įvairovę į darnią visumą. Tokia darną yra ne „padaroma“, o „gimsta“ ir „užauga“ – taip, kaip gimsta ir užauga kiekvienas gyvas organizmas. Kaip tik todėl „plastiškumas“ nėra savybė, dėl kurios gyvenimas gali įgyti *bet kokią* pavidalą. Neadekvačiam pavidalui gyvenimas priešinasi „plastiškai“ – imdamas silpti ir merdėti. Anot Nietzsche's, kultūros „sveikata“ priklauso ne nuo taisyklių, prievarta aprėžiančių atskirų kultūros dalių agresyvų polinkį į autonomiškumą ir neribotą ekspansiją, o greičiau nuo to, kad visa imanentinė kultūros įvairovė tampa „gyvenimo“, kaip vieno pirmapradžio kūrybos impulso, apraiška, kurią turėtume suprasti pagal analogiją su tuo, ką aptinkame meno srityje: „Kultūra pirmiausia yra meninio stiliaus vienovė, pasireiškianti visose tautos gyvenimo apraiškose“ (KSA 1: 163). Tokią gyvenimo ir kultūros santykio sampratą aptinkame jau pirmame originaliame Nietzsche's veikale – 1872 m. išleistoje studijoje *Tragedijos gimimas iš muzikos dvasios*. Gyvenimo ir kultūros tarpusavio santykis čia iš esmės sutampa su santykiu tarp „dionisiškojo“ ir „apoloniškojo“ pradų, kuriuos šiame veikale

Nietzsche pasitelkia kaip euristines nuorodas, galinčias mums padėti pasimokyti gyvenimo meno iš senovės graikų tragikų kūrinii. Įdomu pastebėti, kad nors bet koki kultūrinį konservatizmą Nietzsche vadina „prietaisais“, vis dėlto jis nepajėgia atsisipirti dar nuo Renesanso Vakarų kultūrą formavusio idealizuojančio požiūrio į senovės graikų kultūrą žavesiui. Bazelio universiteto klasikinės filologijos profesorius Friedrichas Nietzsche būtent Atikos tragedijoje įžvelgė galingą pasaulėžiūrinį potencialą, besąlygiškai pranokstantį tai, ką mums gali pasiūlyti logika grindžiama šiuolaikinė pasaulėžiūra, ištisus šimtmečius formavusi Vakarų kultūrą ir galiausiai atvedusi ją į gilią krizę. Jis pabrėžia, kad senovės graikų kultūra – „tai nauja ir patobulinta *physis*, be vidaus ir išorės, be apsimetinėjimo ir sąlyginumo, kultūra kaip gyvenimo, mąstymo, regimybės ir valios vienovė“ (KSA 1: 334). Prisiminkime, kad rašydamas *Tragedijos gimimą* Nietzsche bando Atikos tragedijoje įžvelgti pirmiausia unikalią „regimybės“ ir „svaigulio“ (*Rausch*), plastinio ir muzikinio pradų „vienovės misteriją“ (Nietzsche, 1997: 53), kai „Dionisas kalba Apolono kalba, o Apolonas galiausiai prabyla Dioniso kalba“ (Nietzsche, 1997: 152). Išgyvendamas šią „vienovės misteriją“, senovės žmogus sugebėjo išvengti to mąstymo ir gyvenimo susipriešinimo, kurį Nietzsche identifikuoja kaip šiuolaikinį pasaulį ištikusią didžiausią negandą.

Ankstyvuojų savo kūrybos laikotarpiu Nietzsche vylėsi, jog tokią „vienovės misteriją“ gali realizuoti Richardo Wagnerio muzikinės dramos. Šią viltį galima laikyti vienu iš nepavykusių „filosofinių eksperimentų“. Mat pasikeitus *Tragedijos gimimo* autoriaus „muzikiniam skoniui“ (Nietzsche, 2007: 110) vilties vietoje radosi nusivylimas. Kad ir kaip ten būtų, atiškosios tragedijos pranašumą prieš loginį diskursą Nietzsche pirmiausia įžvelgė tame, kad, kitaip nei logika, kuri tos ar kitos minties vidinį prieštarumą laiko beprasmybės, absurdo indeksu, tragiškoji išmintis siūlo „optiką“, pro kurią žvelgdami pamatome, jog pats sau prieštaraudamas gyvenimas vis dėlto nėra beprasmis. Tik žvelgdami pro tragedijos optiką, galime suvokti, kad neišsprendžiami

konfliktai (t. y. prieštaraivimai sau pačiam, kurie logikos požiūriu yra vien *index falsi*) yra prasmingi net ir tada, kai pasirodo, jog jų išspręsti neįmanoma. Tačiau ši prasmė, kaip jau buvo minėta, atsiveria tik tiems, kas pajėgia išgyventi „estetinį jaudulį“.

Tačiau šis sugebėjimas turi būti lavinamas. Tai nėra lengvas uždavinys. Jį apsunkina ta aplinkybė, kad žmogaus lavinimas tapo auka „ekonominės ir politinės švietimo instrumentalizacijos, kuri [...] asmenybės švietimą ir ugdymą paverčia paprasto apmokymo procesu“ (Safranski, 2002: 63). Būtent apie tai Nietzsche pirmiausia ir kalbėjo 1872 m. Bazelyje perskaiitytame paskaitų cikle „Apie mūsų lavinimo įstaigų ateitį“, pabrėždamas, kad „[i]štisus šimtmečius savaime suprantamu dalyku buvo laikoma tai, jog išsilavinusiais galima vadinti mokslininkus ir tik mokslininkus; remdamiesi šiuolaikine patirtimi vargu ar jaučiamės galį pritarti tokiam naiviam sutapatinimui. Mat dabar žmogaus išnaudojimas mokslo vardan yra niekam abejonių nekelianti prielaida: kas gi dar klausia apie vertę mokslo, kuris šitaip vampyriškai išnaudoja savo tvarinius?“ (KSA1: 670) Ieškodamas tinkamo pavadinimo tokiam „vampyriškai išnaudotam tvariniui“ Nietzsche sukuria naują terminą – „lavinimo filisteris (*Bildungsphilister*)“. Ekspliciuodamas šio savo naujadaro prasmę, Nietzsche rašo: „Žodis „filisteris“, kaip žinoma, paimtas iš studentų gyvenimo ir plačia, tačiau nepaisant to labai populiaria prasme reiškia mūzų sūnaus, menininko, tikro kultūros žmogaus priešybę. Tačiau lavinimo filisteris [...] skiriasi nuo „filisterio“ bendrosios rūšies idėjos vienu prietaru: jis įsivaizduoja pats esąs mūzų sūnus; tai neįtikėtina iliuzija, kuri rodo, jog jis paprasčiausiai nesuvalkio, kas gi iš tikro yra filisteris ir kas yra filisterio priešybė. Tad nenuostabu, kad dažniausiai jis kategoriškai neigia esąs filisteris“ (KSA1: 165).

Šis Nietzsche's išaiškinimas pakankamai informatyvus, nebent dar galima būtų pridurti, jog žodis „filisteris“ kildinamas iš pavadinimo filistinų tautos (vok. *Philister*), nuo XII a. pr. Kr. gyvenusios Palestinoje. Senajame Testamente filistiniai vaizduojami kaip nuožmiausi į Pažadėtąją Žemę atkeliavusių izraeliečių priešai. XVII a. Jenos

universiteto studentai šį biblinį izraeliečių ir filistinų konfliktą pavertė savotiška alegorija: „filisteriais“ jie vadino universiteto bendruomenei nepriklausiusius miestiečius, su kuriais nuolatos konfliktuodavo ir kuriuos laikė neišsilavinusiais tamsuoliais, save pačius vadindami „mūzų sūnumis“ (Bosse, 2011: 55–100). Tad nesunku pastebėti, kad konstruodamas pasakymą „lavinimo filisteris“, Nietzsche pasitelkia oksimorono retorinę figūrą. Ir tai visiškai suprantama. Juk kaip tik tokią „oksimoronišką“ struktūrą Nietzsche įžvelgia ir savo gyvenamos epochos kultūroje, apie kurią jau pirmajame originaliame savo veikale, studijoje *Tragedijos gimimas iš muzikos dvasios*, sako: „Mūsų varganos kultūros dykynė“ (Nietzsche, 1997: 144).

5.3. Nesavalaikis Nietzsche ar nesavalaikis gydymas?

1872 m. išleistas *Tragedijos gimimas iš muzikos dvasios* nesusilaukė tokio skaitančiosios publikos dėmesio, kokio tikėjosi Nietzsche. Jaunam ir ambicingam autoriui tai, be abejo, buvo nemenkas smūgis. Vis dėlto jis nenuleido rankų ir ėmėsi naujo projekto – nedidelių studijų, skirtų kultūros kritikai, ciklo rašymo. Pagal pradinį sumanymą, pirmoji studija turėjo būti skirta būtent „lavinimo filisterio“ figūrai. Deja, šis projektas buvo realizuotas tik iš dalies – iš trylikos pradžioje planuotų studijų (KSA 7: 520, 744–745) dienos šviesą išvydo tik keturios, suformuodamos ciklą, kurį Nietzsche pavadino *Nesavalaikiai apmąstymai*. Komentuodamas šį keistoką pavadinimą Nietzsche's raštų leidėjas Giorgio Colli rašo: „Vidinė aistra, Nietzsche's išgyventa tais metais, kurių literatūrinis aidas yra *Tragedijos gimimas*, atsitrenkia į epochos realybę. Mūsų autorius jaučiasi esąs atstumtasis ir šį savo jausmą vadiną „nesavalaikiškumu“. Tuo pačiu mistikas mato save kaip veiklos žmogų, kuriuo jis ir trokšta būti. Tas, kas visą savo turtą sėmėsi iš tokių tolimų sričių, tas taps dabarties sprogmeniu“ (KSA 1: 905).

Pirmoji studija skirta polemikai su autoriumi, kurį Nietzsche ir vadina „lavinimo filisteriu“ – vienu iš ryškiausių XIX viduryje susiformavusios „liberaliosios teologijos“ atstovų Davidu Friedrichu Straušu, bandžiusiu pateikti sekuliarizuotą krikščioniškosios tradicijos interpretaciją, grindžiamą istorizmu bei natūralizmu. Trečiojoje ir ketvirtojoje studijose („Schopenhaueris kaip auklėtojas“ ir „Richardas Wagneris Bayreuthe“) Nietzsche bando parodyti, jog Arthuras Schopenhaueris ir Richardas Wagneris yra kaip tik tie kūrėjai, kurių kūryba gali atgaivinti pasiligojusią ir merdinčią Vakarų kultūrą. Antroji studija „Apie istorijos naudą ir žalą gyvenimui“ buvo parašyta per keturis paskutinius 1873 m. mėnesius ir 1874-ųjų žiemą jau pasirodė knygynų vitrinose. Autobiografijoje *Ecce homo* Nietzsche pateikia savotišką šios studijos reziumė, kuri skamba taip:

Antrasis „Nesavalaikis“ (1874) nušviečia, kuo pavojingas, gyvenimą pagraujantis ir apnuodijantis mūsų mokslinės veiklos būdas, – gyvenimas serga šituo nužmogintu sraigtelių mechanizmu, darbininko „beasmeniškumu“, veidmainiška „darbo pasidalijimo“ ekonomija. Nelieka tikslo, nelieka kultūros: priemonė, šiuolaikinė mokslinė veikla, stumia barbarybėn... Šiame samprotavime „istorinė intuicija“ („historische Sinn“), kuria didžiuojasi šis šimtmetis, pirmąsyk buvo atpažinta kaip liga, kaip tipiškas nuosmukio požymis (Nietzsche, 2007: 82–83).

Iš tiesų studiją „Apie istorijos naudą ir žalą gyvenimui“ galima traktuoti ir kaip savotišką Vakarų kultūros „negalės“ diferencinę diagnostiką bei etiologiją, ir kaip tam tikrus terapijos apmatius. Neatsitiktinai 1873 m. žiemą Nietzsche's užrašų sąsiuvinuose atsiranda toks įrašas: „Filosofas kaip kultūros gydytojas“ (KSA 7: 545).

5.3.1. Diagnozė

Diagnozė, kurią Nietzsche nustato negaluojančiai Vakarų kultūrai, grindžiama trichotomine istorijos tipologija, kuri savo ruožtu remiasi trijų žmogaus santykio su istorija tipų skyrimu: „Gyvasis su istorija susijęs trejopai: kaip tas, kuris veikia ir siekia, kaip tas, kuris globoja ir šlovina, ir galiausiai – kaip tas, kuris kenčia ir trokšta išlaisvinimo. Šių santykių trejetą atitinka istorijos rūšių trejetas: galima skirti *monumentaliąją*, *antikvarinę* ir *kritinę* istorijos rūšis (KSA 1: 258). Kiekvienas iš šių trijų tipų gyvenimui gali būti tiek naudingas, tiek žalingas.

„Monumentalioji“ istorija yra „naudinga“ pirmiausia „veikliesiems ir siekiantiesiems“ (KSA 1: 258), t. y. tiems, kurių prigimtis skatina juos kurti tai, kas „didinga“. Žvelgdami į praeitį, tokie kūrėjai pirmiausia ieško „didybės“ pavyzdžių, kurie galėtų įkvėpti ir patvirtinti, jog didingumas nėra vien iliuzija, jog jis yra įmanomas. Tie, kurie trokšta kurti didžius dalykus, bet abejoja, ar tokie dalykai apskritai įmanomi, gali semtis įkvėpimo bei padrąsinimo iš praeities. „Monumentalioji“ istorija jiems pateikia praeities didingų dalykų pavyzdžius ir tuo būdu įtikina, kad didybė nėra iliuzija, suteikia vilties, kad ir dabar įmanoma kurti didingus dalykus, ir įkvėpia tokiai kūrybai.

Antrasis istorijos tipas – „antikvarinė“ istorija – labiausiai reikalinga žmonėms, kuriuos Nietzsche apibūdina kaip „globojančiuosius ir šlovinančiuosius (*Bewahrenden und Verehrenden*)“ (KSA 1: 258). Kaip tokio tipo žmonių pavyzdžius Nietzsche nurodo jaunąjį Goethę, besizavintį Štrasburgo katedra, ir Renesanso epochos italų humanistus, tyrinėtus Nietzsche's vyresniojo kolegos Bazelio universitete Jacobo Burckhardto ir įžvelgusius senojoje graikų kultūroje įkvėpimo šaltinį ir sektiną pavyzdį. Anot Nietzsche's, „antikvarinės“ istorijos dėka pavienis individas pasijunta esąs ne vien „aš“, bet ir „mes“. Taip jis „pakyla virš paslaptingo trumpalaikio individualaus egzistavimo ir pats pasijunta esąs namų, giminės ar miesto dvasia“ (KSA 1: 265). Kita vertus, „antikvarinė“ istorija nepaprastai pasitarnauja gyvenimui

„priiškama prie tėviškės ir papročių net menkliau likimo apdovano-
tas kartas ar tautas, šitaip paversdama jas sėsliomis ir sulaikydama
nuo bastymosi po svetimus kraštus ieškant geresnio gyvenimo ar ko-
vojant dėl jo“ (KSA 1: 266).

Trečiojo istorijos tipo, kurį Nietzsche pavadina „kritine“ istori-
ja, pirmiausia reikia žmonėms, kurie „kenčia ir trokšta išlaisvinimo“
(KSA 1: 258). Nietzsche pastebi, kad tarpais nutinka taip, jog tam, kad
žmogus galėtų išsivaduoti iš savo varganos būklės ir pajęgtų gyven-
ti, jam būtina praeitį „sudaužyti“. Todėl „kritinės“ istorijos dėmesio
centre atsiduria tie tautos kolektyvinėje atmintyje susikaupę prisimi-
nimai, kurie ją slegia ir slopina jos gyvybingumą. Svarbu neišleisti iš
akių, kad kritikos tikslas čia yra ne kritiškai tiriant istorinių doku-
mentų patikimumą sužinoti „kaip buvo iš tikrųjų“ (Leopold von Ran-
ke), o bandyti „*a posteriori*“ susikurti naują praeitį, iš kurios *norėtume*
būti kilę ir kuri būtų priešybė praeities, iš kurios esame kilę iš tikrųjų“
(KSA 1: 270).

„Sveika“ Nietzsche laiko kultūrą, kurioje esama visų trijų isto-
rijos tipų „simbiozės“. Tai tokia kultūros būklė, kai visi trys istorijos
tipai sąveikauja tarpusavyje taip, kad kiekvienas iš jų ne užgožia kitus
du, o juos papildo ir sykiu moderuoja. Kol tokia „simbiozė“ nėra pa-
žeista, istorija skatina gyvenimo gyvybingumą ir todėl gyvenimui yra
„naudinga“. „Žalinga“ ji tampa tada, kai dėl vieno ar kitų priežasčių
pusiausvyrą sutrinka. Tada kiekvienas iš istorijos tipų ima gyvenimą
„žaloti“ savaip.

„Žala“, kurią gyvenimui daro „monumentaliosios“ istorijos pre-
tenzija į išskirtinumą, stiprių žmonių gyvenime pasireiškia tuo, kad
istorija „gundančiais panašumais [...] skatina drąsuolius tapti nu-
trūktgalviais, susižavėjimą paverčia fanatizmu, o kai [...] patenka į ga-
bių egoistų ar piktavalių fanatikų rankas bei galvas, tai žlunga valsty-
bės, žudomi karaliai, kyla karai ir revoliucijos“ (KSA 1: 262). O štai sil-
pnieji žmonės atsietą nuo kitų istorijos tipų „monumentaliąją“ istoriją

panaudoja tam, kad sumenkintų galinguosius. Istorija jiems yra „maskaradinis kostiumas, kuriuo jie pridengia savo neapykantą didiems ir galingiems amžininkams, apsimesdami, neva jie garbina ankstesnių laikų didžias ir galingas asmenybes“ (KSA 1: 264).

Kitokie, tačiau ne mažiau žalingi yra „antikvarinės“ istorijos pretenzijų į išskirtinumą padariniai. Ši pretenzija gyvenimą žaloja pirmiausia tuo, kad visi praeities įvykiai be išimties ima atrodyti nepaprastai vertingi jau vien dėl to, kad jie visi kadaise įvyko. Darosi neįmanoma atskirti to, kas tikrai vertinga, nuo menkaverčių dalykų. Tad netenka prasmės pati gyvenimo intensyvumui nepaprastai svarbi vertės ar vertingumo idėja. Kita vertus, izoliuota nuo kitų istorijos tipų „antikvarinė“ istorija „gali tik *išsaugoti* gyvenimą, bet ne pradėti jį“, todėl šio tipo istorijai lieka nesuvokiamas istorinis tapsmas, mat „jai kaip tik stinga instinkto, kuriuo galėtų tą tapsmą užčiuopti ir kuris būdingas, pavyzdžiui, monumentalijai istorijai. Todėl ji slopina energingą naujovių ryžtą, paralyžiuodama veikliuosius, kurių veiklumas kaip tik ir vers juos neigti tai vieną, tai kitą šventenybę“ (KSA 1: 268).

Kai dėl „kritinės“ istorijos, tai jos daroma „žala“ pasireiškia tuo, kad, kai žmonės, kurie „kenčia ir trokšta išlaisvinimo“ ir todėl pasiryžę griauti ir neigti, ima palaikyti šio istorijos tipo išskirtinumo pretenziją, jiems tampa „nepaprastai sunku užčiuopti ribas, kuriose praeitį dar galima neigti“ (KSA 1: 270).

Stebėdamas XIX a. antrosios pusės Vakarų kultūros būklę Nietzsche prieina prie išvados, kad kiekvienas iš trijų istorijos tipų ėmė pretenduoti į išskirtinumą ir todėl istorija tampa gyvenimui žalinga. Kultūroje ima vyrauti tokios tarpusavyje konkuruojančios „kultūrininkų“ figūros kaip „kritikas, nepatyręs tikro vargo (*Noth*), antikvaras, neįsivačiantis pamaldaus pagarbumo, didybės žinovas be didybės“ (KSA 1: 264).

5.3.2. Etiologija

Natūraliai kyla klausimas, kodėl taip nutiko, kad istorijos tipų „simbiozė“ tapo pažeista. Pagrindinę Vakarų kultūrą ištikusios negalės priežastį Nietzsche mato visuotinai pripažintame „*reikalavime, kad istorija taptų mokslu*“ (KSA 1: 271). Bet argi toks reikalavimas yra blogas? Atrodytų, mokslinė istorija kaip tik turėtų būti laikoma pažangesne žmogaus santykio su praeitimi forma. Su tokiu požiūriu Nietzsche nesutinka. Vienu iš svarbiausių istoriko uždavinių jis laiko „istorinio teisingumo“ nustatymą ir atstatymą, o kaip tik šito „mokslinė“ istorija padaryti nepajėgia. Ir nepajėgia pirmiausia dėl to, kad „istorinį teisingumą“ ji sutapatina su „objektyvumu“ – „tokia istoriko sielos būseną, kai kurį nors įvykį su visais motyvais ir visomis pasekmėmis jis stebi tokį gryną, kad šis nedaro jo subjektui jokios įtakos“ (KSA 1: 289). Lavinimas, grindžiamas tokiu nuo gyvo subjekto atsietu istoriniu žinojimu, žmogų paverčia savotiška informacijos laikmena. Klausimas apie tos informacijos vertę gyvenimui net nekeliamas. Ir tai visiškai suprantama. Juk vienintelis dalykas, kuris dar rūpi mokslui, yra žinių gausinimas ir kaupimas. „Nė viena karta“, rašo Nietzsche, „dar nėra regėjusi tokio žvilgsniu neapbrėptą reginio, kokį mums atskleidžia mokslas apie visuotinę vystymąsi, mokslas, kurio vardas – istorija“ (KSA 1: 272). Bet kaip tik todėl tokios mokslinės istorijos šūkis skamba: „*fiat veritas pereat vita*“ (KSA 1: 272). O kadangi žmogus pajėgia pasisavinti tik ribotą žinių kiekį, jis „galiausiai darosi priverstas visur nešiotis daugybę nesuvirškintų žinojimo akmenų, kurie, kaip toje pasakoje, kartkartėmis gali labai barškėti“ (KSA 1: 273). Taigi nieko nuostabaus, kad sparčiai gausėja būrys mokslininkų-specialistų, kurie iš tikro tėra vien „vaikščiojančios enciklopedijos“ (KSA 1: 274), visiškai atitrūkusios nuo gyvo gyvenimo. Tai ne harmoningos, subrendusios ir kūrybiškos asmenybės, o vien „darbo jėga“, kurios vienintelis rūpestis – kuo geriau prisitaikyti prie rinkos konjunktūros ir šitaip tapti paklausia preke. Bet kai šie „mokslininkai“ imasi lavinti jaunimą,

lavinimas virsta vien „darbo jėgos“ reprodukavimu ir kultūrai išskyla mirtinas pavojus.

5.3.3. Terapija

Nietzsche's siūloma „terapija“ yra lavinimo perorientavimas į tai, ką jis pavadina „neistoriškumu“ (*das Unhistorische*) ir „antistoriškumu“ (*das Überhistorische*). Eksplikuodamas šių sąvokų turinį, Nietzsche rašo: „Žodžiu „neistoriškumas“ aš žymiu meną ir gebėjimą *pamiršti* ir užsisklęsti uždarame *horizonte*; „antistorinėmis“ vadinu tas jėgas, kurios nukreipia mūsų žvilgsnį šalin nuo tapsmo ir kreipia jį į tai, kas suteikia buvimui amžinybės ir lygiareikiškumo prasmę – į *meną* ir *religiją*“ (KSA 1: 330).

Tokie Nietzsche's čia vartojami pasakymai kaip „pamiršti“, „užsisklęsti“, „nukreipti žvilgsnį šalin“ gali kelti mintį, kad jo siūlomas kultūros „gydymas“ yra ne kas kita, kaip tik paprastas istorijos paneigimas, savotiškas „istorinis nihilizmas“, savotiška istorijos „amputacija“, pašalinant ją iš kultūros „organizmo“. Tačiau šitaip manydami išleistume iš akių neiginio, kurį Nietzsche čia taiko, specifiką. Į šią specifiką atkreipė dėmesį Martinas Heideggeris. 1938–1939 m. žiemos semestro Freiburgo universitete seminare, skirtame antrajai Nietzsche's *Nesavalaikių apmąstymų* ciklo studijai, jis pastebėjo, kad „[p]riešdėlis „ne-“ (*un-*) šiuo atveju nusako ne privaciją (*Beraubung*), o *pranašumą* (*Vorzug*), kurį Nietzsche pripažįstą *gyvenimui*“ (Heidegger 2003: 95). „Nietzsche'i ne-istoriškumas yra tai, kas pirmapradiška (*das Ursprüngliche*), tai, kas suteikia pagrindą (*das Grundgebende*), pats gyvenimas; ne-istoriškumas – tai istorijos dar neaprežtas, veržlus gyvenimas [...] su jo *formuojančia jėga* (*bildende Kraft*), tiksliau tariant – *pre-istoriškumas* (*das Vor-historische*). Istoriskumas atsiranda tik kartu su *ratio*, *mąstymu*, *skaičiavimu*“ (Heidegger 2003: 99). Iš tiesų, neiginys, kurį Nietzsche vartoja žodyje „ne-istoriškumas“, neturi nieko bendra su binarinės opozicijas steigiančiu loginiu operatoriumi. Šį neiginį

turėtume suprasti greičiau pagal analogiją su ta neiginio forma, kurią vartojame nusakydami santykį tarp skirtingų daugiamatės erdvės matmenų arba tarp skirtingų kokybių. Tad išeina, kad Nietzsche siūlo tokią kultūros „terapiją“, kai mokslinės istorijos sąlygota kultūros deformacija turėtų būti įveikiama ne atmetant istoriją, o atkuriant trijų istorijos formų „simbiozę“ ir sykiu pašalinant kultūros atotrūkį nuo jos ištakų, nuo gyvenimo.

Tačiau kaip šis pasiūlymas gali būti įgyvendintas? Ką turi daryti kultūros „terapeutas“, kad jo kritinės išvalgos taptų paveikios? Nietzsche pripažįsta, kad vienas iš sąsajų su gyvenimu praradusios kultūros bruožų yra tas, kad „čia niekados nebūna poveikio, vien „kritika“, o ir pati toji kritika, užuot dariusi poveikį, paverčiama kritikos objektu [...]: kuri laiką plepama apie kokią nors naujovę, po to vėl apie ką nors nauja, bet iš esmės daroma tas pat, kas buvo daroma nuolatos“ (KSA 1: 284–285).

5.4. *Coda*

Panašu, kad Nietzsche nujautė, jog jo atliktą kultūros kritinę analizę gali ištikti būtent toks likimas (o mes matome, kad taip ir nutiko). Negana to, panašu, kad jis nujautė, jog toks kritikos nepaveikumas susijęs su tuo, kad kultūrą „gydyti“ pasiryžęs filosofas nemoka nieko kito, kaip tik rašyti tekstus, kurie, užuot „darę poveikį“, išprovokuos į begalybę nusidriekiančią meta-kritinių tekstų apie tekstus grandinę. Jei taip, tai jis turėjo jausti, kad norint pagydyti Vakarų kultūrą reikalingas „vaistas“, paveikesnis nei rašytinis žodis. Jau Schopenhaueris, kurį Nietzsche pagrįstai laikė savo mokytoju, atkreipė dėmesį į tai, kokios menkos yra žodžio (ypač jei tai ne gyvai sakomas žodis, o žodis, paverstas rašto ženklais) galimybės, kai filosofas bando išsakyti galutinį tikrovės pagrindą. Todėl „aukščiausio masto visuotinė kalba“ (Schopenhauer, 1995: 370), „universalium vaistu nuo visų mūsų kančių“

(Schopenhauer, 1995: 370) ir „tikrąją filosofiją“ ((Schopenhauer, 1995: 373) jis laikė muziką. Ne mažiau muzikalus už Schopenhauerį buvo ir Nietzsche. Neatsitiktinai 1887 m. dirigentui ir kompozitoriui Hermannui Levi adresuotame laiške jis prisipažįsta: „Tikriausiai niekad anksčiau nebuvo filosofo, kuris būtų buvęs muzikas tokiu mastu, kokių buvau aš“ (KGB 8: 172). Nietzsche aiškiai jautė ir tvirtai tikėjo, kad būtent muzika yra intensyviausia manifestacija tos gyvenimo „plastinės jėgos“, kuri tik ir gali reanimuoti merdincią Vakarų kultūrą. 1871 m. pabaigoje rašytame laiške Erwinui Rohdei jis rašo: „Kai pagalvoju, kad bent keli šimtai būsimos kartos žmonių gautų iš muzikos tai, ką aš iš jos gaunu, manyje pabunda visiškai naujos kultūros viltis! Visa kita, t. y. viskas, ko neįmanoma suvokti kaip muzikinių santykių, kelia manyje tiesiog šleikštulį ir pasibjaurėjimą“ (KGB 8: 256–257). Tokį požiūrį jis išdėstė jau *Tragedijos gimime* bei *Nesavalaikių apmąstymų* ciklo ketvirtoje studijoje „Richardas Wagneris Bayreuthe“. Šiuose ankstyvajam Nietzsche's požiūrų evoliucijos etapui priskiriamuose veikaluose Richardo Wagnerio muzikinės dramos pristatomos kaip galingas „priešnuodis“, galintis neutralizuoti Vakarų kultūros gyvybingumą silpninančius „nuodus“. Bet ir vėliau, kai Nietzsche's požiūris į Wagnerio kūrybą pagal platoniškojo *pharmakon* logiką tapo pabrėžtinai ambivalentiškas, jo požiūris į muziką nepakito. Laiškuose ir užrašų sąsiuvinuose daugybę kartų kartojasi mintis: „Gyvenimas be muzikos yra tiesiog klaida“ (KGB 8: 232), o štai užrašų sąsiuvinuose apytinkame tokią 1887 m. rudenį įrašytą mintį: „Palyginus su muzika bet koks žodinis pranešimas skamba kaip nešvankybė; žodis praskiedžia ir atbukina; žodis nuasmenina: žodis subanalina net ir pačius nuostabiausius dalykus“ (KSA 12: 493). Jei šis įrašas nėra vien literatūrinis gražbyliavimas, tai jo autorius, atrodytų, turėtų liautis gaminti filosofinius tekstus ir savo filosofines įžvalgas reikšti muzika. Žinoma, turint omenyje tai, kaip giliai mūsų sąmonėje įsišaknijęs požiūris, jog filosofija egzistuoja vien filosofinių tekstų pavidalu, toks žingsnis būtų labai rizikingas. Bet juk, atrodytų, filosofas, taip primygtinai raginantis mus

„gyventi pavojingai“ ir deklaratyviai skelbiantis: „Aš ne žmogus, aš dinamitas“ (Nietzsche, 2007: 154), „Aš prieštarauju, kaip niekados nebuvo prieštarauta“ (Nietzsche 2007: 155), turėtų su džiaugsmu šį iššūkį priimti. Tiesa, Nietzsche yra sukūręs apie 70 muzikinių kompozicijų. Daugiausia tai fortepijoninės miniatiūros, stiliaus požiūriu primenančios Franzo Schuberto ir Roberto Schumanno kūrinius, tačiau įtaigumu pastariesiems toli gražu neprilygstančios. Vargu ar klausydamas Nietzsche's kompozicijų kas nors iš mūsų galėtų patirti tokį „estetinį jaudulį“, kuris „pasaulio egzistavimą pateisintų kaip estetinį fenomeną“. Bet ar galėtume sakyti, kad tokį jaudulį patiriame skaitydami Nietzsche's tekstus? Žinoma, Nietzsche-literatas talento požiūriu gerokai pranoksta Nietzsche-kompozitorių. Literatūrinis Nietzsche's stilius originalus ir įtaigus. Ir vis dėlto pati žodžio prigimtis („žodis subanalina net ir pačius nuostabiausius dalykus“!) tampa kliūtimi, neleidžiančia Nietzsche'į pasiekti tikslo. Dar blogiau – galiausiai nutinka tai, ko Nietzsche bene labiausiai ir norėjo išvengti – jo tekstai tampa žaliava, kurią labai sėkmingai eksploatuoja (ir dar ilgai eksploatuos) tekstų gamybos industrijoje besidarbuojanti nesuskaičiuojama gausybė „nepatyrusių tikro vargo kritikų, nejaučiančių pamaldaus pagarbumo antikvarų ir didybės žinovų be didybės“. O gal kaip tik ši „didi nelaimė, didi bjaurastis, didi nesėkmė“ (KSA 4: 330) ir yra tai, kas Nietzsche daro vertą ypatingos pagarbos? Kad ir kaip ten būtų, vargu ar įmanoma nepritarti tokiai Giorgio Colli įžvalgai:

To, ko eilinis žmogus pirmiausia reikalauja iš filosofo, požiūriu, Nietzsche sekė Schopenhauerio pėdomis. Schopenhauerio tikslas buvo rašymas. Tai yra tikslas, kuris vienišiaus gyvenime yra arčiausiai pozityvios laimės (ir apgaulinga viltis, kad jo raštai bus paveikūs, Schopenhauerio niekados neapleido). Nietzsche turėjo lakesnę vaizduotę, jis sugebėjo įvertinti veiksmą, kurio vardan atsisakoma popieriaus ir rašalinės, ir vis dėlto retai pastebėdavo literatūrinės veiklos menkumą. Todėl savo pernelyg ankstyvu ir

neatšaukiamu apsisprendimu jis pats užblokavo sau bet kokių kitų išraiškos formų galimybę, pats užsklendė save užburtame rate. Būdamas psichologas, atspėjantis tikslus ir veiksmų motyvus, tik neaiškiai matė jam artimiausius dalykus ir klydo dėl savo paties veiklos galimybių. Jo ambicijos, arogancija buvo kraštutinis kuklumas, savęs paties nuvertinimas (Colli, 1974: 30).

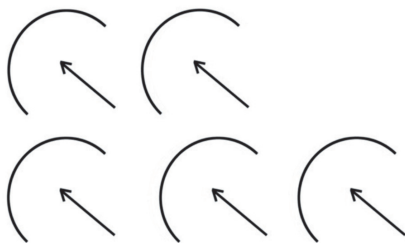
6

Martinas Heideggeris Colikone:
filosofija ir psichoterapija

TOMAS SODEIKA

6.1. Prologas: keistas brėžinys „Burghölzli“ klinikoje

1959 m. rugsėjo 8 d. Ciuricho universiteto psichiatrijos klinikoje „Burghölzli“ vyko paskaita. Paskaitą skaitė Freiburgo universiteto profesorius Martinas Heideggeris. Didoka auditorija vos sutalpino šveicarų psichiatrus, susirinkusius pasiklausyti garsiojo filosofo. Paskaitai pasibaigus, lentoje liko kreida nubraižyta schema, kuri atrodė taip:



(Heidegger, 1994b: 3)

Įsivaizduokime valytoją, vakare po paskaitos atėjusią į ištuštėjusią auditoriją atlikti to, kas jai priklauso. Žinoma, greičiausiai ši švaros ir tvarkos sergėtoja tiesiog nuvalė nuo lentos kreidos pėdsakus ir tiek. Tačiau galėjo nutikti ir taip, kad tas keistas brėžinys vis dėlto privertė ją bent akimirkai susimąstyti. Ką ji galėjo pagalvoti? Be abejo, viena-reikšmiškai atsakyti į šį klausimą neįmanoma, tačiau tęsdami pradėtą vaizduotės žaidimą, tarkime, kad įsivaizduojamoji valytoja pagalvojo, jog lentoje likęs brėžinys yra kažkokių kautynių schema – strėlės vaizduoja atakos kryptis, o puslankiai – gynybos linijas.

6.2. „Marsietis“ Colikone

Kaip žinoma, paskaita „Burghölzli“ klinikoje buvo Heideggerio intensyvaus bendradarbiavimo su šveicarų psichoterapeutais pradžia. Ištisą dešimtį metų Heideggeris keletą kartų per metus atvykdavo į Šveicariją ir vedė seminarus šio projekto iniciatoriaus Medardo Bossso namuose Ciuricho priemiestyje Colikone. Prisimindamas tuos seminarus, Bossas rašo: „[S]ituacijos seminaruose dažnai man priminė fantaziją apie marsietį, kuris pirmą kartą susitiko Žemės gyventojus ir bando su jais susikalbėti“ (Heidegger, 1994b: 14). Žinoma, lygindamas Heideggerį su „marsiečiu“, Bossas turėjo omenyje tai, kad seminarų dalyviams buvo sunku suprasti Heideggerio minčių eigą.³⁹ Tačiau šis sugretinimas gali kelti ir kitą asociaciją – asociaciją, kuri kiek netikėtai siejasi su minėta įsivaizduojamos Burghölzli klinikos valytojos galvoje kilusia fantazija.

Kaip žinoma, „marsiečio“ įvaizdį išpopuliarino garsusis rašytojas-fantastas Herbertas Wellsas. 1897 m. išleistame ir greitai bestselleriu tapusiame savo romane *Pasaulių karas* jis aprašė ateivių iš Marso invaziją į Žemę. Žemės gyventojai atkakliai priešinasi, tačiau jų karo technika nepajėgia atsilaikyti prieš marsiečių kovos mašinas. Tad panašu, kad pralaimėjimas neišvengiamas. Tačiau, kai situacija jau atrodo visiškai beviltiška, netikėtai ateina pagalba. Pasirodo, kad marsiečiai stokoja imuniteto prieš Žemėje gyvenančius mikroorganizmus. Ši aplinkybė juos prazudo ir tuo būdu Žemės civilizacija tampa išgelbėta. Nėra pagrindo netikėti pagrindiniu romano herojumi (jis yra pasakotojas), kuris mus informuoja, kad Žemę užpuolę marsiečiai buvo „didžiai išsivysčiusios šalto, bejausmio intelekto būtybės,

39 Vienas iš paskaitos „Burghölzli“ klinikoje ir vėliau vykusių seminarų dalyvių Gionas Condrau asmeniniame pokalbyje su šių eilučių autoriumi patvirtino, jog tiek jam pačiam, tiek jo kolegoms suprasti Heideggerį iš pradžių buvo be galo sunku, nors ir vėliau nebuvo lengva.

pranašesnės už mus tiek pat, kiek mes esame pranašesni už išmirusius gyvius“ (Wells, 2008: 9).

Anatominė marsiečių vidaus struktūra, kaip tai paaiškėjo iš vėliau padarytų skrodimų, pasirodė esanti labai nesudėtinga. Didesnę jų kūno dalį užėmė smegenys su išsišakojusiais storais nervais, einančiais į akis, ausį ir lytėjimo čiuptuvus. Be to, buvo rasti gana sudėtingi kvėpavimo organai – plaučiai – ir širdis su kraujagyslėmis. [...] Mums gali pasirodyti keista, kad marsiečių organizme nebuvo rasta jokio sudėtingesnio virškinamojo aparato, kuris yra viena svarbiausių mūsų organizmo dalių. Jų visas kūnas buvo vien tik galva. Vidurių jie neturėjo. Jie nevalgė, nevirškino. Užtat jie ėmė šviežią gyvų kitų organizmų kraują ir švirkštė jį tiesiai sau į venas (Wells, 2008: 103).

Remiantis tuo, kas čia pasakyta, nesunku susiprotėti, kad būtent tokia savita marsiečių anatomija bei mitybos fiziologija paskatino juos ryžtis užkariauti Žemę. Marsiečių organizmas yra puikiai pritaikytas „grynojo mąstymo“ veiklai („Jų visas kūnas buvo vien tik galva“!). Suprantama, kad tokios būtybės pajėgios sukurti vien „grynuoju protu“ pagrįstą absoliučiai racionalią civilizaciją. Tačiau „grynajam mąstymui“ reikalinga energija, o ją jam teikė „kitų gyvų organizmų“ kraujas. Tad, kai galiausiai šio energijos šaltinio ištekliai Marse ėmė sekti, marsiečiams nebeliko nieko kito, kaip tik bandyti užkariauti Žemę.

6.3. Kodėl Heideggeris atvyko į Colikoną?

Kad ir kaip nesinorėtų, vis dėlto tenka pripažinti, jog Herberto Wellso sukurtame marsiečio įvaizdyje galima įžvelgti savotišką filosofo figūros alegoriją. Daugelį šimtmečių filosofija buvo pagrindinis Vakarų

kultūrą formuojantis faktorius. Tačiau jau XVIII a. „grynojo mąstymo“ galios ėmė silpti, o tokie XIX a. mąstytojai kaip Sørenas Kierkegaard'as ir Friedrichas Nietzsche jau vienareikšmiškai konstatavo jų visišką išsekimą. Čia galima būtų prisiminti ir kandų Wilhelmo Dilthey'aus pastebėjimą, kai *Dvasios mokslų įvade* jis rašo: „Locke'o, Hume'o ir Kanto sukonstruoto pažįstančiojo subjekto gyslomis teka ne tikras kraujas, o praskiestos proto kaip grynojo mąstymo sultys“ (Dilthey, 1990: XVIII).

Heideggeris negalėjo nejausti šios „filosofinės anemijos“ simptomų, tad galima įtarti, kad pas šveicarų psichoterapeutus jis vyko keldamas sau tikslą, panašų į tą, kurį sau kėlė ir Herberto Wellso „marsiečiai“ – išvirkšti į savo venas tikro gyvenimo „gyvo kraujo“. Tiesa, Wellso „marsiečiai“ atskrido į Žemę kaip nekviesti svečiai, tuo tarpu Heideggerį atvykti į Šveicariją, kaip jau buvo minėta, pakvietė Ciu richo universiteto Medicinos fakulteto profesorius Medardas Bossas, tuo metu ėjęs dar ir „Medicininės psichoterapijos tarptautinės federacijos“ prezidento pareigas. Kokie buvo to kvietimo motyvai?

Pats Bossas apie šio pakvietimo motyvus pasakoja štai ką: prasi-dėjus Antrajam pasauliniam karui, jis buvo mobilizuotas ir paskirtas šveicarų kalnų šaulių dalinio gydytoju. Kadangi dėl Šveicarijos neutraliteto jos teritorijoje jokių kautynių nevyko, o Bosso prižiūrimų karių sveikata buvo puiki, Bossas, jo paties žodžiais tariant, jautėsi tapęs „beveik bedarbiu“. „Pirmą kartą gyvenime, – prisimena jis, – mane tarpais apnikdavo nuobodulys. Tai, kas vadinama „laiku“, man tapo problema“ (Heidegger, 1994b: IX). Laimė nuobodžiaujančiam Bossui į rankas atsitiktinai pateko Martino Heideggerio knyga *Būtis ir laikas*, kurią jis, neturėdamas ką daugiau veikti, ėmė skaityti. Nors Heideggerio siūlomas požiūris į žmogaus buvimą pasaulyje Bossą gerokai suintrigavo, tačiau greitai jam tapo aišku, kad suprasti vokiečių filosofo minčių eigą nėra taip paprasta. Ši kolizija neva ir paskatino Bossą kreiptis pagalbos į patį knygos autorių.

Tačiau ar viskas iš tikro taip buvo? Bosso mokinės ir bendradarbės Alice Holzhey-Kunz teigimu, ši istorija (o Bossas mėgo ją dažnai pasakoti savo studentams) yra grynas prasimanymas. Iš tiesų, savo profesinės karjeros pradžioje Bossas buvo Sigmundo Freud'o pasekėjas. Vėliau, po neilgai trukusio susižavėjimo Carlo Gustavo Jungo idėjomis, jis tapo Ludwigo Binswangerio mokiniu. Kaip puikiai žinoma, Binswangerio išplėtotą *Dasein*-analizę yra savotiška Heideggerio *Dasein*-analitikos išvestinė. „Nekyla nė menkiausios abejonės, – rašo Holzhey-Kunz, – kad su Heideggerio *Būtimi ir laiku* Bossas susipažino per Binswangerio darbus“ (Holzhey-Kunz, 2013: 20).

Kad ir kaip ten būtų, viskas prasidėjo nuo laiško, kurį 1947 m. Bossas nusiuntė Heideggeriui į Todtnaubergą, ir kuriame jis prašė „filosofinės pagalbos (*denkerische Hilfe*)“ (Heidegger, 1994b: XI). Heideggeris nebuvo žmogus, lengvai užmezgantis naujas pažintis. Tad juo keisčiau atrodo tai, kad jis nedelsdamas atsiliepė į Bosso prašymą. Atsakomajame laiške Heideggeris be kita ko rašo: „[P]sichopatologijos ir psichoterapijos problemų pamatinis aspektas mane nepaprastai domina, nors man ir stinga specialių žinių bei šiuolaikinės tyrimų medžiagos žinojimo“ (Heidegger, 1994b: 299). Laiškas baigiasi tokiais žodžiais: „Būčiau Jums labai dėkingas, jei pasitaikius progai galėtumėte palaikyti mano darbingumą nedideliu šokolado siuntinėliu“ (Heidegger, 1994b: 299). Pastaroji frazė verčia vėl prisiminti Herberto Wellso marsiečius, kurie juk atskrido į Žemę tam, kad, galima sakyti, „palaikytų savo darbingumą“. Žinoma, būtų juokinga manyti, kad Heideggerio palankumo Bossui motyvas buvo vien noras pasmagurianti šveicariško šokolado. Rimtesniu motyvu galima būtų laikyti laiške paminėtą „nepaprastą susidomėjimą“ psichopatologijos ir psichoterapijos problematika. Tačiau ir šis motyvas neįtikina. Reikalas tas, kad vargu ar pavyktų Heideggerio tekstuose aptikti bent kiek ženklesnį tokio susidomėjimo pėdsaką.

Visgi nederėtų pamiršti, kad 1946-ieji Heideggeriui buvo sunkių išbandymų metas. Pasibaigus Antrajam pasauliniam karui, prancūzų

okupacinė valdžia jam, kaip „buvusiam nacių režimo pakalikui (*als einstigen Steigbügelhalter des Naziregimes*)“ (Safranski, 1998: 436), uždraudė skaityti paskaitas, publikuoti mokslinėje spaudoje ir naudotis ne tik universiteto, bet ir asmenine biblioteka. „Aplink jį radosi susvetimėjimo zona. Daugelis tų, kam rūpėjo jų politinė reputacija, nusprendė turėti su juo kuo mažiau reikalų“ (Safranski, 1998: 436). Nesunku įsivaizduoti, kaip skausmingai visa tai turėjo išgyventi akademinės publikos dėmesio išpaikintas „heimlicher König im Reich des Denkens“ (Hannah Arendt). Peržvelgiant šį Heideggerio gyvenimo laikotarpį, kyla įspūdis, kad jis desperatiškai stvarstėsi menkiausios progos būti išgirstas – nesvarbu, kas jo klausysis. Antai 1949 m. sausio ir gruodžio mėnesiais „Brėmeno klube“ jis skaito paskaitų ciklą „Įžvalga į tai, kas yra“ (Heidegger, 1994a). Friedricho Wilhelmo Oelze's liudijimu, klausytojų auditoriją čia sudarė „stambūs komersantai, užjūrio prekybos specialistai, laivybos įmonių bei laivų statyklų direktoriai“, t. y. žmonės, kuriems „bet koks iškilus mąstytojas buvo mitinė būtybė arba pusdievis“ (Safranski, 1998: 433), galėtume dar pridurti – „arba marsietis“. Kitais metais tą patį paskaitų ciklą jis kartoja Šiaurės Švarcvalde įsikūrusioje prabangioje „Bühlerhöhe“ sanatorijoje. Čionykštę publiką taip pat „sudarė turtingi Baden-Badeno rentininkai, verslo magnatai, bankininkai, ištekęsios damos, aukšto rango valdininkai, politikai, užsienio garsenybės ir keletas studentų, kuriuos buvo lengva atpažinti iš jų kuklios aprangos“ (Safranski, 1998: 434–435). Tokio pobūdžio aktyvumas tęsiasi ir vėlesniais metais. Heideggeris skaito paskaitas vėl „Brėmeno klube“, po to Bavarijos kurortiniame Ickingo kaimelyje, po to vėl „Bühlerhöhe“ ir t. t. Atrodo, kad jam buvo svarbu turėti klausytojų, net jei pastarieji traktavo jį kaip „marsietį“.

Šiuo noru susigrąžinti publikos dėmesį galima būtų paaiškinti ir palankų atsakymą į Bosso laišką bei kvietimą atvykti į Šveicariją, perskaityti paskaitą „Burghölzli“ ir vėliau vesti seminarus Colikone. Tiesa, pats Bossas čia išvelgė kitą motyvą. Neva remdamasis paties Heideggerio prisipažinimu, jis teigia, jog bendravime su šveicarų psicho-

terapeutais Heideggeris įžvelgė „galimybę, kad jo filosofinės įžvalgos neliks užsklęstos vien filosofų kabinetuose, bet galės būti naudingos daugeliui žmonių, pirmiausia tiems, kuriems reikia pagalbos“ (Heidegger, 1994b: XII). Bet ar „filosofinės įžvalgos“ mąstytojo, kurio gyslomis „teka praskiestos grynojo mąstymo sultys“, gali „būti naudingos“ tiems, kas siekia pagelbėti žmonėms, kenčiantiems nuo vienokių ar kitokių psichikos sutrikimų? Tarsi atsakydamas į šį klausimą Bossas rašo: „Nepaisant visiško nepasitikėjimo psichologinėmis bei psichoterapinėmis teorijomis, kurių buvo prikimštos mūsų (t. y. šveicarų psichoterapeutų – T. S.) galvos, jis (t. y. Heideggeris – T. S.) – ir tai buvo didžiulis jo nuopelnas – ištisus dešimt metų užsikrovė sau ant pečių kone Sizifo darbą padėti mano draugams, kolegoms bei mokiniams [...] formuoti mūsų terapinės veiklos pamatą“ (Heidegger, 1994b: XIII). 1991 m. išspausdintame straipsnyje „Martino Heideggerio paskatos kitokiai psichiatrijai“ Bossas pabrėžia: „[P]sichiatrijos diagnostika, kurią mes taikėme iki tol, turi silpną ir pažeidžiamą pamatą“, o „remiantis Martino Heideggerio pažiūromis gali būti suformuota kita tvarka, pagrįsta vien žmogiškosios būties egzistencialais“ ir tai leidžia „klasifikuoti ligonių negales visiškai kitaip nei tai buvo daroma iki šiol“ (Boss, 1991: 126). Tad išeina, kad Heideggerio „filosofinės įžvalgos“ Bossas traktuoja kaip *teoriją*, kuria galima pasinaudoti kaip pagalbine priemone siekiant didesnio psichoterapinės *praktikos* efektyvumo.

6.4. θεωρία vs. teorija

Vargu ar Heideggeris sutiktų su tuo, kad jo „filosofinės įžvalgos“ būtų traktuojamos kaip teorija, atliekanti tam tikrą pagalbinę funkciją. Tam prieštarauja pati „teorijos“ samprata, kurią aptinkame Heideggerio tekstuose. Antai jo straipsnyje „Mokslas ir apmąstymas“ skaitome: „Pavadinimas „teorija“ kilęs iš graikiškojo veiksmazodžio *theorein*. Su juo susijęs daiktavardis yra *theoria*. Veiksmazodis *theorein* išaugo iš

dviejų šakninių žodžių: *thea* ir *horao*. *Thea* (plg. „teatras“) yra vaizdas, išvaizda, per kurią kas nors pasirodo, reginys, per kurį kas nors atsiveria. [...] Antrasis šakninis žodis, įeinantis į žodį *theorein*, reiškia ką nors išvysti, įtraukti į regratį, ką nors pamatyti. Tai reiškia: *theorein* yra *thean horan* – išvaizdą, per kurią pasireiškia buvinys, išvysti ir tokio žvilgsnio dėka būti prie buvinio jį regint“ (Heidegeris, 1991: 250).⁴⁰

Kaip žinoma, senovės graikų mąstytojams toks „žvilgsnio dėka buvimas prie buvinio jį regint“ buvo savitikslis. Klausimas apie „naudą“, kurią teikia šis buvimas, net nekildavo. Galima sakyti, kad senovės graikams filosofija buvo ne žinios, kurias galima kur nors pritaikyti, o greičiau tam tikras gyvenimo būdas kaip savitikslis.

Būtent taip Heidegeris ir supranta filosofiją. „Moksle ir apmastyje“ jis rašo:

Tokią gyvenimo būdą (*bios*), kurio tipą nulemia *theorein* ir kuris atsiduoda teorijai, graikai vadina *bios theoretikos* – kontempliuotojo gyvenimo būdu. Kontempliuotojas yra tas, kuris kontempliuoja grynąjį buvinio švytėjimą. Kitaip negu šis, *bios praktikos* yra toks gyvenimo būdas, kuris atsideda veiksmui ir gaminimui. Pabrėždami šį skirtumą, mes turime įsidėmėti vieną dalyką: *bios theoretikos*, kontempliatyvus gyvenimo būdas, ypač savo gryniausiu pavidalu kaip mąstymas, graikams yra aukščiausio tipo veikla. *Theoria* yra tobuliausia žmogaus būties forma pati savaime, o ne dėl kokios nors pridėtinės naudos. Juk *theoria* yra grynasis santykis su išvaizda buvinio, kuris švytėdamas palyti žmogų, kadangi apšviečia dievų buvimą (Heidegeris, 1991: 250)⁴¹.

Iš tiesų, būtent tokią *theoria* sampratą aptinkame Aristotelio tekstuose, kur *bios theoretikos* traktuojamas kaip tobuliausia iš žmogui

⁴⁰ Vertimas šiek tiek pakeistas.

⁴¹ Vertimas šiek tiek pakeistas.

pasiekiamų gyvenimo formų. Antai *Nikomacho etikos* dešimtojoje knygoje skaitome: „[...] jeigu iš gyvo padaro atimsime veiklą ir net kūrybą, tai kas jam liks, išskyrus kontempliaciją (θεωρία)? [...] dievų veikla, teikianti didžiausią palaimą, yra kontempliacija. Taigi ir žmonėms didžiausią laimę teikia ta veikla, kuri yra artimiausia dieviškajai veiklai. [...] Taigi kiek išsiskleidžia kontempliacija, tiek ir laimė, ir kuo labiau žmogus sugeba kontemplanuoti (ὕπαρχει τὸ θεωρεῖν), tuo jis laimingesnis (εὐδαιμονεῖν), ir ne dėl atsitiktinių aplinkybių, o dėl pačios kontempliacijos, nes ji yra savaime vertinga. Taigi laimė yra tam tikra kontempliacija“ (Aristotelis, 1990a: 266–267).

„Sugebėjimas kontemplanuoti“, apie kurį čia kalba Aristotelis, pasireiškia tuo, kad kontemplanuojamas koki nors buvinį, žmogus ne tik suvokia jį kaip paprastą duotybę, kaip *factum brutum*, bet pažįsta dar ir „priežastį (αἰτία), kurios dėka tas dalykas yra (δι’ ἧν τὸ πράγμα ἐστίν), pažįsta, kad ji tikrai yra priežastis ir kad kitaip neįmanoma (καὶ μὴ ἐνδέχασθαι τοῦτ’ ἄλλως εἶναι)“ (Anal. Post. 71b 10–12). Kitaip sakant, kontemplanuojamas buvinys atsiveria kontemplanotojui kaip buvinys, egzistuojantis būtinu pavidalu ir būtinu būdu. Kaip tik šios dvigubos būtinybės suvokimas ir yra kontemplanotojo išgyvenamos laimės (*eudaimonia*) šaltinis.

Tenka pripažinti, kad šiuolaikiniam žmogui sunku suprasti, kaip žinojimas pats savaime, nepriklausomai nuo naudos, kurią jis gali teikti, galėtų būti „laimės“ šaltinis. Žymiai suprantamesnė mums yra pozicija, kurią atstovauja Francis Baconas. *Naujajame organone* Baconas rašo: „Žmogiškasis žinojimas (*scientia*) ir galia (*potentia*) sutampa, nes, nežinant priežasties, prarandamas padarinys (*effectum*). Juk gamta nugalima tik jai paklūstant (*pagrendo vincitur*); ir tai, ką stebėjimas (*contemplatio*) pateikia kaip priežastį (*causa*), veikiant tampa taisykle (*regula*)“ (Bacon, 2004: 13). Ir toliau: „tiesa ir nauda (*veritas et utilitas*) [...] visiškai tie patys dalykai“ (Bacon, 2004: 97). Nesunku pastebėti, kad dėdamas lygybės ženklą tarp „žinojimo“ (*scientia*) ir „galios“ (*potentia*), o „tiesą“ (*veritas*) sutapatindamas su „nauda“ (*utilitas*), Ba-

conas nutraukia saitus su Antikos tradicija ir steigia naują filosofijos paradigmą. Nors šioje paradigmoje įsitvirtinęs kontempliuotojas „paklūsta“ gamtai, tačiau šis „paklusimas“ tėra klasta – tai „metodinis“, t. y. apsimestinis paklusimas, kurio tikslas yra apgauti gamtą ir tuo būdu iš jos išgauti jos „galios“ paslaptį, kurios žinojimas galiausiai atneša „naudą“. Būtent „nauda“ yra tai, kas šiuolaikiniam žmogui tik ir gali suteikti laimę. Tad savaime suprantamu dalyku jis laiko tai, kad teorija yra ne savitikslė, o tik priemonė gauti kuo daugiau naudos. Tad juo keisčiau šiuolaikiniam žmogui skamba paradoksalus Heideggerio paaiškinimas, kurį jis pateikė Bossui 1963 m. pavasarį, kai jie drauge atostogavo Sicilijoje: „Naudingiausia yra tai, kas nenaudinga. Tačiau šiuolaikiniam žmogui pažinti tai, kas nenaudinga, yra sunkiausias dalykas. Čia „tai, kas naudinga“ reiškia tai, kas yra pritaikoma praktikoje, siekiant techninių tikslų, tai, kas duoda kokį nors efektą, kurio pagalba gali ką nors daryti ūkyje arba gamyboje. Bet naudingumą derėtų matyti kaip tai, kas yra išganinga (*das Heilsame*), t. y. kaip tai, kas žmogų grąžina į patį save“ (Heidegger, 1994b: 204).

Heideggerio pasakymas „derėtų matyti“ skamba kaip kvietimas grįžti atgal į pirmąją *theoria* – kontempliaivimą „priežasčių“, kurių dėka buvinys būtinai yra tai, kas jis yra. Viena iš pagrindinių kliūčių, trukdanti priimti šį kvietimą, yra tai, kad „priežastį“ mes suprantame ne kaip Aristotelio *aitia*, o kaip Bacono *causa*. Skirtumas čia yra ne vien tai, kad keturias Aristotelio „priežastis“ (formaliąją, materialiąją, veikiančiąją ir tikslinę), Baconas redukuoja į vieną – veikiančiąją. Esmingiau yra tai, kad Bacono *causa* yra „priežastis“, kurią galima konvertuoti į „taisyklę“ (*regula*). Kaip tik toks konvertuojamumas ir paverčia graikiškąją *theoria* Naujųjų laikų *teorija*. Teorija, kitaip nei *theoria*, pateikia tokį priežasčių žinojimą, kuris gali būti konvertuotas į *taisyklių žinojimą*. Tai žinojimas, kuris *sustato* buvinius „taisyklingai“ – taip, kad mums, šiuolaikiniams žmonėms būtų patogų juos naudoti, t. y. išgauti iš tų buvinių tarpusavio santykių *naudą*. Šiuo požiūriu „teorija“ iš esmės yra tai, ką Heideggeris įvardina kaip „są-statą“

(*Ge-stell*): „Są-stata reiškia surenkantį momentą (*das Versammelnde*) to statymo, kuris žmogų pastato, t. y. priverčia tikrovę išslaptinti pristatymo (*Bestellens*) būdu kaip disponuojamą išteklį (*Bestand*)“ (Heidegger, 2000: 21).⁴² Žinojimo, kurį pateikia tokia są-statos pavidalą įgijusi „teorija“, esminis bruožas yra „gili [...] žinojimo eksteriorizacija „žinojo“ atžvilgiu“ (Lyotard, 1993: 14). Toks žinojimas gaminamas, kaupiamas, saugomas ir platinamas kaip „informacija“, egzistuojanti nepriklausomai nuo konkretaus žmogaus gyvo gyvenimo.

Nesunku pastebėti, kad senovės graikų *theoria* su tokiu žinojimu neturi nieko bendra. *Theoria* yra *konkretaus žmogaus gebėjimas* atlikti tam tikrus veiksmus arba išgyventi tam tikras būsenas. Kadangi toks gebėjimas negali būti „eksteriorizuotas „žinojo“ atžvilgiu“, jo neįmanoma perteikti (ir, atitinkamai, įgyti) pristatant atitinkamą „informacijos“ „są-statą“. Tai gebėjimas, kuris gali būti tik ugdomas atitinkamomis *pratybomis*.⁴³

Panašu, kad seminarus Colikone Heideggeris traktavo būtent kaip tokias pratybas. Neatsitiktinai 1965 m. lapkričio 23 d. vykusį seminarą jis pradeda taip: „Jūs pastebėjote, kad aš nebandau paversti jūsų filosofais, o noriu tik suteikti jums galimybę būti atidiems tam, kas neišvengiamai yra susiję su žmogumi ir kas žmogui vis dėlto nelengvai atsiveria“ (Heidegger, 1994b: 147). Iš tiesų, seminarų Colikone metu Heideggeris nekėlė sau tikslo savo klausytojams perteikti „teorines žinias“, „informaciją“, kurią jie galėtų panaudoti kaip savo terapinės praktikos „teorinį pamatą“. Greičiau tai buvo dėmesio lavinimo pratybos, kurių tikslas – išugdyti fenomenologinės žiūros gebėjimą. Sykiu Heideggeris puikiai suvokė, kad tai labai sudėtingas uždavinys. Antai 1963 m. gegužės 6 d. rašytame laiške Bossui jis pastebi: „[Feno-

42 Vertimas šiek tiek pakeistas.

43 Nesunku suprasti, kad čia turime reikalą su tuo pirminiu buvimo atsivėrimo modusu, kurį *Būtyje ir laike* Heideggeris įvardija kaip „parankumą“ (*die Zuhandenheit*) (Heidegger, 1977: 93).

menologijos] atlikimas (*Vollzug*) šiuolaikiniams žmonėms yra tuo sudėtingesnis, kuo labiau jie atsiduoda skaičiuojančiam mąstymui, kuris tik tariamai yra pranašesnis už nepaslėptą (*unverborgene*) betarpišką esmės pastebėjimą (*Erblicken*). Svarbiausia yra lavinimas (*Einüben*) vieno ir to paties žvilgsnio, nukreipto į neišsakytą, bet nuolatos į mus bylojančią esmingumą (*Wesenhafte*). *Lavinimas*: užsibūti prie to paties, žadinti jautrumą paprastumui (*für das Einfache*), o ne skubėti nuo vienos sėkmės prie kitos ir puikuotis naudingais rezultatais“ (Heidegger, 1994b: 329).

Tačiau būdas, kuriuo tas sugebėjimas turėtų būti lavinamas, nėra paprastas, metodiškai kontroliuojamas veiksmas, kurį norint atlikti pakanka žinoti „taisykles“ ir jų laikytis.

Heideggeris puikiai suprato, kad pažadinti „jautrumą paprastumui“ įmanoma tik atkakliomis *pratybomis*, kurių eigos neįmanoma kontroliuoti pasitelkus kokį nors algoritmą, t. y. suformuluoti sistemą „taisyklių“, kurių laikymasis garantuotų sėkmę (=duotų *naudos*). Vienintelis būdas čia gali būti tas, kurį nuo senų senovės taikė meistrai, tiesiog dirbdami kartu su savo pameistriais ir taip suteikdami pastariesiems galimybę ugdyti žinojimą kaip asmeninę, t. y. „neeksteriorizuojamą“ patirtį. Tokį žinojimą derėtų vadinti *meistriškumu*. Jis negali būti „eksteriorizuotas žinotojo atžvilgiu“ ir todėl negali būti *grindžiamas* jokia „teorija“. Nenuostabu, kad šveicarų psichiatrams, mąstantiems „beikoniškosios“, gamtamokslinės paradigmos rėmuose, toks apmokymo būdas turėjo atrodyti „marsietišškai“. Tačiau Heideggeris puikiai suprato, kad kito kelio nėra, t. y. kad psichoterapijos praktika negali remtis metodinėmis „taisyklėmis“, kurias galima būtų išvesti iš vienokios ar kitokios „fundamentinės teorijos“. Juk psichoterapeutas turi reikalą ne su „daiktais“, sąveikos su kuriais prognozuojamumas priklauso vien nuo žinių apie tuos buvinius konstituojančias *priežastis*, o su gyvu žmogumi, kurio elgesį dažnai lemia visiškai neprognozuojami *motyvai*. Galima sakyti, kad psichoterapinės praktikos situacija esmiškai skiriasi nuo situacijos, kurią aptinkame šiuolaikiniuose

gamtos moksluose ar šiuolaikinėje pramonėje, kur iš tiesų remiamasi „teoriniu“ žinojimu, nesunkiai konvertuojamu į „taisykles“, kurių laikantis gaunama nauda.

Ko gero, psichoterapeuto situacija labiau primena kautynes, kuriose universalių metodinių taisyklių nėra jau vien dėl to, kad čia tenka nuolatos atsižvelgti į neprognozuojamus priešininko veiksmus ir nuolatos kintančią situaciją. Šis panašumas leidžia manyti, kad būdas, kuriuo psichoterapeutas sąmoningai struktūruoja savo veiklą, yra ne *metodas*, o greičiau *strategija*. Kitaip nei metodas, kurį įmanoma taikyti tik situacijose, kai veikia vienas vienintelis subjektas, strategija taikoma situacijose, kuriose dalyvauja bent du savarankiški tarpusavyje besivaržantys subjektai, kiekvienas iš kurių siekia nuosavų tikslų.

6.5. Dar kartą apie brėžinį „Burghölzli“ klinikoje ir apie dvi jo interpretacijas

Visa tai skatina vėl prisiminti „Burghölzli“ klinikos įsivaizduojamos valytojos vaizduotės sukurtą „militarinę“ Heideggerio brėžinio interpretaciją, pagal kurią lentoje nubraižytos strėlės vaizduoja atakos kryptį, o puslankiai – gynybos liniją. Iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti, kad valytoja būtų pakeitusi savo nuomonę, jei būtų perskaičiusi paties Heideggerio interpretaciją, kuri skamba taip:

Šis brėžinys turėtų tik padėti suprasti (*deutlich machen*), jog žmogaus egzistavimo esmės pagrindas niekad nėra vien kur nors esantis objektas ar juo labiau – objektas, užsklęstas savyje. Priešingai, tą egzistavimą sudaro „vien tik“ optiškai ar taktiliškai nesugriebiamos galimybės-išgirsti (*Vernehmungsmöglichkeiten*), nukreiptos į sutiktuosius buvinius, kurie į jį prabyla (*das ihm sich zusprechende Begegnende*). Visi psichologijoje ir psichopatologijoje įprasti objektyvuojantys psichikos, subjekto, asmens, Aš, sąmonės

kaip kapsulės vaizdiniai *Dasein*-analitikos požiūriu turi būti pašalinti ir užleisti vietą visiškai kitokiai sampratai. Ši naujo požiūrio reikalaujanti žmogiškojo egzistavimo pamatinė konstitucija turi būti vadinama *štai-buvimu* (*Da-sein*) arba *buvimu-pasaulyje* (*In-der-Welt-sein*). Šio *štai-buvimo* (*Da-sein*) „*štai*“ (*Da*) čia reiškia ne arti stebėtojo esančią erdvės vietą, kaip mano vulgarus požiūris. Egzistavimas kaip *štai-buvimas* (*Dasein*) reiškia tam tikros srities atvirybės-palaikymą (*Offenhalten*) per galėjimą-išgirsti (*Vernehmen-können*) reikšmes duotybių (*Bedeutsamkeiten der Gegebenheiten*), kurios iš jo prošvaistės (*Gelichtetheit*) į jį prabyla (*sich ihm zusprechen*)“ (Heidegger, 1994b: 3–4).

Iš šio komentaro darosi aišku, kad, anot Heideggerio, „žmogiškojo egzistavimo“ atvirybės struktūrą sudaro du komponentai – „galėjimas-išgirsti“ (*Vernehmen-können*) ir „sutiktieji buviniai, kurie į jį prabyla“ (*das ihm sich zusprechende Begegnende*). Išeitų, kad strėlės ir lankai brėžinyje yra savotiškos ideogramos, t. y. būtent šių sąvokų grafiniai atitikmenys. Bet jei taip, tai kyla klausimas: kurią iš minėtų sąvokų atitinka strėlės, o kurią – lankai? Pats Heideggeris į šį klausimą neatsako, palikdamas atvirą erdvę interpretacijoms. Panagrinėkime dvi iš jų.

Pirmosios interpretacijos autorius yra Peteris Sloterdijkas. Viena me iš interviu jis prisipažįsta: „Mane nepaprastai sužavėjo brėžinys, kurį Martinas Heideggeris, norėdamas geriau paaiškinti psichiatrams savo ontologijos teiginius, nubraižė kreida lentoje apie 1960-uosius metus Šveicarijoje vykusiame seminare. [...] Brėžinyje matome penkias strėles, kiekviena iš kurių nukreipta į horizonto puslankį – puikus abstraktus *Dasein* sąvokos simbolis, simbolizuojantis būklę buvinio, kreipiančio žvilgsnį į be atvangos tolstantį pasaulio horizontą“ (Sloterdijk, 2005). Iš to, kas čia pasakyta, aišku, kad, anot Sloterdijko, strėlės Heideggerio brėžinyje vaizduoja „galimybes-išgirsti“, o puslankiai – „sutiktuosius buvinius“ kaip „be atvangos tolstantį pasaulio horizontą“.

Kitokią interpretaciją siūlo jau minėta Alice Holzhey-Kunz. Jos aiškinimas atrodo taip: „Čia pateiktas brėžinys [...] sudarytas iš tarpusavyje nesusijusių atskirų strėlių, kurios sminga į joms atvertus puslankius. Tai turi parodyti, jog žmogus nėra subjektas. Iš pastabos darosi aišku, kad strėlės žymi „sutiktuosius buvinius, kurie į jį [štai-buvimą] prabyla“ („*ihm [dem Dasein] sich zusprechende Begegnende*“), tuo tarpu puslankiai vaizduoja į tuos buvinius „nukreiptas“ šitai-buvimo „galimybes-išgirsti“ (*die darauf „ausgerichteten Vernehmungsmöglichkeiten des Daseins*). [...] Heideggeris nori pasakyti, jog žmogaus aktyvumas pasireiškia vien tuo, kad žmogus besąlygiškai atsiveria į jį nutaikytas pasaulio duotybes ir jas priima įvairiais „suvokimo būdais“ („*Vernehmensweisen*“). Ne žmogus leidžia strėles, o strėlės taikosi į žmogų“ (Holzhey-Kunz, 2013: 29).

Nesunku pastebėti, kad Sloterdijko ir Holzhey-Kunz siūlomos brėžinio interpretacijos prieštarauja viena kitai. Tad paklusdami formaliosios logikos „dėsniui“ *tertium non datur*, esame priversti kurią nors vieną iš tų interpretacijų atmesti kaip „klaidingą“. Pabandykime išsiaiškinti, kurią.

Pirmiausia atkreipkime dėmesį į tai, kad abi interpretacijos yra ne kas kita, kaip bandymai nustatyti atitikimą tarp (1) brėžinio elementų – (a) strėlių ir (b) puslankių ir (2) Heideggerio vartojamų sąvokų – (a) „sutiktieji buviniai, kurie į jį [štai-buvimą] prabyla“ („*ihm [dem Dasein] sich zusprechende Begegnende*“), ir (b) į tuos buvinius „nukreiptos“ šitai-buvimo „galimybes-išgirsti“ (*die darauf „ausgerichteten Vernehmungsmöglichkeiten des Daseins*).

Bet koks atitikimas remiasi sugretinimu, kuris savo ruožtu suponuoja *tertium comparationis*, t. y. tam tikrą trečią elementą, kuris siejama abu gretinamuosius. Bet kas apskritai yra bendra tarp sąvokų ir brėžinio? Norint atsakyti į šį klausimą, pirmiausia derėtų neišleisti iš akių Heideggerio sąvokų darybos specifikos. 1929/30 m. žiemos semestrą Freiburge skaitytame paskaitų kurse Heideggeris pabrėžia, kad „visos filosofinės sąvokos yra formalios nuorodos (*formal anzeigend*). Tai,

kad jos yra nuorodos, reiškia: tų sąvokų prasminis turinys ne numano ir nepasako betarpiškai to, su kuo jos susijusios; iš tikro tas turinys tik nurodo, tik užsimena apie tai, kad tas sąvokų ryšys ragina suprantantįjį (*der Verstehende ... aufgefordert ist*) įžengti į savąjį štai-buvimą (*Dasein*). Tačiau, jei žmonės tas sąvokas vartoja, neatsižvelgdami į jose glūdinčią nuorodą, ir traktuoja jas taip, kaip vulgarus protas traktuoja mokslines sąvokas, tai filosofinis klausimo apie bet kurią konkrečią problemą kėlimas darosi klaidingas“ (Heidegger, 1983b: 430).

Tad aišku, kad ir mums šiuo atveju Heideggerio pasakymus „suktieji buviniai, kurie į jį [štai-buvimą] prabyla“ ir „galimybės-iš-girsti“ („*ihm [dem Dasein] sich zusprechende Begegnende*“ ir „*ausgerichteten Vernehmungsmöglichkeiten*“) derėtų suprasti kaip „formalias nuorodas“, raginančias „suprantantįjį įžengti į savąjį štai-buvimą (*Dasein*)“. Pasakymas „įžengti į savąjį štai-buvimą“ gali kelti mintį, kad „štai-buvimas“ (*Dasein*) yra tarsi kokia „vieta“, į kurią esame kviečiami „įžengti“. Heideggeris tikriausiai sakytų, kad taip „vulgarus protas traktuoja mokslines sąvokas“. 1965 m. lapkričio 25 d. Colikone vykusiam seminare jis pateikia tokį paaiškinimą: „žodis „štai“ (*Da*) *Būtyje ir laike* reiškia ne tam tikros buvinio vietos nuorodą, o turi įvardyti atvirybę (*die Offenheit*), kurioje buvinys (taip pat ir gali būti žmogui esantis (*für den Menschen anwesend sein kann*), *auch er selbst für sich selbst*.. Tas „štai“ (*Da*) žymi žmogaus buvimą (*Menschsein*)“ (Heidegger, 1994b: 155–156).

Pamatinė atvirybė, t. y. bet kokio buvinio (taip pat ir žmogaus) buvimo galimybės sąlyga, *Būtyje ir laike* įvardyta kaip *Befindlichkeit*. Šis žodis yra substantyvuota forma veiksmazodžio *sich befinden*, kuris, viena vertus, reiškia „būti (tam tikroje vietoje)“, tačiau, kita vertus, gali reikšti ir „(tam tikru būdu) jaustis“, „būti tam tikroje padėtyje ar būsenoje“. Šia dviprasmybe Heideggeris meistriškai pasinaudoja, siekdamas atkreipti mūsų dėmesį į tai, kad pirminė atvirybė, atverianti galimybę kam nors (taip pat ir mums patiems) būti, priklauso ne kognityvinės, o emocinės patirties sričiai: „Tai, ką *ontologiškai*

įvardijame *Befindlichkeit*, *ontiška* yra tai, kas yra geriausiai žinoma ir įprasta: *nuotaika* (*Stimmung*), *nusiteikimas* (*Gestimmtsein*)“ (Heidegger, 1977: 178).

Verta atkreipti dėmesį į tai, kad šias sąvokas Heideggeris vartoja kiek kitokia prasme nei ta, kuria jos vartojamos kasdienėje kalboje ar psichologijos žodynuose. Jis čia turi omenyje ne subjektyvius išgyvenimus, kurie paprastai laikomi savotišku sąmonės gyvenimo epifenomenu, o priešingai – egzistencialus, reiškiančius pirmąją *Dasein* atvirybę. Šios atvirybės sąsaja su emocine patirtimi dar aiškiau įvardinta 1961 m. išleistame Heideggerio dvitomyje *Nietzsche*, kuria-me skaitome:

Jausmas (*Gefühl*) yra būdas, kuriuo mes aptinkame save pačius santykyje su buviniais ir sykiu santykyje su savimi pačiais; jausmas yra būdas, kuriuo mes nusiteikiame buvinių, kuriais mes patys nesame, tiek buvinio, kuris yra mes patys, atžvilgiu. Jausme atsiveria ir būna atvira ta būseną, kuria mes buvojame santykyje su daiktais, savimi pačiais ir kitais žmonėmis. Jausmas pats savaime yra tokia sau pačiai atvira būseną (*Zustand*), kurioje sklendo mūsų štai-buvimas (*in dem unser Dasein schwingt*) (Heidegger, 1996: 48).

Visa tai kelia mintį, kad interpretuojant Heideggerio brėžinį derėtų sutelkti dėmesį į jo elementų grafinės formos emocinį ekspresyvumą, t. y. traktuoti brėžinį ne tiek kaip *ideo-gramą*, kiek greičiau kaip *pato-gramą*⁴⁴ – ne sąvokų išraišką, o emocinių būsenų apraišką.

Kitaip sakant, norėdami nustatyti atitikimą tarp Heideggerio vartojamų sąvokų ir jo brėžinio elementų, turėtume pabandyti įsi-jausti į tų elementų formą. Tokia „empatinė“ prieiga Heideggerio nubraižytose

44 Tokios „patografijos“ pagrindą sudaro tai, kad kiekvienoje linijoje glūdi kažkas panašaus į tai, ką Aby Warburgas pavadino „patoso formule“ (*Pathosformel*) (Warburg, 1932: 446).

strėlėse leidžia pajusti jausmo, kaip „būsenos, kurioje sklando mūsų štai-buvimas“, *aktyvų* pobūdį. Tuo tarpu puslankiuose at-jaučiame *pasyvią* būseną.

(Kol kas nekreipkime dėmesio į jausmo *kokybinę* apibrėžtį. Čia mums dar nesvarbu, ar turime reikalą su baimė, pykčiu, džiaugsmu ir t. t. Svarbu tik tai, koks yra to jausmo modusas – aktyvus ar pasyvus. Skirtumą tarp šių modusų galėtų padėti suvokti įsijautimas į veiksmožodžių, nusakančių emocinius išgyvenimus, gramatines formas – veikiamąją ir neveikiamąją: „aš jaučiu (baimę, pyktį, džiaugsmą ...)“ ir „mane apėmė (baimė, pyktis, džiaugsmas ir pan.). Panašų skirtumą patiria muzikantas, kai jis klausosi kokio nors kūrinio atlikimo, ir kai pats tą kūrinį atlieka.)

Remiantis tokiu „empatiniu“ Heideggerio brėžinio iššifravimu išeitų, kad, kai Alice Holzhey-Kunz sako „ne žmogus leidžia strėles, o strėlės taikosi į žmogų“, tai pirmame plane atsiduria *pasyvusis* jausmo modusas, tuo tarpu Peteris Sloterdijkas, sakydamas, kad žmogus yra „buvinys, kreipiantis žvilgsnį į be atvangos tolstantį pasaulio horizontą“, į pirmą planą iškelia *aktyvųjį* modusą.

Vis dėlto dar nėra aišku, kuri iš šių interpretacijų labiau atitinka paties Heideggerio sumanymą.

6.6. *Argumentum ex hominem*

Galbūt bus šiek tiek aiškiau, jei prisiminsime vieną iš mįslingiausių Heideggerio biografijos epizodų, kai jis, užuot padėjęs Medardo Bosso „draugams, kolegoms bei mokiniams [...] formuoti terapinės veiklos pamatą“, pats tapo psichoterapeuto pacientu.

Kaip jau buvo minėta, kai, pasibaigus karui, Vokietijoje prasidėjo denacifikacijos procesas, Heideggeris, kaip buvęs nacionalsocialistų partijos narys, pateko į nepaprastai keblią padėtį, kurią jis išgyveno nepaprastai skausmingai. Esama liudijimų, kad Heideggeris net

balansavo ant savižudybės ribos (Otte, 1996: 137). Susirūpinęs kolegos sveikata Freiburgo universiteto Medicinos fakulteto dekanas psichiatrijos profesorius Kurtas Beringeris 1946-ųjų vasario mėnesį palydėjo Heideggerį į netoli Freiburgo esančiame Badenweileryje įsikūrusią gydyclą, kuriai vadovavo senas Heideggerio pažįstamas (ir tam tikra prasme jo pasekėjas) garsus psichoterapeutas Victoras von Gebssattelis. Deja, apie gydymo eigą žinome labai mažai. Pats Heideggeris pasakoja tik štai ką: „Ir ką gi jis [t. y. Victoras von Gebssattelis] padarė? Pirmiausia jis kartu su manim per apsnigtą žiemos mišką užkopė į Blaueno kalno viršūnę. Daugiau jis nieko nedarė. Bet kaip žmogus jis man labai padėjo. Ir po trijų savaitių grįžau namo pasveikęs“ (Petzet, 1983: 52)⁴⁵.

Švarcvaldo gamtovaizdžiai turi nuostabią savybę nuteikti kontempliuotoją savitam erdvės suvokimui. Keliaudamas po Švarcvaldą, tarpais jautiesi taip, tarsi pasinertum į erdvę, kurios jokių būdu nepavadinsi vien trimate geometrinių taškų vieta. Greičiau čia turime reikalą su tuo, ką „naujosios fenomenologijos“ pradininkas Hermannas Schmitzas pavadino „jausmo-erdve (*Gefühlsraum*)“ (Schmitz 1969).⁴⁶ Tai emocinė „atmosfera“, kurios apibūdinimui puikiai tinka Heideggerio „atvirybės (*Offenheit*)“ sąvoka. Panašu, kad būtent šią patirtį galime atpažinti ir tame, ką, aiškindamas savo brėžinį, Heideggeris įvardijo kaip „tam tikros srities atvirybės-palaikymą (*Offenhalten*)“. Iš tiesų, juk brėžinyje matomus puslankius galima traktuoti kaip schematizuotą atvaizdą horizonto, atsiverčiančio nuo Blaueno kalno viršūnės, o strėles – kaip į tą horizontą nukreiptą paties Heideggerio žvilgsnį.

45 Įdomu, kad Alberto Camus užrašų knygelėje galima rasti tokį tų pačių (1946) metų spalio mėnesį padarytą įrašą: „Parašyti istoriją šiuolaikinio žmogaus, kuris išsigydė nuo kankinančių prieštaraimų tik ilgai kontempliuodamas peizažą (*par la seule et longue contemplation d'un paysage*)“ (Camus, 1997: 135). Deja, ta istorija taip ir liko neparašyta.

46 Plačiau apie taip žr. Schmitz, 1969; Schmitz, 2014; Böhme, 1995.

Prisiminkime, kad, anot Sloterdijko, strėlės yra žmogaus *aktyvios* emocinės laikysenos pasaulio horizonto atžvilgiu patograma. Heideggerio terminų žodyne tokį aktyvumą bene geriausiai atitinka žodis „ryžtingumas“ (*Entschlossenheit*), kuriuo *Būtyje ir laike* žymimas „išskirtinis *Dasein* atvirumo modusas (*ein ausgezeichneter Modus der Erschlossenheit des Daseins*)“ (Heidegger 1977: 393). Kasdienėje kalboje žodis „ryžtingumas“ reiškia tam tikrą žmogaus charakterio bruožą. „Ryžtingu“ vadiname žmogų, kuris reikalui esant nedvejodamas apsisprendžia ir veikia, nugalėdamas bet kokią pasipriešinimą. Tačiau Heideggeris šį žodį vartoja kiek kitaip. „Ryžtingumą“ jis nusako kaip „leidimą-pašaukti-save (*Sich-aufrufen-lassen*) iš pasiklydimo nuasmenintume (*Verlorenheit in das Man*)“ (Heidegger, 1977: 396). Čia derėtų atkreipti dėmesį į veiksmažodžio „*lassen*“ (=leisti) reikšmės ambivalentiškumą. „Leisdami“ kam nors (į)vykti, susilaikome nuo *veiksmų*, kurie galėtų tam vyksmui sutrukdyti, kitaip sakant – esame *pasyvūs*. Tačiau *susilaikydami* nuo tų veiksmų, mes visgi atliekame tam tikrą veiksmą – sulaikome save, t. y. esame aktyvūs. Aktyvumo ir pasyvumo momentai čia tarsi formuoja uždara ciklą. Tad išeina, kad Heideggerio „ryžtingumą“ derėtų suprasti ne tiek kaip gryną aktyvumą, o greičiau kaip paradoksalią jo modifikaciją, kurią norint įvardinti tenka pasitelkti oksimoroną „aktyvus pasyvumas“.

Dabar panagrinėkime kitą Heideggerio brėžinio elementą – puslankius, kuriems, kaip matėme, pagal Holzhey-Kunz siūlomą interpretaciją tektų žmogaus *pasyvios* laikysenos patogramos funkcija. Pyslankiuose išvelgėme schematiškai pavaizduotą horizontą, atsiveriantį nuo Blauen kalno viršūnės. Horizonto temą Heideggeris bene išsamiausiai plėtoja prieš pat Antrojo pasaulinio karo pabaigą filosofinio dialogo forma parašytuose tekstuose (Heidegger, 1995). Viename iš šių dialogų skaitome:

Mes sakome, kad žvilgsniu skverbiamės į horizontą (*in den Horizont hineinsehen*). Tad akiratis (*der Gesichtskreis*) yra tam tikra

atvirybė (*ein Offenes*), kurios atvertumas (*Offenheit*) priklauso jai ne dėl to, kad mes į ją skverbiamės žvilgsniu. [...] Lygiai taip pat visiškai ne mes įkeliame į šią atvirybę objektų pavidalus (*Aussehen der Gegenstände*), kuriuos mums pateikia akiračio perspektyva (*die Aussicht des Gesichtskreises*), [...] tai tie pavidalai patys žengia mūsų link. [...] Tad horizontiškumas (*das Horizonthafte*) yra tik į mus atgręžta pusė mus aprėpiančios atvirybės (*den Offenen*), pripildytos perspektyvos pavidalų (*Aussicht ins Aussehen*), kurie mūsų vaizduotei (*Vorstellen*) pasirodo kaip objektas. Tad horizontas yra šis tas Kita nei horizontas. Tačiau iš to, kas buvo pasakyta, aišku, jog šis „Kita“ yra „Kita“ sau pačiam ir todėl yra tas pat, kas jis yra (*das Andere seiner selbst und deshalb das Selbe, das es ist*) (Heidegger, 1983a: 45).⁴⁷

Paskutinė šios citatos frazė skamba beveik „hėgeliškai“.⁴⁸ Vis dėlto, kitaip nei Hegelis, kuris „kito“ ir „to paties“ tapatybę mąsto kaip *sąvokos*, t. y. kaip objektyvuojančios refleksijos judėjimą, Heideggeris čia turi omenyje greičiau tam tikrą ikirefleksinę sąmoningumo formą – *nuotaikos* arba *jausmo* modusą, kurio pavadinimą jis pasiskolino iš vėlyvųjų Viduramžių mistikų Mokytojo Eckharto⁴⁹, Johanno Taulerio ir Heinricho Seuses – *Gelassenheit*. Lietuviškai čia, ko gero, galima būtų sakyti: „romumas“⁵⁰. Žodyje „romumas“ girdime pasyvumo

47 Plačiau apie horizontą kaip atvirybės įvaizdį žr. Sodeika, 2020a, 2020b.

48 „Tad Kita (*das Andere*)“, traktuojama kaip toks, ne kaip Ko nors Kita, o Kita savaime (*an ihm selbst*) „Kitybė (*das Andere*)“, traktuojama vien kaip tokia, ne kaip Ko nors Kitybė (*nicht das Andere von Etwas*), o kaip Kitybė pati savaime (*das Andere an ihm selbst*), yra savęs pačios Kitybė (*das Andere seiner selbst*)“ (Hegel, 1986: 127).

49 Kaip pastebėjo Friedrichas Wilhelm von Hermannas, „Mokytojas Eckhartas nuo pat pradžių tylomis lydėjo Heideggerio mąstymą; jis nuolatos cituodavo Eckharto raštus ir pamokslus“ (Herrmann, 2018: 455).

50 Vyskupas Kęstutis Kėvalas, komentuoamas Mato evangelijos žodžius „Palaiminti romieji: jie paveldės žemę“ (*Mt 5: 5*), pastebi: „Atrodo, kad žodį „palaiminti“

momentą. Tačiau Heideggerio žodyne reiškia ką kita nei vien privatyvinę aktyvumo modifikaciją. Dialoge *Zur Erörterung der Gelassenheit*. *Aus einem Feldweggespräch über das Denken* skaitome: „Nors vis dar nežinau, ką reiškia žodis *romumas*, tačiau maždaug nujaučiu, kad *romumas* pabunda tada, kai mūsų esybei leidžiama įsileisti į tai, kas nėra norėjimas (*wenn unser Wesen zugelassen ist, sich auf das einzulassen, was nicht ein Wollen ist*) [...] Tikriausiai *romume* glūdi veikla, aukštesnė už visus pasaulio žygius (*Taten*) ir už visas žmonių padirbinystes (*Machenschaften der Menschentümer*) [...]. Tad *romumas* plyti (jei čia apskritai galima kalbėti apie plytėjimą) anapus aktyvumo ir pasyvumo perskyros“ (Heidegger 1983a: 41).

Šiame „romumo“ apibūdinime nesunku atpažinti aktyvumo ir pasyvumo dialektiką, panašią į tą, kurią aptikome „ryžtingumo“ struktūroje: kadangi „mūsų esybei“ „yra *leidžiama* įsileisti“ (*zugelassen ist*), tai ji yra *pasyvi*, bet, kadangi tai esybei „yra *leidžiama įsileisti*“, tai ji yra *aktyvi*. Panašiai kaip ir „ryžtingumo“ atveju, pasyvumo ir aktyvumo momentai čia tarsi formuoja uždara ciklą, tik tiek, kad judėjimas šiuo atveju, galima sakyti, vyksta priešinga kryptimi. Todėl „romumą“ galima įvardyti kaip *pasyvų aktyvumą*.

Bet, jei taip, tai Sloterdijko ir Holzhey-Kunz siūlomos Heideggerio brėžinio interpretacijos neprieštarauja viena kitai. Strėles galima traktuoti ne kaip aktyvumo, o kaip savitos aktyvumo modifikacijos – *aktyvaus pasyvumo*, t. y. „ryžtingumo“ patogramą. Atitinkamai, puslankiai įgyja *pasyvaus aktyvumo*, t. y. „romumo“ patogramos reikšmę.

galėtume išsiversti į mums šiek tiek aiškesnį žodį – tiesiog „laimingį“. Tačiau ilgiau čia neapsistodami, stabtelėkime prie žmonių, kuriuos Jėzus vadina „romiaisiais“. Žodis „romus“ kone išnykęs iš mūsų kasdienybės žodyno. Retai ką pavadiname „romiu“ ar palinkime tokiam tapti. Mūsų kultūroje „romus“ – tai kone pralaimėjęs, nustumtas į šalį, niekur nesikišantis. Tačiau tai netiesa. Romieji žmonės geba užmegzti pačius giliausius ryšius su kitais ir kurti solidarumą. Taip jie laimi kito širdį, įtvirtina meilės bendrystę. Čia tam tikra prasme ir yra ta „žemė“, kurią paveldi romieji“ (Kėvalas, 2015: 15).

Išeitų, kad Heideggerio nubraižyta schema vaizduoja dviejų iš pažiūros nesuderinamų „nuotaikų“ (*Stimmungen*) – „romumo“ ir „ryžtinumo“ formuojamą uždarą ciklą, savotišką *coincidentia oppositorum*.

6.7. Apie tai, kas nutiko ant Blauen kalno 1946 metų vasarį

Gali atrodyti, kad visa tai tėra vien *Glassperlenspiel* – spekuliatyvi konstrukcija, neturinti nieko bendra su gyvu gyvenimu, tad galinti sudominti nebent tik tuos, kieno „gyslomis teka ne tikras kraujas, o praskiestos proto kaip grynojo mąstymo sultys“. Gal ir taip. Ir vis dėlto nėra neįmanoma, kad visas tas abstrakčių sąvokų rentinys iš tikro bent iš dalies atspindi pamatinę struktūrą to, ką patyrė Heideggeris, kai, lydimas Victorio von Gebattelio, užkopė ant Blauen kalno ir, jo paties žodžiais tariant, „po trijų savaičių grįžo namo pasveikęs“. Pasielkime vaizduotę ir pabandykime „rekonstruoti“ situacijos dinamiką.

Nuo sanatorijos iki kalno papėdės yra maždaug 2 km, kuriuos įveikus dar reikia kopti statoku šlaitu į pustrečio šimto metrų aukštyje esančią kalno viršūnę. Heideggeriui, įpratusiam pėsčiomis keliauti po Švarcvaldą, tai nekelia didelių sunkumų. Vis dėlto jam tai nėra smagus pasivaikščiojimas. Heideggeris jaučia, kad iš jo atimta viskas, kuo jis iki šiol gyveno. Jo „buvimas-pasaulyje“ skleidžiasi specifinėje jausmo-erdvėje (*Gefühlsraum*), kurios vardas – *neviltilis*. Šią būseną Hermannas Schmitzas apibūdino kaip „gryną tuščią jausmą (*reine leere Gefühl*)“ (Schmitz, 1969: 219). Tačiau „tuštumą“ čia nėra indiferentiškas vakuumas, nėra vien niekuo neužpildyta vieta, kurią įmanoma pamąstyti tik kaip tam tikrą abstrakciją. Čia turime reikalą su viena iš psichosomatinių Nieko patirčių. Tokią „tuštumą“ žmogus išgyvena kaip kažkur giliai gerklėje sutelktą kankinamai gniaužiantį pojūtį.⁵¹ Šis

51 Apie neviltilies psichosomatiką žr., pvz., Payk, 2015: 180 ir t.

pojūtis visą jausmo-erdvę sugniaužia iki nykstamai mažo tūrio – tokio mažo, kad jame gali išsitemti tik Niekis, kuriame žmogui nėra net kur numirti.⁵² Tad nenuostabu, kad nevilties išgyvenimo neįmanoma vienareikšmiškai identifikuoti nei kaip aktyvaus, nei kaip pasyvaus (t. y. nei kaip veiksmo, nei kaip kęsimo), o nevilties apimto žmogaus neįmanoma nei pasmerkti, nei užjausti.

Visiškai kitokia jausmo-erdvė Heideggerio laukia Blaueno kalno viršūnėje. Žvelgiant iš pustrečio šimto metrų aukščio, akims atsiveria, atrodytų, nesibaigianti horizontų seka. Horizontas čia nėra riba, kuri aprėžia erdvę, suteikdamas jai apibrėžtą pavidalą. Jis tarsi be atvangos plečiasi, nuolatos peržengdamas save patį kaip begalinė iteracija – „ir t. t.“.

Norint įvardyti šią jausmo-erdvę, bene geriausiai tinka vokiečių romantikų pamėgtas beveik neišverčiamas vokiškas žodis „*Sehnsucht*“. Tik apytiksliai šio žodžio prasmę galima perteikti žodžiu „ilgesys“. Tiksliau (tiesa, ne verbaliniu, o vizualiniu) „vertimu“ galėtume laikyti Casparo Davido Friedricho peizažus. Nors daugelis iš šių peizažų labai primena tai, ką paprastai mato Švarcvalde atostogaujantys poilsiautojai, tačiau tai, kas šiuose paveiksluose vaizduojama, yra ne „objektyvūs“ tam tikrų vietovių *at-vaizdai* ir ne „subjektyvūs“ tapytojo išgyvenimai (Koerner, 2009: 60), o emocinė atmosfera, atverianti savitą buvimo-pasaulyje modusą. Iš pažiūros šis modusas yra visiškai nevilties steigiamo moduso priešybė. Vietoje gniaužiančio gerklę pojūčio, nevilties-erdvę aprėžiančio taip, kad joje išsitenka tik Niekis,

52 Vienas iš Sørenso Kierkegaard'o pseudonimų Anti-Climacus rašo: „[...] nevilties kankynė [...] yra ta, kad negali numirti. Taigi ji labiau panaši į tą mirtinai sergančio būseną, kai jis guli ir vaduojasi mirtimi, ir negali numirti. Taigi sirgti liga mirčiai yra negalėti numirti, bet ne taip, kad dar būtų vilties gyventi, ne, beviltiška tai, kad nėra net paskutinės vilties – mirties. Kai mirtis yra didžiausias pavojus, dedi viltis į gyvenimą, bet susidūręs su dar baisesniu pavojumi, dedi viltis į mirtį. Kuomet pavojus yra toks didžiulis, kad mirtis tapo viltimi, tai neviltis yra tas beviltiškumas, kad negali net numirti“ (Kierkegaard, 1997: 45–46).

Sehnsucht-erdvės būdingas bruožas yra tai, kad begalinė horizontų iteracija steigia visiškai neaprežtą erdvę, panaikina bet kokią šios erdvės aprežtumą. Atrodytų, išgyvendamas šį aprežtumo stygių, atveriantį neriboto aktyvumo galimybę, žmogus turėtų patirti visiškos laisvės palaimą. Tačiau taip nėra. Iš tikro šio aktyvumo turinys yra nemažiau nei neviltis kankinantis absoliučios nepasiekiamybės ilgesys. Nors žmogus čia yra visiškai laisvas veikti, tačiau net ir galingiausias kūrybinis proveržis niekada nepajėgs pripildyti begalinės tuštumos – viskas, ką jis sukurs, realizuodamas savo neribotą laisvę, prasmegs Niekio bedugnėje. *Sehnsucht* yra jausmo-erdvė, kurioje visos žmogaus pastangos *į-si-kurti* savo kūrinuose pasmerktos visiškam *fiasco*. Žmogus niekur nesijaučia esąs „namie“. Niekis čia vėl ima viršų, nors ir pasirodo kitu pavidalu.

Sehnsucht turinį puikiai išreiškia savotišku vokiečių romantizmo himnu kadaise tapęs Franzo Schuberto „Klajūnas“ (*Der Wanderer*)⁵³ (teksto autorius Georg Philipp Schmidt von Lübeck), kurio paskutinė strofa skamba taip:

*Ich wandle still, bin wenig froh,
Und immer fragt der Seufzer, wo?
Im Geisterhauch tönt mir zurück,
„Dort, wo du nicht bist, dort ist das Glück“.*⁵⁴

Nesunku pastebėti, kad čia turime reikalą su jausmo-erdve, labai primenančia tai, ką Hegelis pavadino „nelaiminga sąmone“. Jo *Dvasios fenomenologijoje* skaitome: „Jos mąstymas kaip malda dar yra tik beformis varpų gaudimas arba šilto rūko kamuoliai, muzikalus

53 Šio kūrinio antrosios versijos autografo pavadinimas: „*Der Wanderer oder: Der Fremdling oder: der Unglückliche*“, Op. 4, n. 1 (Deutsch, 1978: 289).

54 Prieiga per internetą: https://www.youtube.com/watch?v=BR8_n-B8qu0 [žiūrėta 2018-10-31].

mąstymas, nepasiekiantis sąvokos, kuri būtų vienintelis imanentinis objektinis modusas. Žinoma, šiam begaliniam gryniam vidiniam jau-timui tai tampa objektu, tačiau tampa taip, kad pasirodo ne kaip tai, kas suvokiama, vadinasi – kaip kažkas svetima (*Fremdes*). Dėl to at-siranda *grynosios* sielos (*Gemüt*) vidinis judėjimas; ši siela *jaučia* pati save, tačiau jaučia skausmingai, kaip susidvejinimą; ji jaučia judėjimą begalinio *ilgesio* (*unendlichen Sehnsucht*), kuris yra įsitikrinęs, kad jo esmė yra šitokia gryna siela, grynasis *mąstymas*, save *mąstantis kaip atskirybę*; ilgesio, kuris yra įsitikrinęs (*Gewißheit hat*), kad kaip tik todėl, jog save jis mąsto kaip atskirybę, jis bus atpažintas ir pripažin-tas šito objekto. Tačiau kartu šioji esmė yra nepasiekiamą *anapusių*, kuri, vos tik pagauta, pabėga, ar veikiau jau yra pabėgusi“ (Hegel, 997: 176–177).⁵⁵

Niekados nesužinosime, ar Heideggeris prisiminė šią Hegelio citatą, kai, užspęstas nevilties-erdvėje, užkopė į *Sehnsucht*-erdvės gaubiamą Blauen kalno viršūnę. Kaip taikliai pastebėjo Herman-nas Schmitzas, „[j]ausmai yra reiklios atmosferos, kurios kaip nelo-kalizuojama aplinka (*ortlose Umgebung*) reikalauja totalumo, tad, kai priešingos atmosferos (*konträre Atmosphären*) susiduria, kyla konflik-tas“ (Schmitz, 2007: 25).

Nevilties-erdvės ir *Sehnsucht*-erdvės konflikto savotiška matema-tine alegorija galima laikyti nulio ir begalybės sandaugą – kaip žino-ma, rezultatas čia yra visiškai neapibrėžtas. Tačiau šis neapibrėžtumas nėra statiškas. Kai jausmo-erdvių emocinis krūvis yra pakankamai stiprus, joms susidūrus aktyvumo ir pasyvumo momentų paradoksali vienovė gali virsti radikaliu egzistenciniu negatyvumu, kai aktyvumas tampa autodestruktyvus ir viskas baigiasi savižudybe. Tačiau gali nu-tikti ir taip, kad autodestruktyviu tampa pasyvumas. Tada žmogaus buvimas-pasaulyje įgyja egzistencinę formą, kurią Aušvico kaliniai vadino „musulmono“ (Frankl, 2008: 27–28; Agamben, 1999: 41–86).

55 Vertimas čia šiek tiek pakeistas.

Tarp šių kraštutinumų išsitenka gausybė tarpinių buvimo-pasaulyje formų, kurių pasirodymo neįmanoma metodiškai kontroliuoti ir prognozuoti. Tai „pasaulių karas“, įsivėlus į kurį vienintelė adekvati „racionalaus veikimo“ forma yra ne „metodas“, bet „strategija“. Kitaip sakant, čia, kaip ir dera kautynių lauke, neišvengiamai tenka rizikuoti. Ir von Gebsattelis, atsivesdamas Heideggerį ant Blauen kalno, surizikavo. Jam pasisekė. Abi konfliktuojančios jausmo-erdvės, persmelkdamos viena kitą, viena kitą modifikavo taip, kad nevilties-erdvė, laikiusi Heideggerio buvimą-pasaulyje užsklęstą, virto „romumo“ (*Gelassenheit*) pasyviu aktyvumu, o *Sehnsucht*-erdvės neapibrėžtumas virto „ryžtingumu“ (*Entschlossenheit*) aktyviu pasyvumu.⁵⁶

Panašu, kad, norint įvardyti šių naujai susiformavusių jausmo-erdvių sąveiką, čia neblogai tiktų Heideggerio terminas „Ereignis“. Šis vokiškas žodis paprastai verčiamas tiesiog kaip „įvykis“. Tačiau Heideggeris bando išryškinti šio žodžio etimologijoje glūdinčius prasminius momentus: „Žodis *Ereignis* paimtas iš subrendusios kalbos (*gewachsene Sprache*). *Ereignen* pirmapradiškai reiškia: *er-äugen*, t. y. pamatyti (*erblicken*), žvilgsniu prisišaukti, pasisavinti (*aneignen*). [...] Šitaip mūsų tomas vadažodis (*Leitwort*) negali būti verčiamas kaip ir graikiškas vadažodis *Logos* ar kiniškas *Tao*. [...] *Ereignis* yra ta savyje kybanti (*in sich schwingende*) sritis, kurioje žmogus ir būtis pačia savo esme persmelkia vienas kitą, įgyja savo esybę (*Wesendes*), atsikratydami tų apibrėžčių, kurias jiems suteikė metafizika“ (Heidegger, 2006: 45).

Tiek žmogus, tiek būtis (*das Seyn*) čia yra ir „savininkas“, ir „nuosavybė“: „Žmogus jaučia būtį (*ahnt das Seyn*) [...], nes būtis jį pasisavina (*sich er-eignet*), ir pa-si-savina tokiu būdu, kad šiam pasi-savinimui reikalinga tai, kas yra sau-nuosava (*Sich eigenes*), savastis (*ein Selbst*)“ (Heidegger, 1989: 245).

56 Panašu, kad aktyvaus pasyvumo ir pasyvaus aktyvumo konfrontacijoje atsivėrė „dalyvavimo“ erdvė, atitinkanti medialinę veiksmazodžių formą.

Ereignis turi būti mąstomas kaip vyksmas, kuriame aktyvus pasivimas sykiu yra ir pasyvus buvimas „savu“. Tačiau to neįmanoma pasiekti ar bent išprovokuoti, taikant kokį nors metodą. *Ereignis* yra tai, kas gali nutikti tik savaime. Galbūt tai ir nutiko 1946 m. vasaryje ant Blauen kalno. Galbūt tai truko tik akimirka, tačiau to pakako, kad Heideggeris pasveiktų.⁵⁷

★ ★ ★

Žinoma, visa ši „rekonstrukcija“ tėra tik bandymas įsijausti į tai, kas *galbūt galėjo nutikti*, įsijausti, pasitelkiant vaizduotę, t. y. tęsiant šio skyriaus pradžioje pradėtą vaizduotės žaidimą. Kad ir kaip ten būtų, tęsdami šį žaidimą, galime įsivaizduoti, kad tiek paskaita „Burghölzli“ klinikoje, tiek vėliau Medardo Bosso namuose Colikone vykę seminariai buvo ne kas kita, kaip Heideggerio pastanga kartu su šveicarų psichiatrais pakartoti ir galbūt pagilinti Badenweileryje patirtą „pasaulių karą“ situaciją.

Jei taip, tai aukščiau pasiūlytą Heideggerio brėžinio interpretaciją galima būtų kiek papildyti. Abu brėžinio elementus (strėles ir puslankius) galima būtų traktuoti kaip patogramas, kurios yra ne kas kita, kaip veidrodinis viena kitos atspindys: pasyvus aktyvumas virsta aktyviu pasyvumu ir atvirkščiai. Atsižvelgiant į tokią dinamiką, Heideggerio brėžinį galima traktuoti kaip supaprastintą garsiosios daoistų diagramos variantą, diagramos, vaizduojančios dviejų pamatinių tikrovės pradų – *in* ir *yang* sąveiką:

57 Jei tikėsime Medardo Bosso liudijimu, Heideggeris nuo pat jaunystės dažnai sapnuodavo įkrytą sapną, kuriame „jis vėl ir vėl jausdavosi tomis pačiomis aplinkybėmis esąs gimnazijoje, kur jį egzaminuodavo tie patys mokytojai, kaip ir per tikrovėje vykusį abitūros egzaminą. Galiausiai šio stereotipiško sapno Heideggeris atsikratė, kai jam pavyko būdraujančiu mąstymu (*im wachen Denken*) būti patirti įvykio (*des Ereignisses*) šviesoje ir tuo būdu pasiekti mąstymo „brandą (*Reife*)“ (Heidegger, 1994b: 308).



Kaip žinoma, anot daoistų, galutinis tikrovės pagrindas yra amžina dviejų pradų (aktyvaus ir pasyvaus) kova. Pradai kovoja tarpusavyje, nuolatos virsta savo priešybe ir vėl grįžta kiekvienas į save patį.

Nors senatvėje Heideggeris gana intensyviai domėjosi Tolimųjų Rytų filosofija, o 1946 m. kartu su savo studentu kinu bandė versti *Dao De Jing*, vis dėlto iki pat savo gyvenimo pabaigos liko ištikimas graikiškajam mąstymo stiliui.⁵⁸ Heideggeris buvo įsitikinęs, kad šis stilius suteikia galimybę mąstyti būtį kaip atvertį, ir kad tereikia atrasti kelią į graikų mąstymo ištakas, išmokti „mąstyti graikiškai“.

6.8. Herakleitas:

πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι

Žinoma, bent kiek išsamiau aptarti šį projektą neleidžia skyriaus apimtis. Trumpam stabtelėsime tik prie Herakleito 53-iojo fragmento interpretacijos, kurią Heideggeris pateikia *Metafizikos įvade* ir kurioje

58 1949 m. rugpjūčio 12 d. rašytame Heideggerio laiške Karlui Jaspersui skaitome: „[V]ienas kinas, kuris 1943–1944 m. klausė mano paskaitų apie Herakleitą ir Parmenidą [...] įžvelgė panašumą su Rytų mąstymu. Kadangi nemoku kinų kalbos, esu nepatiklus; ir mano nepatiklumas tapo dar didesnis, kai tas kinas (o jis buvo krikščionių teologas ir filosofas) kartu su manim išvertė į vokiečių kalbą keletą *Lao Tse* fragmentų; iš jo atsakymų į mano klausimus supratau, kokia svetima mums yra jau pati tos kalbos kultūra; galiausia mes abu atsisakėme sumanymo versti tą tekstą“ (Heidegger/Jaspers, 1990: 246).

galima atpažinti jo pastangą išryškinti atvirybės struktūrą, kuri iš esmės sutampa su struktūra, aptikta interpretuojant Heideggerio brėžinį „Burghölzli“ klinikoje ir terapiją Badenweileryje.

Minėtas Herakleito fragmentas graikiškai skamba taip: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς.⁵⁹ Bandydamas išgirsti šioje ištaroje senovės mąstytojo pamąstytą būties atvirybę, Heideggeris siūlo kiek neįprastą vertimą: „Auseinandersetzung ist allem (Anwesenden) zwar Erzeuger (der aufgehen läßt), allem aber (auch) waltender Bewahrer“ (Heidegger, 1983c, 66).

Krenta į akis, kad žodį πόλεμος, kuris paprastai verčiamas kaip „karas“, „kivirčas“, „kautynės“, Heideggeris verčia kaip „Auseinandersetzung“. Šis vokiškas žodis yra daugiareikšmis. Kaip taikliai pastebėjo Gregory Friedas, „žodyje *Auseinandersetzung* kaip konfrontacijoje kiekviena iš šalių atskiria save nuo kitos ir užima priešingas pozicijas visomis įmanomomis šio žodžio prasmėmis – nuo pagarbios gyvos diskusijos iki tranšejų karo“ (Fried, 2000: 15). Galima pridurti, kad *Auseinandersetzung* gali reikšti ir kokios nors temos plėtojimą, gilinimąsi į tą ar kitą problemą. Panašu, kad versdamas πόλεμος kaip *Auseinandersetzung*, Heideggeris bando sutelkti visą šį reikšmių spektrą aplink kovos įvaizdį. Aiškindamas savo vertimą, jis rašo: „Kova (*Kampf*), kurią turi omenyje Herakleitas, pirmiausia leidžia esąčiai (*das Wesende*) išsiskaidyti (*auseinandertreten*) per konfrontaciją (*im Gegeneinander*), leidžia esamume (*im Anwesen*) užimti vietą (*Stellung*) ir poziciją (*Stand*), ir įgyti rangą (*Rang*). Tokioje konfrontacijoje atsiveria bedugnės, skardžiai, tolybės ir prarajos“ (Heidegger, 1983c: 66).

Toliau Heideggeris priduria: „*Auseinandersetzung* neskaido ir negriauna vienovės. Jis ją formuoja (*bildet*), jis yra rinkimas (λόγος). Πόλεμος ir λόγος yra tas pat“ (Heidegger, 1983c: 66). Išeina, kad, anot

59 Manto Adomėno vertimas: „Karas – visų tėvas, visų karalius ir vienus atskleidė kaip dievus, kitus – kaip žmones, vienus vergais padarė, kitus – laisvaisiais“ (Herakleitas, 1995: 41).

Heideggerio, πόλεμος kaip *Auseinandersetzung* yra tam tikras pirmapradis vyksmas, absoliuti atvirybės atsivėrimo pradžia, atvirybės, kurios dėka buviniai įgyja apibrėžumą per tarpusavio skirtumus. Dar daugiau – tampa įmanoma ir pati ontologiją konstituojanči „*ontologinė perskyra*“, t. y. būties ir buvinių skyrimas. Tik atliekant šį skyrimą, graikiškai κρίνειν, atskiriant ne vieną buvinį nuo kito, o būtį nuo buvinio, mes įžengiame į filosofinės problematikos sritį. Tik šios kritinės laikysenos dėka mes patys laikomės filosofijos lauke“ (Heidegger, 1975: 22–23).

Neįprastai skamba ir Heideggerio siūlomas kitų dviejų Herakleito fragmento pamatinių žodžių – πατήρ ir βασιλεὺς vertimas. Žodį πατήρ („tėvas“, „protėvis“) Heideggeris verčia kaip „*Erzeuger (der aufgehen läßt)*“. Kasdieniškai vartojamame žodyje „*Erzeuger*“ (=gamintojas) pirmiausia girdime aiškiai išreikštą aktyvumo momentą. Tad gali pasirodyti, kad „atvirybė“ yra tam tikros „gamybinės veiklos“ rezultatas. Tačiau skliaustuose pridėtas Heideggerio paaiškiniamas „*der aufgehen läßt*“ verčia įsiklausyti atidžiau. Kaip jau buvo minėta, veiksmazodis „*lassen*“ reiškia specifinį aktyvumo modusą, kurį įvardijome kaip *pasyvų* aktyvumą. Šiuo atveju tai reiškia, kad πόλεμος kaip πατήρ ne tiek „skatina dygimą“, kiek greičiau „leidžia dygti“, t. y. yra savaiminės sklaidos galimybės sąlyga. Taip pat jau aukščiau aptartą simetrišką aktyvumo modusą – *aktyvų pasyvumą* nesunku atpažinti Heideggerio pateikiamame žodžio βασιλεὺς („karalius“, valdovas“) vertime – „*waltender Bewahrer*“. Viešpatavimo aktyvumas čia įgyja ne prievartos, su kuria paprastai asocijuojasi valdovo įvaizdis, bet atsargios, tausojančios globos, priežiūros, ne tiek *verčiančios* buvinį atverti nuosavą būtį, kiek greičiau priešingai – saugančios tą buvinį nuo bet kokios prievartos, pobūdį.

Nesunku pastebėti, kad toks žodžio πόλεμος vertimas-interpretacija iš esmės eksplikuoja aukščiau aptartą aktyvaus pasyvumo ir pasyvaus aktyvumo sąveikos suformuotą struktūrą, t. y. struktūrą, kurią aptikome kaip gydančią „ryžtingumo“ ir „romumo“ emocinių erdvių

sąveiką, ištikusią Heideggerį ant Blaueno kalno. Tačiau tą pačią struktūrą galima atpažinti ir brėžinyje „Burghölzli“ klinikos auditorijoje.

Ši struktūrų homologija verčia pripažinti, kad skyriaus pradžioje minėta įsivaizduojama valytoja nedaug suklydo, kai Heideggerio brėžinį palaikė kautynių schema. Taip pat ir iš pažiūros atsitiktinė sąsaja su Herberto Wellso „pasaulių karu“, nėra visiškai atsitiktinumas. Panašu, kad Heideggerio seminarai Collikone buvo ne kas kita, kaip kova, herakleitiškojo πόλεμος egzemplifikacija.

Tik tiek, kad nederėtų Heideggerio traktuoti kaip agresyvaus filosofo-„marsiečio“, atvykusio į Colikoną tam, kad primestų savo valią atkakliai besipriešinantiesiems šveicarų psichiatrams. Ko gero, tai, kas prasidėjo „Burghölzli“ klinikos auditorijoje ir dešimt metų tęsėsi Medardo Bosso namuose Colikone, turėtume suprasti kaip Heideggerio pastangą atrasti situaciją, kurioje būtų įmanoma herakleitiškąją πόλεμος mąstyti kaip *Auseinandersetzung*. Tačiau tam, kad tai taptų įmanoma, būtina patį šių vaizdinių palimpsestą suvokti kaip „formalią nuorodą“, kuri „ragina suprantantįjį (*der Verstehende ... aufgefordert ist*) įžengti į savąjį štai-buvimą (*Dasein*)“ (Heidegger, 1983b: 430). Šis „įžengimas“ yra ne kas kita, kaip tik egzistencinis supratimas, kuris įmanomas tik tada, kai pajėgiame išgirsti iššūkį ir ryžtamės jį priimti.

Būtyje ir laike Heideggeris pastebi, kad „egzistenciškai kalbėjimas (*die Rede*) yra tos pačios kilmės kaip nusiteikimas (*Befindlichkeit*) ir supratimas (*Verstehen*)“ (Heidegger, 1977: 213). Ši nuorodą į čia suminėtu egzistencialų (nusiteikimo ir supratimo) giminystę („tos pačios kilmės“) yra nuoroda į tai, kad egzistencinis supratimas negali būti pasiektas pasitelkiant vien mums įprastą verbalinę eksplikaciją. Čia būtina dar ir *Befindlichkeit* modifikacija, t. y. modifikacija to mūsų egzistencijos matmens, kurį atveria „nuotaika“ (*Stimmung*). Kitaip sakant, egzistencinis supratimas aprėpia ne vien „loginį“, bet ir „patetinį“ žmogaus egzistavimo matmenį. Kaip tik šiame matmenyje ir pasirodo Herakleito πόλεμος. Juk πόλεμος yra dviejų vienodai galingų pradų konfrontacija, kuri skleidžiasi kaip *tragiškas vyksmas* –

žūtbutinė kova. Šio vyksmo prasmė atsiveria ne per formaliosios logikos valdomą „teorinį“ samprotavimą, o greičiau – kaip antikinėje tragedijoje – per tai, kad neišsprendžiamas konfliktas, „sužadindamas gailestį ir baimę, apvalo šiuos jausmus“ (Aristotelis, 1990b: 284).

6.9. Kalba ir mąstymui grėšiantys pavojai

Tai, kad „πόλεμος ir λόγος sutampa“, neišvengiamai turi pakeisti ir mūsų santykį su kalba (λόγος!). Heideggeriui kalba (pirmiausia *poietinė* kalba) yra ne tiek išraiškos priemonė, kiek greičiau partneris ar net pavojingas priešininkas, kviečiantis filosofiją į kovą. Įsiklausydamas į kalbą, Heideggeris stengiasi joje išgirsti iššūkį, jį priimti ir stoti į kovą. Suprantama, kad bet kokios tikros kovos neatsiejamas elementas yra pavojus. 1947 m. išleistoje knygelėje *Iš mąstymo patirties* Heideggeris rašo:

Trys pavojai gresia mąstymui.

Gerasis ir todėl išganingasis (*heilsame*) pavojus yra giedančio poeto artumas.

Blogasis ir todėl baisiausias (*schärfste*) pavojus yra pats mąstymas. Jis turi nukreipti save prieš save patį (*gegen sich selbst denken*), o tai jis retai tepajėgia.

Prastasis ir todėl painusis pavojus yra filosofavimas (Heidegger, 1983a: 80).

Kodėl „giedančio poeto artumą“ Heideggeris patiria kaip „gerąjį ir todėl išganingąjį pavojų“? Ko gero, atsakymas į šį klausimą galėtų būti Heideggerio cituojamos Hölderlino himno „Patmos“ eilutės: „Bet kur pavojus, ten auga / ir tai, kas išgelbsti“ (Hölderlin, 1995: 157). „Tai, kas išgelbsti“, yra ne tai, kas pašalina pavojų, o greičiau tai, kas pažadina mummyse gebėjimą išgirsti pavojaus šauksmą, priimti jį kaip iššūkį,

stoti į kovą (πόλεμος) ir tuo būdu galbūt tapti *Ereignis* dalyviais. Kaip tik tokia ir yra poezijos kalba. Tad tuo, ko gero, ir gali būti paaiškintas ypatingas Heideggerio dėmesys šiai kalbos formai. Jis stengiasi prisitarti prie poezijos kalbos, sąmoningai eidamas pasitikti „gerojo ir išganingojo pavojaus“, kuri poezija kelia mąstymui.

Bet ar nėra taip, kad „gerasis ir išganingasis pavojus“ galėtų būti ne tik „giedančio poeto“, bet ir „gydančio psichoterapeuto“ artumas? Tokia mintis kyla jau vien pastebėjus, kad tiek poetinio, tiek psichoterapinio kalbėjimo formų būdingas bruožas yra tai, ką Johnas L. Austinas pavadino *perlokutyvu*.⁶⁰ Psichoterapijos praktikoje kalba nėra vien „komunikacijos priemonė“, nėra medija, kuri funkcionuoja vien kaip informacijos perdavimo kanalas. Panašiai kaip poezijoje, psichoterapijos praktikoje gali atsiverti kalbos „maginis“ matmuo.⁶¹ Jei tai nutinka, sakymas gali virsti „įvykiu“ (*Ereignis*). Tada žodyje ir atsiveria jo terapinis potencialas – tai, ką psichoterapijos priešaušryje garsoji Josefo Breuerio pacientė „Anna O.“ įvardijo kaip *talking cure* – „gydymą žodžiu“ (Roudinesco, Plon, 2004: 759–765).

Kaip matėme, poezijos kalba Heideggeriui svarbi pirmiausia tuo, kad joje jis girdi iššūkį, kurį priėmęs, mąstymas atsiduria pavojingoje herakleitiškojo πόλεμος situacijoje. Panašu, kad to paties iššūkio potencialą Heideggeris išgirsta ir psichoterapinės praktikos kalboje. Jei taip, tai galima manyti, kad Heideggeris atvyko į Colikoną ne tiek tam, kad surengtų savo „teorijos“ pristatymą psichoterapeutams ir pasiūlytų jiems tą „teoriją“ pritaikyti praktikoje, kiek greičiau tam, kad tiek save patį, tiek savo klausytojus bloktų į „gerąjį ir todėl išganingąjį pavojų“.

60 Šį terminą pasiūlęs Johnas Austinas taip eksplikuoja jo reikšmę: „Ko nors sakymas dažnai (ar net paprastai) daro tam tikrus poveikius klausytojų, kalbėtojo ar kitų asmenų jausmams, mintims ar veiksams, ir tai gali būti daroma siekiant tuos poveikius padaryti. [...] Šio tipo akto atlikimą vadinsime perlokutyvinio akto atlikimu arba perlokucija“ (Austin, 1962: 101).

61 Žr., pvz., Scarvaglieri, 2011.

6.10. Epilogas: „Mes su savo filosofija nieko panašaus padaryti nepajėgiame“

Ar galima manyti, kad, vykdamas pas šveicarų psichoterapeutus, Heideggeris pasiekė tą tikslą? Vargu ar vienareikšmis atsakymas į šį klausimą yra įmanomas. 1969 m. laikraštyje *Neue Zürcher Zeitung* publikuotame „Draugo laiške“, kurį Medardas Bossas parašė Heideggerio 80-mečio proga, skaitome: „Mūsų dienomis tuzinai jaunų šveicarų gydytojų ir seminaruose dalyvavusių užsieniečių yra nepaprastai Jums dėkingi už tą kantrybę, su kuria Jūs vėl ir vėl stodavote į kovą su mūsų vienpusišku matymu. [...] Neįmanoma nepastebėti, kokią lemtingą ir gilią įtaką Jūsų pedagoginė veikla dirbant su pradedančiais Ciuricho psichiatrais bei psichoterapeutais padarė terapinės veiklos stiliui ir formai, suteikdama tai veiklai gerokai žmogiškesnį pobūdį“ (Heidegger, 1994b: 355–356).

Aštuoniasdešimtmetis Heideggeris į šį Bosso entuziazmą reagavo nepaprastai santūriai. 1969 m. lapkričio mėnesį rašytame jo atsakomajame laiške skaitome: „Per visą tą laiką, kai buvo švenčiamas mano gimtadienis, buvau atsiribojęs nuo visų išoriškų dalykų (nors jie mane ir slėgė) ir sutelkęs dėmesį pirmiausia į tai, *kas yra*. Klausdamas mažiau, kaip tai būtų įmanoma išsakyti. Tinkamo žodžio – šitai labai aiškiai jaučiu – vis dar nepavyksta surasti. Mąstymas vis dar pasitelkia vien pra-tarmes (*Vor-Wörtern*). Sykiu plepalai (*Gerede*) darosi vis galingesni; ir atrodo, kad kalbos susidėvėjimo išvengti nepavyks“ (Heidegger, 1994b: 358).

O štai dar vienas epizodas iš Heideggerio biografijos, kuri, remdamasis Georgo Pichto prisiminimais, mums papasakojo Rüdigeris Safranskis. Veiksmas vyksta 1944 m. gruodžio mėnesį Freiburge: „Prieš išvykdamas iš subombarduoto Freiburgo ir nujausdamas, kad netrukus į jį įžygiuos sąjungininkai, Heideggeris apsilankė filosofo Georgo Pichto ir jo žmonos (vėliau tapusios garsia pianiste) Edith

Picht-Axenfeld namuose. Prieš atsisveikindamas su bičiuliais, jis paprašė, kad šeimininkė ką nors fortepijonu paskambintų. Ponia Picht pasirinko Schuberto sonatą B-dur. Kai ji baigė skambinti, Heideggeris Pichtui tarė: *Mes su savo filosofija nieko panašaus padaryti nepajėgiamė*“ (Safranski, 1998: 370–371).

Karlas Jaspersas, ašinis amžius,
paradigminės asmenybės
ir patologinis protas

LINA VIDAUSKYTĖ

Gali pasirodyti neįprasta ir keista sieti psichopatologinius klausimus su postsekuliarybės problematika. Vis tik stebėtis nėra pagrindo, nes atidžiau pažvelgti į minėtus aspektus skatina svarūs argumentai. Visų pirma, religijos problematika visuomet vienareikšmiškai siejasi su egzistenciniais klausimais, o tuo pačiu ir egzistencijos filosofija. Antra, Maxo Weberio pastebėtas jo asmeninis religinis nemuzikalumas nurodo į modernaus žmogaus apgailestavimą, kad jis neturi religinės patirties (MWG II/6, S. 63–66). Savo ruožtu Karlo Jasperso akcentuotos ribinės situacijos jau yra tapusios bene svarbiausiu egzistencijos filosofijos požymiu. Ribinė situacija atveria transcendenciją, taigi ir galimybę patirti religinį išgyvenimą. Post-sekuliarybėje atmetama pretenzija žvelgti į tokius išgyvenimus vien tik iš racionalumo pozicijos. Todėl atidžiau pažvelgsime į Jasperso ankstyvuosius darbus psichiatrijos srityje, kurie neblogai atskleidžia, jog racionalumo pretenzijos iracionalumui nėra lengvai pamatuojamos.

Jau klasika tapęs Jasperso veikalas *Bendroji psichopatologija* (*Allgemeine Psychopathologie*) yra vienas geriausių pavyzdžių, kaip teorinėje (ir filosofinėje) psichiatrijoje galima suprasti specifinės mentalinės ligos būvį, priežastinį aiškinimą nukeliant į antrą planą. Toliau kreipsime dėmesį į perskyrą tarp racionalumo ir iracionalumo bei kritinį Jasperso požiūrį į filosofų pastangas iracionalumą pakeisti racionalumu. Ypatingas dėmesys bus skirtas panašumui tarp Jasperso ribinių situacijų (*Grenzsituationen*) aprašymo ir fenomenologinio psichozės bei paranojos aprašymo.

Tam, kad suprastume buvimo ribinėse situacijose specifiškumą, regis, yra naudinga atkreipti dėmesį į garsaus filologo Ėmilė'io Benveniste's atliktą Aristotelio kategorijų lentelės interpretaciją. Konfrontacija tarp aktyvumo ir pasyvumo pasireiškia kaip esminis ribinės situacijos bruožas, o taip pat kaip susitikimas su Būtimi.

7.1. Ribinės situacijos ir psichopatologija

Egzistencializmo filosofijos klestėjimo metu (1933 m.) Gabrielis Marcelis, vienas žymiausių krikščioniškojo egzistencializmo atstovų, perskaitė Jasperso veikalą *Philosophie* ir išdėstė savo pastabas.⁶² Tuo metu Marcelis buvo įsitikinęs, kad Jasperso ribinių situacijų koncepcija yra Sørenso Kierkegaard'o bei Martino Heideggerio filosofijų įtakos rezultatas. Marcelis nusprendė, kad Jaspersas nepasakė nieko naujo savo analizėje. Dar daugiau, jam atrodė, kad Jasperso bandymas vėlesniuose darbuose pabrėžti racionalumą yra senamadiškas. Vis dėlto, nepaisant pirmo įspūdžio, Marcelis pripažino, kad verta žavėtis tuo, *kaip* Jaspersas aprašo ribines situacijas.

Reikia pasakyti, kad esminiai klausimai, kurie liečia ribinių situacijų temą, jau buvo matomi Jasperso veikale *Psychologie der Weltanschauungen* (1919). Išleidimo data atskleidžia, kad Jaspersas prieigą prie tam tikrų problemų sukūrė dar iki susipažindamas su Heideggerio darbais, kurie, anot Marcelio, turėjo atlikti reikšmingą vaidmenį tampant egzistencialistu. Jasperso požiūris į Kierkegaard'ą, Nietzsche'ę ir jų pasekėjus, racionalumą bei iracionalumą, turbūt geriausiai išreikštas jo viešojo paskaitoje *Šiuolaikinės filosofijos situacijos kilmė: Kierkegaard'o ir Nietzsche'ės istorinė reikšmė* (Jaspers, 1957: 19–80). Jaspersas Nietzsche'ės asmenyje išvėlgė egzistencinės filosofijos pionierių ir mėgino suprasti jo tekstus kaip ribinių situacijų patirties refleksiją: tik tokioje patirtyje žmogus gali susitikti su Būtimi (Jaspers, 1938).

Tenka pastebėti, kad tyrėjai neretai ignoruoja faktą, kad Jaspersas jaunystėje buvo aktyviai įsitraukęs į psichiatriją ir, daugeliu atveju, jo

62 Pirmasis Gabrielio Marcelio veikalo leidimas pasirodė pavadinimu *Du refus à l'invocation* (Paris: Gallimard, 1940). Antrasis leidimas (1967) su tekstų datomis ir autoriaus komentarais pasirodė pavadinimu *Essai de philosophie concrete* (Paris).

vėlesnė filosofija yra kilusi iš psichopatologijos studijų. Toks ignoravimas nepadeda suprasti Jasperso kaip filosofo.

Krinta į akis tai, kad kartais Jaspersas savo filosofiniuose darbuose rašo ne kaip filosofas, bet kaip psichoterapeutas (pvz., jis kalba apie egzistenciškai racionalų buvimą ribinėje situacijoje, atvirumą pasauliui, o tai yra šiuolaikinės egzistencijos terapijos esmė). Bendrai tariant, jo filosofija yra reikšminga šiandienos egzistenciniams psichoterapeutams.

Paprastai filosofijos studentams Jasperso profesionali psichiatro praeitis lieka tiesiog biografiniu faktu. Tačiau Jasperso filosofija yra neišbaigta be jo psichopatologinių darbų, ypač kai kalbama apie jo indėlį į fenomenologiją. Jasperso pabrėžiamas racionalumas nėra atsitiktinis, bet loginis žingsnis po įdirbio psichiatrijos srityje. Jaspersui racionalumas yra privaloma sąlyga norint adekvačiai suprasti žmogišką egzistenciją. Jaspersas rašo: „Egzistencijos filosofija nėra chaotiškų ir iracionalių judesių pusėje, bet greičiau turi būti suprantama kaip priešybė jiems“ (Jaspers, 1957: 128). Štai todėl egzistencinė tiesa negali būti suvokta be racionalumo: „Egzistencija gali tapti aiškia tik per racionalumą; racionalumas įgauna turinį tik per Egzistenciją“ (Jaspers, 1957: 67). Arba dar akcentuojama, kad „be racionalumo Egzistencija yra neaktyvi, mieganti, lyg nesanti“ (Jaspers, 1957: 67–68).

Vis tik, dar prieš pradėdamas rašyti savo reikšmingą veikalą *Allgemeine Psychopathologie* (1913), profesionalios psichiatro karjeros pradžioje, Jaspersas buvo įsitikinęs, kad gamtos mokslų ir jų racionalumo sampratos neužtenka norint suprasti žmogaus sąmonę. Mokslinio metodo ribos yra per siauros tam, kad galėtume pasiekti tiesą apie žmones ir jų egzistenciją. Mat mokslas teikia pirmenybę priežastinių ryšių kompleksui, o ne egzistencijos supratimui. Po kelių metų fenomenologas Maxas Scheleris, komentuodamas *Allgemeine Psychopathologie*, pripažino Jasperso nuolat pabrėžiamo skirtumo tarp priežastinių ryšių (*Kausalzusammenhänge*) ir suvokiamo

konteksto (*Verständniszusammenhänge*) mentaliniame gyvenime svarbą (Scheler, 1919: 45).

Šia prasme ankstyvasis Jasperso darbas *Heimweh und Verbrechen* (*Nostalgija ir nusikaltimas*) gali būti interpretuojamas kaip pirminė abejonė mokslinio racionalumo epistemologinėmis galimybėmis (Jaspers, 1996). Jasperso veikalo objektas kalba pats už save, net jeigu ir nėra tiesioginių argumentų prieš mokslinį racionalumą. Atidesnis žvilgsnis į darbą rodo, kad Jaspersas mėgino išreikšti egzistencijos mistiką (ar paslaptį), kuri gali būti traktuojama kaip ankstyvos užuomazgos Jasperso transcendencijos šifrų teorijos. Nemateriali idėja, o ne materialumas (smegenų patologija) pasirodo kaip pagrindinė nusikaltimo priežastis.

Jasperso analizė apgaubta „metafizine“ aura: anapus vaikų aplinkos ir gerovės protokolinio aprašymo bei kruopščios mažųjų pacientų būklės po nusikaltimo analizės galima jausti tam tikrą gyvenimo paslapties atmosferą. Kas gi čia nutiko? Psichiatras Jaspersas analizuoja žmogaus mįslingą žlugimą (pvz., nusikaltimą iš nostalgijos) ir daro išvadą, jog jis remiasi liūdniausiu vaiko sugrįžimo namo faktu – niekas vaiko namuose nelaukia (mažos mergaitės-auklės nužudo bejėgius savo globotinius, nes labai nori sugrįžti namo). Vaikai tik įsivaizdavo, kad namiškiečiai jų laukia. Vis dėlto sugrįžimo namo motyvas yra vienintelis dalykas, palaikantis vaiką, nes kitaip jis tiesiog pražūtų. Jaspersas pabrėžia, kad tiek egzistencinė krizė, tiek ribinė situacija yra mūsų gyvenimo dalis – tik per jas perėję mes galime tapti savimi. Šiame kontekste nums atrodo reikšmingos prancūzų filosofės Barbaros Cassin išvalgos apie nostalgiją. Jos esė „*La nostalgie. Quand donc est-on chez soi?*“ analizuoja filosofinę nostalgijos, sugrįžimo namo prasmę. Cassin tekstas aidu atliepia Jasperso veikalo *Heimweh und Verbrechen* pagrindinius motyvus. Cassin pabrėžia esminį įvykį, įvykusį Odisėjo kelionėje namo į Itakę. Gigantui kiklopui klausiant Odisėjo vardo, šis atsako – Niekas (Cassin, 2015: 37). Tik namuose

Odisėjas tampa savimi; visa jo atpažinimo procedūra įvyksta namuose. Pasak Cassin, tai reiškia, kad *Odisėja* yra nostalgijos ir savęs ieškojimo poema. Šalia Odisėjo nuotykių jūroje, pakeliui į namus, esama ir vidinės kelionės, kuri nėra niekaip mažiau pavojinga nei kelionė jūromis tikrovėje. Galbūt neatsitiktinai Jaspersas darbe apie Nietzsche'ę išskyrė skyrių „Apskritimas“, ir ėmėsi analizuoti Nietzsche'ės labirinto metaforą. Labirintas yra suprantamas kaip kelionė į tikrąjį Aš, prasmės paiešką, o tokia kelionė gali būti pavojinga. Jaspersas perfrazuoja Nietzsche'ės teiginį:

Ariadnė, Labirintas, Minotauras, Tesėjas ir Dionisas – visa šita mitologijos sritis ne kartą buvo minima dėl savo paslaptingo dvi-prasmiškumo, kai norima atverti paskutinės tiesos paslaptį, kad tiesa yra mirtis arba, kad čia kažkoks kitas noras ar aistra tiesai užsibaigęs mirtimi: Labirintas, iš kurio vingiuotų takų nėra išėjimo ir kurio viduje laukia neišvengiamai sunaikinantis Minotauras, yra tiesos ieškančiojo tikslas ir likimas. Vadinas, kiekvienas, ieškantis visiško pažinimo nepriklausomumo, nesant jokiai būtinybei, tuo pačiu įrodo, koks jis yra nederamai įžūlus. Jis patenka į labirintą ir tūkstančius kartų padaugina pavojus, kuriuos neišvengiamai iššaukia pats gyvenimas ir prie jų skaičiaus dar reiktų pridėti ne pačią menkiausią aplinkybę, kad niekas negali aiškiai matyti, kaip ir kur jis pasiklysta, izoliuoja save ir būna surijamas labirinte gyvenančio jo sąžinės Minotauro. Tegul ir pražūva toks žmogus, bet toks įvykis niekaip negali būti suprastas kito žmogus, todėl niekas ir neužjaučia, nejaučia gailės. Ir jis nebegali grįžti atgal (Jaspers, 1969: 225–226).

Peteris Sloterdijkas knygoje apie Nietzsche'ę taip aiškina santykį tarp labirinto ir savęs-pažinimo (*Selbsterkenntnis*): jie abu yra patirties keliai, sudarantys negatyvią apskritimo struktūrą ta prasme, kad apskritimas sugrįžta į savo pradžią, t. y. prie skausmo ir laipsniško

nuvylysių idėjų atstūmimo, ir sudegina ieškotos laimės vaizdinius (Sloterdijk, 1989: 34). Vis dėlto, išėjimas iš labirinto (šis veiksmas gali būti suprantamas kaip egzistencinės krizės įveikimas) veda į kitos prasmės patyrimą. Ta pačia dvasia Jaspersas rašo apie ribines situacijas: mes jų negalime pakeisti. Jos yra galutinės, negalime matyti anapus jų, bet turėtume jas išryškinti, net jeigu ir negalime paaiškinti; jos neatsiejamos nuo mūsų būties (Jaspers, 1948: 469).

Sugrįžimo namo motyve galima įžvelgti ir tai, ką vėliau Medardas Bossas kartu su Martinu Heideggeriu pavadins *konkrečia žmogaus gyvenama erdve* (Boss, 1979; Boss, 1971; Heidegger, 1994). Tai nėra neutrali erdvė, „kažkur“, o žmogaus egzistencija. Beje, moderni medicina ignoruoja gyvenamą laiką ir erdvę, ir tai atskleidžia jos vartojami neutralūs žodžiai, kaip antai „kartais“ arba „kažkur“. Paprastai erdvė yra traktuojama geometriškai, kaip negyvų objektų erdvė, o ne žmogiškos egzistencijos erdvė. Manytume, kad Jaspersas atskleidė specifinės egzistencinės gyvenamos erdvės svarbą formuojantis mentalinėms ligoms. Atsižvelgiant į šitai, galima būtų pagalvoti, kad Jasperso ribinių situacijų sąvoka nurodo į klaidinantį erdvės jausmą, bet tai ne visai tiesa. Apie tai bus kalbama truputį vėliau ir platesniame kontekste.

7.2. Psichopatologinio proto kritika

Gali pasirodyti, kad Jaspersas pasišventė mokslinės psichiatrijos sukūrimui, nes buvo labai nusivylęs savo amžininkų psichiatrų negebėjimu surasti bendrą pamatą pacientų gydymui. Vis tik jam buvo akivaizdu, kad racionalumas yra ambivalentiškas. Racionalumas gali apsimesti, kad žino visą tiesą, bet iš tiesų tai tik vadinamoji tiesa. Iš tiesų Jasperso *Bendroji psichopatologija* gali būti vadinama *Psichopatologinio proto kritika*, panašiai kaip Kanto *Grynojo proto kritika* (Walker, 1993: 214). Jasperso veikalas apie psichopatologiją yra greičiau filosofinė sistema,

o ne metodologinė programa: ji apima visas paciento būties sferas; taigi ji siekia sugriebti visumą, todėl tai ir yra filosofinė psichopatologija. Tuo metu vyravo požiūris, kad visos mentalinės ligos kyla dėl materialių priežasčių (t. y. smegenų patologijos); visi kiti psichopatologiniai paaiškinimai buvo laikomi nemoksliniais. Jaspersas kritikavo abstraktų mąstymą ir jo absoliutizmą moksliniame pažinime. Jis pamėgino įvesti keletą bazinių sąvokų (§2), bet suprato, kad sudėtinga aprašyti psichinės substancijos (sielos) sąvoką ir galiausiai buvo priverstas teigti, kad to neįmanoma padaryti, nes siela yra begalinė, visa apimanti (Jaspers, 1946: 6). Mes negalime sielos matyti kaip visumos, bet greičiau ją sukuriamo naudodami įvairiausius metodus. Lygiai tas pat tinka ir kitai – žmogaus būties – sąvokai. Tai nėra objektyvi tikrovė, nes žmogus ir negali būti redukuotas į kažką vieningo. Daugiausiai, ką mes čia galime padaryti, tai išvardyti įvairiausius aspektus, per kuriuos atsiveria žmogaus psichinis pasaulis.

Bendrojoje psichopatologijoje Jaspersas išdėsto pagrindinius klausimus, kurie labai primena pagrindinius Kanto klausimus, suformuluotus *Grynojo proto kritikoje*. Kaip gerai žinoma, Kantui svarbiausias klausimas – kas yra žmogus? Tačiau Jaspersas jį suformuluoja šiek tiek kitaip: *ką ligos atžvilgiu reiškia tai, kad žmogus nėra gyvūnas?* (Jaspers, 1946: 6). Šiuo pradiniu savo *Psichopatologijos* klausimu Jaspersas pabrėžia žmogišką egzistenciją, kuri skiria žmogų nuo gyvūno; ir priešingai – toks požiūris reiškia, kad žmogaus gydymas nėra veterinarija, žmogus nėra vien tik kūnas. Jaspersas buvo pirmasis, pritaikęs Edmundo Husserlio fenomenologiją psichiatrijoje. Dirbdamas Heidelbergo psichiatrijos klinikoje jis naudojo fenomenologinį metodą, kad aprašytų psichopatologinius fenomenus. Fenomenologinis aprašymas tuo metu buvo suprantamas kaip žmogiškos patirties aprašymas, bet ne interpretacija, remiantis viena ar kita teorija, ar net remiantis sveiku protu. Priešingai Sigmundo Freudo priežastinei prieigai, kuri siekė suprasti paslėptas žmogaus elgesio priežastis, egzistencinė prieiga teigė, kad aprašomasis metodas yra labai svarbus, nes

jis atveria kelią į tam tikras patirtis. Psichiatrija ir psichologija siekė remtis objektyviais (pvz., jusliniais) simptomais, kai tuo tarpu subjektyvūs, tokie kaip baimė, nerimas ar liūdesys, turėjo būti eliminuoti kaip nerimti. Todėl psichiatrai analizavo, tarkime, ne nuovargio jausmą, bet nuovargį kaip tokį, t. y. nuovargio abstrakciją. Fenomenologinis metodas leido Jaspersui surasti kelią prie subjektyvių simptomų (žr. daugiau Jaspers, 1963: 314–328).

Garsi egzistencinė psichoterapeutė Emmy van Deurzen štai kaip rašo apie Jasperso fenomenologinį metodą, panaudotą jo *Bendrojoje psichopatologijoje*:

Kaip psichiatras, jis taip pat daug prisidėjo prie tokio mąstymo praktinio taikymo. Žinoma, čia labiausiai aktualus jo magnum opus *Bendroji psichopatologija*. Jaspersas sistemiškai aprašo visus psichikos ir psichologinius sutrikimus, žinomus psichiatrijai, iš fenomenologinės perspektyvos, bandydamas suprasti, o ne tik klasifikuoti ir gydyti. Pirmą kartą dėmesys sutelkiamas į subjektyvią pacientų patirtį, kai jis bando užfiksuoti sąmonės būsenas, kurios dažnai būna tokios paslaptingos, kad jų tiesiog nepaisoma (Deurzen, 2009: 181).

Fenomenologija kaip filosofinė disciplina yra įvairių požiūrių į jos temą įvairovė. Fenomenologijos raidos istorikas Herbertas Spiegelbergas bandė išskirti fenomenologijos bruožus:

Aprašomoji fenomenologija – tai bandymas naujai ir sistemiškai pajauti, analizuoti ir aprašyti tiesioginės patirties duomenis, ypač vadovaujantis intencionalumo modeliais. Esminė arba eidetinė fenomenologija tiria esmines struktūras remdamasi vaizduotės duomenų variacija. Reiškinių fenomenologijoje ypatingas dėmesys kreipiamas į skirtingas perspektyvas ir būdus, kuriais reiškiniai pateikiami. Konstitutyvinė fenomenologija tiria, kaip reiškiniai

įsitvirtina mūsų sąmonėje. O hermeneutinė fenomenologija bando interpretuoti reiškinių, ypač žmogaus *Dasein*, reikšmę (Spiegelberg, 1972: xxix).

Kas slypi už šios įvairovės? Sakytume, kad tai filosofinių temperamentų įvairovė, kuri gali turėti įtakos tam, kaip fenomenologai siekia rezultatų. Filosofiniame požiūryje į tyrimo objektą slypi kažkas labai asmeniško. Tikriausiai geras argumentas šiam teiginiui gali būti pavyzdžiai iš Antikos filosofijos, kuri buvo laikoma gyvenimo būdu: konkretaus filosofinio gyvenimo būdo pasirinkimas priklauso nuo asmeninių savybių ir aplinkybių. Peteris Sloterdijkas savo šiek tiek ironiškame veikale apie filosofinius temperamentus labai gerai išdėstė Edmundo Husserlio rašymo stiliaus esmę:

Kaip vargu ar kuris kitas mąstytojas, Husserlis mąstymo ir rašymo vienybę suvedė į gestų sintezę. Jam rašomasis stalas, jei manome, kad prie jo atsisėdo tikras filosofas, yra langas į esmių pasaulį; čia matymas ir rašymas pasirodo kaip susiliejančios veiklos. Rašytinis fenomenologinio stebėjimo įrašas kaip kaligrafinė šerdis atskleidžia nenuilstamą rašančios rankos mankštą. Filosofija, praktikuojama kaip aprašomojo proto veiksmas, tokiu būdu demaskuojama kaip iš esmės „biuro-sofija“ (*Bürosophie*); ji įkūnija save kaip intelekto, atsitraukusio nuo natūralaus požiūrio, veiklą. Filosofo, savo aprašymuose panirusio į sausą ekstazę, kėdė yra sėdinčio stebėtojo nešėja; iš po mąstytojo plunksnos liejasi pirminių įrodymų rašalas: jo raštai tarsi sustingusi šviesa užfiksuoja gyvas intuicijas popieriuje. Jo paties stalas yra ta vieta, kur kontempiuotojas nusiteikęs leisti pasauliui būti visumoje. Kaip tinkamiausia aplinka tematizuoti viskam, kas pasirodo, filosofo stalas virsta transcendentiniu belvederiu (Sloterdijk, 2013: 84).

Šia prasme mes galime sutikti su Sloterdijko ironija. Maža to, yra gerai žinoma, kad ir Japsersas vėliau nusivylė Husserlio esmių mokslu. Vis tik pradinė Husserlio fenomenologinės redukcijos koncepcija, kuri atlieka esminį vaidmenį fenomenologijoje, buvo nukreipta į tikrovės patirties sugriebimą. Šita sąvoka Husserlio buvo panaudota paskaitose apie fenomenologijos idėją 1907 m. Husserlis tada rašė: „Tik per redukciją, kurią vadinsime fenomenologine redukcija, aš įgyju absoliučią duotybę, kuri nebesiūlo nieko transcendentiška“ (Husserl, 1999: 34).

Husserlis palaipsniui suvokė, kad būtina autentiškos įrodymų patirties sąlyga yra radikalus mūsų požiūrio į pasaulį pasikeitimas. Fenomenologinė redukcija – tai procedūra, turinti visiškai pakeisti šį požiūrį. Beveik po 30 metų Husserlis šį pokytį apibūdino kaip „visišką atsivertimą, kuris, be to, turi didžiausios egzistencinės transformacijos, kuri yra paskirta žmonijai kaip tokiai, reikšmę“ (Husserl, 1970: 137).

Husserlis pabrėžtinai akcentavo nepaprastą fenomenologinės redukcijos svarbą savo projektui: „Galiausiai viskas priklauso nuo pradinio fenomenologinio redukavimo metodo. Jei prarandamas redukcijos jausmas (tai yra, vieninteliai patekimo į naująją karalystę vartai), vadinasi, praleidžiama viskas“ (Husserl, 1987: 172–173).

Šiuo atžvilgiu verta trumpai pažvelgti į Husserlio santykį su fenomenologiniu metodu. Pasakojimas, kurį dabar priminsime, jau tapo kliše įvairiose atpasakotose filosofo gyvenimo biografijose, tačiau vis tik byloja ir apie Husserlio filosofinį temperamentą.

Kartą pats Husserlis savo požiūrį į fenomenologiją perteikė prisiminimu apie vaikystėje gautą dovaną – kišeninį peiliuką. Manydamas, kad jo asmenys nepakankamai aštrūs, jis vėl ir vėl juos šlifavo, o asmenys plonėjo tol, kol galiausiai peiliukas sunyko. Šio prisiminimo liudininkas Emmanuelis Levinas priduria, kad Husserlis šią istoriją papasakojo apimtas slogios nuotaikos (Schuhmann, 1977: 2).

Iš tiesų, Husserlis skyrė daugiau energijos ir laiko savo metodui tobulinti nei jį naudoti. Palyginus su Husserliu, atrodo, kad Jaspersui nelabai rūpi jo metodo mokslingumas, tačiau faktas, kad *Bendroji psichopatologija* susilaukė septynių pataisytų leidimų, rodo, kad Jaspersui šis darbas buvo svarbus. Kaip minėjome, Husserlio reikalavimas atlikti fenomenologinę redukciją yra svarbiausia pradinė fenomenologinio aprašymo procedūra, o, kalbant apie Jaspersą, galime sutikti su van Deurzen: Jaspersas nekvestionavo pačios patologijos sampratos, nesuskiaudė savo medicininių prielaidų apie pacientų patirtį (Deurzen, 2009: 181). Todėl darome prielaidą, kad Jasperso filosofinis temperamentas visiškai skiriasi nuo Husserlio temperamento. Jasperso atveju santykis su patirtimi yra atvirkštinis: psichiatras klauso paciento pasakojimo kaip autentiško patirties „apibūdinimo“, o ne ieško šios patirties Husserlio stiliumi, „rašymo gestu“ už stalo. Jaspersas pripažįsta, kad psichiatro sugalvotos formulės negali pakeisti autentiško paciento patirties aprašymo (Jaspers, 1963: 317).

Apibendrinant galima teigti, kad Jasperso fenomenologinis temperamentas niekaip neprimena Husserlio „biuro-sofijos“. Jaspersas jautėsi dėmesingu ir empatišku pacientų istorijų klausytoju. Jis rašo, kad psichoterapeutas, būdamas klausytojo pozicijoje, priklauso nuo paciento, pasakojančio savo gyvenimo istoriją, „psichologinio sprendimo“ (Jaspers, 1946: 47–48).

Vis dėlto reikia pasakyti, kad savo, kaip psichiatro, karjeros pradžioje Jaspersas reikalavo, kad pacientai *prisimintų ir aiškiai išreikštų* tai, ką patyrė psichozės metu. Remdamasis pacientų žodžiais, Jaspersas psichozės išgyvenimą apibūdino taip: niekas nebeegzistuoja; viskas yra absoliuti iliuzija ir dirbtinai sukurta siekiant apgauti; visi žmonės mirę; giminaičiai ir gydytojai yra tik vaiduokliai. Jaspersas pripažįsta, kad pacientas yra priverstas egzistuoti vienas; realybė jam nebeegzistuoja, pacientas jaučiasi esąs tik regimybė, o ne gyva būtybė; niekas neturi vertės. Nors pacientas nejaučia pojūčių, jis nebėra

toks žmogus, koks buvo anksčiau – jis yra tik *taškas*. Paciento jausmai ir haliucinacijos jam įrodo, kad jo kūnas supuvęs; jis tuščias – prarytas maistas krenta per tuščią erdvę; saulė nusileido; ir taip toliau. Jaspersas rašo, kad tokia melancholiška būseną stipriai išreiškė paciento polinkį į savižudybę, tačiau ši tendencija yra slopinama dirbtinai, iš išorės. Tokiomis sąlygomis pacientas esti absoliučioje neviltyje (Jaspers, 1985: 300; žr. daugiau Jaspers, 1946: 345–346).

Nesunku pastebėti, kad Jasperso apibendrintas fenomenologinis psichozės apibūdinimas panašus į garsiąją *cogito ergo sum* būseną, aprašytą racionalizmo tėvo René Descartes'o. Dabar susiduriame su įdomia situacija: patologinis protas pasirodo panašus į dekartiškąją bendrą racionalų protą. Trumpai pažvelkime į jo „Pirmąją meditaciją“, kurioje skaitome:

Taigi tarsiu, kad ne geraširdis ir didžiausias tiesos šaltinis Dievas, o kažkoks, ne tik gudrus ir apgaulus, bet ir galingas pikto genijus panaudojo visą savo išmonę mane apgauti. Laikysiu, jog dangus, oras, žemė, spalvos, formos, garsai ir visi kiti išoriniai dalykai yra vien tik iliuzijos ir kliesdys, kuriais jis naudojasi, spęsdamas žabangas mano patiklumui. Tarsiu, jog visai neturiu rankų, akių, kūno, kraujo, pojūčių, o tik klaidingai galvoju juos turįs. Aš atkakliai laikysiuos šios minties, ir jeigu nepajėgsiu pasiekti tiesos, vis dėlto galėsiu kuriam laikui susilaikyti nuo sprendimo. Todėl rūpestingai stengsiuosi nepatikėti niekuo klaidingu, ir visos didžiojo klaidintojo gudrybės, nors ir labai gudrus bei stiprus jis būtų, negalės nieko man įteigti (Descartes, 2021: 167–168).

Ši meditacija reikalauja, kad visi sakiniai būtų išgyvenami kaip veiksmas, lygiai taip pat, kaip kad meditacija buvo praktikuojama jėzuitų. Descartes'as studijavo jėzuitų La Flèche kolegijoje, tad, tikėtina, buvo susipažinęs su šia meditacijos praktika. (Būtų įdomu išsiaiškinti,

kaip dažnai ši meditacija kartojama šiandien studijuojant Descartes'o filosofiją.) Apskritai tokia praktika reikalauja nemažai pastangų. Savo meditacijų pradžioje Descartes'as tikina, kad jis nėra pamišęs žmogus:

Nebent susilyginčiau su kažkokiais pamišėliais, kurių protas taip užtemdytas juodųjų tulžies garų, kad jie visa laiką tvirtina esą karaliai, iš tikrųjų būdami skurdžiai, arba dedasi vilkintys auksu ir purpuru, iš tikrųjų būdami nuogi, arba įsivaizduoja esą moliniai ąsočiai ar kad jų kūnai stikliniai. Bet juk tai bepročiai, ir aš būčiau ne mažiau paikas, jei sekčiau jų pavyzdžiu (Descartes, 2021: 164).

Descartes'o atliktas aprašymas sustiprina įtarimą, kad psichozinė patirtis jam galbūt buvo žinoma; vis dėlto tai nebūtinai buvo jo paties asmeninė patirtis, nes tai jam galėjo papasakoti ir kas nors kitas, turintis tokią patirtį. Ralphas Floresas, atlikęs kruopšią Descartes'o tekstų dekonstrukcinę analizę, teigia, kad tai jokių būdu negali būti vadinama meditacija, o greičiau retoriniu striptizu (Flores, 1984: 66–87). Net jei sutinkame, kad Descartes'as (žr. daugiau Jaspers, 1946: 79) tiesiog žaidžia kalbinį žaidimą arba kalba žaidžia su juo, mes esame dviprasmiškoje situacijoje: psichikos liga atveria racionalumo problemą ne įprasta prasme, o sudėtingumo prasme aiškiai atskirti, kur yra sveikas protas, o kur beprotybė. Absoliutaus aiškumo reikalavimas vienodai išskyla tiek sergant psichine liga, tiek ir racionaliam protui. Jei sutelkiame dėmesį į aprašymo kalbą, regis, tik siaura riba skiria psichozinę būseną ir racionalią meditaciją. Tačiau abejotina, ar Jasperso paciento psichozės patirtis gali būti vadinama retoriniu striptizu. Viena savybė aiškiai atskiria du patirties aprašymus. Jaspersas pastebi, kad pacientas dėl šios būklės jautėsi labai nelaimingas: jis kentėjo ir bijojo. Tai būklė, kurioje viskas iliuziška ir abejotina, žmogus nebeteri pasaulio, kūno, pojūčių. Tokia būseną yra neviltis gryna forma. Be to, paciento savijudybės prevencija reikalauja didelių pastangų.

Jasperso ribinės situacijos aprašymas labai panašus į psichozinės būklės, kurioje žmogus jaučiasi lyg taškas, aprašymą. Tai atrodo kaip apversta *cogito ergo sum* sąlyga, reiškianti jau ne absoliutų aiškumą, o bejėgiškumą („Kiekvienoje ribinėje situacijoje aš tarsi netenku pagrindo po kojomis. Nebegaliu stabiliai tvirtai sugriebti būties kaip esamybės (*Dasein*). Pasaulyje nebėra jokio užbaigtumo, jei net mylinti komunikacija priversta pasireikšti jame kaip kova (*Kämpfen*). Kad ir kokia esamybė (*Dasein*) norėtų pasirodyti kaip tikroji būtis, ji silpsta ir skęsta akivaizdoje klausimo, kuris ieško absoliuto. Bet kokios esamybės abejotinumą reiškia, kad neįmanoma joje kaip tokioje rasti nusiraminią. Būdas, kuriuo ribinėse situacijose esamybė visuomet pasirodo kaip savyje trapi (*in sich brüchig*), yra jos antinominė struktūra“ (Jaspers, 1948: 508).)

Atsižvelgdami į Descartes'o meditaciją, matome, kad racionalizmo pradžia atrodo šiek tiek dviprasmiška. Pats Jaspersas viešoje paskaitoje apie Kierkegaard'o ir Nietzsche'ės istorinę prasmę pabrėžė, kad „filosofavimas yra linkęs pasiglemžti neracionalumą ir kontrracionalumą, suformuoti jį remiantis racionalumu, paversti jį racionalumo forma, iš tikrųjų, galiausiai jį paversti identišku racionalumui; visa Būtis turėtų tapti įstatymu ir tvarka“ (Jaspers, 1957: 19).

7.3. Patologinė proto būseną filosofijos istorijoje

Patologinė proto būseną niekada nebuvo *tabu* filosofijoje. Bene ryškiausias to pavyzdys yra melancholija. Jau Aristotelis pažymėjo, kad „visi tie, kurie tapo iškiliais filosofijoje, politikoje, poezijoje ar menuose, yra akivaizdžiai nepakenčiamo temperamento, o kai kurie iš jų yra paveikti ligų, kurias sukelia juodoji tulžis (gr. *melas* + *kholē*) (*Problemata* 954a11–1498). Atrodo, kad šiais laikais depresijos sąvoka priklauso šiuolaikinei medicinai ir aiškina sergančiojo kovą su liga. Tačiau

tradicinė melancholijos samprata turi daugiau sankirtų su gyvenimo atmosfera ir šios būsenos priėmimu. Beje, praityje melancholiška nuotaika niekada nebuvo vertinama kaip patologijos požymis. Neraacionalumo įsisavinimas per racionalumą prasidėjo nuo Descartes'o.

Vėliau Immanuelis Kantas (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798) ir Georgas Vilhelmas Friedrichas Hegelis (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1817) sutelkė savo dėmesį į proto patologiją, o visos jų sveiko proto išvalgos perkeliamos į griežtą racionalumo išvalgą. Kantas savo *Antropologijoje* analizuoja sielos ligas racionalumo požiūriu. Panašia dvasia trečiajame savo *Enzyklopädie* tome Hegelis kuria filosofinę sistemą. Hegelio psichikos ligų analizė yra labai plati. Jis rašo, kad psichikos ligos atveju dvasinis gyvenimas (vidinė žmogaus psichinio gyvenimo sfera) atsiskiria nuo racionalumo, sveikos sąmonės, o racionalumo (aukščiausios psichikos sferos) veiklą prisiskiria sau (§406); psichikos liga pasireiškia tada, kai žmogaus savęs įvaizdis nesutampa su jo tikruoju gyvenimu (§408). Hegelis remiasi XVIII a. prancūzų psichiatro Philippe'o Pinelio (1745–1826) teiginiu, kad „beprotybė yra prieštaravimas vis dar veide matomam racionalumui“.

Tuo Hegelis sustiprina savo požiūrį į psichikos ligas kaip į tam tikrą egzistenciją žemesniame lygmenyje, kaip į opoziciją sveikam protui (§408). Tačiau Hegelis rašo, kad tik žmogus turi privilegiją į tokią ligą ir beprotybę (§408). Jis pateikia sistemingą psichikos ligų apžvalgą, pabrėždamas ryšį tarp psichikos ligų ir kūno negalavimų. Jis taip pat pažymi, kad vis dar egzistuoja specifinis ryšys tarp psichikos ligos ir nervų sistemos suirimo, kuris dar neprasprūdo pro gydytojo ir anatomo akis, ir netgi rekomenduoja išgydyti beprotybę: esą beprotybėje likęs protas turi būti gydymo pagrindas (§408); jis taip pat rekomenduoja humaniškus gydymo metodus. Įdomu tai, kad Hegelio analizė panaši į kantiškąją antropologiją, tačiau Hegelis pabrėžia, kad beprotybė yra būtinas ir esminis dvasios vystymosi žingsnis.

Taigi apibendrinant filosofinius pamišimo apmąstymus, galima teigti, kad Jaspersas formuluoja priešingą teiginį. Darbo apie Strindbergą ir Van Gogą antrojo leidimo (1925 m.) pratarinėje jis rašo, kad filosofija neturi savo srities, o įvairios studijos, sąmoningai peržengiančios mūsų būties ribas ir ištakas, tampa filosofinėmis. Paties Jasperso darbas gimė iš klausimo apie galimas žmogaus gyvenimo ir kūrybos supratimo ribas. Minėtame veikle Jaspersas leidžia psichikos ligą pamatyti tam tikroje šviesoje, tačiau tai nereiškia, kad liga gali būti perregima. Filosofinio požiūrio netenkina paprastas gyvenimo sąsajų, stiliaus pokyčių ir jo pasireiškimo logikos supratimas. Jaspersas pabrėžia, kad neįmanoma suprasti priežastinio ryšio tarp kūrybos ir psichinės ligos. Čia mes tiesiog susiduriame su mįslės tiesa (Jaspers, 1922). Apskritai Jaspersui laikas, tikrovė ir savastis yra paslaptys kiekvieną akimirką (Jaspers, 1946: 78).

Radijo paskaitose, kurios vėliau buvo publikuotos pavadinimu *Einführung in die Philosophie* (1953), Jaspersas išskyrė tris filosofijos ištakas: „Iš *nuostabos* kyla klausimas ir pažinimas, iš *abejojimo* tuo, kas pažinta, – kritinis patikrinimas ir skaidrus tikrumas, iš *žmogaus sukrėtimo* ir savo pasmerkties suvokimo – klausimas dėl savęs“ (Jaspers, 1998: 18). Kiek toliau jis prideda stoikui Epiktetui priskiriamą teiginį: „Filosofijos šaltinis yra savo silpnumo ir bejėgiškumo suvokimas“ (Jaspers, 1998: 21).

Be jokios abejonės, skirtumas tarp skirtingų filosofijos ištakų yra sąlyginis; nes gyvenimo situacijose jos persidengia (tai labai aiškiai matome Jasperso analizėje). Egzistencija yra riba, ribinių situacijų išgyvenimas, abejonė pasauliu ir savo esybe (Jaspers, 1948: 474).

Kalbėdamas apie abejonę, Jaspersas teigia, kad esminis klausimas yra tai, *kaip* ir *kur* tikrumo pagrindas buvo įgytas per pačią abejonę? (Jaspers, 1948: 17). Neturi jokios reikšmės, jog nėra skirtumo tarp fenomenologinio psichozės aprašymo retorinės formos ir filosofinės abejonės. Svarbesnis yra egzistencinis būvis, kuriam esant tiesa

atsiskleidžia. Jaspersas pripažįsta, kad Descartes'as abejojo esant kito-
kiam būviui, tačiau tik kančia ir bejėgiškumas atveria pasaulio tiesą.

Jaspersas pastebėjo, kad dažniausiai mes esame linkę vengti ne-
malonių ribinių situacijų. Kaip jis rašo, laimė trukdo mąstyti, susidur-
ti su tikruoju savimi (Jaspers, 1948: 18). Tikriausiai daugumai iš mūsų
tiesiog nepriimtinas stoikų filosofinio pratimo (negatyvių dalykų,
blogiausio, kas gali nutikti, įsivaizdavimas), kurį galima traktuoti kaip
pasirengimą ribinėms situacijoms, praktikavimas.

Jaspersas teigia, kad pagrindinė priežastis, kodėl žmogus gali iš-
gyventi apimtas gilios nevilties, yra polinkis formuoti tam tikrą pa-
saulėžiūrą, primenančią „kiautą“. Šitokia pasaulėžiūra tampa tokia
pastovi, kad žmogui atsiranda vidinės ramybės jausmas. Tačiau pa-
sirinkimas gyventi ramiai turi egzistencinio aklumo ir dvasinio žlu-
gimo kainą; absoliutus susitelkimas į vidinį gyvenimą veda į pasaulio
praradimą, ir atvirkščiai (Jaspers, 1985: 301). Jaspersas teigia, kad mes
tampame savimi tik ribinėse situacijose (Jaspers, 1948: 469): kai mums
išaiškėja egzistencinė krizė, išgyvename savo gyvenimo prasmę, kan-
čios prasmę. Tik susidūrę su ribinėmis situacijomis (kova, mirtimi,
kalte, bejėgiškumu), kai prarandame vidinę ramybę ir komfortą, ima-
me svarstyti, kodėl atsirado mūsų „kiautas“. Psichologinis nihilizmas
yra neišvengiamas gyvenimo žingsnis, jei norime pasiekti saviraiškos.
Kaip tik tada psichiatro pacientai pradeda klausinėti apie pasaulėžiūrą
ir dėl to kreipiasi į filosofiją. Jaspersas pasakoja istoriją apie jaunuolį,
kuris, paūmėjus šizofrenijos simptomams, pasuko į filosofiją ieškoda-
mas absoliutaus aiškumo. Galiausiai jaunas vyras perėjo prie grynos
logikos (Jaspers, 1985: 301). Ribinė situacija atrodo kaip išskirtinė bū-
tis grįžimo į realybę taške. Įdomu tai, kad praktiškai tuo pačiu metu
Jaspersas ir Husserlis sukūrė filosofinį „metodą“, kuris turėjo padėti
pasiekti tikrovę. Husserliui tokio „metodo“ vaidmenį atliko fenome-
nologinė redukcija kaip religinis atsivertimas, o Jaspersui – raciona-
lus ir sąmoningas buvimas ribinėse situacijose. Grįžimas į pasaulį,

į tikrovę turi būti autentiškas įvykis – racionalus ir kartu spontaniškas. Kai Jaspersas rašo, kad spontaniška filosofija randama tarp vaikų ir bepročių, galima išgirsti jo ankstyvosios psichiatrijos praktikos atgarsį (Jaspers, 1998: 11).

7.4. Ribinių situacijų fenomenologija

Prieš pereinant prie ribinių situacijų analizės, verta dar kartą paminėti svarbų aspektą, kurį pabrėžė Jaspersas: būti psichikos ligoniui reiškia kančią ir bejėgiškumą. Jasperso analizėje galima išvystyti daug įdomių ir svarbių klausimų, tokių kaip kaltės sekuliarizacija ar asmeninis Jasperso lūžis įveikiant egzistencializmą, tačiau vienas aspektas yra labai svarbus: konkrečios būties ribinėje situacijoje fenomenologija.

Pažiūrėkime į šią problemą iš dialogo filosofijos perspektyvos, nes komunikacija buvo esminė ir Jaspersui. Diskusijoje su Carlu Rogersu, amerikiečių psichologu ir humanistinio (arba į klientą orientuoto) požiūrio į psichoterapiją įkūrėju, Martinas Buberis atkreipė dėmesį į specifinę būseną paranojos metu: pacientas yra *užsklęstas*. Buberis sako:

Bet kai tik tą akimirką jis užsisklendžia, aš nebegaliu tęsti. Ir tas pats, tik baisiai, siaubingai, stipriau, yra ir paranojos atveju. Jis ne-užsisklendžia savyje. Jis yra *užsklęstas*. Su juo vyksta dar kažkas, kas jį užsklendžia. Šio likimo baisumą aš jaučiu labai stipriai, nes normalių žmonių pasaulyje yra tiesiog analogiškų atvejų, kai sveiko proto žmogus ne su visais, o su kai kuriais elgiasi taip, [tarsi] būdamas užsisklędęs. Ir problema – ar jis gali būti atsklęstas, ar jis gali atsisklęsti ir pan. Tai apskritai yra žmogaus problema (Buber/Rogers, 1997: 55).

Buberiui tokia nuostata reiškia dialogo neįmanomumą. Rogerso ir Buberio diskusijoje aiškiai matome, kad „užsklendimo“ klausimas nepriklauso tik psichikos ligų sferai; tai įprasta daugumos žmonių problema. Ši patirtis primena Jasperso „kiauto“ aprašymą. Bet ką reiškia teiginys „jis užsklęstas“? Kaip galime suprasti „būties kaip taško“ patirtį? Šio skyriaus pradžioje pabrėžiau, kad ribinių situacijų sąvoka gali nurodyti į klaidinantį erdvės jausmą. Bet jei ne erdvės jausmą, kokią patirtį ši sąvoka rodo? Ir kuo šis būvis toks išskirtinis?

Kad suprastume buvimo ribinėje situacijoje specifiką, dabar atidžiau pažvelgsime į Aristotelio kategorijų lentelę remdamiesi įdomia Ėmile'io Benveniste'o interpretacija, kuri kategorijas laiko tiesiog sąvokomis, kurios, kaip manė Aristotelis, gali būti priskirtos subjektui ir todėl jos *a priori* organizuoja visą patirtį (Benveniste, 1971: 57).

Benveniste rašo: „Taigi Aristotelis pateikia visumą predikatų, kurie gali būti pateikti apie būvinį, ir jis siekia apibrėžti kiekvieno iš jų loginį statusą“ (Benveniste, 1971: 58). Pasak šio prancūzų kalbininko, pirmosios šešios lentelės kategorijos pagal savo prigimtį ir grupavimą yra predikacijos, kurios nurodo ne daiktuose atrastus požymius, o klasifikaciją, kylančią iš pačios kalbos (Benveniste, 1971: 58). Toks pirmųjų šešių kategorijų santykis neatrodo keistas, ypač jei atsižvelgsime į tai, kad senovės graikai skyrė tik dvi kalbos formas: *onoma* ir *rhēma*. Toliau analizuodamas Benveniste suabejoja tradiciniu paskutinių keturių kategorijų supratimu, esą jos yra tik predikacijos, ir pabrėžia, kad paskutinės dvi lentelės kategorijos yra pačios įdomiausios:

O kaip dėl pirmųjų dviejų kategorijų, *καῖσθαι* ir *ἐχέειν*? Vertimas net neatrodo tikras: kai kurie *ἐχέειν* verčia „turėti“. Kokį susidomėjimą galėtų turėti tokia kategorija kaip „pozicija“ *καῖσθαι*? Ar tai toks pat bendras teiginys kaip „aktyvus“ ar „pasyvus“? Ar tai ne tokios pat prigimties? O ką galima pasakyti apie *ἐχέειν* su tokiais pavyzdžiais kaip „jis apsiavęs“ ir „jis ginkluotas“? Atrodo, kad

Aristotelio aiškintojai mano, kad šios dvi kategorijos yra epizodinės; filosofas jas išreiškė tik tam, kad išnaudotų visas žmogui taikytinas nuostatas (Benveniste, 1971: 59).

Pasak Benveniste'o, *keisthai* ir *echein* nėra predikacijos; šios dvi kategorijos turi tokį patį statusą kaip ir paskutinės dvi kategorijos iš Aristotelio lentelės: *poiein* ir *paschein*. Benveniste rašo, kad *keisthai* turi specifinę graikų kalbos veiksmožodžio formą – medialinę:

Pirmiausia paimkime *κεῖσθαι*. Ką galėtų atsakyti loginė *κεῖσθαι* kategorija? Atsakymas pateiktas nurodytuose pavyzdžiuose: *ἀνάκειτ* „jis guli“ ir *κάθηται* „jis sėdi“. Tai du medialinių veiksmožodžių pavyzdžiai. Graikų kalbos požiūriu tai yra esminė sąvoka. Priešingai nei mums atrodo, medialinis balsas yra svarbesnis už pasyvųjį, kuris yra iš jo kilęs. Senovės graikų kalbos veiksmožodžių sistemoje, kuri vis dar egzistavo klasikiniu laikotarpiu, tikrasis skirtumas buvo tarp aktyvaus ir medialinio. Graikų mąstytojas visiškai pagrįstai galėjo nustatyti absoliučią predikaciją, išreikštą tam tikra veiksmožodžių klase, tais, kurie yra tik medialiniai veiksmožodžiai (*media tantum*) ir, be kita ko, reiškia „poziciją“ arba „požiūrį“. Vienodai atskirtas nuo aktyvaus arba pasyvaus, medialumas reiškia specifinį būvimą lygiai kaip ir kitos dvi formos (Benveniste, 1971: 59).

Tai kategorijos, susijusios su tuo, ką graikai vadino *rhema* (t. y., veiksmožodžio forma). Medialumas yra forma, kuri šiuolaikinėse gyvosiose kalbose dažniausiai verčiama kaip sangražinis veiksmožodis. Tačiau analizuojant ribines situacijas verta paminėti, kad būtent medialinė veiksmožodžio forma yra ta forma, kurią Aristotelis naudojo rašydamas apie ontologiją. Benveniste pabrėžia, kad senovės graikų kalboje veiksmožodžio medialinė forma buvo tokia pat svarbi, kaip

ir aktyvioji. Kaip minėta aukščiau, Jaspersas visada pabrėždavo, kad tik ribinėje situacijoje mes susiduriame su tikra būtimi. Pačioje savo „Metafizikos“ (trečiojo *Filosofijos* tomo) pradžioje jis rašo, kad kategorijos tik parodo sąmonei būties būdus, bet negali išreikšti būties kaip tokios. Nepaisant to, Jasperso ribinių situacijų „apibūdinimas“ puikiai nušviečia Benveniste'o medialinės veiksmazodžio formos analizę. Jasperso ribinių situacijų samprata apima tikrojo savęs pajautimą ir tuo pačiu susitikimą su būtimi. Tik egzistencija arba, geriau sakant, įvairūs nusistatymai (pvz., kaltė) pasaulio atžvilgiu gali sutvarkyti kelią į būties išgyvenimą: metafizika įmanoma tik kaip fenomenologija. Pacientas⁶³ ribinėje situacijoje atsiduria tokioje būsenoje, kuri negali būti traktuojama kaip geometrinė erdvė, ypač turint omenyje visas minėtas metaforas, apibūdinančias paciento jausmus psichozės ar paranojos metu. Fenomenologiškai kalbant, jaustis lyg tašku, arba užsidaryti, reiškia būseną, kurios negalima traktuoti nei kaip pasyvios, nei kaip aktyvios. Abi „sąvokos“ apibūdina konkrečią būtį proceso viduryje. Kaip rašo Benveniste, „subjektas yra proceso centras ir agentas; jis pasiekia tai, kas jame pasiekama – gimsta, miega, guli, įsivaizduoja, auga ir pan.“ (Benveniste, 1971: 149). Panašumų su šia specifine būtimi galima rasti antinominėje ribinių situacijų struktūroje (Jaspers, 1948: 508–510). Kančia, abejonės ir bejėgiškumas yra ribinės situacijos

63 Man labiau patinka vartoti žodį „pacientas“, o ne „klientas“, šiais laikais vartojamą psichoterapijoje, siekiant išvengti ligos konotacijų. Toks žodžių pasikeitimas rodo, kad prarandame kai ką labai svarbaus: žodžiu „klientas“ sunku išreikšti egzistencinę ribinių situacijų tiesą. Lotyniškas žodis *patiens*, -*entis* reiškia „kenčiantis“. Lietuvių kalboje, kuri yra viena iš archajiškiausių kalbų, kaip ir senoji graikų kalba, matome tą pačią reikšmę kaip ir Aristotelio kategorijų lentelėje: kenčiantysis (t. y. ligonis), kęsmas (liet.) = *keisthai* (graikų kalba). Beje, nenoriu sakyti, kad tokia psichikos ligonių patirtis yra buvimo ribinėse situacijose paradigma; mano tikslas buvo parodyti, kad Jasperso atlikta šio egzistencinio klausimo analizė greičiausiai kilo iš jo psichiatriinės praktikos; abejonės, kančios fenomenologija ir kategorijų *keisthai* bei kančios sugretinimas metaforine prasme yra bandymas parodyti buvimo ribinėse situacijose svarbą.

specifiškumo rodikliai. Aprašydamas tokią situaciją Jaspersas minėjo slystančią iš po kojų žemę, buvimo tašku jauseną; šios metaforos neturi erdvinės konotacijos, jos rodo subjekto nusistatymą. Kai kenčiame, jaučiamės kalti ar bejėgiai, ar net kovojame, negalime sakyti, kad mūsų būtis yra aktyvi, bet [ji] nėra ir pasyvi (Jaspers, 1948: 493). Kažkas vyksta mano viduje, mano gyvenime be „mano leidimo“, ir aš turiu rasti tinkamą būdą pabėgti iš tokios nemalonios situacijos. Jaspersas pabrėžė, kad tą patirtį turėtume išgyventi tik racionaliai, o ne apimti chaotiškų emocijų. Būti proceso viduryje reiškia, kad subjektas yra ne substancija, o santykis ir sąmonė pasaulyje (žr. daugiau: Jaspers, 1948: 467). Paprastai egzistencinėje terapijoje pirmasis paciento žingsnis yra suvokimas, kad jis yra ne substancija, o santykis su pasauliu.

Kalbėdamas apie kančių įvairovę, Jaspersas vėl pabrėžia psichinės ligas, kurios įstumia pacientą į kitam žmogui sunkiai suprantamą situaciją, nors pacientas nemiršta ir nepraranda savęs (Jaspers, 1948: 492). Be jokios abejonės, remdamasis savo psichiatrinės praktikos patirtimi, Jaspersas labai nuosekliai ir pagrįstai parodė, kad ribinės situacijos yra problema, nusipelnanti filosofų ir galbūt visų „paprastų“ žmonių dėmesio⁶⁴ (Jaspers, 1977: 126). Kaip rašo Jaspersas, kiekvienas galiausiai turi prisiiimti savo kančios dalį, ir niekas negali jos išvengti.

7.5. Karas kaip religijos ir komunikacijos krizė

Tragedija, kurią sukėlė nekontroliuojamas nacionalsocializmas Vokietijoje, paskatino Jaspersą permąstyti humanizmo krizę po Antrojo pasaulinio karo. Naudodamas palyginamąjį metodą Jaspersas siekė

64 Šiuo teiginiu apie „paprastus žmones“ užsimenu apie Jasperso autobiografinį užrašą, kai savo radijo paskaitose jis ketino kalbėti „*als Mann auf der Strasse mit dem Mann von der Strasse*“ (Jaspers, 1977: 126).

surasti pagrindą bendram šiuolaikinės visuomenės buvimui. Jasperso paradigminių asmenybių interpretacija paveikė būsimus lyginamuosius civilizacijų filosofinius tyrimus.

Neabejotinai karas yra radikali situacija, kylanti iš ribinės situacijos, kai išsenka abiejų konfliktuojančių pusių komunikacinės galimybės. Tačiau sykiu karinis konfliktas yra ypatinga egzistencinė situacija, kai konfliktuojančios pusės pradeda ieškoti galimybių atkurti dialogą ir pasiekti harmoningą abipusį supratimą. XX a. abu pasauliniai karai yra laikas, kai keletas mąstytojų (Haroldas Innisas, Jevgenijus Trubeckojus, Karlas Jaspersas ir Michelis Serresas, paminint tik kelis svarbesnius), nepriklausomai vienas nuo kito, mėgina apmąstyti prarastos komunikacijos problemą.⁶⁵ Greta to, prisiminkime faktą, kad būtent Pirmojo pasaulinio karo krizė paskatino sukurti komunikacijos studijas kaip universitetinį dalyką ir tuo pačiu tapo medijų filosofijos pradžia (jos pradininkai – minėtas kanadietis Innisas bei netrukus susi-

65 Kadangi Haroldas Innisas ir, be abejo, Karlas Jaspersas, toliau bus analizuojami, nors ir nevienodai paskirstant dėmesį, šioje vietoje pateiksime keletą komentarų apie kitus du paminėtus autorius ir jų dėmesį prarastos komunikacijos atkūrimo problemai po dviejų pasaulinių karų. 1916 metais teisės ir teisės istorijos profesorius, religijos filosofas Jevgenijus Trubeckojus (1863–1920) skaitė viešą paskaitą Maskvos universitete apie gyvenimo prasmę ir jo paties jausmus karinės agresijos akivaizdoje, jo atsigręžimą į religiją (vėliau paskaita buvo publikuota kaip nedidelės apimties knygelė *Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древне Русской религиозной живописи*). Pasak Trubeckojaus, gyvenimo prasmės klausimas blogio ir beprasmybės akivaizdoje tampa aktualiu kaip niekada anksčiau. Jis pasiūlo viduramžių ikoną ir Stačiatikių cerkvės architektūrinę struktūrą kaip simbolinį pasaulį, kuriame kartu lyg šventieji būna tiek gyvūnai, tiek žmonės. XX a. 3 deš. architektūros kaip specifinės visuomenę jungiančios formos idėją plėto ir Walteris Benjaminas. Įdomu pastebėti, kad panašiu metu Vakarų ir Rusijos mokslininkai „atranda“ religines ikonas, kurios tampa specifinio stačiatikių (ir ne tik) religingumo išraiška. Savo ruožtu, prancūzų filosofas Michelis Serresas (1930–2019) išgarsėjo savo veikalais, skirtais komunikacijos dievui Hermiui. Serresas visada pabrėždavo, kad būtent traumuojanči Antrojo pasaulinio karo patirtis buvo pagrindinė jo tyrimų priežastis. Filosofas siekė, kad skirtingų disciplinų atstovai (tarkime, fizikai ir klasikinės filologijos specialistai) susikalbėtų.

kūrusi vadinamoji *Toronto komunikacijos mokykla*). Vokiečių filosofas Hansas Georgas Gadameris yra pastebėjęs, kad „[...] šiandien religija tampa centrine dabartinio pasaulio problema. Dabartinės epochos gal ir nepavadintume religinių karų amžiumi, tačiau Antrojo pasaulinio karo katastrofa tikrai alsuoja kruvino religinio karo beprotyste“ (Gadamer, 2000: 223).

Ir šiandien mes vėl esame civilizacijų konflikto, kuriame religija atlieka svarbų vaidmenį, akivaizdoje. Po 2001 metų rugsėjo 11 d. teroristinių atakų Niujorke ir Vašingtone turbūt neatsitiktinai Jūrgenas Habermasas, diskutuodamas su kardinolu Josephu Ratzingeriu, pastebėjo, kad dabar gyvename post-sekuliariame pasaulyje (Habermas/Ratzinger, 2007). Paprastai tariant, religija atsidūrė tarp mūsų dienvakarių pirmųjų klausimų.

Jau pati žodžio *religija* etimologija nurodo į tam tikrą komunikacinę erdvę: lotynų kalboje veiksmažodis *religare* yra kilęs iš *ligare*, kas reiškia „susijungti“, „susieti“. Religiniai ir komunikaciniai aspektai yra esmiškai susiję (religija-bendruomenė/bendrija-socialinis „aš“) ir šiandien mes stebime šį pirmąjį ryšį tarp religijos ir komunikacijos technologijų (Derrida, 2000: 22). Nenuostabu, kad gana dažnai konfliktų akivaizdoje yra deklaruojama visos žmonijos bendrumo idėja, o tokį „projektą“ neretai palydi Transcendencijos idėja. Ypač tai būdinga XX a. mąstytojams.

Atsižvelgiant į tai, kas buvo pasakyta, toliau kreipsime dėmesį į Karlo Jasperso filosofinę poziciją pokarinės situacijos atžvilgiu ir jo siūlomą kryptį, kurios turėtų laikytis Vakarų visuomenė. Ypatingas dėmesys čia bus skiriamas religijai – Jasperso paradigminių asmenybių koncepcijai, filosofiniam tikėjimui ir Ašinio amžiaus (*Achsenzeit*) idėjai.

Po priverstinės tylos nacistinėje Vokietijoje Jaspersas emigravo į Šveicariją (1947 m.). Tuo metu jis daugiausia domėjosi istorinėmis bei filosofinėmis problemomis: kaip įveikti Europoje kylančius civilizacinius kataklizmus? Kokie gali būti dvasiniai kelrodžiai Europai, kad ji taptų modernia visuomene?

Jaspersas tuo laikotarpiu paskelbia kūrinius, dalis kurių buvo parašyti dar karo metais: *Apie tiesą* (1947), *Vokiečių kaltės klausimu* (1945), *Nietzsche ir krikščionybė* (1946), *Europos dvasia* (1946), *Apie istorijos ištakas ir tikslą* (1948), *Filosofinis tikėjimas* (1948). Apskritai, Jaspersas tuo metu pradėjo svarstyti jam gana neįprastus klausimus apie pokarinę Vokietiją: demokratijos, laisvės, karinių pajėgų, vyriausybės, švietimo ir kt. Deja, Jasperso komunikacija su savo tautiečiais buvo sudėtinga. 1950 m. laiške Martinui Heideggeriui Jaspersas skundėsi:

1946 metais pasirodė trys mano darbai (*Universiteto idėja, Nietzsche ir krikščionybė, Vokiečių kaltės klausimu*) vienodais tiražais. Du pirmieji buvo išpirkti jau seniai. *Vokiečių kaltės klausimu* vis dar neišparduotas. Šiame darbe kaip dalis buvo publikuotos 1945 metų žiemos semestro paskaitos. Studentai užpildė auditoriją – tai buvo sensacija. Tačiau jie nesidomėjo mano kitomis diskusijomis su tautiečiais. Tuo metu skyriau labai daug pastangų, bet po metų viskas buvo paralyžiuota (*The Heidegger-Jaspers Correspondence*, 2003: laiškas 143).

Jaspersas kreipiasi į savo tautiečius ne tik knygoje ir straipsniuose, bet taip pat ir radijo paskaitomis. Visur pagrindinė Jasperso idėja – kaip apsaugoti žmoniją nuo totalitarizmo, pagrindinio pavojaus, kuris įtraukia į viską naikinančius karus?

Tuo pat metu pokarinė Jasperso filosofija buvo tęsinys jo ankstyvųjų komunikacijos filosofijos idėjų. Jaspersui komunikacijos klausimas visuomet buvo reikšmingas ir čia galima prisiminti egzistencinės komunikacijos (*existentielle Kommunikation*) idėją, kuri vėliau turėjo atgarsių Jürgeno Habermaso komunikacinio veiksmo teorijoje.

Šiuo aspektu yra svarbi Jasperso paskaita apie kaltės klausimą. Čia filosofas pastebėjo, kad mes privalome atrasti būdą kalbėtis, ir toks teiginys reiškia ne tik savo nuomonių kartojimą, bet taip pat ir

klausymąsi, ką sako kiti. Ne tik mūsų pačių patvirtinimas, bet ir išmintingas mąstymas, klausantis teiginių ir rengiantis naujai pažiūrėti į dalykus. Jaspersas tvirtina, kad mes turėtume empatiškai priimti kito asmens požiūrį. Dar daugiau, turėtume išsiaiškinti viską, kas prieštarauja mūsų nuomonei: bendrumų suradimas prieštaravimuose yra žymiai svarbiau nei pasirinkimas absoliučiai prieštaraujančių pozicijų, kai tolesnis pokalbis nebeturi prasmės (Jaspers, 1946: 17). Turbūt neatsitiktinai Jaspersas pasiūlė ir kitą pavadinimą savo filosofinio tikėjimo sampratai – *tikėjimas komunikacija* (Jaspers, 2017: 37). Jaspersui filosofinis tikėjimas nėra galutinis, nėra dogma, o greičiau egzistencinis neapibrėžtumas, pažeidžiamumas, buvimas ribinėje situacijoje. Ribinė situacija suponuoja perėjimą, peržengimą, o tai byloja ir apie tam tikrą savo nuostatų įveiką, pokytį, kaip labai svarbius aspektus sėkmingai komunikacijai.

7.6. Ašinis amžius ir keturios paradigminės asmenybės

Religijos filosofija užima svarbią vietą Jasperso mąstyme, bet turbūt žymiai tiksliau būtų teigti, kad čia nėra skirtumo tarp religijos filosofijos ir metafizikos. Jaspersas teigia, kad jo mąstyme religijos filosofija nėra išskirtinė sritis, bet persmelkia visą filosofiją: filosofija kaip tokia yra religinė (Jaspers, 1948: 773). Dar daugiau, Jasperso egzistencijos filosofija yra esmiškai religinė. Jis rašo:

[...] Egzistencija yra taip pat orientuota į Kitą. Tai susiję su Transcendencija, per kurią Kitas tampa nepriklausoma pasaulio priežastimi; egzistencija nesukuria pati savęs. Be Transcendencijos egzistencija tampa demonišku, steriliu, stokojančiu meilės iššūkiu. Egzistencija, orientuota į protą, per kurio skaidrumą ji

pirmiausiai patiria nerimą ir Transcendencijos kvietimą, skausmingai užklausta proto pirmąkart tampa autentiška (Jaspers, 1957: 67–68; Jaspers, 1935: 48).

Visa tai, drauge su istorine situacija po Antrojo pasaulinio karo, yra labai svarbu Jasperso idėjų evoliucijai. Mat Jasperso religinės paieškos tęsėsi maždaug nuo 1920-ųjų iki pat jo mirties. Tokie ieškojimai yra taip pat pastanga sukurti naują pasaulėžiūrą po karo, pasiūlant filosofinio tikėjimo koncepciją. Drauge su šia koncepcija eina ir Jasperso idėja apie Ašinį amžių; šios idėjos glaudžiai susijusios su filosofo intuicijomis ir jausmais religinės situacijos pokarinėje Vokietijoje atžvilgiu. Tai leidžia Jaspersą laikyti artimu post-sekuliariam mąstymui. Toliau trumpai nusakysime pagrindinius Ašinio amžiaus idėjos elementus.

Pasak Jasperso, Ašinis amžius reiškia laikotarpį, apimantį 800–200 m. prieš Kr., kai pasirodė išskirtinis kultūrinis elitas: Konfucijus, Mencijus (Meng Dzi), Lao Dzi, Buda, hebrajų pranašai, graikai Sokratas, Platonas ir Aristotelis. Tuo pat metu Ašinis amžius reiškė modernios žmonijos gimimą; tai laikas, pažymėtas egzistenciškai atsakingų istorinių asmenybių pasirodymu. Ašinio amžiaus eroje vienu metu ir nepriklausomai vienas nuo kito trys pasauliai (Kinija, Indija ir Europa) išgyvena dvasinius procesus, kurie vis dar įtakoja šiandienos žmonijos minties evoliuciją. Pasak Jasperso, šitas periodas yra užpildytas tokiu dvasios turiniu, kad, palyginus su juo, kitos eros atrodo visiškai tuščios. Jaspersas knygos apie didžiuosius filosofus (ši knyga yra glaudžiai susijusi su Ašinio amžiaus idėja, nes sukuria pagrindą būsimam paradigminių asmenybių palyginimui) įvade rašo: „Mūsų rūpestis – pamatyti didžiuosius filosofus kaip virš-istorinius, o tai reiškia – visuomet aktualius, pažvelgti į konkrečias detales ir atskirus tipus, bei pasiekti jų gelmę. Jų mąstymo ir veiklos būdas kyla iš šaltinio, kuris yra centras ir sykiu visų paskirų dalykų apimanti Būtis. Būtent čia mes surandame tai, kas pagal savo prigimtį mus visus sieja, kai kalbama

iš pirminio šaltinio, kurio istorinis reiškimasis yra nepakartojamas“ (Jaspers, 1962: 3). Tuo pat metu komunikacijos troškimas iškyla visame pasaulyje, nes kiekvienas kontaktas su tokia idėja, asmenybe yra tolygus iniciacijai (Jaspers, 1953: 55; Jaspers, 1955: 61).

Jasperso Ašinio amžiaus idėja yra išdėstyta veikale *Istorijos ištakos ir tikslas* ir turėtų būti skaitoma jau minėto Antrojo pasaulinio karo kontekste. Kaip pastebėjo Bjørnas Thomassenas, Jasperso Ašinio amžiaus idėja ir jo „istorijos ištakų bei tikslo“ paieškos buvo tiesiogiai susijusios su jo kartos patirtimi, kai tvarka galutinai žlugo, ir tuo pačiu tai buvo tvarkos paieška visiško žmonijos bejėgiškumo akivaizdoje: čia labai svarbu suprasti, kad ši refleksija išeina už individualios patirties ribų. Jaspersas ne sykį teigė, kad Ašinį amžių jis atrado kaip konstituojantį centrą (Thomassen, 2010: 331).

Svarbu pabrėžti, kad Jaspersas pasiūlė necentrinę pasaulio istorijos ašį – ji buvo toli nuo eurocentrinių ir/ar kristocentrinių ašių, o tai reikšmingai įtakojo lyginamųjų civilizacijų filosofijos raidą, atveriant komunikacinius aspektus tarp kultūrinių kontekstų (Bowman, 2015: 6–7). Remdamasis pasaulio filosofijos istorija Jaspersas paneigia besąlyginę bet kokio stagnuojančio dogmatizmo galią. Jo tikslas buvo surasti tokią viršūnę, kuri būtų vienodai reikšminga visiems pasaulio žmonėms (nes Jėzus yra prasmingas tik krikščionims) (Jaspers, 1955: 14–16). Jaspersas atmeta paveldėtą siaurą religinį dogmatizmą, nors jo paties istorinė schema nėra nepriekaištinga.

Gera žinoma, kad po karo Jaspersas nesėkmingai mėgino Vokietijai pasiūlyti paradigminės asmenybės modelį, kuris inspiruotų naujam gyvenimui. Pirmiausiai jis buvo įsitikinęs, kad tokia asmenybė galėtų būti Goethe (*Unsere Zukunft und Goethe*, 1947). Deja, Jasperso pasiūlymas buvo nepriimtinas, nes pokarinei kartai tokia asmenybė atrodė senamadiška. Vėliau Jaspersas pasiūlė keturių paradigminių asmenybių (Sokrato, Budos, Konfucijaus ir Jėzaus) koncepciją (Jaspers, 2013: 11–12). Tikriausiai svarbiausia yra tai, kad Jaspersas šias asmenybes traktuoja kaip lygiavertes žmonijos istorijoje: be jokio

išskirtinumo ar preferencijų vienai ar kitai asmenybei, be eurocentrinio vertinimo. Jaspersas taip pat argumentuoja, kodėl pasirinktos tik keturios asmenybės iš daugelio (juk dar yra Abraomas, Mozė, Zaratustra, Mahometas, ir Lao Dzi). Taigi kodėl tik keturios?

Pasak Jasperso, keturios paradigminės asmenybės yra išskirtos iš istorinio konteksto todėl, kad jų įtaka gelmės ir tikslo atžvilgiu yra nepalyginama. Jų įtaka tęsėsi šimtus metų, jų istorinis unikalumas buvo perduodamas bendraujant kultūroms ir mokantis iš šių paradigminių asmenybių (Jaspers, 1962: 104; Jaspers, 2013: 104). Nė viena iš kitų asmenybių (Abraomas, Mozė, Zaratustra, Mahometas ir Lao Dzi) nepasiekė tokios įtakos ir reikšmingumo kaip keturios paradigminės (Sokratas, Buda, Konfucijus, Jėzus). Tik Mahometas pagal įtakos galią gali būti palyginamas su jais, bet jo mąstymas nepasiekia reikšmingos gelmės ir dėl to jis stovi kiek toliau nuo paradigminių asmenybių.

7.6.1. Sokratas

Iš pirmo žvilgsnio atrodo keista matyti Sokratą greta Budos, Konfucijaus ir Jėzaus. Taigi, kodėl Sokratas yra šioje grupėje? Jaspersas aiškina, kad Sokrato vertė glūdi jo nuolatiname kreipinyje į žmogų, jis primena mums apie atsakomybę ir drąsina ieškoti tikrojo kelio. Jaspersas apie Sokratą rašo, kad, „panašiai kaip pranašai, jis buvo įsitikinęs savo pašaukimu, bet, priešingai nei jie, Sokratas nieko neskelbė. Dievas nepasirinko jo, kad skelbtų žmonėms tai, ką jam apreiškė. Sokrato misija buvo ta, kad žmonių bendruomenėje pats žmogus negailestingai klausinėtų, atvertų tai, kas paslėpta, reikalaujant ne tikėjimo kažkuo, o apmąstymų, klausimų, išbandymų ir taip nukreipiant žmogų į patį save. Kadangi žmogus išskirtinai būna tiesos ir gėrio pažinime, tai tik tas, kas rimtai žvelgia į tokį mąstymą, kas nusprendė vadovautis tiesa, iš tikrųjų yra pats savimi“ (Jaspers, 1962: 6; Jaspers, 2013: 12).

Dar daugiau, pasak Jasperso, „Sokratas, kitaip nei vėliau Platonas, neužsipuola sofistų. Jis neįkūrė partijos, neskelbė propagandos,

nieko neteisino, neįkūrė mokyklos ar institucijos. Sokratas nepasiūlė valstybės reformos programos ar pažinimo sistemos. Jo kreipinys nėra adresuotas jokiame konkrečiame viešame ir populiariam susirinkimui. *Apologijoje* Sokratas sako „Aš visada kreipiuosi į asmenį“ [...]“ (Jaspers, 1962: 7; Jaspers, 2013: 106).

Kaip toliau matysime, tokia pati mokyklos, partijos ir pan. neįsteigimo „programa“ atlieka svarbų vaidmenį Jasperso paradigminių asmenybių teorijoje: be jokios pretenzijos į asmeninį išskirtinumą keturios paradigminės asmenybės sukuria universalias normas visai žmonijai. Tik individuali jėga gali pataisyti šiuolaikinio pasaulio netiesą (Jaspers, 2013: 105–106).

Nors tikrasis Sokratas šiandien mums atrodo pasislėpęs, bet jo žmogiška jėga, jo egzistencijos esmė yra tiesiai priešais mus, teigia Jaspersas. Dar daugiau, toks Sokrato įvaizdis, net jeigu jis ir neistorinis, yra paskata mūsų filosofavimui. Būdas, kuriuo šiuolaikinis žmogus jaučia Sokratą, kuria jo mąstymo esmę (Jaspers, 2013: 123). Būtent čia ir glūdi Sokrato, kaip paradigminės asmenybės, reikšmingumas šiuolaikiniam žmogui.

Beje, palyginimo tarp Sokrato ir Jėzaus idėja nėra dažna filosofinėje tradicijoje, gal net sakytume reta. Pavyzdžiui, krikščionių apologetas Justinas Kankinys tikėjo, kad Sokratas buvo apšviestas dieviškojo *logos*, jis esąs pagoniškas Kristus. XVI a. Erazmas Roterdamietis atgaivino Sokrato svarbą krikščionims. 1503 m. *Enchiridijone* jis pabrėžia Sokrato reikšmę krikščionybei dėl išmintingos ir filosofinės laikysenos bei abejingumo mirčiai. Erazmo požiūris į Sokratą visą laiką buvo labai svarbus suprantant Kristaus reikšmę (Bartholin, Christian, 1972: 1). Vėliau, XVIII a., vokiečių filosofas Johannas Georgas Hamannas sekė šita idėja savo veikale *Sokratiniai prisiminimai* (*Sokratische Denkwürdigkeiten*, 1759). Galbūt neatsitiktinai Hamanno filosofija dažnai yra nurodoma kaip Jasperso šifrų teorijos įtakos šaltinis (Betz, 2009). Hamannas tapatina Sokratą su Kristumi ir šiuo žingsniu jis parodo vienovę tarp pagoniškos Graikijos ir krikščionybės. Pasak

Anguso Nichollso, „Hamanno analogija tarp Sokrato ir Kristaus implikuoja mėginimus parodyti Sokratą kaip religinę ar mistinę figūrą, kaip opoziciją logiškumui, kurį taip išaukštino Apšvieta“ (Nicholls, 2006: 83). Panašiai kaip Hamannas ar senoji (nors ir reta) tradicija, Jaspersas savo interpretacijoje tvirtina, kad Sokratas nėra filosofas, bet greičiau žmogus, kuris seka religinėmis taisyklėmis (Jaspers, 2013: 107). Jaspersas cituoja Justiną Kankinį, kuriam Sokratas buvo kankinys ir kurį jis lygino su Kristumi (Jaspers, 2013: 120). Vis dėlto Sokrato reikšmingumas glūdi jo mąstyme, atsivėrime rizikai (Jaspers, 2013: 125).

Prieš tęsiant tolesnę analizę, svarbu pastebėti, kad Jaspersas nėra profesionalus Rytų religijų tyrinėtojas: jis nestudijuoja minėtų religijų šventraščių, bet visą informaciją ima iš „antrų rankų“, taigi ir neteigia, kad ketina pasakyti kažką naujo savo interpretacijoje.

Gal net tiksliau būtų sakyti, kad šitos religijos (drauge su paradigminėmis asmenybėmis) „įsikomponuoja“ į Ašinio amžiaus koncepciją, o tai Jaspersui ir yra svarbiausia.

7.6.2. Jėzus

Jasperso atliktos Kristaus analizės pagrindas yra keturios pamatinės egzistencializmo kategorijos – baimė, kančia, žlugimas, pasirinkimas. Jų reikšmė yra nulemta fakto, kad tik kančios ir mirties akivaizdoje tikroji egzistencijos prasmė ir žmogaus esmė gali būti atverta.

Pasak Jasperso, Jėzus atrado save ribinėje situacijoje, atsidūręs pasirinkimo problemos akivaizdoje ir dėka didelės, neišmatuojamos kančios surado kelią iš žlugimo bei parodė šitą kelią kitiems. Šitas išėjimas yra kreipimasis į Dievą ir, regis, kad tai vienintelis priimtinas kelias ir pačiam Jaspersui, nes jis nemato kitų būdų, kaip įveikti krizę visuomenėje. Jaspersas tiki, kad krikščionių bažnyčia kaip organizacija privalo išlikti, bet religijos numitinimas yra būtinas (Jaspers, 2017: 477). Spartaus krikščionybės plitimo priežastis, Jasperso manymu, yra

ta, kad ji apjungė viską, kas siejosi su to meto žmonių nuotaikomis ir kreipėsi į visus žmones (Jaspers, 1955: 64).

Jaspersas skiria daug dėmesio Jėzaus asmeniui, bet vis tik Kristus kaip sužmogintas Dievas filosofiškai yra neįmanomas (Jaspers, 1962: 225). Dogmatinė krikščionybė yra paremta tikėjimu Kristumi kaip Dievu, bet ji neseka Kristumi kaip žmogumi, todėl ji ir diskreditavo save. Jaspersas atmeta Jėzaus Kristaus kaip Dievo-žmogaus vaizdinį ir teigia, kad Jėzus kaip Kristus, kaip Dievas-žmogus, yra mitas (Jaspers, 1958: 853). Absurdiška filosofui teigti, kad Dievas yra žmogus, o žmogus yra Dievas. Krikščionio požiūriu, Dievas-žmogus yra žmogus; jis egzistuoja erdvėje ir laike, gyvena ir kenčia žmogišką gyvenimą. Jaspersas tvirtina, kad Dievo-žmogaus samprata neveda į meilės dominavimą transcendencijoje, bet susieja su dogma, kuria galima tikėti tik priverstinai (Jaspers, 1958: 851).

Atsisakydamas pripažinti dieviškumą Kristui, Jaspersas nurodo, kad Jėzus yra asmuo, nors ir esantis vienoje gretoje su Biblijos pranašais. Jėzus gali būti suprantamas kaip unikalus šifras (Jaspers, 2017: 225).

Šifrais Jaspersas vadina Transcendencijos manifestacijas, per kurias asmuo ir gali patirti Transcendenciją, bet tik tuomet, kai jis išgyvena atitinkamą egzistencinį nerimą. Pasak Jasperso, klausimas „ar Kristus buvo Dievas, ar asmuo?“ nėra reikšmingas. Jaspersas mano, kad mes nežinome nieko išskirtinio apie Jėzaus gyvenimą, nes evangelijų tikslas buvo sleisti tikėjimą. Paprastai tariant, tai rinkinys pasakojimų, pamokymų, o ne tikri Kristaus žodžiai. Jėzaus pripažinimas Mesiju, Dievo Sūnumi priklauso mitologijai, bet ne istorijai.

Todėl evangelijų kritinė analizė turėtų mums pasakyti kažką daugiau nei tradicinė mitologija. Pasak Jasperso, tikriausias dalykas Jėzaus mokyme yra jo pranašystė apie būsimą Dievo karalystę, tikėjimą išganymu. Kristus atveria neįprastą alternatyvą: priimti ar atmesti Dievo karalystę? Tai yra svarbu kiekvienam, kuris ieško kelio; taigi tai

yra pasirinkimo klausimas: arba–arba (Jaspers, 2013: 137). Jaspersas vartoja egzistencines sąvokas – žmogus situacijoje, pasirinkimo problema, ribinė situacija, baimė laukiant pasaulio pabaigos ir baimė, kad laisvė ir nelaisvė priklauso nuo pasirinkimo – Dievas ir laisvė yra neperskiriami (Jaspers, 1953: 43).

Pasak Jasperso, Jėzaus savimonė brendo tokiu keliu: pirmiausia, buvo suvokimas, kad jis yra pašauktas tapti pamokslininku, o po to – pranašo savimonė, kol galiausiai (galbūt) Mesijo savimonė (Jaspers, 2013: 127). Jėzus dažnai save vadino žmogaus sūnumi ir tvirtino, kad nereikia jo vadinti Mesijumi. Jasperso manymu, Jėzus nenorėjo būti garbinamas kol yra gyvas, greičiau jo mokiniai tikėjo Dievu, Dangaus karalyste ir pasaulio pabaiga. Po Jėzaus mirties įvyksta kai kas revoliucingo: mokiniai pamato prisikėlusį Jėzų ir nuo tos akimirkos jie nebetiki juo kaip Dievu, bet tiki prisikėlusiu Kristumi. Šis žingsnis yra perėjimas nuo Jėzaus kaip žmogaus religijos prie krikščionių religijos, nors mes ir nežinome, kada šis perėjimas įvyko (Jaspers, 2013: 141). Jaspersas atmeta požiūrį, kad Jėzus buvo vienas iš liaudies judėjimo veikėjų: jis nebuvo nei socialinis reformatorius, nei politikas. Filosofas taip pat prieštarauja Nietzsche's atliktai Jėzaus interpretacijai knygoje *Antikristas*. Joje Nietzsche rašo, kad Jėzus buvo tik psichologinis tipas, kuriam svetima bet kokia priešprieša pasaulio atžvilgiu. Jaspersas, lyginant su Nietzsche, Evangelijose suranda priešingų pavyzdžių: agresyvaus ir žiauraus Jėzaus vaizdinį. Tame glūdi savotiškas dualumas tarp vyriškumo ir karingo atkaklumo reikalaujant tikėjimo (Jaspers, 2013: 129).

Jaspersas taip pat nesutinka su teologais, kurie Jėzų laiko krikščionių tikėjimo pagrindėju. Jėzus neįsteigė jokio kulto, nes priklausė žydų bendruomenei: jis nekrikštijo, neįsteigė jokios organizacijos ir nesubūrė bendruomenės bei bažnyčios (Jaspers, 2013: 129). Kalbant apie krikščionišką etiką, Jaspersas tvirtina, kad Jėzaus moraliniuose mokymuose nėra nieko naujo – jis paprasčiausiai pritaikė biblinę etiką. Jaspersas daro išvadą, kad Jėzus yra vienas iš biblinės religijos (prie šios idėjos dar sugrįšime) vaizdinių, kurie skiria rytietiškus Dievus

nuo tų, kurie pasirodo su Jahve. Pasak Jasperso, Jėzaus mokyme laisvė yra tikėjimo esmė: žmogus gali tapti laisvu tik jeigu tikės. Tokioje situacijoje pasirinkimas yra arba būti su Dievu, arba būti prieš Dievą, gėris arba blogis, ir Jėzus mums tai primena (Jaspers, 2013: 127).

Pasak Jasperso, biblinė kančios patirtis yra judaizmo, krikščionybės ir islamo šerdis. Biblinėje religijoje tai susiformavo per šimtmečius, nuo Abraomo iki šių dienų, o Jėzus yra tik vienas iš „veikėjų“. Jis ypatingos svarbos įgavo tik tiems, kas laiko jį krikščionybės pagrindėju. Jėzus Kristus formuoja tikėjimo centrą krikščioniškam pasauliui, bet jis nėra krikščionybės steigėjas, nors pastaroji niekada nebūtų atsiradusi be jo (Jaspers, 2013: 142).

7.6.3. Buda

Jaspersas analizuoja Budos (560–480 pr.Kr.) gyvenimą, mokymą ir veiklą, remdamasis atitinkamais kitų autorių veikalais (dažniausiai Hermannu Oldenbergu). Vis tik Jaspersas išsako ir savo įžvalgų, paremtų egzistencine filosofija. Jasperso interpretacijoje mes skaitome, kad po nušvitimo Buda apreiškė keturias tiesas: a) kančios tiesą, b) kančios pradžios tiesą, c) kančios įveikimo tiesą, d) kelio, vedančio į kančios įveikimą, tiesą.

Ypatingą dėmesį Jaspersas skiria praktiniam Budos mokymo aspektui – išganymo paieškai. Įdomu pastebėti, kad Buda metafizinius klausimus (Ar pasaulis yra baigtinis, ar ne? Ar tobulas žmogus gyvena ir po mirties?, etc.) palieka atvirus. Jaspersas įsitikinęs, kad metafiziniai klausimai buvo palikti neatsakyti todėl, kad jie buvo susiję ne su išganymu, o su žinojimu, kuris kaip tikslas yra nebūtinai, todėl Buda jį ir atmetė.

Yra tik vienas išganymas – abejingumo įveikimas. Jaspersas pabrėžia, kad Buda moko ne žinių, bet kelio į išganyką, o toks žinojimas ir yra išganymas (Jaspers, 2013: 140).

Mes negalime suprasti Budos tiesos remdamiesi tik spekuliatyviu mąstymu, greta filosofinių spekuliacijų mums reikia kontempliacijos ir atitinkamų moralinių reikalavimų išpildymo – visi šitie veiksmai tarnauja vienam tikslui – pasiekti išganymą.

Jaspersas siekia suprasti, kas yra nauja Budos mokyme, nes jo naudoti vaizdiniai, terminologija bei mąstymo forma atspindi tai, kas buvo Indijoje dar prieš atsirandant budizmui. Tas naujumas arba didžiausia svarba buvo Budos asmenybė. Tapęs Buda, pasiekęs nušvitimą, jis daugiau nebesiekė nieko, tapo ne-asmeniu.

Budos vaizdinyje nėra jokių asmens bruožų. Nėra jokio fundamentalaus skirtumo tarp Budos ir jo artimiausių mokinių, lygiai kaip nėra skirtumų ir tarp pačių mokinių: visi jie yra maži Budos. Tai reiškia, kad Buda pasirodo kaip tipas, bet ne kaip asmuo. Paradoksas: šis asmuo buvo įtakotas savo išnykusių individualių bruožų. Šiuo atveju „asmuo“ yra greičiau nuoroda į bendruomenę, kuri būna visiškoje harmonijoje su pačia Budos dvasia. Pasak Jasperso, tai yra asmeninė galia be jokio asmenybės koncepto, kuris būdingas Vakarų Europai ar Kinijai (Jaspers, 2013: 143).

Budizmas plinta į Japoniją, Kiniją, Ceiloną, Tibetą ir Indiją, kur įvyksta įdomus dalykas: budizmas, vyravęs Indijoje kelis amžius, palaipsniui suskyla į dvi kryptis – *hinajaną* ir *mahajaną*. Hinajana laikosi senojo kanono, o mahajana nueina reikšmingą vystymosi kelią. Svarbiausias dalykas Jaspersui yra tai, kad mahajana tampa religija. Ką tai reiškia? Pagal Budos mokymus, nei malda, nei kultas, nei aukos neveda į išganymą. Tik žinojimas gali nuvesti ten, bet tai nėra racionalus žinojimas – greičiau nušvitimas.

Toks žinojimas arba nušvitimas priklauso tik nuo žmogaus pastangų; Buda atmets aukojimo momentą, malda, tradicinės Vedų religijos magiją ir atsisąjūžia į asmenį, kuris pats gali įgyti tokį žinojimą, o taigi išganymą per kontempliaciją, meditaciją ir teisuolio gyvenimą.

Jaspersas teigia, kad Budos mokymas yra filosofija, ir išganymo galimybė glūdi pačiame žmoguje. Dar daugiau, budizmas buvo aristo-

kratinis mokymas ir tokiu liko todėl, kad tik aukšto intelekto žmonės gali jį suprasti (Jaspers, 2013: 143).

Priešingai hinajana, mahajana praranda tikėjimą žmogaus galia ir palieka beviltišką žmogų siekti visagalio Dievo pagalbos. Išgany-mo kelias daugiau nebėra žmogaus pastanga, vedanti į žinojimą, bet į nežemišką Budą. Taigi Buda, kuris tenorėjo išplatinti savo mokymą, tapo Dievu ir po mirties buvo paverstas kulto objektu (Jaspers, 2013: 147–148).

Remiantis pirmine Budos filosofija, šiame dievų pasaulyje lieka tik universali Budos meilė kaip meilė visai gyvybei žemėje. Budizmas pavirto viena iš pasaulio religijų, kuri nežino prievartos, eretikų persekiojimo ir inkvizicijos. Jaspersas teigia, kad užgimęs budizmas buvo filosofija ir tik žymiai vėliau tapo religija su tikėjimu į Dievą, kultu ir kitais religijos atributais. Buda, skleisdamas savo mokymą, panašiai kaip Kristus, buvo transformuotas į visagalį Dievą.

7.6.4. Konfucijus

Analizuodamas Konfucijaus mokymą, Jaspersas svarsto pagrindinę idėją: žmogaus išgany-mą per atgimimą, protėvių ir praeities kultą. Konfucijaus mokymas nebuvo tik praeities imitavimas ar protėvių kultas. Teisingiau būtų sakyti, kad tai amžinos tiesos, kuri buvo labiau akivaizdi praeityje, kartojimas. Konfucijus skyrė kelis žmonių tipus, iš kurių aukščiausi buvo „šventieji“, turintieji žinojimą nuo pat gimimo. Kitų tipų asmenys gyvena moralų gyvenimą, bet žinojimą jie gali įgyti tik studijuodami. Jaspersas pabrėžia, kad Konfucijus turi specifinį supratimą apie žinojimo ribas: jis niekada nemanė, kad turi „tobulą“ žinojimą, bet tokį žinojimą galima įgyti.

Panašiai kaip Buda, Konfucijus nesivargino svarstydamas „galutinius klausimus“, jis retai kalbėjo apie likimą, grynąjį gėrį ar laimę. Jeigu jis kalbėjo apie mirtį, prigimtį ar pasaulio tvarką, jo samprotavimas išliko atviras ir todėl atviras interpretacijoms. Pasak Jasperso,

pagrindinė priežastis, kodėl Konfucijus nenorėjo kalbėti apie tuos klausimus, yra negalimybė kalbėti objektyviai apie kažką, kas niekuomet negali virsti objektu (Jaspers, 2013: 157). Todėl Jaspersas agnostiškai interpretuoja Konfucijaus mokymą ir teigia, kad Konfucijus neturėjo nei gilios religinės patirties, nei apreiškimo ir nebuvo mistikas. Paprasčiausiai Konfucijus apibrėžė savo galimybes pasaulyje ir savo minčiai suteikė blaivumo (Jaspers, 2013: 177).

Jaspersas nesutinka su šiuolaikine racionalia Konfucijaus interpretacija ir teigia, kad Konfucijaus mokyme labai daug neracionalumo ir neapibrėžtumo (Jaspers, 2013: 176). Dar daugiau, Konfucijaus neapibrėžia rūpinimasis savimi; jis nėra nei socialinis reformatorius, nei inovatorius ar techninių patobulinimų išradėjas, lygiai kaip jis nekuria įstatymų. Konfucijus yra labai apdairus, santūrus, bet ne bailys (Jaspers, 2013: 177). Jam desperatiškai reikia žinojimo apie praeitį ir jį veda į priekį troškimas išlaikyti saiką. Konfucijui tikras gyvenimas yra subalansuota, nekintanti padėtis (Jaspers, 2013: 178).

Konfucijus atmetė bet kokią savo asmenybės sudievinimą – jis gyveno kaip paprastas žmogus iš gatvės, o šiame pasaulyje veikė kaip žmogus, einantis teisinga kryptimi. Konfucijus – tai pirmasis sąmonės sprogimas, kuriame glūdėjo visa Kinijos gelmė ir potencialas (Jaspers, 2013: 177).

Jaspersas teigia, kad tuo metu Konfucijus buvo vienas iš daugelio filosofų, bet ne pats sėkmingiausias. Vis dėlto Konfucijaus asmenybė ir mokymas pradėjo kelią į konfucianizmą, kuris vyravo Kinijoje apie du tūkstančius metų iki 1912 m. politinių įvykių Kinijoje. Jaspersas pristato konfucianizmo raidos etapus, bandydamas juos lyginti su kitomis filosofinėmis tradicijomis. Ankstyvose stadijose Jaspersas net išvelgia paraleles su ikisokratikais. Šita jo trumpa analizė atskleidžia, kaip literatūrinis ir dvasinis judėjimas ilgainiui virsta biurokratiniu. Jaspersas taip pat analizuoja santykius tarp konfucianizmo ir politikos bei valstybės: iškyla fanatiški ortodoksai, palaikomi biurokratų

sluoksniu. Taigi konfucianizmas, panašiai kaip krikščionybė ir budizmas, nuėjo ilgą kelią, kurio pabaigoje konfucianizmas atsiskyrė nuo Konfucijaus mokymo. Kinijos dvasinis gyvenimas (menas, poezija, filosofija) pasiekė savo aukštumas tik per konfrontaciją ar sąmoningą konfrontaciją su konfucianizmu (Jaspers, 2013: 182).

Pripažindamas reakcingą konfucianizmo prigimtį, Jaspersas atmeta įvairius kaltinimus Konfucijui ir jo mokymui (pvz., teiginį, kad jo mokymas paralyžiavo viską, kad gyva ir vystosi). Jaspersas buvo įsitikinęs, kad tik kai kurių Konfucijaus teiginių neaiškumas ir sąlygojo pokyčius jo mokyme: Konfucijus nesidomėjo metafiziniais klausimais ir maginiais atsakymais į juos; žinojimas, kurio pagrindinė prielaida yra teisingas gyvenimo būdas, virto išmoktu žinojimu (Jaspers, 2013: 185).

Jaspersas rašo, kad šiandien Konfucijus yra konfucianizmo priešybė ir skiria penkis „elementus“, kurie žymi pokyčius Konfucijaus mokyme. Konfucijus yra greičiau kaip gyva jėga greta mūsų, vedanti mus pirmyn, bet mes jos negalime rasti įvairiose gyvenimą stabilizuojančiose formose. Per konfucianizmo evoliuciją Konfucijaus asmenybė atlieka svarbų vaidmenį: žvilgsnis visuomet nukreiptas į jį, kaip į vienintelį didį autoritetą. Galiausiai, XX a. pradžioje Konfucijus paskelbtas beveik Dievu (Jaspers, 2013: 182–184).

Konfucijus kviečia šviestis, ieškoti amžinos tiesos praeityje, o Buda kviečia reflektuoti, susitelkti ieškant žinojimo, vedančio į išganyimą. Jaspersas nurodo, kad Jėzus, Buda ir Konfucijus niekada savęs negarbinio, ir tik po mirties buvo transformuoti į dievus, religijų steigėjus. Jaspersas yra įsitikinęs, kad religija negali kilti iš vieno asmens. Kalbant apie Jėzaus reikšmę (krikščionybės atėjimą), Jaspersas įsitikinęs, kad vieno Jėzaus pastangomis religija neatsirastų. Jis pabrėžia, kad Jėzaus kaip žmogaus veikla nėra krikščioniškas mokymas.

7.7. Biblinė religija

Sąvoka *biblinė religija* Jaspersas nurodo judaizmo, krikščionybės ir islamo giminystę. Visos trys religijos yra kilusios iš vienos biblinės religijos, kurią inspiravo biblinė dvasia. Krikščionims šventa knyga yra Biblija, apimanti Senąjį ir Naująjį Testamentus; judaizmas pripažįsta Senąjį Testamentą, o islamas nelaiko šių knygų šventomis, bet islamo religija yra paveikta judėjiškų-krikščioniškų vaizdinių.

Tokia biblinė religija neturi dogmatinio tikėjimo apibrėžimo ir dieviškojo apreiškimo. Visos Jasperso pastangos yra nukreiptos į biblinės religijos sukūrimą; religijos, kuri būtų išlaisvinta nuo fanatizmo ir netolerancijos, gebanti komunikuoti su kitomis kultūromis. Biblinėje religijoje Jaspersas ypatingos svarbos teikia senųjų pranašų mokymui, nors ir gana laisvai jį interpretuoja.

Jaspersas mato pranašavimo dovaną kaip egzistencinį nušvitimą, atveriantį žmogiškos egzistencijos tiesą, jos kaltę, ligas, mirtį. Jasperso svarstymuose apie pranašus yra labai svarbus kvietimas broliškai sąjungai tarp tautų ir diskusijai apie išskirtinę žmogaus vertę. Tačiau filosofas ignoruoja faktus ir teiginius, kurie prieštarauja jo idėjoms.

Jaspersas kritikuoja padalinimą tarp judaizmo ir krikščionybės bei pabrėžia jų giminystę. Jis teigia, kad Naujasis Testamentas yra religinės patirties apibendrinimas, realizuojamas iš pačios judėjiškos dvasios gelmių (Jaspers, 2017: 495, 496, 501). Greičiausiai visi Naujojo Testamento autoriai buvo žydai. Filosofas tiki, kad judėjiška vieno Dievo idėja yra labai artima krikščionių Dievui. Jaspersas kartoja, kad tik nuolatinis atsigręžimas į Bibliją ir padarė krikščionybę įmanomą (Jaspers, 2017: 81).

Krikščionio vardas turi būti suprantamas istoriškai: biblinė religija pritaikė šį vardą, remdamasi esama situacija. Su krikščionybės įsigalėjimu biblinė religija tapo centrine Vakarų Europoje. Todėl istoriškai būtų teisingiau krikščionybei suteikti platesnį pavadinimą – biblinė religija. Istorikai pavadinimas krikščioniška religija yra per

siauras ir todėl klaidinantis. Pagal knygas ir šventraščius, kuriais remiasi ši religija, ji yra biblinė religija (Jaspers, 2017: 503).

Jaspersas daro išvadą, kad Biblija yra pilna prieštaravimų, nepalyginamo vitališkumo, įvairiausių gyvenimo praktikų (Jaspers, 2017: 494–495). Šitie prieštaravimai gali būti paaiškinti istoriškai. Jaspersas Biblijai priskiria specifinę reikšmę ir mano, kad žmonija yra labai skolinga biblinei religijai, kurios didžioji paslaptis yra vieno Dievo idėja, asmeninis žmogaus susitikimas su Dievu, suvokimas, kad turi rinktis tarp gėrio ir blogio, nemirtingumas. Jaspersas čia sugrįžta prie šifrų problemos, prie paslapties kaip tokios.

Nepaisant panašumų tarp krikščionybės, judaizmo ir islamo, Jasperso siekis sugrąžinti visas tris religijas prie jų senųjų ištakų yra neįmanomas ir antiistorinis. Bendrai Jasperso santykis su krikščionybe yra kritiškas, bet jis vertina šitą religiją kaip žmogiškos dvasios aukščiausių organizacijos formą (Jaspers, 1955: 265).

Suprasdamas, kad religija savo dabartine forma prarado reikšmę žmonėms, Jaspersas tiki, kad pamatiniai pokyčiai pasaulio religijose buvo būtini ir jie turėtų tapti „pirminiais bibliniais motyvais“, reiškinčiais sugrįžimą prie pirminio krikščioniško tikėjimo, kuris buvo perkeistas bažnyčios. Kaip teigia Jonathanas Bowmanas, „Jaspersas knygos *Istorijos ištakos ir tikslas* pabaigoje išvalgiai nuspėjo, kad po Antrojo pasaulinio karo ateistinės, egzistencinės, pasaulietinės ir nihilistinės tendencijos bus pakeistos į tai, ką jis vadina bibline religija“ (Bowman, 2015: 120). Jaspersui Biblija ir biblinė religija yra filosofijos pamatas, pastovus nepakeičiamų tiesų šaltinis (Jaspers, 2017: 86).

Dar sykį verta pastebėti, kad visos Jasperso intelektualinės pastangos ieškant biblinės religijos pagrindo remiasi labai asmeniška nuostata. Pasak Bowmano, „Nekonfesinėje konstrukcijoje, kurią jis aiškiai skiria nuo ritualinės praktikos ir dalyvavimo organizuotoje bažnyčios aplinkoje, Jaspersas svarsto, kad po tokios pasaulinės civilizacijos krizės Biblija išliks svarbia vilties, įkvėpimo, gedulo, dejonų ir susitaikymo vieta. Jaspersas Abraomo pasakojimuose randa tarp-

ašinio – ekumeniškai atviro – bendravimo šaltinį, atspindintį jo paties krikščionišką auklėjimą ir jo patirtį, nuolat ginant savo žmoną žydę nuo nacių persekiotojų. Pirmiausia, kaip buvo atskleista asmeniniuose laiškuose, pranašiškus Jeremijo raštus ir Psalmyno raudas jis suprato kaip puikų paguodos, stiprybės ir įkvėpimo šaltinį karo laikotarpio socialinei nevilčiai“ (Bowman, 2015: 121).

Baigiant reikėtų sutikti su daugybe tyrinėtojų, teigiančių, kad Jaspersas kuria mitą apie etinę biblinę religiją. Jasperso aiškinimai, esą biblinė religija yra svetima judėjų religijos tikram turiniui ir formai, atliepia Vokietijos pastangas suprasti krikščioniško humanizmo krizės po 1945 m. priežastį. Sykiu tai buvo pastanga atsakyti į klausimą apie vokiečių kaltę. Regis, Jasperso Ašinio amžiaus idėja (galbūt verta prijungti ir kitas Jasperso koncepcijas, kurios buvo nagrinėtos) sako kažką esmiška apie mus, šiuolaikinius žmones, o ne apie tikrą istorinę praeitį. Kaip teigia garsus vokiečių egiptologas Janas Assmannas, Ašinio amžiaus idėja yra greičiau mitas, sukurtas tam, kad Vakarų visuomenė surastų kelią iš krizės. Šia prasme mito kūrimas yra pradžios konstrukcija, kuri signalizuoja apie post-sekuliary posūkį Jasperso mąstyme. Assmannas rašo:

Ašinio amžiaus teorija yra filosofų ir sociologų, o ne istorikų ir filologų, kurių tyrimais remiasi teorija, kūryba. Tai atsakymas į klausimą apie modernybės šaknis. Kada ir kur atsirado šiuolaikinis pasaulis, kurį žinome ir kuriame gyvename? Istorikas tiria praeitį vardan praeities. Tačiau modernybės šaknų ieškojimas domisi ne praeitimi kaip tokia, o tik kažko, laikomo būdingu dabarčiai, pradžia. Tai du kategoriškai skirtingi požiūriai, kuriuos reikia kruopščiai laikyti viena nuo kito skyriumi, tačiau tai nereiškia, kad istorikų ir teoretikų, arba, kitaip pakreipiant šią perskyrą, besigilinančiųjų į specialiuosius ir į bendruosius dalykus, sąveikos ir bendradarbiavimo negalėtų ir neturėtų būti. Priešingai, manau, kad ši sąveika yra būtina, jei ašinio amžiaus teorija būtų daugiau

nei tik mokslinis mitas. Būtent pradų ieškojimas ašinei teorijai ar pasakojimui suteikia tam tikrą mitinę savybę; mitai linkę konstruoti pradžią, kurią istorikas tada jaučia pašauktas dekonstruoti (Assmann 2012: 366).

Be to, Assmannas tvirtina, kad „svarbu pripažinti [...] Jasperso žmogaus dvasios vienybės sampratos politinį ir ideologinį kontekstą. [...] Normatyvine perspektyva Ašinio amžiaus mitas turi aiškią orientavimo funkciją“ (Assmann 2012: 367).

Postsekuliarybė, religijos krizė
ir krikščionybės numitinimas

LINA VIDAUSKYTĖ

Post-sekuliarybės sąvoka vis dar vartojama ganėtinai laisvai ir nėra visuotinio sutarimo, ką ji tiksliai reiškia. Nors priešdėlį „post-“ galima būtų traktuoti kaip tam tikrą chronologinę nuorodą, tačiau vis dar nėra aišku, kokios galėtų būti post-sekuliarybės chronologinės ribos, t. y. kokie „dvasiniai įvykiai“ čia galėtų būti laikomi riboženkliais. Aišku tik tiek, kad post-sekuliarybė susijusi su tuo, jog nunyko besąlygiškas pasitikėjimas Apšvietos epochos mąstytojų šlovinta žmogaus proto galia, neva turėjusia galutinai išsklaidyti „religinius prietarus“, sukurti sekuliarią kultūrą ir tuo būdu užtikrinti vien protu grindžiamą žmonijos progresą. Toks pasitikėjimo protu nunykimas reiškė, kad šiuolaikinis pasaulis išgyvena gilią gyvenimo pagrindo stygiaus krizę. Tačiau sykiu tapo aišku, kad neįmanoma tiesiog restauruoti pre-sekuliarią būklę, kai religiniai vaizdiniai, religinės doktrinos bei praktikos teikė žmogui besąlygišką pamatą, jog tenka gyventi „sekuliariame mieste“ (Cox, 2013) arba „sekuliariame amžiuje“ (Taylor, 2007).

8.1. Rudolfo Bultmanno numitinimo programa

Viena iš pagrindinių krizės apraiškų šiuolaikinėje epochoje yra neatitikimas tarp tradicinių religinių vaizdinių ir modernaus mokslo pateikiamo pasaulėvaizdžio. Siekiant įveikti šį neatitikimą, buvo siūlomi įvairūs sprendimai, vienas iš kurių buvo krikščionybės „numitinimo“ idėja, pirmiausia siejama su vieno iškiliausių XX a. protestantų teologo Rudolfo Bultmanno vardu. Pagrindiniai Bultmanno koncepcijos momentai buvo išdėstyti 1941 m. išleistoje jo knygoje *Neues Testament und Mythologie*. Bultmannas pasiūlė *egzistencinę* Naujojo Testamento interpretaciją, kurios pamatą sudarė Martino Heideggerio veikale *Sein und Zeit* (1927) išplėtotą egzistencinę filosofiją.

Tačiau galima sakyti, kad numitinimo idėja kilo žymiai anksčiau. Šiuo požiūriu gana svarbus XVIII a. kilęs vadinamasis *Fragmentų*

ginčas, kuriame buvo nužymėti krikščionybės numitinimo idėjos kontūrai. 1774 m. Gottholdas Ephraimas Lessingas paskelbė seriją vadinamųjų *Wolfenbüttel Fragmente*. Nors pats Lessingas šių fragmentų autorystės nenurodė, yra žinoma, kad tai buvo iš Hermanno Samuelio Reimaruso darbo *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, kuriuose buvo argumentuojama prieš Biblijos antgamtinę kilmę, t. y. jog ji nėra Dievo įkvėptas tekstas, ir buvo teigiama, kad reikia vadovautis *natūralia* religija, kuri kyla iš žmogaus prigimties. Anot Reimaruso, Jėzus buvo tik mirtingas žydų pranašas, o apaštalai suformavo krikščionybę, sukurdami Jėzaus asmens paslaptį. Toks požiūris į krikščionybę sukėlė audringą diskusiją, kurios pagrindinis proponentas buvo Reimaruso gynėjas Lessingas, o pagrindinis oponentas – tradicinio požiūrio į Bibliją šalininkas pastorius Johannas Melchioras Goeze. Tai buvo istorinės Jėzaus gyvenimo ir mokymo kritikos pradžia, o jos tęsa galima laikyti XIX a. protestantų teologų Ferdinando Christiano Bauro, Davido Friedricho Strausso, Albrechto Ritschlio, Adolfo von Harnacko, Ernsto Troeltscho ir kt. plėtotą liberaliosios teologijos kryptį.

Teologinis liberalizmas palietė visas teologinės minties sritis – nuo Biblijos egzegzės ir Bažnyčios istorijos tyrimų iki sisteminės teologijos ir etikos. Liberaliajai teologijai buvo būdinga tai, kad ji tiesiog pašalindavo mitologinius vaizdinius, kaip istoriškai ribotus, laikydamą juos neesminiais, o esminėmis laikė didžias religines ir moralines idėjas.

Be to, liberalizmas yra individualistinė ideologija, todėl natūralu, kad istoriniame procese dėmesys skiriamas individui, bet ne šiaip kaip asmenybei, o kaip didžiai asmenybei, kurioje yra įsikūnijusi istorijos varomoji jėga. XIX amžiui būdingas didžiųjų žmonių biografijos žanro suklestėjimas. Prie tokių didžių asmenybių buvo priskirtas ir Jėzus Kristus. Liberaliosios teologijos istorinio tyrimo metodo pagalba buvo tikimasi Naujojo Testamento turinio analizės ir atitinkamų duomenų pagrindu gauti objektyvų, moksliskai pagrįstą krikščionybės

įkūrėjo portretą. Šis istorinis-kritinis metodas yra vienas svarbiausių XIX a. liberaliosios teologijos pasiekimų. Mat šio metodo rėmuose susiformavo atskiros disciplinos, kurios sukūrė galimybę naujai egzegzezei. Tai tekstologija (teksto kritika), literatūrologinė analizė, formų ir žanrų analizės metodas (formų analizė) ir redakcijų analizės metodas. Svarbu pažymėti, kad remiantis rezultatais, kuriuos gavo formų analizė, buvo parodyta evangelijų medžiagos literatūrinė prigimtis, t. y. demaskuoti naivūs įsivaizdavimai apie apaštalų prisiminimus arba istorinius dokumentus.

Šiame kontekste susiformavo ir Rudolfo Bultmanno teologinės pažiūros. Pirmoji Bultmanno knyga *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921) – vienas iš veikalų, pagrindžiančių „formos istorijos“ (*Formgeschichte*) metodą. Minėtame veikale pateikta klasifikacinė sistema, šiek tiek ją patikslinus bei papildžius, tapo šiuolaikinės Naujojo Testamento formų ir žanrų klasifikacijos pagrindu. Anot Bultmanno, sinoptinių evangelijų tikslas buvo ne aprašymas, bet liudijimas. Todėl galima sakyti, kad evangelijų kalba visada yra praktinio pobūdžio – tai Dievo kreipimasis į žmones, o ne objektyvi, neutrali informacija apie Dievą. Bultmanną mažai domino istoriniai faktai: bet kokie teologų bandymai nustatyti Jėzaus gyvenimo smulkmenas nėra prasmingi, nes tai tik kūniškos tikrovės pažinimas. Bultmannas pabrėžia, kad Dievas yra anapus bet kokio kognityvinio santykio su tikrove. Tikėjimas nėra pripažinimas, jog pseudomoksliniai teiginiai apie Jėzaus gyvenimą yra teisingi. Tikėjimas nukreiptas į gryną Dievo žodį. Todėl tikėjimo objektas yra ne praeities istorija (*Historie*), bet dalyvavimas gyvoje tikinčiųjų bendruomenės istorijoje (*Geschichte*). Naujojo Testamento autoriai norėjo ne aprašyti juos supančią aplinką, bet išsakyti savo tikėjimą. Bultmannas laikėsi požiūrio, kad vadinamoji objektyvi kalba Naujojo Testamento kūrėjams buvo viso labo tik mitologinė išraiškos forma. Tikroji, šioje formoje slypinti Naujojo Testamento prasmė yra „kerigma“, t. y. skelbimas arba liudijimas. Pagrindinį liberaliosios teologijos nuopelną Bultmannas įžvelgė kritinės prieigos, t. y. laisvės nuo

dogminių prietarų, kviečiant tapti intelektualiai sąžiningais, ugdyme. Panašiai kaip liberaliosios mokyklos teologai, Bultmannas teologijos užduotimi laiko dvasios ramybės panaikinimą, privertimą suabejoti, naivaus religingumo supurtymą. Kaip jau minėta, savo teologinę poziciją Bultmannas praturtino pasitelkdamas egzistencinę filosofiją. Joje Bultmannas surado sąvokas, kurios leido adekvačiai kalbėti apie žmogaus egzistenciją, o, vadinasi, ir apie tikinčio žmogaus egzistenciją. Su egzistencijos filosofija Bultmannas susipažino Heideggerio paskaitose, kai pastarasis 1923–1928 m. dėstė Marburgo universitete. Bultmannas, jau būdamas profesoriumi, lankė tas paskaitas bei aktyviai dalyvavo diskusijose su Heideggeriu ir skatino bendradarbiavimą tarp teologijos ir filosofijos fakultetų studentų. Bultmannas organiškai įkomponavo Heideggerio filosofijos sąvokinį aparatą tiek į savo plėtojamą kerigmos teologiją, tiek numitinimo bei egzistencinės interpretacijos programą.

1926 m. pasirodė Bultmanno knyga *Jesus*, kurioje buvo pateikta ne tik liberali prieiga prie istorinio Kristaus problemos kritikos, bet ir buvo išdėstyta originali egzistencinės filosofijos sąvokomis formuluojama istorijos samprata. Tvirtindamas, kad mes beveik nieko negalime žinoti apie Jėzaus asmenybę ir gyvenimą, Bultmannas susitelkė ties Kristaus mokymu, traktuodamas jį kaip kvietimą egzistenciniam apsisprendimui, pasirinkimui. Negalime į istoriją žvelgti pašaliečio žvilgsniu, tai turi būti tam tikras dialogas su praeitimi. Tačiau šiame dialoge reikia suabejoti savo subjektyvumu ir įsiklausyti į istoriją kaip tam tikrą autoritetą. Be to, pati Kristaus asmenybės problema yra tik antrinė.

Dar 1931 m. Marburgo universitete skaitytame pranešime apie religijos krizę, Bultmannas išsakė tezę: tikėjimo krizė nėra praeinamo pobūdžio, bet yra nuolatinė, ir būtent tai atitinka pačią Dievo duoto tikėjimo esmę. Tikėjimo krizė niekuomet nebus įveikta, ir tuo ji skiriasi nuo krizių moksle: „Apie tikėjimo krizę negalima kalbėti taip, kaip apie mokslo teorijos krizę, kurios pamatas turi būti nuolatos tikrinamas.

Taigi krizė veda prie naujų pamatų, prie naujų teorijų“ (Bultmann, 1958: 13). Bet krikščionių tikėjimui nereikia jokių pagrindimų ar įrodymų. Maža to, Bultmannas yra įsitikinęs, kad krikščioniškas tikėjimas nėra susijęs su jokia pasaulėžiūra, jam nėra svarbus pasaulėžiūrinis materializmo ir idealizmo priešinimas. Ir dar daugiau, tikėjimas apskritai nėra pasaulėžiūra. Bultmannas netgi mano, kad galima tik sveikinti krizes, kuriose „dėka gamtos ir istorijos mokslo raidos įrodomas tikėjimas. Mokslai atveria jos pastovų ir dažnai užslėptą križiškumą“ (Bultmann, 1958: 17). Todėl Biblijos kritiką mūsų amžiuje jis laiko neišvengiama, o ši kritika yra susijusi su tuo, kad krikščioniško tikėjimo mokymas Biblijoje yra išdėstytas *mitologine* forma. Apskritai visas biblinis pasaulio vaizdas yra mitologinio pobūdžio.

Įdomu tai, kad, iš tiesų, užuot pateikęs formalų mito apibrėžimą, Bultmannas pabandė išryškinti pasenusią mitinės pasaulėvokos sistemą. Šią pasaulėvoką jis apibūdina kaip bandymą antgamtinių jėgų įsikišimu paaiškinti viską, kas yra neįprasta ir kelia nuostabą. Todėl Bultmannas ir kelia sau uždavinį Naujojo Testamento pasaulį numitinti. Jo teigimu, tas pasaulis yra padalintas į tris aukštus: viduryje yra Žemė, virš jos – Dangus, o apačioje – Pragaras. Danguje gyvena Dievas ir dangaus būtybės, angelai, požemių pasaulis – tai pragaras, kančių vieta. Bet ir žemėje veikia antgamtinės jėgos – Dievas, angelai, Šėtonas ir jo demonai, į žemę Viešpats ateis prikelti mirusiųjų etc. (Bultmann, 1958a: 14–15). Bultmannas rašo:

Dievo karalystės kaip ir eschatologinės dramos samprata yra mitologinė. Lygiai kaip mitologinis yra Dievo karalystės laukimas ir teorija, jog sukurtą Dievo pasaulį valdo velnias, Šėtonas su visa savo demonų kariauna, o tai yra blogio, nuodėmės ir ligų priežastis. Visa pasaulio samprata, kuri pateikiama Jėzaus mokymuose Naujajame Testamente, yra mitologinė bendrąja prasme, t. y. samprata pasaulio, padalinto į tris aukštus – dangų, žemę ir pragarą; teorija apie įsikišančias antgamtiškas jėgas į įvykių tėkmę, bei

stebuklų teorija, ypač antgamtinių jėgų poveikio sielai koncepcija, o taip pat koncepcija, kad žmogus yra gundomas ir veikiamas velnio ir gali būti užvaldytas piktųjų dvasių. Šią sampratą vadinu mitologine, nes ji skiriasi nuo pasaulio teorijų, kurias suformavo ir išvystė mokslas antikinėje Graikijoje, ir tai tapo priimtina visai moderniai žmonijai (Bultmann, 1958: 14–15).

Bultmannas teigia, kad visa tai yra mitinis kalbėjimas. Pavienius Naujojo Testamento momentus galima nesunkiai pritaikyti anuometinei žydiškai Apokalipsės mitologijai ir gnostiniam išganymo mitui. O kadangi toks kalbėjimas yra *mitologinis*, tai šiuolaikiniam žmogui jis yra svetimas. Ar verta mums stengtis priimti praeities mitologinį paveikslą? Sykiu kyla klausimas – ar Naujajame Testamente nėra ir nemitologinės tiesos? Pasak Bultmanno, mitas turi būti interpretuojamas antropologiškai, t. y. egzistenciškai. Mite kalbama apie tas jėgas, kurios pagrindžia žmogaus pasaulį. Tokiu atveju teologijos uždavinys yra numitinti krikščionišką tiesos sakymą. Beprasmiška šiuolaikinį krikščionį versti priimti mitologinį Naujojo Testamento pasaulėvaizdį, nes toje mitologijoje nėra nieko specifiskai krikščioniško. Be to, toks pasaulio vaizdas susiformavo dar iki šiuolaikinio mokslo atsiradimo.

Pasak Bultmanno, šiuolaikinis žmogus negali priimti biblinio pasaulio vaizdo, nes „neįmanoma naudotis elektra ir radiju ar ligos atveju kreiptis pagalbos į šiuolaikinę mediciną ir sykiu tikėti dvasių pasauliu bei Naujojo Testamento stebuklais“ (Bultmann, 1958: 10).

Todėl Bultmannas siūlo tokį kelią šio konflikto įveikimui: mitologinis apvalkalas neišreiškia krikščioniško mokymo esmės – jis visuomet yra tik ano laikmečio dvasią atitinkantis tam tikras būdas perteikti Gerąją naujieną. Šiandien mitologinis mąstymas yra praeities reikalas, nes jis yra įveiktas mokslinio mąstymo. Tad krikščionybės esmę, jos egzistencinį turinį, *kerigmą*, paslėptą po mitologiniu apvalkalu, būtina išversti į šiuolaikinę kalbą ir tokiu būdu racionaliai interpretuoti, kad

ji nebeoprieštarautų mokslinėms žinioms apie žmogų supantį pasaulį ir patį žmogų. Savo užduotį Bultmannas regi siekyje parodyti šiuolaikiniam žmogui, kas yra krikščionių religija: „Paaiškinti tai, kas yra krikščioniškas tikėjimas, man regisi, yra vienintelis taip pat lemiamas dalykas, kurį gali padaryti teologija augančio pavojaus akivaizdoje“ (Jaspers/Bultmann, 1954: 61).

Taigi, numitinimo programoje reikia išskirti pozityvią ir negatyvią puses: *numitinimą*, kaip pašalinimą grynai mitologinių vaizdinių, susijusių su archaika, kuri nebeaktuali šiuolaikiniam pasauliui, ir *egzistencinę interpretaciją*, atveriančią egzistencinę krikščionių tikėjimo prasmę, leidžiančią šiuolaikiniam žmogui suprasti save patį.

8.2. Hanso Blumenbergo teologijos kritika ir Šv. Mato pasijos

Hanso Blumenbergo studija Šv. Mato pasijos gali būti laikoma rimčiausia ir labiausiai įtraukiančia krikščioniško meno bei doktrinos kritika (pradedant Nietzsche). Šios knygos vertėjai į anglų kalbą teigia, kad minėta knyga yra nepaprastai mokslingas krikščioniškos teologijos perskaitymas, o noru ir kompetencija susidurti su krikščioniška teologija jos pačios egzegetiniais pagrindais tai galbūt yra precedento neturintis atvejis filosofijos mintyje (Blumenberg, 2021: 233–234).

Blumenbergo analizė, atspirianti nuo pažodinės sakinio „Dievo baimė yra išminties pradžia“ interpretacijos, yra žymiai labiau intriguojanti, nei daugumos krikščionybės kritikų. Filosofas analizuoja įvairius neatitikimus ir prieštaravimus evangelijose, o kulminacija yra Jėzaus abejonė, pamestumas ir pasimetimas, skausmas, vienatvė, ir apaštalų išdavystė. Blumenbergas nuolatos sugrįžta prie miršančio ant kryžiaus Jėzaus žodžių – „Dieve, mano Dieve, kodėl mane apleidai?“ Būtent šiuo momentu visa Viešpaties kūryba atsiduria ant peilio ašmenų. Priešingai nei moralizuojantys ir guodžiantys šiuolaikiniai

teologų (pirmiausiai turimas omenyje Rudolfas Bultmannas) išvedžiojimai, Blumenbergas akcentuoja gyvybingą ir atvirą kryžiaus aistrų dimensiją, kuri šiuolaikiniame pasaulyje išlaiko tam tikrą galią.

Knygos turinys ir analizė galėtų būti įrašyta į tradicines egzistenciškai kritiškas Šv. Rašto analizes. Be jokios abejonės, čia pirmiausiai iškyla Bultmanno, kuris paskelbė Evangelijų numitinimo programą, pavardė. Šia prasme Blumenbergo analizė greičiau patenka į Jasperso neakivaizdžią (t. y. ji niekada netapo vieša) polemiką su Bultmannu. Jaspersui labiausiai nepatiko panaudotas Heideggerio filosofinis žodynas. Ganėtinai panašią kritiką išsako ir Blumenbergas, teigdamas, kad teologija neturi savo kalbos – ji visa laiką skolinasi sąvokas iš kitur, pirmiausiai iš filosofijos. Ir būtent čia glūdi teologijos tragedija.

Kaip atrodo knygos turinys? Blumenbergas pradeda nuo specifinės egzistencinės (galėtume pasakyti) specifškai blumenbergiškos ir egzistencinės kategorijos – *horizonto*. Keliamas klausimas: ar įmanoma išeiti anapus horizonto? Pasaulis nėra horizontas; horizontas yra neperžengiamas – tai artumos ir tolumos žaismė, atstumas čia pasirodo kaip patologinis konceptas, arba begalybė (Blumenberg, 2021: 1–2). Blumenbergo teigimu, tik susiejus begalybę su laiku, galima sugriebti optinę-erdvinę schemą, patirti išgyventą tikrovę. Tada visi, įvykiai ir visos figūros, pasirodo išgyventame horizonte kaip tikros ir tikri (Blumenberg, 2021: 2). Veikėjai, kažkada pasirodę tokia horizonte, niekada iki galo neišnyko. Neabejotinai čia yra pateikiama mito formuluotė: mitas yra visada gyvas (teiginys, priešingas Bultmanno numitinimo programai).

Toliau Blumenbergas pereina prie metaforinio horizonto, kuris suformuoja Evangelijų turinį: tai *atpirkimas* ir *avinėlis*. Vėl pasirodo tokie filosofo mėgstami autoriai, kaip Johannas Wolfgangas von Goethe, Friedrichas Nietzsche, Raineris Maria Rilke. Gilinamasi ir į Rojaus problematiką, pasakojama apie tai, kas įvyko Rojuje. Visiškai priešingai Bultmannui, Blumenbergas imasi tokios akivaizdžiai mitinės temos kaip Rojus ir ją perskaito antropologiškai. Čia matome

labai specifinę antropologiją – žmogaus neapibrėžtumas ir Dievo baimė žmogaus atžvilgiu. Sykiu čia ir atgarsiai formuluotės, pasirodžiusios knygoje *Darbas su mitu* (ji perimta iš Goethe's): *Prieš Dievą gali stoti tik kitas Dievas*.

Kitas svarbus skyrius yra apie kūniškumą. Įdomu, kad ir čia Blumenbergas, priešingai nei Bultmannas, analizuoja angelus. Kaip matome, filosofas eina kitokiu keliu nei teologija ir tokia jo analizė visada išlaiko antropologinę dimensiją.

Neretai post-sekuliariybės tematikoje yra akcentuojamas perskyros tarp teologijos ir filosofijos išnykimas. Tam tikra prasme Blumenbergo mąstyme matome panašų dalyką (perskyros tarp *mythos* ir *logos* nebuvimą), bet vis tik, kaip ir dauguma to meto autorių, filosofas kritikavo teologo Bultmanno numitinimo programą.

Įdomu pastebėti, kad Blumenbergo užimta kritinė pozicija sekuliarizacijos formuluotės atžvilgiu siejasi ir su teologinės kalbos kritika. Išryškinsime keletą esminių momentų. Knygoje *Naujųjų laikų legitimumas* Blumenbergas originaliai atskleidė, kaip dvi, viena kryptimi veikiančios mentalinės pozicijos gali turėti skirtingą poveikį. Jis imasi Mikalojaus Kuziečio ir Giordano Bruno filosofinių pozicijų analizės. Pasak Blumenbergo, Kuzietis, laikydamasis viduramžiškos tradicijos, provokuoja modernų mąstymą, o Bruno, žengdamas modernaus mąstymo keliu, lieka scholastinėje tradicijoje. Skamba paradoksaliai, bet Kuziečio sistema, vis dar konservatyviai viduramažiška, yra *de facto* nukreipta prieš viduramžių dvasingumo pagrindinį požiūrį (Blumenberg, 1983: 495). Esminę rolę čia atlieka Kuziečio vartojamos metaforos ir vaizdiniai. *Docta ignorantia* yra „metodas“, kuris pirmine ir nedogmatine prasme sukuria kelionės sąmonę – tokią sąmonę, kuria jau galima sekti, o ne tik atkartoti sąvokas. Mat scholastinėje minties formoje viskas buvo apibrėžiama tikėjimu ir apibrėžimais plačiąja prasme – tuo, kas yra priešinga neapibrėžtumui. Kuziečio filosofijoje sutinkame išminties ieškojimą (tai individuali orientacija), o to niekada nebuvo scholastikoje. Iš esmės moderni mokslo idėja ir bus suma

tokių individualių orientacijų, teigia Blumenbergas (Blumenberg, 1983: 499). Filosofo teigimu, Kuzietis naudoja „eksplozines“ metaforas, kurios ir yra begalybės konceptas. *Docta ignorantia* nereprezentuoja žinojimo sistemos, bet reiškia praktiką, metodą, kelią į atitinkamą dėmesio rūšį. Intuicija nukeliama į procesualumą, kur galima sekti lingvistinėmis instrukcijomis (pavyzdžiui, apskritimų įvardijimas). Kuziečio sąmoningose, labai manieringose lingvistinėse konstrukcijose yra labai svarbi ne tik kalbos refleksija ir jos nepakankamumas mistikai, bet taip pat pastanga nedalyvauti gryname mistinės kalbos negatyvume (Blumenberg, 1983: 489).

Apskritai Kuziečio raštai yra nauja, iki tol nežinoma struktūra. Trys viduramžių tikrovės eksponentės – Dievas, visata ir žmogus – nebėra lyg trys aukštai vienas kito atžvilgiu, bet tarpusavyje persipynę taip, kad pokytis viename lemia rimtus pokyčius kitame elemente (Blumenberg, 1983: 483–484). Kuziečio mąstyme persipina krikščioniška teologija, kosmologija bei antropologija ir nebėra klasikinės hierarchinės daiktų tvarkos. Dabar galima imti bet kurį elementą kaip išeities tašką, norint suprasti visumą. Blumenbergas išsamiai paaiškina, kaip Naujųjų laikų dvasia gimsta iš teologijos (bet nėra taip, kad visa modernybė skolinga teologijai, kaip aiškins Carlas Schmittas). Iš čia ir kyla Blumenbergo tvirtinimas, kad sekuliarizacijos formuluotė absoliučiai nieko nepaaiškina. Panašiai kaip ir funkcionuojanti gnosticizmo pseudo-sąvoka XX amžiuje (pastarieji klausimai yra aptariami kitame skyriuje). Todėl logiška, kad Blumenbergas savo kritiką nukreipia ne tik į Carlo Schmitto ir Karlo Löwith'o modernybės tapsmo analizę, bet ir pačią *kalbą* apskritai. Mat, atkreipdamas dėmesį į tai, kad ne teologinės sąvokos yra pakeičiamos sekuliariomis, jis pažvelgia į teologijos kalbą kritiškai.

Teologinės kalbos problema XX a. pasirodo drauge su evangelijų numitinimo tema, kurią reprezentuoja Bultmannas (o sykiu ir Martinas Heideggeris, kurio *Būties ir laiko* filosofinė kalba tampa teologinės kalbos atnaujinimo pamatu). Kaip jau buvo minėta, teologas pripažino,

kad šiuolaikiniam technikos ir mokslinio progreso žmogui yra sunku tikėti evangeliniais stebuklais. Blumenbergas sutinka su šiuo teiginiu ir rašo, kad šiandieninis žmogus jau nebežino ir nesupranta evangelinių pasakojimų bei simbolikos. Du šimtai metų istorinės biblinių tiesų „kritikos“ išaiškino, kas nėra užrašyta; bet nesugebėjo nieko pasakyti, kas vis tik galėtų būti patvirtinta kaip tikra. Todėl abejonė, ar Jėzus iš Nazareto apskritai kada nors egzistavo, tampa neišvengiama (Blumenberg, 2021: 2). Dabar beliko tik viso biblinio „paveikslo“ suvedimas į filosofinį konceptą – „kerigmą“.

Čia pasirodo Blumenbergo kritika Bultmannui:

Ne mažiau išmintingas ir šmaikštus yra Rudolfo Bultmanno „kerigmos“ konceptas. Jis nubraukia visus istorinius klausimus ir abejones taip, kaip kadaise padarė Markionas. Šita talpi redukcija nepalieka nieko, išskyrus genialųjį „Tai esu Aš“: pranašystė ir viltis yra išpildyta, tokia yra žinia. Ir tai gali būti žinios praplėtimas, nes kiekvienas savo egzistencijoje žino, ką turi apimti išganymo žinia tam, kad patenkintų jo nerimo ir kaltės jausmus. „Turinys“ yra duotas ne pranešime, bet jo priėmime. Kritinis mito pašalinimas nuo šitos „substancijos“ kaip toks yra istorinis faktas, kuris atsirado su šiuolaikiniu istoriškumu. Pakanka to, kad visa tai įvyko vieną kartą. „Kerigma“ yra pajėgi atsilaukyti prieš kiekvieną naują faktą: istoriškai pats silpniausias elementas – „Velykų įvykis“ – nustato standartą. Kaip visa tai atrodo bibliniame tekste? Ypač Pasijose, jeigu darytume prielaidą, kad kryžius yra krikščioniško mokymo centre? Netgi šitam korpusui Bultmannas pateikė kritinę analizę – visiškai akivaizdu, kad jis manė, jog „kerigma“ proporciškai absoliučiai laimi teksto kontingentiškumo atžvilgiu (Blumenberg, 2021: 164).

Panašu, kad Bultmannas su savo „kerigmos“ samprata panaikina kryžiaus dimensiją. Vis tik Blumenbergas, kaip Apšvietos projekto

gynėjas, čia kartu pasirodo kitokiame amplua. Siūlydamas išeiti už teksto, t. y. Evangelijų ir visų teologinių veikalų, ribų, jis apsistoja ties muzikiniu kūriniu. Tačiau kuo čia dėta muzika? Paskutinė religinės tradicijos dalis yra muzika, sako Blumenbergas. Iš tiesų, muzika gana vėlai įsijungia į religinę tradiciją, bet pasirodo kaip reikšmingas dalykas tikėjimui. Ir čia Blumenbergas kaip argumentą panaudoja iškalbingą faktą, įvykusį kaip tik užklupus optimizmo krizei, t. y. Lisabonos žemės drebėjimui. Šis įvykis buvo svarbus moderniai savivokai. Būtent jis inspiravo Voltaire'ą rašyti istorijos filosofiją. Blumenbergas rašo: „Kai ispanų dvasininkas Marquès de Valde-Inigo po Lisabonos žemės drebėjimo ketino konsekruoti bažnyčią urve netoli Kadiso miesto, turėdamas vienintelį tikslą – ši bažnyčia turėtų skelbti ir garbinti paskutinius Jėzaus žodžius – jis atsigręžė į Josephą Haydną: jo muzika turėjo būti grojama tarpuose tarp atskirų paskutinių žodžių“ (Blumenberg, 2021: 164).

Šie paskutiniai žodžiai yra vadinamų „septynių paskutinių žodžių“ rinkinys, sudarytas surankiojus juos iš visų evangelistų tekstų. Jie yra priskiriami Jėzui, mirštančiam ant kryžiaus. Vienas iš paskutinių žodžių atsiduria ir paties Blumenbergo analizėje, konkrečiai – „Dieve, mano Dieve, kodėl mane apleidai?“ Filosofo teigimu, tai yra apskritai vieni didžiausių kada nors mestų priekaištų Dievui. Tai, ko nepajėgia padaryti teologai su savo teologiniais tekstais, išsprendžia muzika. Blumenbergo teigimu, tik muzika pajėgi viską sujungti į visumą, nes muzika sukuria meditatyvios kontempliacijos horizontą (Blumenberg, 2021: 164–165).

Blumenbergas daro prielaidą, kad „Šv. Mato Pasijų muzika, su jos nuosavu ir vieninteliu imanomu išganymo veiksnu „užtikrinimu“ sugrįžta prie biblinių ištakų. *Logos* liudytojas yra jo klausytojas, o gebėjimo klausytis atkūrimas yra „imanentinė“ liturgijoje įterptos aistros užduotis. Tie, kurie susijaudina iki ašarų, neabejoja šia mirtimi. Jiems nereikia nieko daugiau, kad juos paguostų susidūrus su savąja“ (Blumenberg, 2021: 178). Todėl neatsitiktinai Blumenbergas teigia,

kad geriau yra girdėti, nei matyti. Regis, jam tai labai svarbi mintis ir muzika sąmoningai imama kaip tyrimo objektas (Blumenberg, 2021: 64). Blumenbergas vėl atsigręžia į Johanno Sebastiano Bacho amžininkus ir šiuolaikinius klausytojus, kurie atsiduria dviprasmiškoje pozicijoje: „Šv. Mato Pasijų klausytojai, kuriuos dabar analizuojame, yra [Bultmanno] „numitinimo“ ir priešingų, istorinio Jėzaus „naujųjų ieškojimų“, amžininkai; jie yra amžininkai „tikrovės“ sampratų, kurios skiriasi nuo Apšvietos epochos Biblijos kritikos ir kurių pagrindinis argumentas buvo įtarinėti kunigus sukčiavimu, kurio įrodymui Hermannas Samuelis Reimarusas paradigmatiškai nurodė „tuščią kapą“. Vėlyvieji klausytojai yra greičiau siaubo, ekstazės ir moterų tylos palydovai, kurie nežino, ką daryti su kapo tuštuma; po to, kai labai stengėsi atpažinti išpranašautąjį „Dievo tarną“ Kančios Jėzuje, jų energija visiškai išsenka visame kame, kas peržengia „turingo žmogaus“ kapo ribas. Sąvoka „sumišimas“ apibūdina jų sąmonės būseną žymiai geriau nei „abejonė“. Būtent dvi Marijos ten ir šiuolaikiniai Šv. Mato Pasijų klausytojai čia pažvelgia už muzikuojamo teksto ribų“ (Blumenberg, 2021: 186). Blumenbergas daro vieną išvadą – tik Bacho muzika priverčia tikėti, kad Dievas egzistuoja (Blumenberg, 2021: 88). Šitokie filosofo teiginiai neblogai įsikomponuoja į plačiai suprantamą postsekuliarybės epochą, bei išryškina Jėzaus mirties mitą kaip paguodą mirsiančiam žmogui.

8.3. Karlo Jasperso numitinimo kritika

Vokiečių filosofas Karlas Jaspersas, panašiai kaip ir Bultmannas, kvietė modernizuoti krikščionybę, tačiau į Bultmanno siūlomą numitinimo programą jis žvelgė nepatikliai. Prasidėjusi diskusija, tiesą sakant, niekuomet netapo tikru dialogu – neįvyko gyvas susitikimas ir diskusija, kuomet atidžiai įsiklausoma į argumentus. Nors kai kurios

Bultmanno idėjos Jaspersui buvo artimos – pavyzdžiui, jis visiškai priitarė Bultmanno požiūriui, kad „kovoje prieš subjektyvizmą humanizmas ir krikščioniškas tikėjimas yra vieningi“ (Bultmann, 1958: 146). Tačiau krikščionybės numitinimo idėją jis laikė klaidingai suprastos Apšvietos variantu, mat jį įgyvendinus būtų prieita prie rezultatų, kurie šios idėjos šalininkams visiškai nepriimtini (Jaspers, 1964: 4).

Jaspersas išdėstė prieštaravimus numitinimo programai. Pirmausia, jam yra nepriimtinas pats šios idėjos metodologinis pamatas – Heideggerio egzistencinė filosofija. Jaspersas ją vertina šitaip: „Ši filosofija man atrodo dviprasmiška. Jis mąsto egzistencinę filosofiją, remdamasis Kierkegaard'u, Lutheriu, Augustinu, tačiau tuo pat metu moksliškai fenomenologiškai ją objektyvuoja. Tačiau toks objektyvavimas visumą daro nerišlią, fenomenologiškai neutralią, šablonišką ir nepriimtina žinojimo prasme, o sykiu filosofškai neteisingą“ (Jaspers, 1964: 12). Bultmannui Jaspersas priekaištuoja, kad „mokslinę filosofiją jis supranta XIX a. profesorių filosofijos (*Professorenphilosophie*⁶⁶) ar Helenizmo epochos doksografijos prasme“ (Jaspers, 1953: 1006).

Sykiu Jaspersas nepritaria teiginiui, esą šiuolaikinis mokslas suteikia žmogui tikrą žinojimą apie jo kilmę bei vietą pasaulyje ir atsako į kitus egzistencinius klausimus. Jo nuomone, daugelis šiuolaikinių žmonių paprasčiausiai menkai nusimano apie mokslo pasiekimus. Dar daugiau – „tikėjimas absurdiškais dalykais šiandien yra nė kiek ne mažesnis, nei anksčiau“ (Jaspers, 1964: 10). Jasperso manymu, pagrindinė Bultmanno klaida yra ta, kad jis nepagrįstai supriešino mitą ir mokslą, laikydamas, jog mokslas įveikė mitologinį mąstymą ir tuo būdu „atkerėjo“ pasaulį. Jaspersas įsitikinęs, kad mitologinio mąstymo įveikti neįmanoma, kad jis būdingas kiekvienai žmonijos epochai, kad mūsų sąsaja su mitu niekuomet nesibaigia, todėl mito negalima ignoruoti. Anot Jasperso, „*numitinimas* yra beveik šventvagiškas

66 Prieš tokią filosofijos sampratą Jaspersas nepaliaujamai kovojo. Plg.: Jasperso ir Heideggerio korespondencija (*The Heidegger – Jaspers Correspondence*, 2003).

žodis. Tai ne Apšvieta, o tuščias švietėjiškumas, tegebantis nuvertinti žodį *mitas*“ (Jaspers, 1964: 19).

Kyla klausimas, kodėl gi mitas Jaspersui yra toks svarbus. Pirmiausia mitas jį intriguoja tuo, kad mito tiesa nėra pažinimas, mito negalima redukuoti į sąvoką. Pagal jo apibrėžimą, „mitas“ kalba įžvalgomis, kurios turi *antgamtinę* reikšmę. Kalbėdamas apie mitą Jaspersas išskiria keletą momentų: mitas yra istorinis tiek pagal mąstymo būdą, tiek savo turinį; mitas pasakoja šventą istoriją, duoda visuminį būties vaizdinį, priešingai nuo mokslinio aiškinimo bendromis sąvokomis. Čia iš principo yra kitokia objektyvacija nei objektyvacija moksle: mokslai turi reikalą su empirine tikrove, kuri yra pažini, o „mite kalbama apie tikrovę, kurioje empirinės tikrovės vaizdiniai ir antjuslinė tikrovė pirmapradiškai „sąmoningai“ nėra atskirti“ (Jaspers, 1964: 8–9). Empirinė tikrovė egzistuoja tik „sąmonei apskritai“, o mitai turi egzistencinę reikšmę, išreiškia žmogaus savęs suvokimą pasaulyje. Būtent tuo mitas Jaspersui ir yra svarbus. Tikras supratimas ateina mitui į pagalbą, suvokia jo gelmę, o objektyvuojantis suvokimas, būdingas sociologijai ir psichologijai, yra universalus, visada lieka neutralioje distancijoje ir nesugeba įsiskverbti į mito esmę. Tikro, laisvo santykio su mitu pavyzdį Jaspersas mato graikiškoje „dvasioje“, kuri sukūrė turtingiausius mitologinius vaizdinius. Graikų religijoje sugyvena politeizmas ir monoteizmas, mitas gyvena kulturose ir polio šventėse, misterijose, ikisokratikų ir Sokrato filosofijoje, o jo viršūnė yra Platono filosofija. Ypač Jaspersą žavi tai, kad „graikai neleido įsitvirtinti jokioms šventoms knygoms. Jie nežinojo jokių tikėjimo dogmų, privalomų visiems“ (Jaspers, 1964: 8). Jasperso manymu, dogmatizmas graikų kultūroje neįsitvirtino todėl, kad graikai buvo politiškai laisvi. O politinę laisvę jie turėjo todėl, kad buvo laisvi viduje. Giliu Jasperso įsitikinimu, išorinės, politinės laisvės sąlyga yra dvasinė asmenybės laisvė. Bet Jaspersas įspėja, kad laisvė nėra nepavojinga būseną, ir laisvame santykiyje su mitu taip pat glūdi pavojų: „Mitas atveria tai, kad žmogus [...] būtybė, kuri pati sau yra

didžiausias pavojus“ (Jaspers, 1964: 9). Bėgimas nuo laisvės atveda prie to, kad žmogus skuba pasislėpti politinių ir teologinių mokymų „kiaute“, o tie mokymai, tapę dogmomis, pretenduoja į absoliučią reikšmę, panašiai kaip krikščionybė. Mito vertė yra ta, kad jis yra ypatingos reikšmės (prasmės) nešėjas: „Mitologiniuose vaizdiniuose kalba simboliai, kurių esmė yra neišverčiama į kitas kalbas [...] jų racionali reikšmė neįmanoma“ (Jaspers/Bultmann, 1954: 19). Todėl Biblinių mitų jokių būdu nederėtų iššifruoti, racionaliai išaiškinti. Reikalingas ne mitų neigimas, o mitologinio mąstymo atgimimas, nes tik mitologinė kalba gali būti tikrovės kalba, kurioje mes gyvename „egzistenciškai“. Mitologinio mąstymo reikšmę Jaspersas mato ir tame, kad jis padeda moraliniam žmogaus tobulėjimui, atveria jam žymiai platesnius žmogiškų galimybių horizontus. Tik mite egzistencinė tiesa tampa užčiuopiama, nes transcendencija yra sugriebiama tik mito kalba, o ne racionalių pažinimų. Mito kalba – vienintelis kelias pasiekti transcendenciją; tai – šifrų kalba, kuria su mumis kalba Dievas. Atmesdamas Naujojo Testamento gerosios naujienos numitinimą, racionalistinę Biblijos mitų interpretaciją, siūlomą Bultmanno, Jaspersas siūlo skaityti Bibliją kaip slaptą raštą, šifrų rinkinį, padedantį žmogui įeiti į „egzistencinio nušvitimo“ būseną. Panašiai kaip Martinas Lutheris, Jaspersas tvirtina, kad Biblijoje su mumis kalba Dievas, pasitelkiantis paslaptinę kalbą.

Bultmannas oponavo Jaspersui, prikišdamas, kad šis naiviai suprantą opoziciją tarp archajinės sąmonės žmogaus ir žmogus, kuris reprezentuoja Apšvietos įtvirtintą mokslinę pasaulėžiūrą. Vienoje savo esė teologas skundžiasi, kad kritikai jo nesupranta: „Vėl ir vėl girdžiu priekaištą, esą numitinimas krikščionišką tikėjimą pavers filosofija. Šis priekaištas kyla iš to, kad numitinimą aš vadinu interpretacija, egzistencine interpretacija, ir iš to, kad aš vartoju sąvokas, išplėtotas Martino Heideggerio egzistencinėje filosofijoje“ (Bultmann, 1958a: 45).

Atsakydamas Jaspersui, Bultmannas rašo: „kuo labiau gilinausi į jo samprotavimus, tuo sunkiau man darėsi jam atsakyti. Taip yra dėl

to, kad vis aiškiau jaučiau, jog tie samprotavimai menkai išsitenka tikros komunikacijos, sokratiškai-platoniško *dialegesthai* stiliaus ribose, jog tai greičiau yra žodžiai, ištarti *ex cathedra*“ (Bultmann, 1954: 415).

Iš tiesų, skaitant Jasperso tekstus, kuriuose jis kritikuoja Bultmanno numitinimo koncepciją, tarpais trikdė pernelyg kategoriškas šios kritikos tonas. Vis dėlto tenka pripažinti, kad, diskutuodamas su Bultmannu, Jaspersas užčiuopė bene silpniausią numitinimo koncepcijos vietą – tai, kad Bultmanno numitinimo programos išeities taškas yra požiūris, kad krikščioniškas apreiškimas esmiškai skiriasi nuo mito. Jaspersas laikosi priešingos nuomonės: „Jeigu mitui priešinamas apreiškimas, tai toje priešpriešoje aš matau tik paties mitologiškumo viduje glūdinčią priešpriešą“ (Jaspers/Bultmann, 1954: 89). Todėl, anot Jasperso, numitinimo šalininkai, reikalaudami interpretuoti biblinius mitus pašalinant mitinę kalbą, suduoda stiprų smūgį krikščioniškam mokymui. Juk pats apreiškimas – tai ne kas kita kaip mitas ir „griau-nantis numitinimo principas, vieną sykį užvestas, galiausiai sunaikins ir patį tikėjimą apreiškimu“ (Jaspers, 1964: 4). Jaspersas remiasi prielaidomis, kad mitas visada sudarė ir sudaro religinių vaizdinių esmę, ir kad mito sugriovimas reikštų ir religijos sunaikinimą. Bultmanno siūlomas numitinimo metodas įsisavinant tikrą tikėjimą, Jasperso manymu, ne tik filosofškai nepajėgus, bet ir praktiškai bevaisis, nes „biblinė tiesa įgyjama ne tyrinėjant, bet tik per tikėjimo praktiką“ (Jaspers/Bultmann, 1954: 34). Čia Jaspersas išvelgia analogiją tarp gydytojo ir dvasininko: abiem atvejais praktika turi pirmenybę prieš žinojimą, kuris atlieka tik pagalbinį vaidmenį.

Jaspersas negalėjo nepastebėti, kad gyvename sekuliarizuotame pasaulyje, kuriame „bibliniu tikėjimu abejoja milijonai žmonių, o milijonams jis yra apskritai nežinomas“ (Jaspers/Bultmann, 1954: 115). Kita vertus, matydamas religiškumo sunykimą, masinį nutolimą nuo religijos, jis buvo įsitikinęs, kad religija šiuolaikiniam žmogui visgi

reikalinga, kad ji gali išlikti tik tuo atveju, jei ji persimainys. Anot Jasperso, biblinės religijos metamorfozė yra žmonijos išlikimo gyvybės klausimas (Jaspers, 1951: 259). Sekuliarizuota modernioji kultūra, anot Jasperso, nuskurdina žmogiškąją egzistenciją, panaikindama jos ryšį su transcendencija, kuri, kaip matėme, tik ir gali suteikti egzistencijai galutinį pagrindą. Todėl Jaspersas įsitikinęs, kad būtina atrasti būdą, kaip tą pagrindą sugrąžinti. Anot jo, nuo to, ar įvyks šis virsmas, priklauso ne tik religijos, bet ir visos Vakarų kultūros likimas.

Savo vėlyvuosiuose darbuose Jaspersas mėgina išsiaiškinti, kokie reikalingi pakeitimai, galintys užtikrinti tolesnį „biblinės religijos“ egzistavimą, kokie šaltiniai turi ją palaikyti, koks krikščioniškas tikėjimas labiausiai gebėtų keistis. Nors Jaspersas ir suvokia religijos ateities prognozių abejotinumą, vis dėl to jis mano, kad norint išsaugoti „biblinę religiją“, būtina atsisakyti trijų dalykų: Jėzaus dievažmogystės; Apreiškimo pažodinio suvokimo; vieno tikėjimo dogminio išskirtinumo (Jaspers, 1962: 500–508).

Jaspersas mano, kad svarbiausia yra sutelkti dėmesį į Jėzų kaip žmogų ir jo tikėjimą. Tai įmanoma tik tuo atveju, jeigu atsisakytume Kristaus dievažmogystės kaip tikėjimo dogmos. Vienoje iš savo radijo paskaitų analizuodamas šiuolaikinės teologijos požiūrį į dogmą, pagal kurią pasaulis buvo sukurtas per šešias dienas, Jaspersas pastebi, jog tam, kad atremtų kaltinimą, esą judėjų-krikščionių pasaulio vaizdas yra klaidingas, teologai pasitelkia argumentą, jog Biblija nėra gamtos pažinimo vadovėlis ir todėl neprivalo pateikti išsamius atsakymus į pasaulio sukūrimo klausimus. Jaspersas pastebi, kad prieš šimtą metų tokia argumentacija vargu ar būtų buvusi įmanoma, tad būtų natūralu panašiai žvelgti ir į Kristaus prisikėlimo bei jo pasirodymo mokiniams dogmą, t. y. tiesiog pripažinti, jog Biblija nekalba apie biologinę tikrovę.

8.4. Karlo Jasperso šifrų teorija kaip numitinimo alternatyva

Nepripažindamas Kristaus dievažmogystės, Jaspersas traktuoja Jėzų vien kaip žmogų, nors ir stato jį į vieną gretą su Biblijos pranašais. Vis dėlto Jėzus Jaspersui yra šis tas daugiau nei istorinis asmuo: „Kristus kaip žmogumi virtęs Dievas filosofiniu požiūriu yra neįmanomas. Jėzus gali būti tik kaip unikalus šifras“ (Jaspers, 1962: 225). Transcendencijos „šifrais“ Jaspersas vadina savitas, neobjektines transcendencijos „apraiškas“, per kurias žmogus gali patirti transcendenciją, tačiau patirti tik tada, kai jis išgyvena ypatingą egzistencinį sukrėtimą.

Trečiame savo veikalo *Philosophie* tome, skirtame metafizikai, Jaspersas pabrėžia, kad transcendencija mums duota ne tiesiogiai, bet tik per *šifrus*. Metafizika čia pasirodo kaip tų šifrų analizė. Jaspersas ieško filosofinių, teologinių ir egzistencinių prieigų prie transcendencijos, kelia klausimą apie tai, kas gali būti būties šifru ir koks turėtų būti to šifro perskaitymas. Radikalus transcendencijos šifras yra išnykimas, istorinės egzistencijos žlugimas, kuris savaip atveria žmogui transcendentinę tikrovę. Anot Jasperso, Jėzaus kaip transcendencijos šifro prasmė yra tokia: amžinąjį išganyką žmogus pasiekia tik pasiaukojęs (arba pasiaukodamas ateityje) kaip taip padarė Jėzus. Tikras biblinis tikėjimas gali būti paremtas tik žmogumi Jėzumi, suprantamu kaip žmogaus žlugimo šifras. Ši egzistencinio žlugimo tema į Jasperso filosofinę teologiją įveda eschatologinę problematiką.

Tyrinėtojai jau seniai yra pastebėję mąstymo ir idėjų paraleles tarp Jasperso siūlomos šifrų teorijos ir „Šiaurės magu“ (*Magus in Norden*) praminto Johanno Georgo Hamanno kalbos sampratos.⁶⁷ Tad nenuostabu, kad šioje sampratoje galima aptikti ir Jasperso diskusijos

67 Įdomu pastebėti, kad Hamanno kalbos teorija įtakojo ir „modernią“ Walterio Benjamino maginę kalbos sampratą, išdėstytą esė *Über Sprache überhaupt und über die Sprache der Menschen*.

su Bultmannu idėjines prielaidas. 1762 m. išleistame Hamanno rinkinyje *Kreuzzüge des Philologen*, surinkti tekstai, nukreipti prieš Apšvietos filosofiją: tai yra krikščioniška kalbos, literatūros ir poezijos filosofija (Hamann, 1950). Panašiai kaip Jaspersas, Hamannas kritiko racionalizuojančią Šv. Rašto egzegezę (Betz, 2009: 49–50). Anot Hamanno, tokia egzegezė yra ne kas kita, kaip tik profaniškas Šv. Rašto perskaitymas. Šia prasme galima teigti, kad panašų profanišką numitinimo judesį atlieka ir Bultmannas, kai siekia mitologinį turinį, kaip absurdiškus pasakojimus, atskirti nuo Šv. Rašto, o sykiu ir nuo tam tikro moralinio ar egzistencinio turinio. Pasak Hamanno, protas nepajėgus suvokti Dievo šlovės. Todėl dvasinis Šv. Rašto turinys yra paslėptas nuo išminčių (Betz, 2009: 119).

Hamannas atmeta požiūrį, kad tikėjimą gali įtakoti egzegetų žinios. Remdamasis nuosavais religiniais išgyvenimais, savo širdies patirtimi, Hamannas mano, kad žmogus gali turėti tik vieną tvirtą pamatą: tai Dievo Žodžio malonė. Pagal Hamanną, mąstymas gali sugriebti tik baigtinį sąlygotumą, o ne begalybę ir tikrumą, todėl tikrasis pažinimas yra jausmu grindžiamas tikėjimas, kurio turinys neišsitenka racionalių mąstymo formose (Betz, 2009: 97).

Tačiau, nepaisant panašumų, Hamanno ir Jasperso koncepcijos smarkiai skiriasi. Tie skirtumai labiausiai išryškėja Jasperso šifrų sampratos santykyje su teologija. Galima sakyti, kad pagrindinis Hamanno tikslas yra pakeisti kantiškąją epistemologiją teologine epistemologija, žmonių papročius ir žmogišką kalbą traktuojančia kaip mediją, kuria Dievas komunikuoja savo buvimą. Nors Jaspersas pakartoja kai kuriuos hamaniškus Kanto monadinės epistemologijos kritikos momentus ir jo atliktos tradicijos metafizinę transformaciją, Hamanno lingvistinio šifro, kaip gryno dieviškumo atvėrėjo, samprata jam atrodo klaidinga. Hamannui panteistinė hermeneutika, santykis su Dievu (tad ir su žmogiška transcendencija) yra dogmatinis faktas istorijoje – tai Apreiškimas. Šiuo požiūriu Jaspersas pritaria Hamannui. Jiems abiem netgi klaidinga mitologizacija atveria transcendenciją

materialinėse formose. Tačiau, kitaip nei Hamannas, kuris teigia, kad gamtoje, istorijoje ir tekstuose aptinkami transcendencijos šifrai atveria žmogui *pozityvią* transcendenciją, Jaspersas teigia, kad šifrai žmogui yra tik *galima* transcendencija (Thornhill, 2002: 127).

8.5. Šifrai, transcendencija ir filosofinis tikėjimas

Kalbant apie Jasperso „šifro“ sampratą, reikia atsižvelgti į jo suformuotą *filosofinio tikėjimo* sąvoką, kurios branduolys ir yra daugiareikšmė transcendencijos sąvoka. Jaspersas skiria *transcendenciją tikrąją to žodžio prasme* ir netikrą, *universalią transcendenciją*.

Transcendenciją Jaspersas nusako kaip tai, kas pranoksta visus pasaulio objektus, kuriuos galima suvokti kaip objektišką tikrovę. Kadangi bet koks pažinimas, anot Jasperso, yra objektiškas, tai transcendencijos pažinti neįmanoma (Jaspers, 1958a: 37).

Jasperso filosofijoje transcendencija labai skiriasi nuo tradicinės dogmatikos „antgamtiskumo“, suprantamo kaip tai, kas yra „viršuje“, o visa kita yra „apačioje“. Anot Jasperso, toks mitologiniam pasaulėvaizdžiui būdingas „vertikalumas“ šiuolaikiniam žmogui nebeteko prasmės. Todėl jis „vertikalią“ transcendenciją siūlo pakeisti „horizontalia“. Transcendencija daugiau nebėra tai, kas yra „viršuje“, ji yra tai, „kas aplinkui mus“, todėl jai žymėti Jaspersas siūlo „aprepties“ sąvoką (Jaspers, 1932: 640). Šią sąvoką *Filosofijos įvade* jis eksplikuoja taip:

Akivaizdu, kad absoliuti būtis negali būti objektas (tai, kas yra priešais). Visa, kas man pasirodo kaip objektas, išnyra iš Aprepties ir atsiduria priešais mane, o aš iš jos išnyru kaip subjektas. Objektas manajam Aš yra tam tikra apibrėžta būtis. Tuo tarpu Apreptis mano sąmonei lieka miglotas dalykas. Ji skaidrėja tik atsiverdama per objektą ir tampa juo skaidresnė, juo aiškiau objektai suvokiami.

Pati Aprėptis objektu būti negali, tačiau pasireiškia per manojo Aš ir objekto skilimą. Ji pati lieka kaip fonas, neribotai atsiverianti per reiškini, bet kartu ji visada yra Aprėptis (Jaspers, 1998: 33).

Aprėptis yra universali transcendencija. Jei transcendavimu laikysime bet kokio daiktiškumo peržengimą, tai transcendencija galėsime pavadinti „bet kokį aprėpties egzistavimo būdą“ (Jaspers, 1958b: 109). Visos aprėpties rūšys – esamybė, sąmonė apskritai, dvasia, egzistencija, pasaulis ir transcendencija – priklauso transcendencijos sferai. Visi būties pasaulyje būdai – transcendencijos kalbos medžiaga. Tačiau „tikrąją transcendenciją“ Jaspersas vadina tik absoliučią aprėptį, „visos aprėpties aprėptį“. Tai visų „transcendencijų transcendencija“, ją taip pat galima pavadinti „būtimi, autentiška tikrove, dievybe, Dievu“ (Jaspers, 1958b: 109, 111).

Vis dėlto teisingiau būtų sakyti, kad „aprėptis“, kaip „horizontali“ transcendencija, ne pakeičia, o greičiau papildo tradicinę „vertikaliąją“ transcendenciją. Tuo būdu randasi savotiškas religijos ir filosofijos „tandemas“: „Tam, kad religija liktų tiesoje, jai reikia filosofijos sąžinės. Tam, kad filosofija išsaugotų turinį, jai reikia religijos substancijos“ (Jaspers, 1951: 422).

Transcendencijos esminis bruožas yra tai, kad ji negali būti apibrėžiama kaip empirinio pasaulio realybė. Todėl transcendencijos negalima sugriebti pažinimo aktu, ją galima tik egzistenciškai „nuskaidrinti“ (Jaspers, 1958b: 109). Kaip tik todėl Jaspersas pabrėžia, jog tarp transcendencijos ir egzistencijos esama esminio ryšio. Pasaulis tampa suprantamas žmogui tik per jo asmeninį buvimą, egzistenciją. Transcendencija yra ne kas kita, kaip tai, kas suteikia egzistencijai galutinį pamatą: „Aš esu egzistencija tik vienovėje su žinojimu transcendencijos kaip jėgos, kurios dėka esu savimi“ (Jaspers, 1958b: 110). Egzistencija čia pasirodo kaip pasaulio ir transcendencijos jungiamoji grandis.

Nesunku pastebėti, kad trys pagrindiniai „aprėpties“ būdai – pasaulis, egzistencija ir transcendencija atitinka teistinės tradicijos

palaikomą trichotominę tikrovės struktūrą: daiktų pasaulis, organinis/nedaiktiškas pasaulis ir absoliutas/nedaiktiškas Dievas. Tačiau Jasperso transcendencija – tai *deus absconditus*: ji negali būti pažinta ir išsakyta. Čia Jaspersas pats susiduria su religijos kalbos problema, bandymu išspręsti kurią galima laikyti ir Bultmanno numitinimo projektą. Kritikuodamas Bultmanną, Jaspersas laikosi požiūrio, kad religijos kalbos problemą galima išspręsti ne pašalinant iš kalbos mito elementus, o pasitelkiant transcendencijos šifrus. Jo išeities taškas yra teiginys, kad transcendencija neaptinkama jokiuose reiškiniuose. Ji yra aprėptis, kuri, skirtingai nuo žmogaus ir būties pasaulyje, neturi jokio „daiktiško“ pavidalo (Jaspers, 1958b: 639). Vadinasi, transcendenciją galima mąstyti tik netiesiogiai – atpažįstant ją „daiktiškuose“ pavidaluose. Daiktai pasaulyje tampa transcendencijos „šifrų“ kalba.

8.6. Šifrai, ženklai ir simboliai

Jaspersas skiria tikrovės reiškinius, egzistencijos ženklus ir transcendencijos šifrus. „Būtis pasaulyje“ su mumis kalba per „daiktiškus“ tikrovės pavidalus ir šitai sąlygoja mūsų mąstymą bei aprėžia kalbos galimybes, bandant nusakyti egzistenciją ir transcendenciją. Tačiau, suvokdami šį aprėžtumą, sykiu suvokiame, kad tie „daiktiški“ tikrovės pavidalai yra transcendencijos šifrai. Jaspersas pabrėžia, kad „šifrai niekuomet nėra pačios transcendencijos tikrovė, o tik jos galima kalba“ (Jaspers, 1962: 155).

Siekdamas įvardyti transcendencijos „daiktišką“ apraišką, Jaspersas pasitelkia „šifro“ sąvoką, atskirdamas ją nuo tokių sąvokų kaip „simbolis“ ar „ženklas“. Šifrus Jaspersas nusako kaip „reikšmes, kurių neįmanoma atskleisti nurodant į tai, ką jos reiškia. Jos šį tą reiškia, tačiau tai, ką jos reiškia, nėra Kas nors. Tai, ką jos reiškia, yra tik šifruose“ (Jaspers, 1970: 132). Tuo šifrai skiriasi nuo ženklų. Kita vertus, jie skiriasi ir nuo simbolių: „Simbolis reiškia buvimą kažko „regimo“,

kame nepertraukiamai susiję reikšmė ir tai, kas žymima. Tai, kas simbolizuojama, yra tik pačiame simbolyje. Simbolis – tai ko nors kito reprezentantas. Šifras, kitaip nei simbolis, yra transcendencijos „kalba“, kuri prieinama tik per kalbą, o ne per daikto ir simbolio vienovę pačiame simbolyje [...] šifras reiškia kalbą, „kalbą“ tikrovės, kuri tik tokiu būdu yra girdima ir gali būti išreikšta“ (Jaspers, 1962: 157). Kaip matome, Jaspersas stengiasi išvengti bet kokios šifro sąsajos su daiktiskumu. Jis pabrėžia, kad transcendencija, suvokiama kaip daiktas, jau nebėra *transcendencija* (Jaspers, 1962: 157).

Taigi, šifrai yra transcendencijos kalba: „Bėgalybę, egzistencinių veiklų pasaulio turtingumą mes sugriebiame šifrų, kurie esti tikroje poezijoje, mene, spekuliatyvioje filosofijoje, mituose ir apreiškimuose, pavidalu“ (Jaspers, 1962: 155). Galima sakyti, kad šifras yra tarpinė grandis tarp pasaulio ir transcendencijos. Suvokdamas nuosavą egzistencinę tikrovę žmogus pažįsta pats save kaip „tapatybę“, tapusią laisvu apsisprendimu. „Žmogus yra arčiau transcendencijos tada, kai žvelgia į ją per save patį kaip šifrą“ (Jaspers, 1932: 187).

Jaspersas pabrėžia, kad negali būti objektyvaus, neutralaus šifrų supratimo. Panašiai kaip ir Biblijos dvasią, šifro gelmę gali pasiekti tik tas, kas juo „gyvena“. Vadinasi, šifrai egzistuoja tik galimai *egzistencijai* ir atveria *egzistencinę* tiesą.

Jaspersas išskiria tris šifro kalbas: pirmąją patirtį, mitą ir apreiškimą bei filosofinę spekuliaciją. „Pirmąją patirtį“, „netiesioginę transcendencijos kalbą“ Jaspersas vadina „pirmąja kalba“. Joje nieko negalima žinoti apie Dievą bendrąja forma. „Pirmąją patirties“ perdavimą regimomis formomis Jaspersas vadina „antrąja kalba“: joje pirminė kalba objektyvuojama mituose ir apreiškime. Ir galiausiai, filosofinės spekuliacijos – tai „trečioji kalba“. Spekuliatyvio kalbos pavyzdys yra metafizinės sistemos, o pirmiausia – jose aptinkami Dievo būties įrodymai, svarstymai apie kuriuos (jeigu tie svarstymai yra persmelkti vidinių išgyvenimų) gali tapti keliu į transcendenciją. Visos trys kalbos – transcendencijos šifrai, kur antra ir

trečia kalba nušviečia pirmosios turinį ir daro įmanomą jos perdavimą kitiems (Jaspers, 1932: 129–133).

Svarbus šifrų bruožas yra tai, kad jie yra vienkartiniai, istoriniai. Kaip tik todėl ir kalbama ne apie Dievą apskritai, o apie „Abraomo, Izaoko ir Jokūbo Dievą“, apie Dievą, kuris iš liepsnojančio krūmo kalbėjo su Moze ir pan.

Dėl mokslo raidos šifrai pasikeitė – neteko įsikūnijimo. Mokslai prieštarauja transcendencijos įkūnijimui, nes įkūnijimas yra tikrovė, o tikrovė – žinojimo objektas, bet ne tikėjimo“ (Jaspers, 1965: 133).

Jaspersas mano, kad „filosofinio tikėjimo rėmuose“ „neįvardijama ir neapmąstoma“ tai, kad transcendencija galėtų surasti įkūnijimą kaip dievišką tikrovę pasaulyje, kaip Dievo apreiškimas, susijęs su apibrėžta vieta ar laiku. Tai, kas kažkada buvo apreiškimas, Dievo įsikūnijimas, tapo šifru. „Šifras „Dievas“, kai jį suvokiame vienareikšmiškai, suteikia mums saugumo pojūtį. Tačiau pasaulio patirtys parodo to šifro daugiareikšmiškumą, kurio negalime pašalinti, jei nenorime savęs apgaudinėti. Dievo ir Aušvico neįmanoma sutaikyti. Tai patyrė jau Jobas. [...] Dievo vardas yra vardas to, ko mes absoliučiai nesuvalkiame“ (Jaspers, 1965: 134).

Transcendencijos šifruose Jaspersas išvelgia „užšifruotą“ vienatinį Dievą, asmeninį Dievą ir Dievą, tapusį žmogumi. Pastarasis Jaspersui itin svarbus. Ankstyvoje žmonijos istorijos stadijoje žmonės tikėjo daugeliu dievų. Atsiradus monoteistinėms religijoms, situacija pasikeitė. Vis dėlto, anot Jasperso, politeizmas nebuvo iki galo įveiktas. Jis persmelkia krikščionybę ir kitas monoteistines religijas. Žmogus jaučiasi pasimetęs šios jėgų įvairovės akivaizdoje, jo gyvenimo nevaldo viena jėga, jis „suskilęs“ ir blaškosi. Anot Jasperso, vieno Dievo įvaizdis atsiranda kaip tik tada, kai žmogus pradeda suvokti savo „pasimetimą“. Pirmiausiai tai nutinka graikams (Aischilas, Platonas), taip pat biblinėje tradicijoje. Tik vienatinis Dievas gali suteikti žmogui absoliučią vieningą transcendenciją, kreipiančią jo gyvenimą. Jeigu „iššifruotume“ šią Jasperso šifrą, tai jo reikšmė yra ta, kad tik vadovaujant

Dievui žmogus gali suvokti save, gauti paramą ir pagrindą. Nesunku pastebėti, kad Jasperso mintys čia visiškai sutampa su teologų samprotavimais: žmogus yra silpna, bejėgė būtybė, kuriai reikalingas vadovavimas iš aukščiau. Ir vienatinis Dievas, ir asmeninis Dievas – tai paslėptas Dievas. Bet pagal krikščionišką mokymą Dievas įsikūnijo viename istoriškai egzistavusiame žmoguje – Jėzuje. Tai realus žmogus ir tuo pat metu Dievas. Anot Jasperso, norint suprasti, ką tai reiškia, pasakymą „Dievas, tapęs žmogumi“ būtina traktuoti kaip šifrą, kuris reiškia, kad tame žmoguje atsivėrė giliausia žmogiškos kančios patirtis. Šioje patirtyje atsiveria ir tikroji egzistencijos prasmė, sugriebiama žmogaus esmė. Per nepakeliamą begalinę kančią Jėzus suranda vienintelę įmanomą išeitį iš šio „žlugimo“ – kreipimąsi į Dievą.

Anot Jasperso, norint išsaugoti religijos turinį, svarbu suprasti apreiškimą ne kaip realų įvykį, kurį galima būtų empiriškai patikrinti, bet būtent kaip *šifrą*. Jasperso manymu, mūsų amžiaus sąmonei toks supratimas yra būtinas, nes tik šitai leistų išsaugoti požiūrį, kad dešimt Dievo įsakymų yra šis tas daugiau nei vien sąlyginių taisyklių rinkinys, t. y. kad juose yra išreikšti besąlygiški moraliniai reikalavimai. Biblinio tikėjimo griežtumas ir jo tikroji prasmė gali būti išsaugota tik tuo atveju, jei apreiškimas bus traktuojamas kaip šifras. Ir žinoma, kad tolesnis biblinės religijos egzistavimas yra įmanomas tik atsisakant pretenzijų į išskirtinumą, siekį nustatyti vienintelę absoliučią tiesą, privalomą visiems žmonėms. Autoritarizmo ir dogmatizmo atsisakymas Jasperso vertinamas kaip vienintelis šansas religijai išlikti. Jasperso samprotavimai apie vieningą biblinę religiją, apjungiančią judaizmą, krikščionybę ir islamą skamba kaip ekumeninio judėjimo idėja.

Jaspersas nuolatos pabrėžia, kad visa žmonija yra vienos kilmės ir turi vieną raidos kelią, bet jam šios vienovės paieškos buvo labai skausmingos. Žmonijos integracija vargu ar įmanoma religiniu pamatu (net jeigu tai būtų nuo religinių iškraipymų ir klaidų išvalyta biblinė religija). Amžiuje, kuriame nei mokslu, nei religija besąlygiškai nebepasitikima, tokios vienybės pagrindu gali būti filosofinis tikėjimas,

kuris savo tiesas semia iš biblinės religijos. Pagal Jaspersą, biblinė religija turėtų būti grąžinta prie ištakų, prie pirmapradiškumo, kuris duos bibliniam tikėjimui jėgų atgimti ir išlikti.

Nesunku pastebėti, kad visus Jasperso ieškojimus persmelkia siekis surasti praeities dvasinėje kultūroje tradiciją, pagrindą, kuriuo gali pasiremti mūsų amžius. Šitas siekis pasirodo tiek „ašinio amžiaus“ koncepcijoje, tiek biblinės religijos interpretacijoje. Pastovus sugrįžimas prie „pirmapradiškumo“, Jasperso nuomone, priklauso pačiai biblinės religijos esmei, jis būdingas pranašams, Jėzui, vėliau – vienuolių ordinų įkūrėjams. Paskutinis didis mėginimas išsiveržti iš netikrumo prie pirmapradiškumo buvo protestantizmas, suprantamas ne kaip tikėjimo išpažinimas, o kaip sugrįžimas prie ištakų – „nuo tradicinių dogmų prie pirmapradiškumo“ (Jaspers, 1958b: 497). Protestantizmo esmę Jaspersas įžvelgia tame, kad „pirmapradiškumas“ ar „pirmapagrindiškumas“ čia bandomas atrasti Biblijos tekstuose. Tačiau tai yra įmanoma tik tada, kai tie tekstai yra egzistenciškai *įsisavinami*. Jaspersas pabrėžia skirtumą tarp įsisavinimo ir studijavimo. Studijavimas „moko“ istorinio žinojimo pagrindų. Istorinis tyrimas kaip toks jokių būdu neveda prie tikėjimo. Geriausiu atveju jis parodo jo išorines apraiškas. Visai kas kita yra įsisavinimas. Jis yra daugiau nei istorinis supratimas. Įsisavinimas yra „atskiros, vienintelės, nedalomos egzistencijos“ reikalas. Vien studijuodami tekstus, mes užsisiklندیame empirinės istorijos rėmuose, o tiesa girdima antlaikiškume. Jasperso „įsisavinimo“ samprata, atitinka jo tiesos supratimą, kuris gali būti tik egzistencinis, besąlygiškas, istoriškai vienkartinis savo reiškimusi, kiekvieną sykį vis iš naujo pasiekiamas. „Protestantizmo principui“ tekstų studijavimas, istorinis žinojimas tarnauja kaip prielaida įsisavinant tikėjimą jo pirmapradiškume. Biblijos autoritetas glūdi ne žodyje, bet „dvasioje“, jis atsiveria tik tam, kuris pasirengęs jį priimti. Tik įsisavinimas „pažadino“ siekti „pirmapradžio tikėjimo“. „Grynas“ biblinis tikėjimas yra ne tikėjimo tiesose, bet dvasios būsenoje, elgesyje ir faktiniuose sprendimuose (Jaspers, 1958b: 489).

Jaspersas, atverdamas šifrų esmę ir jų reikšmę siekiant transcencijos, vėl nurodo į skirtumus tarp „filosofinio tikėjimo“ ir tikėjimo, besiremiančio Apreiškimu: „Filosofiniam tikėjimui visi aprėpties būdai, o ypač egzistencijos santykis su transcendencija, yra įmanomi be Apreiškimo“ (Jaspers, 1962: 166).

Akivaizdu, kad Jasperso santykis su krikščionybe yra ambivalentiškas. Šiuo požiūriu įdomi yra jo paties nuomonė, išsakyta jo paskutinėse paskaitose Bazelio universitete 1961 metais: „Jeigu krikščioniškas apreiskimas yra laikomas vieninteliu tikru, jeigu jį skelbia bažnyčioje kaip dogmą, jeigu Bibliją skaito taip, tarsi ji būtų susijusi su Kristumi [...] jeigu tą tiesą laiko vienintele, priklausančia visai žmonijai, ir ja visi privalo sekti, jeigu laikoma, kad Dievas Jėzuje tapo žmogumi ir pasivadino Kristumi, tai aš privalau pasakyti: visu tuo aš netikiu“. Tačiau tuoj po šių žodžių jis pridūrė: „Ir vis dėlto aš esu geras protestantas“ (Jaspers, 1970: 19).

Gali atrodyti, kad taip teigdamas, Jaspersas prieštarauja pats sau. Tačiau kaip tik šis prieštaravimas sau pačiam yra savotiškas „šifras“, rodantis, kad turime reikalą su post-sekuliariu mąstymu, suvokiančiu, kad tik taip ir įmanoma kalbėti apie transcendenciją.

Šiuo požiūriu, galima įžvelgti post-sekuliaraus mąstymo panašumą su apofatinės teologijos tradicija, kurios kontekste išsitenka ir Bultmanno numitinimo programa. Iš tiesų, juk pagrindinis Bultmanno tikslas yra interpretuoti Naujojo Testamento tekstą ne kaip istorinį pasakojimą, kurį šiuolaikinis žmogus gali suvokti tik kaip informaciją apie prieš du tūkstančius metų vykusius įvykius, o kaip egzistenciškai išgyvenamą sąsają su transcendencija.

9

Mito reabilitacija postsekuliarybėje ir polemika su moderniais gnostikais

LINA VIDAUSKYTĖ

Vokiečių filosofas Hansas Blumenbergas (1920–1996) originaliai filosofškai interpretavo *mitą* ir ypač išgarsėjo sekuliarizacijos formuluotės kritika bei diskusija su moderniais gnosticizmo apologetais. Pradžioje keletas argumentų, kodėl pasirinktas šis autorius kaip reikšminga figūra postsekuliarybės diskursui. Iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, kad Blumenbergo priskyrimas post-sekuliariams autoriams yra abejotinas. Be to, greičiausiai ir pats autorius nepritartų tokiam terminui. Mat filosofas buvo garsus Apšvietos projekto gynėjas, ypač polemikoje su gnostiškas idėjas propagavusiais autoriais, tokiais kaip Carlas Schmittas, Jacobas Taubė'as, Rudolfas Bultmannas, Ericas Voegelinas ir kt. Tačiau tokia filosofo pozicija tik dar geriau paaiškina, kodėl mitas yra reabilituojamas ir tampa filosofijos tema. Antra, Blumenbergas atidžiau pažvelgia į daugelį nusistovėjusių teologijos ir filosofijos temų bei pasiūlo originalių interpretacijų, kurios padeda suprasti postsekuliarybės epochą (nors kaip matysime toliau, pati sąvoka „postsekuliarybė“ yra problemiška). Trečia, galiausiai vien tik Blumenbergo polemika su šiuolaikiniais gnostikais (gnostinės minties suklestėjimas filosofijoje apie XX a. vidurį yra laikomas vienu iš postsekuliarybės požymių) leidžia jį priskirti prie post-sekuliarių mąstytojų, nors ir negatyvia prasme. Pažvelkime atidžiau į gnosticizmo sugrįžimo modernybėje temą.

9.1. Gnosticizmo metafora ir modernybė

Tyrinėtojai vieningai sutaria, kad XIX a. pabaiga – XX a. pirma pusė neabejotinai pažymėta atvirų simpatijų ir intelektualinio dėmesio gnostiniam mokymui. Gausioje gnosticizmo gerbėjų ir intelektualiai įkvėptų autorių plejadoje yra minimi Franzas Kafka, Walteris Benjaminsas,⁶⁸ George'as Bataille'us, Hermannas Hesse, Thomas

68 Paminėtinas Benjamino tekstas *Apie istorijos sampratą*, kur atskleistos modernios

Mannas, poeto Stefano George'ės ratelis, dadaistų judėjimas, Carlas Gustavas Jungas, Ernstas Blochas ir kt. (Styfals, 2019: 13). Apskritai, tarpukario *krizės teologija* buvo suprantama kaip modernus gnosticizmo atgimimas. Štai Adolfas von Harnacas Karlo Bartho teologiją vadino „gnostiniu okultizmu“, teigdamas, kad krizės teologija abso-lučiai pabrėžia dievišką transcendenciją (Styfals, 2019: 33). Komen-tuodamas Bartho teologiją Blumenbergas priekaištavo, jog „krizės teologija turėjo būti suinteresuota paaiškinti pasaulio pasauliškumą, o ne tuo, kaip suteikti jam sakralumo. Būtent termino „sekuliarizacija“ vartojimas ir suteikė jai ypatingą teologinį patosą“ (Blumenberg, 1983: 5). Tai reiškia, kad krizės teologija pateisino sekuliarizaciją, o tai dar labiau supainiojo modernybės supratimą.

Gnosticizmo paieškos išsiplėtė toliau už teologijos ir filosofijos ribos. Pavyzdžiui, vokiečių teisininko Carlo Schmitto garsioji persky-ra tarp *draugo* ir *priešo* taip pat priskiriama prie gnostinių idėjų. XX a. I pusėje gnostinių temų išpopuliarėjimui nemenkos įtakos turėjo Hanso Jonas'o knyga *Gnosticizmas ir vėlyvosios Antikos dvasia* (I to-mas, 1934 m.) (Styfals, 2019: 14). Tačiau tuo metu domėtasi gnosticiz-mu ne dėl religijos, krikščioniško tapatumo, bet būtent dėl sekuliarios modernybės.

Sekuliari modernybė apskritai visuomet buvo suvokiama kaip priešingybė krikščionybei. Todėl Ericas Voegelinas, pristatydamas naująjį politikos mokslą (1952 m.), vartojo gnosticizmo terminą api-būdindamas modernią sekuliarią politiką ir priešpriešindamas ją krikščioniškai politikai (Voegelin, 1987: 107–134). Šia prasme gnosti-cizmas ir sekuliari modernybė gali būti susieti kaip struktūrinės prie-šingybės, nukreiptos prieš krikščionybę. Įdomu tai, kad metodologiš-kai gana sunku atskirti, kur yra gnosticizmo modernus tyrimas, o kur

istorijos sampratos teologinės ir mesianistinės sąlygos. Ryšį tarp teologijos ir mo-dernos istorijos sąmonės Benjaminas aprašė pasitelkęs lėlės ir kupriaus įvaizdžius. Žr. Benjamin, 2005: 325–334.

jau šiuolaikinis gnosticizmo atgimimas ir filosofinės studijos, kurios naudoja gnosticizmo konceptą tam, kad apibrėžtų ar kritikuotų modernybę (Styfhals, 2019: 16). Šiame kontekste vokiečių filosofai Hansas Blumenbergas ir Odo Marquardas pasirodo neigiamame santykiyje su gnosticizmu – jie polemizuoja, diskutuoja su moderniais gnostikais, tačiau nesitapatina su gnosticizmu.

Apibendrinant galima teigti, kad nėra vieningo sutarimo, *kada* ir *kaip* sugrįžta modernus gnosticizmas. Net neaišku, ką reiškia gnostiška modernybė, nes atrodo, kad tiesiog vienu metu viskas tampa gnosticizmu. Šio klausimo tyrinėtojas Williamas Styfhalsas pasitelkia rumunų religijų istoriką Ioaną Culianu, ironizuojantį apie netikėtą ir staigų visko paskelbimą esant gnostišku (Styfhals, 2019: 19). Iš tikrųjų, pasak Styfhalso, pastaroji ironija labai teisinga – tam tikru metu beveik viską buvo galima vadinti gnosticizmu.

Tokia nuostata buvo ypač būdinga Voegelinui: būtent jam beveik visi autoriai, politiniai veikėjai ar judėjimai (t. y., Friedrichas Nietzsche, Thomas Hobbesas, Joachimas Florietis, Hitleris (Voegelin, 2006) ir modernus liberalizmas) buvo gnosticizmo išraiškos. Sunku nustatyti nedviprasmišką ryšį tarp antikinio gnosticizmo ir modernaus fenomeno, lygiai kaip nėra ir istorinių įrodymų, kad antikinis gnosticizmas išliko viduramžiais, o paskui atgijo ankstyvoje modernybėje ir turėjo reikšmingą poveikį moderniai politikai ar filosofijai. Todėl galima teigti, kad gnosticizmas siekė funkcionuoti kaip sąvoka, bet iš tiesų tai buvo pseudo-sąvoka, arba greičiau metafora (Styfhals, 2019: 20–21).

Gnosticizmo metaforinė reikšmė pasirodė vėl aktuali po Antrojo pasaulinio karo. Mat po šio karo barbariškumų Europos intelektualai ėmė kelti klausimą, kas nutiko, kad Europa, davusi Apšvietą, modernią laisvės ir žmogaus teisių sampratą, nusirito iki nesuvokiama nusikaltimų žmogiškumui. Liberalūs mąstytojai (Karlas Popperis, Isaiah Berlinas) teigė, kad totalitarinės ideologijos šaknys glūdi XIX a. didingose istorijos filosofijose. Kiti, kaip jau minėtas Voegelinas,

aiškino, kad faktinis lūžis įvyko jau viduramžiais: Joachimas Florietis buvo pirmasis, perkėlęs eschatologinę Dievo karalystės idėją į tobulos visuomenės utopinę teoriją (Svenungsson, 2014: 69). Vis tik genealoginio ryšio tarp modernybės ir gnosticizmo nustatymas gali būti traktuotinas kaip specifinis sekuliarizacijos tezės variantas. Blumenbergas atmetė sekuliarizaciją kaip kategoriją, galinčią apibrėžti modernybės prigimtį. Dėl panašios priežasties jis atmetė ir tąsą tarp gnosticizmo ir modernios minties. Nepaisant atmetimo argumentų, Blumenbergas apibrėžė modernybę būtent pagal santykį su gnosticizmu, bet negatyvia prasme. Prieštaraudamas Voegelinui ir jo teiginiui, kad modernybė yra gnostiška, Blumenbergas suprato modernybę „kaip antrą gnosticizmo įveikimą“ (Blumenberg, 1983: 16).

Toliau plėtojant mintį sekuliarizacijos diskurso kontekste, reikia prisiminti garsųjį Schmitto teiginį, esą visos reikšmingos modernybės kategorijos yra sekuliarizuoti teologiniai konceptai (Schmitt, 2005: 36). Kitas svarbus žaidėjas sekuliarizacijos diskusijoje buvo Karlas Löwithas teigęs, kad modernybės progresas yra sekuliarizuota krikščioniška teologija (eschatologijos sekuliarizacija) (Löwith, 1949: 18–19).

9.2. Sekuliarizacijos formuluotės kritika ir optimizmo krizė

Savo fundamentaliu veikalu *Naujųjų laikų legitimumas* (*Die Legitimatät der Neuzeit*) 1966 m. Hansas Blumenbergas pradėjo nedidelę revoliuciją istorijos filosofijoje. Iš esmės, tuo metu filosofas nebuvo siejamas su jokia vyraujančia filosofine mokykla Vokietijoje. Todėl visuotinai sutariama, kad jo išsakyta kritika yra originali. Minėto veikalo pirmame leidime Blumenbergas kritiškai vertino populiarią idėją aiškinti istorijos pokyčius, remiantis sekuliarizacijos sąvoka: iš

tikrųjų ji bereiksmė intelektualinės istorijos prasme.⁶⁹ Žvelgiant istoriškai, sekuliarizacija prasidėjo valdant Napoleonui – tuo metu buvo konfiskuojami Katalikų Bažnyčios turtai, ir iš esmės tai yra XIX a. sąvoka. Dar daugiau, ši sąvoka nėra teologinė. Todėl modernybė, pasak Blumenbergo, nieko neskolinga teologijai.

Skyriuje apie politinę teologiją Blumenbergas kritikavo Carlą Schmittą, pateikusi pačią ryškiausią sekuliarizacijos formuluotę: esą, visos konkrečios modernybės sąvokos yra sekuliarizuotos teologijos sąvokos (Blumenberg, 1983: 89–102). Apskritai Blumenbergas buvo pirmas autorius, kvestionavęs Schmitto sekuliarizacijos teoriją. Nenustabu, kad nevienareikšmiškai vertinamas vokiečių teisininkas aštriai sureagavo į kritiką. Vėliau, apie dešimt metų, abu autoriai intensyviai susirašinėjo ir diskutavo. Diskusijos pabaigoje Blumenbergas išleidžia antrą, papildytą *Naujųjų laikų legitimumo* leidimą, kur dar labiau pagilina sekuliarizacijos sąvokos kritiką. Savo ruožtu Schmittas išleidžia *Politinę teologiją II*, kaip reakciją į diskusiją.

Blumenbergo teigimu, pagal Schmitto formuluotę, religinių dalykų vieną dieną turėtų tiesiog nelikti (visi religiniai dalykai laiko tėkmėje sekuliarizuojami), bet juk akivaizdu, kad tikrovėje nieko panašaus nėra. Kaip minėta, sekuliarizacija istoriškai buvo suvokiama kaip nuosavybės kaita: žemių ir kito nekilnojamo turto perleidimas pasaulietinei valdžiai. Tačiau Schmittas „sekuliarizacijos“ sąvoką perkėlė į kitą kontekstą ir substancializavo. Vis tik ji yra ne daugiau nei metafora; tam, kad „sekuliarizacija“ galėtų būti laikoma tikra sąvoka, jai trūksta metodologinio pagrindimo. Būtų galima paminėti ir daugiau Blumenbergo išsakytų kontrargumentų Schmittui. Pavyzdžiui, Schmittas veikalo *Politiškumo sąvoka* antro leidimo pratarinėje rašo, kad šiandien be sekuliarizacijos sąvokos neįmanoma suprasti praėjusių

69 Vokiečių kalboje yra du žodžiai, nusakantys minėtą procesą/rezultatą – *Säkularisation* ir *Säkularisierung*. Blumenbergas juos vartoja sinonimiškai, t. y. semantiškai lygmenyje nedaro skirtumo.

amžių istorijos, raidos. Svarstydamas klausimą, kas yra suverenas, jis sako: suverenas yra tas, kuris priima sprendimą dėl išskirtinės padėties. Šita vieta „užkliūna“ Blumenbergui, kuris knygoje *Naujųjų laikų legitimumas* (skyriuje „Politinė teologija I ir II“) rašo, kad tokį dalyką kaip *išskirtinis* panaikino Apšvieta (Blumenberg, 1983: 92).

Blumenbergo manymu, modernybė kyla iš pažinimo, žmogiško smalsumo ir čia jai nereikia jokios legitimacijos, protestas kyla ne iš kažko kito (kaip teologijos atveju – iš apibrėžto santykio su mono-teizmu, Dievu), bet iš savęs paties. Mikalojus Kopernikas, Giordano Bruno, Mikalojus Kuzietis – tai pavyzdžiai, kuriais remdamasis Blumenbergas sudėtingai ir išsamiai įrodinėja tokio pažinimo veiksmo legitimumą (Blumenberg, 1983: 309–596). Taigi sekuliarizacijos formuluotės logika (vieną dieną viskas bus sekuliarizuota, pamažu teologines sąvokas verčiant į sekuliarią kalbą) yra klaidinga. Apšvieta nevirsta savo priešybe, kaip įrodinėjo Theodoras W. Adorno (Adorno, 2006). Nėra taip, kad mitai būtų išnykę galutinai ir būtų buvę būtina išsiaiškinti – kodėl. Mitų tvarumo išaiškinimas daug ką pasakytų apie istorinę žmonijos raidą. Štai čia Blumenbergas vėliau ir sufokusuoja savo dėmesį, išleisdamas fundamentalią veikalą *Darbas su mitu* (*Arbeit am Mythos*) Pastarajame tyrime pasirodys kertinė Blumenbergo vartojama sąvoka (ar greičiau *absoliuti metafora*) „tikrovės absoliutizmas“, kurioje aiškiai girdimos politinės konotacijos. Blumenbergo politinė filosofija dar laukia savo tyrėjų, nes publikuojami nauji darbai iš jo archyvo. Kol kas akivaizdu, kad politine prasme, Blumenbergo pozicija yra liberali – būtina leisti individui būti gerokai atokiau nuo primestų visuomenės lūkesčių, reikalavimų (natūralus noras atsižvelgiant į skaudžią filosofo asmeninę patirtį nacionalsocialistų valdomoje Vokietijoje). Šia prasme panašią sampratą matome ir jo filosofinėje antropologijoje. Distancija ir atidėjimas yra filosofinės kategorijos, kuriomis remiantis reikėtų interpretuoti Blumenbergo filosofiją.

Blumenbergas knygos *Naujųjų laikų legitimumas* antrame leidime pateikia daugiau tuo metu paplitusių sekuliarizacijos formuluotės

pavyzdžių, kurie ir dabar dar vartojami. Paprastai tariant, visas sekuliarizacijos diskursas yra tiesmukas religinių dalykų vertimas sekuliarizuotais. Kartais sekuliarus dalykas įvardijamas pagal analogiją su religiniu. Tarkime, egzaminas pavadinimas inkvizicija arba Paskutiniu Teismu. Galiausiai visi tokio pobūdžio teiginiai (komunistų manifestas yra kaip biblinis rojus ir pan.) nėra religiniai, iki-eschatologiniai, tai tiesiog *mėginimai* suprasti atitinkamus istorinius procesus. Blumenbergas savo argumentacijoje pasiremia Hannah'os Arendt knyga *Žmogaus būklė*, kurioje atskleidžiama, kad modernaus gyvenimo privatėjimas žmogų nutolino nuo pasaulio dar labiau, nei to kadaise siekė krikščionybė. Arendt teigia, kad Naujaisiais laikais pasaulis sušvietimėja, ir perspėja, kad mes labai dažnai painiojame sekuliarumą su pasauliškumu (Arendt, 2005: 239). Toliau ji iš esmės aidu kartoja Blumenbergo argumentaciją: „Tačiau sekuliarizacija kaip akivaizdus istorinis įvykis reiškia tik bažnyčios ir valstybės, religijos ir politikos atskyrimą, o tai, vertinant religiniu požiūriu, reiškia, kad grįžtama prie ankstyvosios krikščionybės požiūrio „kas ciesaoriaus, atiduokite ciesaoriui, o kas Dievo – Dievui“, o ne kad prarandamas tikėjimas ir transcendencija arba iš naujo ir pabrėžtinai domimasi šio pasaulio dalykais“ (Arendt, 2005: 239). Dar daugiau, modernybė prasidėjo staigiu, nepaaiškinamu transcendencijos, tikėjimo anapusiniu pasauliu išblėsimu ir šių laikų žmonės buvo nublokšti ne atgal į pasaulį, bet į save (Arendt, 2005: 239). Dabar žmogų ima kankinti nerimas ir rūpestis dėl savojo aš ir iškyla susvetimėjimas pasauliui. Visai tai rodo, kad minėta religijos, religinio pasaulio sekuliarizacija menkai ką paaiškina.

Reikia skirti šiek tiek dėmesio ir netiesioginei Blumenbergo diskusijai su Karlu Löwithu modernybės legitimumo klausimu. Löwithas sutelkia dėmesį į progreso idėją ir argumentuoja, kad ji nėra legitiimi modernybės idėja. Knygoje *Prasmė istorijoje* (1949) jis nagrinėja modernias XVIII–XIX a. istorijos filosofijas (Voltaire'o, Anne Robert'o Jacques'o Turgot, markizo de Condorcet, Georgo Vilhelmo Friedricho Hegelio, Karlo Marxo, Pierre'o Josepho Proudhono, Auguste'o

Comte'o) ir teigia, kad jose aptiko modernybės progreso idėjas. Tačiau tos idėjos savo esme yra nemodernios: jos priklauso viduramžiams, bet yra sekuliarizuotos. Löwithui progresas iš esmės yra krikščioniška idėja, nes numato, kad istorijos pabaigoje bus sukurtas Rojus, ateis Mesijas ir pan. Vis tik, Blumenbergo teigimu, progreso idėja yra moderni, nes grindžiama imanentiniais įvykiais, o ne Mesijo laukimu ir pan. (Blumenberg, 1983: 27–35). Todėl Blumenbergo tikslas – ne-siremiant sekuliarizacija pasiūlyti kitokį kultūros ir intelektualinės istorijos interpretavimo modelį. Jis atsisako tradicinio padalinimo į pasaulietinę ir religinę sferas; šia prasme Blumenbergo pozicija yra post-sekuliari (šią „sąvoką“ dabar vartojame platesne prasme arba, kitaip tariant, mėginame autorių interpretuoti nusistovėjusių sąvokų kontekste). Vis tik, filosofas nesakė, kad sekuliarizacijos sąvokos apskritai negalima vartoti – kiekvienas yra laisvas ją vartoti. Tačiau visiškai neaišku, kokia logika čia veikia, ir tas supaprastintas modelis – jog naikinami religiniai dalykai – mažai ką atskleidžia ir paaiškina. Jeigu sekuliarizacijos sąvoka yra metodologiškai silpna, o Europos modernybė kyla iš krikščionybės, tai reikia išsiaiškinti, kokie būtent jos aspektai tampa kertiniais. Čia Blumenbergas pasitelkia klausimų kėlimo principą: kiekviena epocha kelia klausimą, kuris gali būti paveldėtas iš praėjusio laikmečio, bet atsakymas gali būti jau kitoks. Filosofas taip pat pabrėžia, kad pirmiausiai reikia kalbėti apie tam tikrą antropologiją; pradžioje turime *savęs-išsaugojimą*, kuris modernybėje keičiamas *savęs-pabrėžimu*. Įdomu tai, kad siekdamas parodyti moderniojo subjekto gimimą Blumenbergas pasiremia Lutheriu (Lutherio teiginiu, kad žmogus labiausiai nori būti Dievu), o ne Descartes'u (Blumenberg, 1983: 178). Šia prasme yra labai reikšmingas ir kitas Blumenbergo veikalas *Kopernikiško pasaulio gimimas*, kuriame analizuojama Mikalojaus Kuziečio *coincidentia oppositorum* teorija ir jo vartojamos negatyviosios teologijos metaforos, turėjusios reikšmingos įtakos modernybei (Blumenberg, 1975). Iš jų ir galime kildinti savęs-pabrėžimo nuostatą.

Kitas svarbus momentas Europos modernybei yra blogio tema. Jau buvo užsiminta, kad Blumenbergas blogio „klausimą“ pavadina gnosticizmo įveikimu antru mėginimu. Tuo pačiu tai ir senojo klausimo *unde malum* nauja variacija. Iš esmės, blogio sampratai lemtingas buvo Augustino mokymas apie tai, kad pats žmogus yra atsakingas už blogį pasaulyje. Blumenbergo manymu, čia turime reikalą su savotiška teodicėja, nuo kurios filosofas ir priartėja prie gnosticizmo. Paprastai tariant, filosofinis teodicėjos projektas siekė apginti mono-teistinio Dievo gerumą nuo blogio egzistavimo jo kūrinyje (teodicėja siekė pateikti atsakymą į klausimą, kodėl blogis egzistuoja pasaulyje, jeigu šį sukūrė gerasis Dievas). Blumenbergas paaiškina, kaip gnosticizmas ir Markijonas iš Sinopės priėjo prie *unde malum* klausimo krikščionybėje. Jo teigimu, gnosticizmas pasiūlė paprastą, bet eretišką sprendimą šitam klausimui – tiesiog neigdamas, kad transcendentinis Dievas sukūrė pasaulį. Pasaulį sukūrė kita, puolusi dievybė. Šv. Augustinas plėtojo teodicėją siekdamas įrodyti, kad dėl blogio yra kaltas žmogus, o ne demiurgas. Blumenbergui tokia tezė reiškė, kad krikščioniški viduramžiai pirmą sykį atmetė arba įveikė gnosticizmą. Tačiau šis Augustino įrodymas ilgai neišsilaikė. Gnosticizmo sugrįžimas ir jo blogio koncepcija vėl pasirodė modernybės išvakarėse. O pati modernybė, pagal Blumenbergą, jau yra konstituota antrojo gnosticizmo įveikimo.

Blumenbergo mąstyme šis įveikimas taip pat gali būti suprantamas kaip teodicėja. Ir visas modernybės projektas gali būti traktuojamas kaip teodicėja. Nors paties Blumenbergo mąstyme aiškiai suformuluotos tokios minties nėra. Tik Odo Marquardas griežtai teigė: kur modernybė – ten teodicėja, o kur teodicėja – ten modernybė (Marquard 1991: 8–28). Pasak Marquardo, teodicėja (kaip žanras ir pati mintis) yra įmanoma tik modernybėje, kai kančių atžvilgiu yra įgyjama tam tikra distancija (ne tik skundžiamasi, bet mėginama pagerinti pasaulį, palengvinti žmogaus kančias). Taigi teodicėja yra specifinė modernybės filosofija, kurią pradėjo Gottfriedas Vilhelmas Leibnizas

savo veikalu *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710). Jeigu manoma, kad blogį galima įveikti, tai pamažu ima atrodyti, kad Dievo kaip atpirkėjo nebereikia. Todėl modernybėje Dievas pradedamas vadinti Kūrėju, pagal teodicėjos žanrą. Dar daugiau, teodicėja modernybėje tampa būtina (Marquard, 1991: 12). Taip yra todėl, kad teodicėja neigia kalbas apie blogąjį kūrėją gnosticizmo ir manicheizmo kontekste. Panašiai tvirtina ir Blumenbergas – modernybė yra gnosticizmo įveikimas antru bandymu, nes pirmasis, vykęs viduramžiais, pavyko ne iki galo (Blumenberg, 1983: 126 ir toliau).

Svarbu pastebėti, jog Marquardo mintys nėra tiesiog komentaras Blumenbergo minčiai. Greičiau turime reikalą su ilgamečiu ginču tarp dviejų mąstytojų, o ir tas ginčas prasidėjo dar iki publikuojant *Naujųjų laikų legitimaciją*. Iš tikrųjų Blumenbergas stipriai nekritikavo Marquardo už tai, kad jis vokiečių idealizmą interpretavo kaip teodicėją, bet priekaištavo dėl teodicėjos sutapatinimo su teologija (Styhals, 2019: 186). Skamba keistai, bet Blumenbergui moderni teodicėja neturi nieko bendro su teologija. Priešingai nei Marquardas, jis pripažino konstituojančią teodicėjos rolę ankstyvoje modernybės mintyje, kaip ir vokiečių idealizme, bet teigė, kad teodicėjoje esti šis tas daugiau nei tik grynas teologinis Dievo gerumo pateisinimas. Blumenbergo atveju greičiau tai būtų tokia a-teologinė teodicėja (Styhals, 2019: 170). Supaprastintai tariant, tiesiog modernybė investuoja į pasaulį. Gnosticizmas laikosi pozicijos, kad visiškai neverta dvasiškai investuoti į pasaulį, o modernybė ieško naujų būdų, kaip investuoti į pasaulį ir šitaip įveikti blogį. Pačia fundamentaliausia prasme modernybė ir teodicėja atskleidžia, kad blogis negali pažeisti tikrovės, kuri yra patikėta žmogui. Apskritai Blumenbergas neinterpretavo modernių tendencijų keisti pasaulį kaip siekio išgelbėti žmogų nuo ontologinio blogio. Greičiau tai buvo pastanga padaryti pasaulį pakenčiamu, nes pasaulis yra indiferentiškas žmogaus siekiams. Žmonės neužima Dievo pozicijos, pasak Blumenbergo. Kai žmonėms nebereikia savęs gelbėti, jiems

neberekia ir neteisėtos žemiško dievo perspektyvos. Priešingai, Blumenbergo modernios žmonijos antropologija yra paremta žmogaus baigtinumu, o ne nematoma begalybe. Blumenbergas pabrėžė, kad santykis tarp žmogaus ir Dievo fundamentaliai nutrūko viduramžių pabaigoje ir modernybės pradžioje. Žmonės transcendencijos aki-vaizdoje būdami bejėgiai, suvokė tiesą apie savo egzistenciją ir išgany- nymo nepasiekiamumą. Vienintelė išeitis tokioje situacijoje – pabrėž- ti imanentinę žmogaus egzistenciją, jo baigtinumą čia žemėje; tada gnosticizmo įveikimas gali įvykti kaip kuklus pasaulio apkabinimas (Styfhals, 2019: 164).

Marquardas, mėgindamas pagrįsti modernybės ir teodicėjos (teologine prasme) sąsajas, savaime suprantama, atsigręžia į du svar- bius autorius – Leibnizą ir Voltaire'ą. Leibnizas *Teodicėje* gina Dievą nuo kaltinimų ir teigia, kad jis sukūrė patį geriausią pasaulį iš galimų. Viskas tik gerėja, tad ir optimistiniai išskaičiavimai merkantilistinėje epochoje rodėsi savo vietoje. Deja, netrukus įvyksta optimizmo krizė, kaip sako Marquardas. Optimizmo krizė yra susijusi su klausimu, iš- kilusiu po Lisabonos žemės drebėjimo: kaip visagalis ir geras Dievas galėjo leisti žūti daugybei nekaltų žmonių? (Marquard, 2007: 97). Šis klausimas yra tradicinis gnostikų klausimas *Si Deus, unde malum?* Šią problemą svarsto Voltaire'as esė apie Lisabonos žemės drebėjimą „*Poème sur la désastre de Lisbonne*“ (1755) ir kelia klausimą „kodėl visų Šventųjų dieną, lapkričio 1 d., žuvo besimeldusieji bažnyčiose, bet liko gyvi besismaginę ant miesto kalvų įrengtose viešnamiuose?“

Voltaire'as visuomet atsižvelgė į „blogio“ klausimą. Būdamas fi- losofu deistu Voltaire'as susidūrė su religinės sąmonės iš esmės ne- išsprendžiama problema: kaip suderinti pasaulio blogio tikrovę su teiginiu, kad pasaulį sukūrė visagalis, visažinis ir visamylintis Dievas? Religijos gynėjai buvo linkę kurti teodicėjas, t. y. mokymus, kurių už- duotis buvo „pateisinti Dievą“, panaikinti jam skirtus kaltinimus dėl at- sakomybės už blogį. Krikščioniška ortodoksija mokė, pavyzdžiui, kad blogis kyla iš žmogaus nuodėmingumo ir velnio žabangų. Deizmas

atmetė tokius paaiškinimus kaip mitologinius, demaskuodavo jų fantastišką pobūdį ir loginį nesuderinamumą su esama padėtimi. XVII–XVIII a. sankirtoje Leibnizas ir daugybė anglų deistų (filosofas ir poetas moralistas Alexanderis Pope'as, lordas Shaftesbury, vikontas Bolingbroke'as) iškėlė naujus teodicėjos variantus, kurie rėmėsi „optimizmo teorija“; pasak jos, Visata yra sukurta Dievo taip, kad bet koks joje sutinkamas blogis kažkoku būdu yra kompensuojamas, sulyginamas ir galiausiai netgi visai padengiamas po jo pasirodančiu gėriu. Taigi žmogui Apvaizdos dėka viskas atlyginama, pataisoma į gera, ir bet koks jo patiriamas blogis yra nemaloni, bet būtina laimės prielaida. Todėl žmogus neturi jokių priežasčių skųstis Dievu, o veikiau turėtų pačiose sudėtingiausiose savo gyvenimo situacijose aukštinti Kūrėjo meilę ir išmintį. Tam tikri „optimizmo teorijos“ atgarsiai yra girdimi ir kai kuriose Voltaire'o *Samrotavimuose apie žmogų* (1734–1737), kur sakoma, kad išminčius, nuliūdintas daugybės žmogaus kančių ir bėdų žemėje paveiklo, prieina prie save paguodžiančios minties, kad pasaulis kaip visuma turi tiek pat gėrio kiek ir blogo, dėl to šios priešybės susilygina. Vis tik Voltaire'as tuo metu savęs netapatino su tokiu išminčiumi, tęsdamas kovą su tuo, ką jis laikė blogiu.

„Optimizmo teorija“ Voltaire'o darbuose vėl pasirodo 1740 m. filosofinėse apysakose. Iš vienos pusės, ji pasirodo kaip paaiškinamasis-paguodžiantis principas, siūlomas kenčiantiems žmonėms. O iš kitos pusės, ja stipriai abejojama ir kritikuojama. Pamažu ši kritika Voltaire'o kūryboje vis stiprėja, kol galiausiai „optimizmo teorija“ visiškai atmetama po Lisabonos žemės drebėjimo. Voltaire'as giliai sukrėstas Lisabonos sugriovimo vėl iš naujo apmąstė jam žinomas žmonijos nelaimės ir priejo prie išvados, kad jų nepateisina ir neatleidžia jokie galimi būsimi gėriai kitiems žmonėms.

Tačiau reikšmingiausias smūgis „optimizmo teorijai“ (Leibnizo variantui) Voltaire'o buvo suduotas filosofine apysaka *Kandidas, arba optimizmas* (1759). Čia Voltaire'as satyriškai demaskuoja teiginį, kad „[a]tskiros nelaimės sudaro bendrą gėrį; taigi juo daugiau atskirų

nelaimių, juo visuma yra geresnė“ (Voltaire, 2009: 18). Šios „aksiomos“ skelbėjas Panglosas, patirdamas įvairiausias nelaimes nuolat kartoja, kad „viskas yra gera“ (Voltaire, 2009: 116), o pagrindinis apysakos veikėjas į klausimą, kas yra „optimizmas“ atsako, kad „tai atkaklus noras tvirtinti, kad viskas yra gera, kai iš tikrųjų viskas yra bloga“ (Voltaire, 2009: 72).

Amžininkai *Kandidą* priėmė kaip Leibnizo teodicėjos naikinančią kritiką, o sykiu ir kaip radikalų tikėjimo visuotine Apvaizda atmetimą. O tai griovė bet kokios religijos, įskaitant deistinės, pamatus. Voltaire'as pavaizdavo visiškai nudieviną pasaulį: žmonės jame veikia be jokio nurodymo iš aukščiau, be jokio aukštesnio teisėjo, kuris palaikytų jų dorovę ir baustų už nuodėmes. Voltaire'as atlieka blogio ir gėrio problemos detelogizaciją, manydamas, kad jie neturi jokių transcendentinių, viršjuslinių priežasčių. Nėra gėrio ir blogio nei fizikoje, nei moralėje. Paraleliai šios problemos supasaulietinamos: blogio ir gėrio esmė yra absoliučiai imanentinė ir jų šaltinis glūdi žemiškame pasaulyje. Darydamas tradicinę perskyrą tarp fizinio ir moralinio blogio, Voltaire'as pirmąjį supranta kaip įvairius fizinius negalavimus: ligas, senėjimą, mirtį. Antrasis – moralinis blogis – apima prievartą, žiaurumą, neteisybę, pavergimą. Jį daro žmonės vienas kito atžvilgiu ir tai daro arba piktybiškai, arba dėl nežinojimo. Taigi, šių blogių priežastys glūdi šiame pasaulyje. Taip paneigiamas Dievo vaidmuo blogio atsiradime. Viskas aiškinama tik natūraliomis priežastimis, t. y. materialine būtimi. Savo ruožtu iš to išplaukia ir Voltaire'o tvirtinimas, kad blogą materiją sukūrė Dievas ir kad jis yra visagalis. Vis tik tokių samprotavimų išvados nėra pesimistinės kaip, pavyzdžiui, Blaise'o Pascalio atveju. Kandidas išsiveržia iš nelaimių rato, sukuria savo namus, kur greta šeimos ir bičiulių patiria dvasinę ramybę. Kandidas iki tol blaškėsi po pasaulį, ieškodamas laimės, nes manė, kad ją gali suteikti kažkas iš aukščiau, kol pagaliau tą gerovę parodo susitikimas su darbščiu turkų valstiečiu, kuris kartu su savo vaikais dirba

jam priklausančią sodą. Turko senuko pamokymas – „darbas apsaugo mus nuo trijų didžiųjų blogybių: nuobodulio, ištvirtimo ir neturto“ („*le travail éloigne de nous trois grands maux: l'ennui, le vice, et le besoin*“) (Voltaire, 2009: 130). Kandidas seka savo pašnekovo pavyzdžiu ir prieina išvados, kad „*mais il faut cultiver notre jardin*“ (bet reikia darbuotis savo sode) (Voltaire, 2009: 131).

Tai yra alternatyva ne tik Leibnizo optimizmui, bet ir Pascalio pesimizmui. Voltaire'as iškelia aktyvios žmogaus veiklos, siekiant pagerinti savo gyvenimą, principą – meliorizmą (lot. *melioratio* – pagerinimas). Toks pasisakymas prieš optimizmą dar sykį išryškino jau anksčiau pasirodžiusią Voltaire'o nuostatą, kad tikras žmogiškos egzistencijos pasaulyje bruožas yra tikslinga veikla, nukreipta į pasaulio darymą. Tai ir laimės instrumentas, o ne noras prasiblaškyti, nusigręžti nuo Dievo, kaip sakytų Pascalis. Tokiu būdu Voltaire'as atmeta tradicinį krikščionišką požiūrį, kad žmogaus žemiška dalia yra kančia. Tiesiog reikia pakeisti žmogaus dalią. Taip pat Voltaire'as demaskuoja viltis, kad blogis kažkokiu būdu Dievo yra pašalinamas ir kad žmogus gali be jokių tikslingų pastangų laukti, kol tas blogis išnyks. Voltaire'o įsitikinimu, tik pastovi ir įtempta pasaulietinė veikla, nušviesta protingų tikslų ir priemonių, kaip tai pasiekti, žinojimo, gali atvesti prie padėties pagerėjimo. Tik ta veikla gali sumažinti fizinį ir moralinį blogį, kuris kyla iš kvailų žmonių tarpusavio santykių bei socialinių organizacijų kvailumo. Žmonės natūraliai sensta ir serga, bet jie yra pajėgūs tobulinti savo gydymo gebėjimus ir tokiu būdu taisyti situaciją. Neatsitiktinai Voltaire'o pozicijos priminimui skyrėme tiek daug dėmesio. Tokia volteriška istorijos filosofija prasišviečia ir Blumenbergo mintyje (tiek *Naujųjų laikų legitimume*, tiek ir *Darbe su mitu*): modernybė yra atsakas į blogio klausimą. Ir čia glūdi Blumenbergo kontrargumentas visai gnostiškai XX a. vidurio filosofijai, atvirai postulavusiai, kad visos investicijos į šį pasaulį yra nieko vertos (plg. Jacob Taubes).

9.3. Religijos vieta postsekuliarybėje: kontingencijos svarba

Apžvelgiant įvairias postsekuliarybės teoretikų mintis galima nesunkiai pastebėti, kad šis diskursas išsiskiria kritiniu požiūriu į religijos sociologiją: esą ji linkusi kalbėti apie religijas apskritai, bet ne apie konkrečias religijas. Neretai yra išsakomas ir kitas rimtas priekaištas dėl to, kad religijos sociologija sukūrė iškreiptą vaizdą apie perskyras tarp religijos ir pasaulietiskumo ir todėl yra atsakinga už tokio vaizdinio įtvirtinimą viešajame diskurse. Pavyzdžiui, Johnas Milbankas teigia, kad XX a. religijos sociologija atlieka policininko vaidmenį – akylai kontroliuoja, kad religija neišeitų už jai paskirtų rėmų (Milbank, 2006: 101). Todėl tokia religijos sociologija, kokią turime, yra sekuliarios valios galiai apraiška. Nemažiau priekaištų susilaukia ir religijos fenomenologija, kuri religiją pavertė išskirtiniu fenomenu, taip dar labiau suponuodama perskyrą tarp religinių ir pasaulietinių dalykų. Vadinasi, postsekuliarybė ir reikštų, kad sugriūva visa tradicinė struktūra: ne *kažkokios* religijos, bet *konkrečios* religijos veržiasi iš modernybėje jiems nubrėžto ir stipriai apibrėžto veiklos ir reiškimosi lauko (Узланер, 2008: 140). Amerikiečių filosofas Johnas D. Caputo teigia, kad postsekuliarybė yra gilus suvokimas, jog Dievas mirė.⁷⁰ Savo knygoje *On Religion* jis suderina modernybę ir sekuliarizaciją, o postmodernybę su desekuliarizacija (Caputo, 2001: 37–66). Caputo išryškina ir tokias tranzityvias figūras kaip Sørenas Kierkegaard'as bei Friedrichas Nietzsche, dėl kurių filosofinės įtakos ir prasidėjo vadina moji post-Apšvieta (Caputo, 2001: 55). Religija atsako Apšvietos kritikai, o drauge su Marxo, Nietzsche's ir Freudo filosofijomis pasaulis tampa įtariu: užgimsta įtarumo hermeneutika (Caputo, 2001: 59–60).

70 Šia prasme viena paskutinių Blumenbergo knygų *Šv. Mato pasijos* neblogai įsikomponuoja į Dievo mirties epochą – knyga labai kritiškai analizuoja evangelijas, bet vis tik suranda atramos tašką, kuriame ir vėl atrandama religija.

Trumpai tariant, Caputo postmodernybę mato kaip dar labiau apšviestą Apšvietą, nes nebelieka jokio gryno objektyvumo sapno. Įsivyrauja post-kritinis kritikos jausmas ir tokiu būdu atsiveria durys į tikėjimą ir religiją, nes mūsų susikurtų konstrukcijų peržiūrėjimas tik sustiprina kontingenciją. Dievo mirtis yra postuluojuama ne tik Caputo, bet ir italų filosofo Gianni Vattimo. Būtent nestabili tikrovė ir verčia priimti tokį sprendimą. Intelektualinė srovė „Po Dievo mirties“ (maždaug po 1960-ųjų metų) ėmė peržiūrėti ribas tarp religijos ir filosofijos (ypač prancūziškoje filosofinėje tradicijoje). Pradedama kalbėti ne apie galios Dievą, bet kenčiantį meilės Dievą. Feministinis diskursas (Luce Irigaray) postsekuliarybę suvokia kaip grįžimą prie Kito, t. y. Moters.

Neabejotina, kad atsakingai kalbėti apie religiją ir tikėjimą po *Apšvietos* yra sudėtingas užsiėmimas. Mat visai nėra aišku, ar tikėjimas Dievu (ypač imant domėn tik krikščionišką tradiciją) yra įmanomas „po mokslo, ideologijos kritikos ir biblinės kritikos atliktų „demaskavimų“, po to, kai buvo sugriautas logocentrizmas, po Heideggerio, Wittgensteino ir Lyotard'o?“ (Wuchterl, 1994: 15). Ką tik cituotas vokiečių filosofas Kurtas Wuchterlis knygoje *Religinis protas. Analizė ir kritika* ėmėsi dviejų tikslų: pirma, analizuoti reikšmingesnius bandymus mūsų dienomis „racionaliai“ kalbėti apie religinius ir religijai giminčius fenomenus; antra, kritikuoti arogantišką religijos ribų ignoravimą, kai apie religiją sprendžiama vien iš proto pozicijų (Wuchterl, 1994: 15).

Wuchterlis teigia, kad „nepaisant visos religijos kritikos, egzistuoja kai kas, ką galima pavadinti „religiniu protu“, tai yra galia suvokti prasmę ir tikrovę per religinius reiškinius“ (Wuchterl, 1994: 18). Filosofo atliktoje religinio proto analizėje esminį vaidmenį atlieka *kontingencija*.

Kontingencijos sąvoka taikoma tokioms situacijoms, kuriose žmogiškosios egzistencijos savaime-suprantamybė sudūžta. Bet Wuchterlis pabrėžia, kad jis apsiriboja tik religijos filosofija:

Šis apsiribojimas religijos filosofijai rūpima kontingencija, skiriant ją nuo bendresnės ontologinės kontingencijos, yra būtinas, jei nenorime pasimesti filosofijos visumoje. Jau Ernstas Troeltschas taikliai pastebėjo, kad „kontingencijos problema *in nuce* aprėpia visas filosofijos problemas“ (žodžiu „kontingencija“ apskritai žymime „tai, kas faktiška ir atsitiktina, kaip to, kas logiškai būtina ir dėsninga, priešybę“). Tai, ką vadinsime religijos filosofijai rūpima kontingencija, negali būti atsietą nuo prasmės problemos. Tik ten, kur tai, kas nėra būtina, kas negali būti paversta veiklos prasme ir kur egzistencinis reikšmingumas pasireiškia prasmės deficitu, – tik ten turime reikalą su religinio proto fenomenais. Tačiau čia aptikta kontingencijos patirtis yra tik religinio kalbėjimo pradžia. Religinis protas yra ir santykis su kontingencija, t. y. ir kontingencijos transcendavimas. Tokie religijos filosofijai rūpimos kontingencijos požymiai, kaip ne-būtinybė, absoliutumas, egzistencialumas ir refleksyvumas, yra santykio su kontingencija apibūdinimo orientyrai (Wuchterl, 1994: 20–21).

Dar vienas labai svarbus Wuchterlio teiginys, kad apskritai modernybėje nusitrina riba tarp filosofijos ir teologijos (Wuchterl, 1994: 29). O grįžtant prie mito rehabilitacijos temos, verta stabtelėti ties šia svarbia Wuchterlio įžvalga:

Drauge su šiuo religijos vertės atkūrimu filosofijoje religijotyrynėse disciplinose buvo atrastas mitas. Mitą imta traktuoti kaip *numinosum* patyrimo instanciją. Nors mito negalima tapatinti su religija, tačiau abiem atvejais turime daug panašių elementų. Rudolfas Otto *numinosum* eksplikavo, pasitelkdamas religijos fenomenologiją; Walteris Friedrichas Otto mitiškumą aptiko kalboje; Jeanas Paulis Vernant'as atkreipė dėmesį į mito „dvasios architektūrą“; Karlas Kerenyi traktavo mitą kaip dieviškumo apraišką ir laikė jį labiausiai savaime suprantamu dalyku, o Mircea Eliade

mito archetipuose išvelgia bendriausius konstitutyvius žmogaus elementus (Wuchterl, 1994: 66).

Wuchterlio nurodyta kontingencijos sąvoka, kaip esminė „religino proto“ kategorija, tiesiogiai siejasi su Blumenbergui rūpimu kontingencijos problemos horizontu. *Būtina* – tai, kas negali nebūti, kas negali būti kitaip, o *atsitiktina* – tai, kas gali būti, bet lygiai taip pat gali ir nebūti, arba gali būti kitaip. Tai ir galėtų būti kontingencijos „apibrėžimas“. Blumenbergas pabrėžia, kad krikščioniška religija yra kontingentiška: būtent ji įtvirtina nuostatą, kad pasaulis toks, koks yra, galėjo ir nebūti. Vienoje paskutinių savo knygų *Die Sorge geht über den Fluss* (1987) Blumenbergas teigia:

Galima aprašyti, kaip atsirado įtarimas pasaulio beprasmiškumu. Epoque po Kristaus gimimo pasižymi kontingencijos kultūra. Šią epochą suformavo fundamentali mintis, kad viskas, kas egzistuoja, neturėtų būti. Visa tai neskamba taip akivaizdžiai epochoje, kurioje laimėjo evoliucijos mintis. Vis tik krikščionybė taip pat yra ir kūrimo religija, kaip tokia, ji suteikia patį stipriausią iš visų galimų pateisinimų tam, kas egzistuoja: pateisinimas, kuris kyla iš Dievo valios. Be Dievo nieko nebūtų (Blumenberg, 2010: 39–40).

Krikščionybės kaip kontingencijos kultūros išryškinimas susi-
 šaukia su Blumenbergo filosofinės antropologijos prielaidomis, turi-
 niu ir jos raiška. Lygiai kaip ir metaforologija siejasi su Blumenbergo
 mito samprata (apie tai kalbėsime toliau) ir, o tai yra nepaprastai
 svarbu, siejasi su mįslinga vėlyvojo kūrybos laikotarpio ezopine kalba.
 Metaforologijos projektas negi buvo pavadintas „skandalingu“ dėl
 savo neišbaigtumo, tariamos labai silpnos teorinės artikuliacijos (Ha-
 verkamp, 2012: 37–58). Tačiau ši tariamai silpna teorinė artikuliacija
 yra pakankamai rimtai ir kritiškai paties Blumenbergo reflektuota,
 ir atidus jo tekstų skaitymas leidžia prasibrauti pro ezopinės kalbos

užtvaras ir pamatyti tai, kas svarbu Blumenbergo mąstyme. Kontingencija, kiekvieno dalyko individualumas, priklausymas nuo Dievo valios filosofo mąstyme pasireiškia ir dėmesiu detalėms – jeigu yra tam tikra istorija, tai ji perteikiama per konkrečių žmonių gyvenimus ar visiškai pavienius įvykius bei susitikimus (tiksliau – *neįvykusius* susitikimus). Tokį dėmesį kontingencijai gerai atspindi paskutinis Blumenbergo filosofinis anekdotų tyrimas bei sąmoningai pasirinktas ezopinio stiliaus pasakojimo būdas. Filosofas ėmėsi tokių projektų kaip atsvaros akademinėi filosofijai – mitas, anekdotas, metafora, pasakojimas priartėja prie gyvenamojo pasaulio žymiai labiau nei tradicinė akademinė filosofija. Be to, pasakojime mes susiduriame su mąslumu, nesuprantamumu ir dėl to galime pateikti žymiai daugiau atsakymų (ar visai jų nepateikti, bet pats nesupratimas jau suponuoja gilesnę filosofinę refleksiją, nei sąvokų vartojimas; taigi čia susiduriame su tinkamos epistemologinės pozicijos paieška kontingencijoje).

9.4. Mitas kaip filosofijos tema

Eksplikuokime teiginį, jog postsekuliarybėje mitas tampa filosofijos tema. Nors Kurtas Wuchterlis atsigręžimą į mitą aprašo kaip ganėtinai neseną pokytį filosofijoje, iš tiesų pokytis prasidėjo žymiai anksčiau. Blumenbergas ne sykį tvirtino, kad net ir po Apšvietos mitai niekur nedingo (Blumenberg, 1988: 263). Kalbant apie ansktyvąjį post-Apšvietos laikotarpį, negalima apeiti Friedricho Wilhelmo Josepho Schellingo filosofinės minties.

Vokiečių filosofas mito ir mitologijos tema susidomėjo anksti – tokio pobūdžio klausimus galime aptikti jo daktaro disertacijoje *De malorum origine* (*Apie blogio kilmę*, 1792) bei straipsnyje, susijusiame su disertacija – 1793 m. „*Über Mythen historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*“ („Apie mitus, istorines legendas ir filosofemas senajame pasaulyje“). Disertacijoje mito tema buvo analizuojama

pirmą sykį, mat iki tol tai buvo tik klasikinių filologų darbo sritis. Schellingas imasi *Pradžios knygos* trečio skyriaus ir religinį tekstą nagrinėja kaip mitą. Aukščiau minėtame straipsnyje Schellingo aiškinimas daugiau ar mažiau siejosi su klasikinio filologo ir archeologo, Gettingeno universiteto profesoriaus Christiano Gottlobo Heyne'ės (1749–1812) mito analize. Vėlesnėse publikacijose mito problema pasirodo *Transcendentalinio idealizmo sistemos* pabaigoje (1800 m.) bei paskaitose apie meno filosofiją (Jacobs, 2009: 47).

Bendrai kalbant, mitas nepriklauso prie tradicinių filosofinių temų. Todėl pirmiausiai reikia klausti: koku būdu mitas galėtų tapti filosofijos tema? Juk filosofija turi reikalą su *logos*, o jeigu filosofijos tema tampa *mitas*, tai refleksijos objektu turi būti pasakojimo ir mąstymo būdas, kuris yra priešingas *logos*. Panašiai elgiasi ir Schellingas – jis sustoja ties mito forma, ties jo išskirtine kalbėjimo ir mąstymo forma. Tačiau ir vėl kyla klausimas – kaip atpasakoti tokios formos turinį?

Minėjome, kad mito forma iš pradžių buvo klasikinės filologijos sritis. Gettingeno universitete profesorius Heyne susidūrė su mitu tyrinėdamas antikinę kūrybą, daugiausiai – graikų poeziją (Homėrą, Hesiodą ir klasikines dramas). Buvo akivaizdu, kad poetai neišgalvojo dievų ir apie jų žygius pasakojančių mitų, bet juos „aptiko“ savo gyvenamoje kultūroje, sakytinėje tradicijoje ir priėmė į savo kūrybą, taip suteikdami mitams formą. Pasak Jacobso, poezijos kūrybą ir mitus Heyne apibūdino taip: 1) mitai remiasi ne sąvokomis, o vaizdais, mitinei kalbai būdinga vaizduotės jėga, o ne sprendimo galia; 2) mitas priklauso žmonijos vaikystei; 3) mitiniais laikais žmonijos žinojimas buvo labai ribotas. Kai mitais užsiima poetai, tai jau reiškia, kad mitų laikas praėjo, poezija yra distancija tarp kūrybos ir polinkio operuoti sąvokomis (Jacobs, 2009: 48).

Kol diskusija neperžengė klasikinės filologijos ribų, ji neįgavo akivaizdžiai matomos svarbos. Tačiau viskas pasikeitė, kai klasikinis filologas Johannas Gottfriedas Eichhornas atsargiai pasiūlė Senojo

Testamento egzegezės teoriją. Teologai priėmė jo teoriją, pagal kurią Biblija pirmiausiai buvo dogma, gauta sakytiniu būdu, o vėliau užrašyta tokiu pat būdu kaip ir gauta informacija, t. y. ji atspindi sakinę tradiciją. Eichhornas išklė mito egzegezės teoriją ir Schellingas pasuko šiuo keliu. Taip buvo išspręsta teologinė problema; čia glūdėjo ir filosofinis klausimas, prie kurio priartėjo ir Schellingas, nors dar ir nesuformulavo jo aiškiai teoriškai.

Heyne'ės teorija lietė dvi sąmonės rūšis: pirmą – mitinę sąmonę, kuri priklauso žmonių giminės vaikystei, čia esminį vaidmenį atliko vaizduotė; po to, žmonių sąmonė perėjo į proto ir sprendimo valdžią (Jacobs, 2009: 50). Baruchas Spinoza *Teologiniame-politiniame traktate* skiria tokias pat sąmonės formas, bet ne pagal atsiradimo laiką, o pagal išsilavinimą (Spinoza, 2017: 7). Priešingai nei Hermannas Samuelis Reimarusas, kurio fragmentus publikavo Gottholdas Ephraimas Lessingas (šiuo klausimu plačiau kalbama monografijos skyriuje apie Bultmanno evangelijų numitinimo projektą), Spinoza manė, kad mąstymas iki krikščionybės neturėtų būti matuojamas pagal XVIII a. standartus. Johannas Gottfriedas Herderis taip pat teigė, kad sprendimo galios aukščiausia kaina yra vaizduotės *netektis* (Herder, 2020: 329). Taigi, pasirodo, kad racionalumas kaip toks yra istorinis ir neužbaigtas. Kantiška racionalumo struktūra jau buvo žinoma, kai Schellingas pradėjo savo, kaip filosofo, veiklą. Minėtą racionalumo struktūrą Schellingas aiškino ne kaip faktą, bet kaip mąstymo procesą – perėjimą nuo vaizduotės galios prie sprendimo, pripažįstant jam pirminę racionalumo raidos pakopą. Vaizduotės epocha pasibaigė, kai žmogiškas mąstymas pasistūmėjo tiek, kad kalba, pradėjusi abstrahuotis nuo pažymimų daiktų, buvo perkeliama iš akustikos terpės į optikos terpę, o tai reiškė, kad toliau vykusio abstrahavimo pažanga ir rašto pasirodymas signalizuoja, kad sprendimo galia užėmė dominuojančią poziciją ir baigėsi mito epocha. Po daugelio amžių sprendimo galios epocha pereina į paties racionalumo epochą, taip prasideda Apšvieta. Čia Schellingas lokalizuoja dabarties laikus. Jo supratimu, racionalumo epochoje

visuotinai karaliauja proto valdžia. Netrukus *Transcendentalinio idealizmo sistemoje* Schellingas šitą Apšvietos euforiją redukuoja iki kantiškos tezės, kad tautos gyvens teisėje. Tuo pačiu vėl pasirodo blogio problema. Mito teorija ir jos filosofinė refleksija parodė, kad klausimas „koku būdu reikia elgtis su senais tekstais?“ yra susijęs su klausimais iš religijos ir istorijos filosofijos. Istorijos filosofija yra susijusi su teodicijos klausimu, o konkrečiau kalbant, su XVIII a. įvykusių žemės drebėjimu Lisabonoje. Istorijos filosofija steigėsi santykyje su religijos filosofija, bet ne dėl to, kad nusivylė Dievo vaizdavimu, bet dėl to, kad norėtų mąstyti Dievą ne kaip metafizinį būvinį, o kaip save apreiškinantį. Iškelus šią problemą, radosi nauja, nes mito teorija nepaisė skirtumų tarp skirtingų mitų. Mito teorija negalėjo atsakyti į klausimą, kodėl vienas mitas gali būti Apreiškimu, o kitas ne.

Toliau svarstydami filosofinę mito problemą, sugrįžkime prie Schellingo, kuris mito klausimą kiekvieną sykį sprendė remdamasis turimomis žiniomis ir tarpininkaujant teologinei egzegezei. Tam, kad mitinio pasakojimo užrašymą būtų galima suprasti ir interpretuoti kaip prasmingą, pirmiausiai reikėjo suprasti mito formą. Tai reiškia, kad reikia suprasti vaizdų kalbą, kurioje glūdėjo racionalumo užuomazgos. Būtent todėl Schellingas mitą suprato kaip sąmonės formą.

Tokioje sąmonėje nėra žinojimo, nėra gebėjimo reikštis sąvokomis ir nėra refleksijos, lygiai kaip nėra kritinės distancijos. Čia greičiau matome atvirkštinę perspektyvą: dominuoja vaizduotė ir aistros.

Tuo pačiu mito epochai trūksta distancijos, kurią žmonėms suteikia sprendimo galia; mitiniais laikais žmonės elgiasi ir reaguoja spontaniškai bei betarpiškai. Gyventi mite – tai reiškia būti pačiame mite, neturėti distancijos.

Schellingas skiria dviejų tipų mitus: *istorinius* ir *filosofinius*; pastaruosius taip pat dar vadindamas *filosofemomis*. Filosofemos yra mitai, atspindintys tiesą, o istoriškai vaizduojant jie priartėja prie istorijos (Jacobs 2009: 54). Kartais jis sako, kad sagose istorija ir filosofija susilieja, o kartais teigia, „kad kritiniame tyrime reikia skirti istorinį mitą

nuo filosofinio“. Mitinė istorija per žodinę tradiciją pasakoja faktinius įvykius: pasakoja apie seniausius laikus arba atpasakoja tautos kilmės istoriją. Istoriniai mitai nuo filosofinių skiriasi tuo, kad jų tikslas yra istorija, o filosofinių mitų tikslas – mokslas, tiesos pavaizdavimas. Istorinis mitas siekia pamokyti etiškai ir čia jis pereina į filosofinį mitą. Tai gi aišku, kad faktiškai atskirti tuos mitus yra beveik neįmanoma.

Atkreipę dėmesį į tai, kad minėtame tekste Schellingas skiria istorinį ir filosofinį mitą, turime pabrėžti, kad jie skiriasi tik sąvokos srityje, o vėlesniuose Schellingo tekstuose istorinis mitas jau nebevaidina esminio vaidmens. Tuo pačiu atsiranda dievų tema. Iš tiesų, visuose Schellingo darbuose mitologijos tema vystosi nenutrūkstamai. Jaunojo Schellingo mąstymas formuojasi veikiamas poreikio suprasti mitą filosofškai kaip savitą sąmonės formą. Tai jam pavyksta padaryti tik pasitelkus racionalumo raidos koncepciją arba istorijos filosofijos projektą.

Istorija suprantama kaip proto raida, kurioje iš pradžių dominuoja vaizduotė, vėliau – sprendimo ir proto galia. Schellingas čia remiasi Spinoza ir Kantu. Protas suvokiamas kaip struktūrinis istorijos elementas. Taip sykiu užtikrinama ir vieta mitams (Jacobs, 2009: 56).

9.5. Darbas su mitu ir mito darbas su mumis: Blumenbergo mito samprata ir postsekuliarybė

Schellingas mitus tyrė filosofškai, bet atsižvelgdamas į to meto teologų ir filologų įdirbius, o Blumenbergo mitų tyrimo metodas ne tik turi giminytės sąsąją su Schellingo pozicija (nėra perskyros tarp filosofinių ir istorinių mitų, mitas analizuojamas kaip tam tikra sąmonės forma), bet ir siejasi su Claude'o Lévi-Strausso metodu, pasirinktu tirti mitams. Vis tik Blumenbergas atliko esminę korekciją struktūralistiniame metode – įvedė aiškią istorinę arba laiko dimensiją. Prisiminime, kaip savo metodą apibūdina pats Lévi-Straussas:

Taigi šis metodas padeda mums įveikti vieną pagrindinių kliūčių, iki šiol stabdžiusių mitologinių tyrinėjimų pažangą, būtent pastangas surasti pirminį, autentišką mito variantą. Mes siūlome priešingą kelią – kiekvieną mitą apibrėžti kaip visų jo variantų visumą. Kitaip sakant, mitas lieka mitu tol, kol jis suvokiamas kaip toks. Tai puikiai patvirtina mūsų mito apie Edipą interpretacija, kuri nė kiek neprieštarauja froidiškajai ir, žinoma, gali būti jai pritaikoma. Problema, kurią iškėlė Freudas, pavadinęs ją „Edipo kompleksu“, tai, žinoma, ne alternatyva tarp autochtonijos ir dvi-lyčio dauginimosi. Bet ir jam aktualus klausimas: kaip vienas gali gimti iš dviejų? Kodėl mes turime ne vieną gimdytoją, bet motiną ir tėvą? Tad Freudą, kaip ir Sofoklį, galima laikyti vienu iš mitų apie Edipą šaltinių. Jų variantai verti nė kiek ne mažiau negu kiti, senesni, ir iš pirmo žvilgsnio „autentiškesni“ (Lévi-Strauss, 1996: 61–62).

Svarbiausia išvada, kurią čia galime padaryti, yra ši: reikia nagrinėti visus mito variantus (Lévi-Strauss, 1996: 62). Toliau Lévi-Straussas aiškina, kad tų variantų teoriškai nebus labai daug ir tikrai nebus pasakos be galo. Be to, čia atsiskleidžia dar vienas svarbus dalykas:

Kita vertus, būtina pabrėžti, jog niekada negalima atmesti nė vieno iš turimų variantų. Jei Freudo pastabos apie Edipo kompleksą sudaro, kaip mes sakome, mito apie Edipą sudėtinę dalį, tai klausimas, ar Cushingo pateiktas zuni genties mitas apie pasaulio kilmę yra pakankamai tikslus ir vertas dėmesio, netenka prasmės. Netiesa, kad yra „vienintelė teisinga“ versija, o visa kita – kopijos ar iškraipyti jos atgarsiai. Mitui priklauso visi variantai (Lévi-Strauss, 1996: 63).

Apibendrinamas Lévi-Straussas teigia, kad tai leidžia suprasti, kodėl dauguma bendrosios mitologijos studijų nedavė norimų

rezultatų. Mat lyginamojo metodo šalininkai nagrinėjo atskirus privilegijuotus mito variantus, užuot mėginę apžvelgti visus (Lévi-Strauss, 1996: 63).

Geriausias tokios perimtos ir modifikuotos (įvestas istorinis laikas) pozicijos pavyzdys ir yra Blumenbergo veikalas *Arbeit am Mythos* (1980). Šis didžiulis veikalas yra skirtas tik graikų mitams, kurie analizuojami greta ir filosofinių „mitų“ (tiksliau – filosofinių idėjų ir sistemų), o antroji didžiulio veikalo dalis skirta poetui Goethei.⁷¹ Tai, kad Goethe yra svarbus autorius Blumenbergui, galima neabejoti. Visuose jo vėlyvuosiuose darbuose figūruoja pastaroji asmenybė. Žinoma, tai ne poezijos analizė, bet korespondencija, jaunystės prisiminimai, išdėstyti knygoje *Poezija ir tiesa*, Goethe's amžininkų pastabos ir pan.

Pažvelkime šiek tiek atidžiau į Blumenbergo darbo su mitais pavyzdį. Filosofas, taikydamas Lévi-Strausso pasiūlytą metodą ir nedarodamas perskyrų tarp mitologijos bei filosofijos, nagrinėja faustišką kultūrą ir ją užbaigia subjekto mirtimi, kurią postuluoja tiek literatūros autoriai, tiek filosofai. Pavyzdžiui, mito užbaigimo temoje jis pasitelkia vokiškoje literatūroje XVIII a. pabaigoje madingą Fausto temą – *faustų* tuo metu labai daug. Visi jais domisi, rašo tragedijas. Blumenbergas kiek išsamiau paliečia Lessingo ir Heine's sukurtas faustiškas istorijas. Tačiau labiausiai jam rūpi įvykęs pokytis Fausto tragedijos siužete: jau nebe Mefistofelis gundo Faustą, bet Faustas gundo Mefistofelį. Apie šitokią siužeto posūkį buvo užsiminęs ir pats Goethe. Galutinai žmogaus *savęs pabrėžimo*⁷² tema (sykiu ir Fausto tema) užsibaigia Paulio Valéry tragedijoje apie Faustą (Blumenberg, 1988: 276–288). Subjektas išnyksta, nes panaikinamos bet kokios galimybės

71 Reikia pastebėti, kad Blumenbergo mito tyrimas vis dar yra sunkiai suprantamas. Pavyzdžiui, knygos *Arbeit am Mythos* vertimo į lenkų kalbą įvade yra apgailestaujama, kad autorius nesiėmė nagrinėti ir kitų šalių mitų, tarytum tai iš tiesų būtų mitologijos įprasta prasme tyrimas: žr. Toeplitz, 2009: XII.

72 Blumenbergo mąstyme yra išskirtinos dvi kategorijos: *savęs išsaugojimo* ir *savęs pabrėžimo*. Pirmoji reprezentuoja iki-modernią savimonę, o antroji – modernią.

jam būti. Blumenbergas tokias mito užbaigimo paraleles mato vokiečių idealizmo subjekte, Schopenhauerio sielų migravimo teorijoje, Nietzsche's amžinojo sugrįžimo idėjoje, Schelerio Dievo supratimo scheme (Dievas čia atsiduria tapsmo procese, nes yra padalinamas į impulsą *Drang* ir esmę) bei Heideggerio Būties istorijoje, kur pasirodo anoniminis kalbėtojas (Blumenberg, 1988: 288). Šia prasme Blumenbergo filosofijoje nieko panašaus nerasime. Subjektas ten visuomet yra konkretus. Čia galima kaip pavyzdį nurodyti jo cituojamą Goethe, kuris, reflektuodamas savo patirtį Jenos mūšio išvakarėse, pasitelkia Lukrecijaus metaforą apie valstybės laivą, kad „apsaugotų savo istoriją nuo istorijos *per se*“ (Blumenberg, 1997a: 52). Metaforos kaip ir mitai pasirodo netikėtai, jos tarytum bendros praėjusių ir esamų kartų patirties ženklas, bet, sykiu, jos visuomet yra individualumo, konkrečių aplinkybių, t. y. kontingencijos požymis.

Kaip siejasi kontingencijos kultūra ir Blumenbergo stilius? Blumenbergo stilius pasižymi konkrečių metaforų istorinės raidos „analize“ – atskirų metaforų pasirodymo viename ar kitame kontekste, epochoje aptarimu; tas aptarimas visada nėra grynai teorinis, o greičiau vyksta lyg pavyzdžio analizė. Galbūt neatsitiktinai ir pagrindinis Blumenbergo veikalas, skirtas metaforoms, vadinasi *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960), t. y. pavyzdžiai metaforologijai. Šitokia Blumenbergo pozicija kyla ne iš nepajėgumo parašyti bent kiek giliau artikuliuotą metaforologijos teoriją. Manytume, kad tai yra jo sąmoninga pozicija.

Kokią mitų funkciją mato Blumenbergas? Jau Schellingas pabrėžė sprendimo galios steigiamą *distanciją*, kuri tampa svarbi ir Blumenbergui. *Darbo su mitu* pradžioje Blumenbergas epigrafu pasirenka rašytojo Franzo Kafkos mintį apie graikų dievų panteoną iš 1920 m. rugpjūčio 20 d. laiško bičiuliui Maxui Brodui: „Jie [graikai – L. V.] negalėjo sukurti reikšmingos distancijos dieviškojo principo atžvilgiu, todėl visas panteonas buvo tik priemonė, kurios pagalba lemtingos jėgos buvo laikomos per atstumą, kad žmogaus plaučiai

galėtų kvėpuoti“ (Blumenberg, 1988: 3). Neatsitiktinai Blumenbergas atsigręžė į Sokrato gyvenimo pabaigą kalėjime, kur išryškėja užsimiršimo (mitai ir yra užsimiršimo įrankis), paguodos aspektai. Dažniausiai interpretatoriai atkreipia dėmesį tik į Sokrato didvyrišką laikyseną. Tačiau Blumenbergui žymiai svarbesnis yra faktas, kad Sokratas kalėjime eiliuoja Ezopą. Vėlyvuoju savo kūrybos laikotarpiu Blumenbergas intensyviai vertė ir propagavo šį antikinį autorių. Esė „Mąslumas“ (1980) ši tema eksplotuojama numanant du intelektualinius „pašnekovus“ – Heideggerį ir Gadamerį. Pirmuoju atveju teigiama opozicija „buvimo myriop“ egzistencialui, o antruoju – supratimui priešpriešinamas nesupratimas kaip tikroji paskata mąstyti. Ezopas Blumenbergui yra įdomus tuo, kad parodo, jog žmogus, būdamas nenusipėjamos, negailestingos tikrovės akivaizdoje, visada gyvena *atidėjimu* (tokią atidėjimo, ypač sprendimo atveju, funkciją atlieka kalba bei retorika Blumenbergo mąstyme), taip pat ir mirties, o ne gyvenimu myriop. Blumenbergas referuoja Ezopo pasakėčią, kurioje pasakojama, kaip žmogus, sunkiai nešantis žabų ryšulį, pasišaukia mirtį, kad pastaroji jam padėtų nešti. Filosofas pabrėžia pasakojimo trumpumą, kuris ir skatina susimąstymą, nes kyla neaiškus. Tokiu būdu ir atsiranda tikras mąstymas, o ne greitas atsakymas (Blumenberg, 2020: 514). Atidėjimo veiksmo svarbą buvo pastebėjęs ir Nietzsche, kuriuo Blumenbergas daug kur remiasi. Būtent *Linksmajame moksle* Nietzsche rašo panašiai kaip Ezopas: „Ką reiškia gyventi? Gyventi reiškia: nuolat stumti nuo savęs tai, kam laikas mirti“ (Nietzsche, 1995: 76).

Panašiai kaip Schellingo filosofijoje, minėtame Blumenbergo veikalė nėra perskyros tarp religijos ir pasaulietinių dalykų, nėra perskyros tarp *mythos* ir *logos*. Pasak Blumenbergo, kadaise Wilhelmo Nestle suformuluota tezė, kad graikų filosofija judėjo nuo *mythos* prie *logos*, yra neteisinga. Šioje tezėje taip pat matome anksčiau minėtą dviejų sričių padalinimą. Tiesa, arba *logos*, ir mitas nėra vienas kitam priešingi; tiesiog, kai baigiasi tiesos darbas, prasideda mito darbas. Arba

kitaip – nėra tokios epochos, kai nebuvo racionalumo, o veikė tik mitinis protas (Blumenberg, 1988: 12). Blumenbergas teigia, kad mitas ir *logos* iš tiesų nėra alternatyvos, kaip mes labai dažnai įsivaizduojame: „Ribinė linija tarp mito ir *logos* yra įsivaizduojama ir nereikalauja tirti mito logosą, kaip jis dirba išlaisvinant nuo tikrovės absoliutizmo. Mitas yra *logos* darbo brangakmenis“ (Blumenberg, 1988: 12).

Apskritai, mitas yra reikalingas ne vadinamiesiems primityviems žmonėms, bet mums visiems (Blumenberg, 1988: 3–4). Mums jo reikia, kad užkardytume tai, ką Blumenbergas vadina „tikrovės absoliutizmu“ (*Absolutismus der Wirklichkeit*), t. y. absoliutų tikrovės nedisponuojamumą, keliantį žmogui pirmąją siaubą (Blumenberg, 1988: 7). Mat mūsų žinojimas visuomet yra tik dalinis, o tikrovės absoliutizmas yra totalus. Mokslinio pobūdžio žinių neužtenka ir mums reikia šio to daugiau nei žinių, kad galėtume susidoroti su tikrovės absoliutizmu. Kaip minėta, Blumenbergas nepritaria Wilhelmo Nestle įtvirtintai formulei *vom Mythos zum Logos*, žyminčiai tariamą žmogiškojo pažinimo pažangą. Sykiu jis nepritaria ir įsitikinimui, kad mokslinis racionalumas yra baigtinė būseną (Blumenberg, 1988: 49). Racionalumas ir mitas yra vienas nuo kito neatskiriami nuo pat istorijos pradžios iki dabar. Sykiu ironiška, kad mitizacija įvyksta tada, kai darome skirtumą tarp mito ir racionalumo. Blumenbergas savo fundamentaliame tyrime chronologiškai surašo modernius mėginimus atvesti mitą iki galo paties mito priemonėmis. Jeigu mito darbas yra susidoroti su tikrovės absoliutizmu, tuomet mitas užbaigiamas, kai mes išsprendžiame tą problemą, t. y., kai mūsų žinojimas yra baigtas. Anot Blumenbergo, vokiečių idealistai ir jų pasekėjai (Nietzsche ir Heideggeris) konkuruoja tarpusavyje dėl to, kas sukurs galutinį mitą, įprasminantį žmonių istorijos išbaigtumą, t. y. galutinai įtikins mus, kad jokia kitokia istorija nebeįmanoma. Ilgą laiką vyravo filosofų (tiksliau – filosofijos istorikų) požiūris, kad atvesti mitą iki jo pabaigos yra *logos* darbas. Tačiau, anot Blumenbergo, visų šių *logos* pastangų rezultatas visuomet yra tik tai, kad sukuriamas naujas mitas (Blumenberg, 1988: 49).

Toliau Blumenbergas kalba apie tikrovės suvaldymo patirtį sugreindamas ją su sapno patirtimi. Jeigu kas nors profesionaliai nusigręžia nuo dabarties teroro į praeitį ar ateitį, ar praeities praeitį, tai susiduria su senuoju *status naturalis*. Tai tokios ribinės situacijos, turinčios istorinių bruožų, kurias galime apibūdinti vienu apibūdinimu: *tikrovės absoliutizmas*. Tai reiškia, kad žmogus kažkada suvokia, kad jis negali kontroliuoti tikrovės, savo egzistencijos sąlygų (Blumenberg, 1988: 4). Čia svarbiausia yra tai, kad žmogus tikėjo, kad jam trūksta tokios kontrolės. Todėl anksčiau ar vėliau žmogus tai pavadino aukštesnėmis galiomis. Šitokio termino naudojimą pateisina antropogenezės objektas.

Būtent horizonto anapusbė kelia nerimą. Šio nerimo negalima nusakyti kitaip nei objekto neturinčio sąmonės intencionalumo, o šitokio nukreiptumo rezultatas – visas horizontas tampa ekvivalentiškas totalybei, vienodai į visas puses. Blumenbergas cituoja Freudą ir jo teoriją apie vaiko meilės poreikį. Freudas visišką ego bejėgystę aprašė kaip buvimą visa apimančio pavojaus akivaizdoje. Tai trauminė situacija, su kuria Freudas siejo ankstyvą vaiko meilės troškimą, kad galėtų kompensuoti šią bejėgystę. Panašūs jausmai veikiausiai buvo apėmę ir pirmųjų žmogų, išėjusių iš atogrąžų miškų į savanas (Blumenberg, 1988: 4).

Blumenbergas mano, kad nerimas visada turi būti racionalizuojamas, t. y. paverčiamas baime tiek žmonijos, tiek individo istorijoje. Tai įvyksta ne per patirtį ar pažinimą, o greičiau pasitelkus priemones, tampančias nežinomybės pakaitalais: tai, kas nežinoma, nepaaiškinama, tampa paaiškinta, o tam, ko negalima įvardyti, – suteikiamas vardas. Kitaip tariant, būtina kažką objektyvuoti, kad būtų galima apžvelgti, tačiau sykiu pakaitalu virtęs objektas jau ir nebeturi tikrovės absoliutumo galios (Blumenberg, 1988: 5).

Vardai gali būti suteikiami pasakojant istorijas. Panika ir sąstingis, kaip du ekstremalus nerimo elgsenos būdai, yra neutralizuojami pasirodžius apskaičiuojamiems ir reguliuojamiems būdams dorotis su panika ir sąstingiu. O tokiais reguliuojančiais būdais gali būti ir tam tikri ritualai (Blumenberg, 1988: 6). Mitai ir ritualai yra apsauga nuo

tikrovės. Tik nerimas yra susijęs su tuščiu horizontu ir galimybėmis, kurios kyla iš horizonto. Kitaip jį vadiname egzistenciniu nerimu (plg. prancūzų filosofas Régis Debray knygoje *Dieu, un itineraire* rašo, kad tik dykumoje galėjo atsirasti monoteistinis Dievas, o politeizmas yra gyventojų miškuose, kalnuose išradimas; čia viską lemia geografinis ypatumas) (Debray, 2003: 73–75)).

Vis tik, teigia Blumenbergas, nerimas niekuomet nebūna realistinis. *Jis yra patologinis*. Todėl mes nieko naujo neišmokstame. Freudas nerimo tapsmą neurotiniu laikė infantilaus santykio su pavojumi išraiška, nes nerimas nėra būdingas brandžiam individui. Tas, kas reaguoja, būdamas nerimo būsenoje, yra netekęs mechanizmo perkelti į priekį, „įsivaizduoti“ autoritetus (Blumenberg, 1988: 6).

Blumenbergas rašo, kad „turėti pasaulį visuomet yra meno rezultatas, net jeigu tai ir nėra *Gesamtkunstwerk* Richardo Wagnerio prasme. Kai kas čia turi būti pavadinta „mito darbu“. Mano horizontas yra ne tik suma krypčių, kurioms turiu išlaikyti budrumą, nes iš ten gali pasirodyti neapibrėžti dalykai, tai taip pat suma krypčių, į kurias nukreipta galimybių anticipacija“ (Blumenberg, 1988: 7). Galiausiai nėra taip svarbu, nuo ko mes pradedame – ar nuo įvardijimo, ar nuo ritualo, mito, vis tiek „tikrovės absoliutizmo redukavimo darbas jau būna prasidėjęs“ (Blumenberg, 1988: 7). Tokia nuostata galioja visoms dabartinėms antropologinėms teorijoms, kurios mėgina apibūdinti praeities žmogų ir jo pasaulėvaizdį per veiklas. Pasak Blumenbergo, „jau dominuojančioje koncepcijoje apie senovės žmogų kaip *įrankių gamintoją* mes matome mėginimą nežinomą pasaulį padaryti žinomu, neartikuliuotą lauką padaryti išlikimo duomenimis. Toks pats yra ir *homo pictor*“ (Blumenberg, 1988: 8). Kitaip tariant, „tikrovės absoliutizmui yra priešpriešinamas vaizdų ir nervų absoliutizmas“ (Blumenberg, 1988: 8).

Panašiai ir Freudas *Toteme ir Tabu* kalbėjo apie minčių galią kaip archajinio animizmo požymį. Išėjęs iš miškų žmogus kuria iliuzijų magijos galią, esą jis kontroliuoja bauginantį horizontą (Blumenberg, 1988: 8).

Kol žmogus nežino savo galių, tol *status naturalis*, archajinis teroras jam yra baidantis, bet ilgai jis mokosi per patirtį, žinias tą tikrovę sukontroliuoti (Blumenberg, 1988: 8–9).

Kurdamas naujus troškimus, žmogus kažką pamiršta, o šitas užmiršimas yra distancijos pasiekimas per „mito darbą“. Tai būtina sąlyga visko, kas tapo įmanoma šiaip teroro, šiaip tikrovės absoliutizmo. Tačiau sykiu šis užsimiršimas taip pat yra ir būtina sąlyga troškimo sugrįžti atgal į archajinę neatsakomybę, apsuptą galių, kurių negalima nugalėti ir kurioms nereikia priešintis (Blumenberg, 1988: 9).

Tirdamas mitą Blumenbergas pritaria Ernstui Cassirerio požiūriui, kad mitas pirmiausia atlieka funkciją, o turinys nėra toks jau svarbus. Apie tai Cassireris rašė knygoje *Simbolinių formų filosofija*. Vis tik Blumenbergas teigia (ir šį jo priekaištą galima priskirti daugeliui dabartinių mitinio mąstymo ir mito interpretatorių), kad neužtenka pasakyti, jog žmogus yra kuriantis ir naudojantis simbolius. Reikia klausyti, kodėl mitai kuriami? O mūsų šiandienos temai išskleisti dar svarbiau yra paklausti: kodėl mitai nenunykę po Apšvietos?

Kaip jau tapo aišku iš aukščiau pateiktos analizės, Blumenbergas veikalo pradžioje mėgina paaiškinti, kodėl apskritai atsirado mitai, mitologija, vadinamasis simbolinis mąstymas. Apibendrintas atsakymas skamba taip: racionalumas ir mitas yra susiję pirmapradiškai; tai biologiškai silpno žmogaus atsakas į tikrovės absoliutizmą. Žmonės, ilgai gyvenę atogrąžų miškuose, vieną dieną įžengė į atviras savanas ir susidūrė su tikrovės totalumu. Biologiškai neadaptuota būtybė priversta gaminti įrankius tam, kad išgyventų fiziškai, tačiau nuolat jaučia siaubingą niekio totalumą. Blumenbergas mitinę sąmonę lygina su sapnu: jame mes tiesiog užspausti tikrovės absoliutizmo, o sykiu sapne visuomet dominuoja asmens norai ir troškimai. Nubudus ištinka visiškas nusivylimas. Panašu, kad čia Blumenbergas pritaria Rudolfo Otto šventybės sampratai, kurioje esminį vaidmenį atlieka siaubingas, viską apimantis totalumas, *numinosum*.

Panašiai kaip Blumenbergas apie mitus mąsto ir anksčiau aptar-
tas Marquardas. Jis teigia, kad ir pats numitinimo procesas yra mi-
tas (Marquard, 1989: 89). Kitaip sakant, pats faktas, kad „mitas mirė“,
tampa mitu, o tai rodo savotišką mito nemirtingumą. Marquardui mi-
tas yra tai, be ko tiesiog negalėtume būti – mes jo negalime nusimesti
tarsi kokio rūbo (Marquard, 1989: 91). „Mitinis nuogumas“ (čia Mar-
quardas daro aliuziją į Blumenbergo tyrimą apie „nuogos tiesos“ me-
taforą) tiesiog neegzistuoja (plg. Blumenberg, 2010: 40–51). Marqu-
ardas yra labai skeptiškas numitinimo ir „mitinio striptizo“ atžvilgiu:
kuo daugiau mito pašaliname, tuo, rodos, labiau jis priešinasi ir išlie-
ka. Todėl mitinis nudizmas paprasčiausiai neįmanomas. Kita vertus,
Marquardas mus įspėja dėl monomitiškumo, vieno mito dominavimo
pavojų. Tai, ko mums reikia, yra mitų pliuralizmas, polimitiškumas;
to reikia dėl mūsų pačių saugumo, nes kai kurie mitai yra pavojingi.
Todėl Marquardo strategija – monomitiškumui priešpriešinti mitų
pliuralizmą, kuriame mes galime pasirinkti sveiką mitą, o ne mėginti
nutraukti mito kalbą.

9.6. Mito reabilitavimas, post-ontologija ir retorika

Mitas atlieka pagrindinį vaidmenį retorikoje, o Blumenbergui reto-
rika nėra tiesiog paprastas įrodinėjimo instrumentas, ji yra post-on-
tologinis principas. Blumenbergas pabrėžia, kad, „būdami retorikos
objektu, vadovėliai tampa mitų, kurie yra panašūs savo tendencijomis,
naudojimo būdais. Proceso, kuris išreikštas formuluote „nuo mito
prie logos“, kalboje, regis, jau nebeįveikiamas pajungimas logosui, kai
dirbant su mitu jo formavimo principas „konceptualizuojamas“. *Logos*
demonstruoja mitą ne kaip produktą, ne kaip vieną iš jo autentiškų
procesų, o kaip kažką, ką jis suprato ir konceptualizavo, šitą vėlyviausią

sėkmingo išsilaikymo dabartyje fazę [...]. Mitologija tampa viena iš *logos* sričių, nes *logos* prisijaukino tą archajinę tikrovę laiko dimensijoje ir administruoja ją kaip koks antikvaras“ (Blumenberg, 1985: 350).

Su retorika glaudžiai siejasi ir jau aptartas Blumenbergo įvestas tikrovės absoliutizmo konceptas. Galia ir galios yra Blumenbergo nuoroda į labai svarbią perskyrą religijų istorijoje – monoteizmą ir politeizmą. Negalėjimas kontroliuoti prieigos prie visos tikrovės sudaro esmę to, ką Blumenbergas vadina *istoriškumu*, *baigtinumu* arba *kontingencija*. Blumenbergas postuluoja sąmonės intencionalumą be objekto, t. y. nerimą (*Angst*), kuris yra ankstesnis nei trapus simbolinių praktikų stabilumas, praktikų, kurios nutolina objektą nuo sąmonės ir leidžia suturėti jos kontingenciją. Sąvokos nepajėgios sugriebti pasaulio, tikrovės ir kontingencijos, o menas ir mitas yra žymiai labiau tinkamos priemonės šitai procedūrai. Blumenbergas pabrėžia, kad mes dorojamės su kontingencija naudodami retorines technikas. Tokia Blumenbergo pozicija labai primena ankstyvuosius vokiečių romantikus (Novalį, Hölderliną ir Friedrichą Schlegelį), teigusius, kad Būtis yra pirmiau sąmonės. Esant tokioms aplinkybėms, Blumenbergo manymu, tik vienas klausimas yra esminis, arba „fundamentalus klausimas“ (*Grundfrage*): kaip mes susidorojame su kontingencija, mūsų mirtinumu, mūsų pažeidžiamumu? Žmonės kontingenciją gali užmaskuoti įvairiais būdais. Išrasdami įrankius ir artefaktus, kurie padeda įveikti žmogaus biologinius trūkumus, ir bendrai platesniame kontekste – per prasmę, kurią steigia *kultūra*. Kultūra apskritai reiškia visas simbolines praktikas, ritualus, ir, be abejo, retoriką kaip tokią. Blumenbergas rašo, kad „*animal symbolicum* valdo tikrovę, kuri savo kilme yra pavojinga, tačiau leidžiasi būti reprezentuojama; jis nusigręžia nuo to, kas jam yra nejauku ar nekomfortiška, ir žvelgia į tai, kas yra pažįstama“ (Blumenberg, 1987b: 440). Blumenbergo filosofinis projektas dažnai vadinamas filosofine antropologija. Kaip tyrimų paradigma filosofinė antropologija yra pastanga sukurti žmogaus teoriją, kuri išvengtų spekuliatyvaus idealizmo ir gryno akumuliatyvaus scientizmo. Blumen-

bergas rašo: „įvairovė, kurią dabar vadiname filosofine antropologija gali būti redukuota į vieną alternatyvų porą: žmogus gali būti interpretuojamas kaip skurdus arba turtingas tvarinys. Faktas, kad žmogus biologiškai nėra fiksuota ir prie specifinės aplinkos prisirišusi būtybė, gali būti suvokiamas kaip pamatinis trūkumas priemonių, skirtų save išsaugoti, arba kaip atvirumas pasaulio pilnatvei, kad jis daugiau nėra įtakojamas vitalinių būtinumų. Žmogus yra apibrėžiamas pagal tai, ko jam trūksta arba pagal kūrybinių simbolizmą, kurio pagalba jis kuria namus pasaulyje“ (Blumenberg, 1987b: 429).

Blumenbergui antropologija reiškia pastangą suprasti žmogišką egzistenciją iš jos pačios pozicijų, o ne remiantis metafizinėmis priežastimis – Būtimi, Dievu ar dar kuo nors, kaip tai atsiskleidė per mąstymo istoriją. Blumenbergo mito teorija yra įkvėpta ankstyvųjų vokiečių romantikų ir vėlyvosios Schellingo filosofijos. Ankstyvieji vokiečių romantikai kritikavo Johanno Gottliebo Fichteės filosofijos pradinį tašką – savimonę. Romantikams toks paaiškinimas reiškė atsisitraukimą nuo Kanto; pasak jų, nėra fundamentalių principų, nuo kurių prasideda mąstymas, jeigu individuali sąmonė yra suprantama kaip pirmasis principas, tada ji tampa absoliučia sąmone. Panašia dvasia Blumenbergas kritikuoja Heideggerio Būtį, Freudo *libido*. Tokie galutiniai mitai turi tik vieną reikšmę – viskas kyla iš *Vienio*, t. y. metafizikos. Blumenbergas teigia, kad „retorikos antropologinė svarba geriausiai išryškėja prieštaroje su pagrindu metafizikos, dominavusios nuo Antikos laikų [...]“ (Blumenberg, 1987b: 432).

Retorika turi dorotis su pasekmėmis siekiant tiesos arba su sunkumais, kurie yra rezultatas negalimybės pasiekti tiesą. Žmogus kaip turtinga būtybė išreiškia savo santykį su tiesa, kurią jis turi, per retoriką. Tačiau retorika nėra manipuliacija, kaip buvo aiškinama platoniškoje tradicijoje. Greičiau tai veikla, įsteigianti tvarką tikrovėje, tiek vidinėje, tiek išorinėje. Naudodamas retorines priemones, žmogus konstruoja savo nuosavą tikrovę. Tačiau netgi žodis „priemonė“ nėra tinkamas šiam tikslui, nes „[...] retorika nepasiduoda tiesai, ji yra ne instrumentas,

o gryna ekspresija; dikcijos didingumas – tai pačios tiesos ryškumas, „medžiagos“ savęs vertimas į kalbą ir jos įtikinančią jėgą“ (Blumenberg, 2010: 38). Taigi retorika yra sakymas, savotiška kalbos technikos rūšis, kuri pasireiškia kaip atskiras atvejis, reguliuojamas elgsenos būdų taisyklių, kurios steigia kažką, ką reikia suprasti, nustato ženklus, priveda prie sutarimo arba provokuoja nesutarimus (Blumenberg, 1987b: 431). Pavyzdžiui, tokia Blumenbergo retorikos interpretacija tiesiogiai prieštarauja Michelio Foucault drąsos tiesai (*parrhesia*) ontologijai, kurią jis plėtojo savo 1983–1984 metų paskaitų cikle Collège de France (Foucault, 2008). Retorikos specifiškumas gali būti nusakytas naudojantis Blumenbergo *nekonceptualumo* (*Unbegreiflichkeit*) terminu (žr. daugiau Blumenberg, 1997: 81–102). Kadangi *absoliučios metaforos* (*absolute Metaphern*) užima specifinę vietą tarp metaforų, jos prezentuoja tiek globalią pasaulio interpretaciją, tiek save ir priešinimasi būti redukuotoms į konceptus (González, 2010: 126). Tačiau metaforos ir mitai kaip pirmapradžiai retoriniai įrankiai yra uždrausti filosofijoje. Blumenbergas siūlo įsivaizduoti momentą, kurio laikosi moderni filosofija, pagal Descartes'o nužymėtą programą: viskas turi būti tiksliai apibrėžta ir nusakyta. Tradiciškai aiškumas ir tikslumas yra taisyklės, kurių privalo laikytis filosofinė kalba, o tai reiškia, kad reikalavimas pateikti apibrėžimą yra absoliutus (Blumenberg, 2010: 1). Visos figuratyvinės kalbos formos ir jų elementai ar terminai yra pajungti logikai, o metaforų privalu vengti. Tačiau, kaip jau buvo pasakyta aukščiau, mes juk naudojame metaforas ir mitus savo filosofinėse kalbose. Tai reiškia, kad retorika iš tiesų yra filosofija ir Blumenbergas racionalumą mato kaip retoriškai suformuotą. Tokia racionalumo funkcija slepia arba atveria žmogaus egzistencijos baigtinumą. Odo Marquardas rašo, kad nors mus reikia „diskutuotino pasaulio“, bet mes gyvename „nupasakotame pasaulyje“. Štai būtent todėl mes negalime gyventi be mitų: *narrare necesse est* (pasakoti yra būtina) (Marquard, 1989: 91). Jis tvirtina, kad mes negalime paprasčiausiai nusimesti mitus, panašiai kaip nusimetame rūbus, nes tiesa yra tokia,

kad rūbų nusimetimas kartais nebūna toks jau paprastas: „mitinis nudizmas siekia neįmanomo, nes kiekvienas numitinimas yra gerai kompensuojamas procesas: kuo daugiau mitų mes atsikratome, tuo daugiau mitų lieka“ (Marquard, 1989: 91).

Štai kodėl metaforologija, kaip filosofijos padalinys, yra būtina: metaforologija paaiškina ir parodo, kaip vyksta mito, kaip integralios logos dalies, darbas, o kai *logos* užbaigia savo darbą, mitas tęsia savo veiklą. Tačiau būtent vienas mitas, teigiantis, kad viskas kyla iš Vienio, yra pats rizikingiausias ir politinė XX a. istorija yra labai geras to įrodymas. Štai kodėl mums reikalingas polimitinis mąstymas. Marquardas aiškina skirtumą tarp monomitinio ir polimitinio mąstymo taip:

Esama nuodingų mitų, o labiausiai pavojingas yra monomitas; iš kitos pusės, polimitai yra nepavojingi. Svarbu būti laisvam ir galėti turėti daug mitų – daug pasakojimų. Kas nors kartu su kitais žmonėmis turi arba gali turėti vieną vienintelį mitą – tik vieną pasakojimą, o tai negerai, taigi taisyklė tokia: polimitinis mąstymas yra visaapimantis, monomitinis mąstymas yra pavojingas. Asmenys, kurie savo gyvenime ir pasakojimuose dalyvauja polimitiškai, daugybėje istorijų, yra laisvi pereiti nuo vienos istorijos prie kitos, ir atvirkščiai (tų pasakojimų nuolatos daugėja, nes jie nuolatos susikerta). Kita vertus, asmenys, kurie yra monomitiški, gali ir privalo dalyvauti savo gyvenime ir istorijų pasakojimuose tik kaip viename mite, taigi laisvės jie neturi: jie absoliučiai apsėsti vieno mito: tai tarsi rezultatas mitinių grandžių – kūno ir sielos – nemitinė sinchronizacija. Būdami verčiami visiškai identifikuotis su šita vienintele istorija, jie tampa naratyvinės atrofijos aukomis ir baigia tuo, ką galima pavadinti nelaisva tapatybe, kuri atsiranda nesant netapatybių. [...] platumas laisvės, kuri būdinga netapatumui, ir kurios trūksta monomito atveju, yra užtikrinama polimitinio mitų daugio“ (Marquard, 1989: 93).

Marquardui polimitinis mąstymas yra panašus į seną skeptikų principą; didysis šio principo tikslas buvo valdžių atskyrimas. Didis romėnų oratorius Ciceronas rašė, kad skeptinis *epoche* (susilaikymas nuo spėdimų) yra geriausia filosofinė pozicija. Pasak Cicerono, kai kurie teiginiai gali būti panašūs į tiesą, net jeigu jie nėra teisingi. Kiekvienas teiginys negali būti nepaneigiama tiesa, jie gali būti tik panašūs į tiesą. Didžiausias modernių laikų skeptikas, prancūzų filosofas Michelis de Montaigne'is suformulavo ir pagrindė filosofinio skepticizmo metodą. Kritinis požiūris į krikščionišką dogmatizmą ir religinę moralę leido mąstytojui atverti kelius naujoms idėjoms. Montaigne'ui rūpėjo ne tik mokslo tiesa ir autoritetų nuomonės, jis taip pat pabrėžė nuomonių dialektiką ir daugį. Pabrėždamas požiūrių įvairovę apie prigimtį ir žmones, Montaigne'is manė išlaisvinti žmogų iš dogmatinio mąstymo pančių, viduramžių prietarų ir papročių jungo. Jis filosofiją suprato senovės graikų pavyzdžiu. Pasak Montaigne'io, filosofija šioje tradicijoje buvo laikoma „pačiu vertingiausiu menu, gyvenimo menu“ (Montaigne, 1992: 124). Žinoma, kad Montaigne'is, baigdamas viešą karjerą, sugrįžo į savo vienatvę. Sėdėdamas šeimos pilies bokšte jis atsidavė skaitymui ir rašymui: rašė apie savo patirtis nedarydamas jokio galutinio verdikto, o tai suponuoja asmeninę laisvę ir yra didžiausias skeptinės abejonės pasiekimas. Marquardas rašo: „[...] laisvės yra galių atskyrimo rezultatas. Šių laisvių pripažinimas yra atrandamas ne principų filosofijoje, o skepticizme. Šis pripažinimas sykiu paveikia ir vaidmenį, kurį atlieka skeptinė abejonė; kaip atskyrimas netgi tų galių, kurias vadiname įsitikinimais, *skeptinė abejonė yra galių atskyrimo pripažinimas*. Skepticizmo abejonė nėra absoliutus pasimetimas, o greičiau daugiaprasmė *izostenijos diafonija* (tolygiai subalansuota nederme), balansas ne tik konfliktuojančių dogmų, bet ir konfliktuojančių tikrovių, kurios pagal patį faktą (*divide et liberaliter vive!*) duoda individams laisvės ir užtikrina jiems atgaivą nuo absoliuto, kuris taip pat ir visų pirma numatytas, kaip Hansas Blumenbergas parodė galių atskyrimu mite“ (Marquard, 1989: 17).

Vis tik, jeigu imsime domėn polimitinio mąstymo naudą, Blumenbergas pabrėžia, kad neįmanoma surasti atsakymų į fundamentalius klausimus, o tai ir reiškia „antropologiją“: tikrovei žmonės nerūpi. Dar daugiau, pasak Blumenbergo, tikrovė neturi jokios prasmės, nes mes mirsime (būtent tai filosofas ir vadino „tikrovės absoliutizmu“). Tačiau retorika atlieka savo vaidmenį būtent politinių autoritetų akivaizdoje, nes „retorika mus moko atpažinti retoriką, tačiau ji nemoka legitimuoti retorikos“ (Blumenberg, 1987b: 448).

Teorinis retorikos pamatas apima autentišką ryšį tarp stilistinio principo ir pasaulėvaizdžio. Žmonijai reikia įtikinėjimo meno, nes ji neturi pakankamos prieigos prie tikrovės, kad galėtų perteikti tiesą. Kaip įtikinėjimo menas, retorika išsiskiria tuo, kad ji atsiriboja nuo bet kokių grynų nurodymų (Blumenberg, 1987a: 204). Ontologiniame lygmenyje, kaip minėta, tikrovės spaudimui žmonija atsako simboliiniu pasauliu ir tokiu būdu gali gyventi tokioje priešiškoje, nekontroliuojamoje tikrovėje.

Blumenbergas teigia, kad „žmogiškas santykis su tikrove yra netiesioginis, sąlygotas aplinkybių, atidėtas, selektyvus ir pirmiausiai – metaforiškas“ (Blumenberg, 1987b: 439). Retorika ir yra atidėjimo menas. Šio meno pavyzdžiai – graikų mitai. Mitas siekia uždaryti dievišką, sutartinę, bet galingą jėgą (absoliučią galią) tam tikruose rėmuose. Marquardas tvirtina, kad „mitinė technika – istorijų pasakojimas – yra menas priartinti prieinamą tiesą taip, kad ja apsiginkluotume savo gyvenime. Nes tiesa, kaip taisyklė, dar nėra akivaizdi, kai ji (panašiai kaip tiksliausiuose moksluose formulių pavidalu) yra pernelyg abstrakti, kad galėtume ją susieti su tuo, kas yra neįtikėtinau baisu (pavyzdžiui, tiesa apie gyvenimą yra mirtis). Tokiais atvejais istorijos – mitai – ne tik gali, bet ir privalo pasirodyti, kad praneštų tokias tiesas mūsų gyvenamam pasauliui, arba papasakotų jas per tam tikrą distanciją, kad galėtume jas išverti“ (Marquard, 1989: 90) Žmonija tiesiog negali gyventi be mitų.

10

Religija ir menas
postsekuliarioje perspektyvoje

VAIVA DARAŠKEVIČIŪTĖ

10.1. Religiškumo (ne)galimybė šiūolaikiniame mene

Iš pirmo žvilgsnio šiandien religijos ir meno santykio klausimas gali atrodyti mažai aktualus. Šiūolaikinis menas veikiau pasižymi abejingumu religijai ir atvirksčiai – religija ne itin domisi meno lauke vykstančiais procesais. Kita vertus, prisiminus, kad formuojantis Vakarų tapybei, religijos ir meno sritys buvo susijusios vos ne simbiotiniu ryšiu (ką liudija ankstesnių epochų palikimas, kai meno susitelkimą į religiją žymėjo ilgalaikė kūrėjų ištikimybė sakraliems siužetams, o religiniai turiniai buvo perteikiami įvairiomis meno formomis), mūsų laikams būdinga situacija, atverianti sąlyčio tarp religijos ir meno kontekstų prarastį, kelia nemažai klausimų.

Visgi religijos ir meno atsiribojimas nėra išskirtinai šiandienos reiškinys – dar modernybės užuomazgose šis procesas buvo įgavęs pagreitį. Renesanso epochoje prasidėjęs meno ir religijos atsiskyrimas vyko lygiagrečiai formuojantis meno autonomijai. Ši religijos ir meno sąsaja lemtingą posūkį yra tyrinėjęs meno teoretikas Hansas Beltingas knygoje *Atvaizdas ir kultas*, kurioje atlikta atvaizdo genezės analizė oponuoja Vakarų tradicijoje vyraujančiam požiūriui, kai istorinės perspektyvos kontekste menas traktuojamas kaip vienalytis reiškinys. Beltingo nuomone, žvelgiant antropologiškai, iki Renesanso gyvavęs religinis atvaizdas, kurio pirminė paskirtis buvo kultinė, turėtų būti pozicionuojamas kitaip nei menas, vertinamas išskirtinai dėl estetinių jo savybių. Anot Beltingo, Renesanso ir protestantizmo ištakų laikotarpyje iš esmės pasikeitęs meno kūrinio cirkuliacijos kultūroje būdas implikavo naują meno vartosenos modelį – slinktis buvo tokia aki-vaizdi, kad šią epochą galima laikyti *meno kaip meno* pradžia, o sykiu ir pabaiga senojo meno modelio, kurį Beltingas apibrėžia kaip *meną iki meno* (Belting, 1996). Taigi, pats sakralaus meno fenomenas, susiformavęs tik modernybės laikais, arba (jei priimsime Beltingo siūlomą skirtį) jau *meno epochoje*, savo išsiskyrimu iš bendrojo meno konteksto

žymėjo gana dviprasmišką situaciją – meno kaip kultūros reiškinio perėjimą iš sakralumo ir kulto sferos į pasaulietiškąjį lygmenį.

Panašiu kampu meno atsiskyrimo nuo religijos problemą analizuoja italų filosofas Flavio Cuniberto, šiame kultūrinės transformacijos momente įžvelgdamas visų pirma sekuliarizacijos veiksnį, kurį, Cuniberto nuomone, kaip tik ir patvirtina sakralaus meno susiformavimas. Nors atrodytų, kad į sakralumą orientuoto meno srities įsisteigimas galėtų liudyti religinio fono sustiprėjimą, anot Cuniberto, ši aplinkybė veikiau turėtų būti suprantama kaip religijos traukimosi iš viešosios erdvės apraiška (Cuniberto, 2015: 17). Pratešiant Beltingo ir Cuniberto mintis, reiktų pridurti, kad trūkinėjant religijos ir meno santykiui, sekuliarizacijos veiksnys reikšėsi kaip daugiaplanis procesas, kuris, greta šių teoretikų išryškinto meno kūrinio sekuliarėjimo dėmens, apėmė ir bendresnio lygmens transformacijas, taip pat ir meno išsiskyrimą iš kasdienybės konteksto⁷³, susikuriant savotišką autonomiją, kurioje siekta susitelkti į išskirtinai meno laukui būdingas problemas ir kūrinio estetiškumo sritį.

Taigi, į religijos ir meno abipusio susvetimėjimo situaciją žvelgiant retrospektyviai, galima teigti, kad meno kaip atskiros srities susiformavimas priežastingumo ryšiu susijęs su sekuliarizacijos procesu ir kaip tik šios sąsajos perspektyvoje įsirašo į sisteminių modernybės projektą. Kitaip tariant, moderniosios estetikos probleminę ašį įtvirtinęs meno autonomijos įsisteigimas inicijavo principinę meno kontekstualizavimo modernybėje sąlygą, pagal kurią menui galioja vien

73 Į šį momentą yra atkreipęs dėmesį olandų istorikas ir kultūros teoretikas Johanas Huizinga, kuris knygoje *Viduramžių ruduo* teigė, kad viduramžiais menas nebuvo išskiriamas kaip atskira institucija, veikiau laikytas kasdienybės dalimi: „Meno užduotis – išpuošti grožiu pačias tas formas, kuriomis vyko gyvenimas. Ieškoma ne paties meno, o grožio gyvenime. Meno paskirtis – papildyti gyvenimo ekstazę, ar tai būtų aukščiausias maldingumo skrydis, ar didžiausios puikybės kupinas mėgavimasis pasaulietinio gyvenimo malonumais. Kaip savita grožio sritis menas dar nesuvokiamas“ (Huizinga, 1996: 313).

jo paties taisyklė. Čia svarstomos problematikos rėmuose pastarasis aspektas reikšmingas tuo, kad autonomijos sąlygos priėmimą arba atmetimą galima traktuoti kaip savotišką ribą, atskiriančią dvi šiuolaikiniame mene išryškėjančias tendencijas, kuriose intencija reprezentuoti religijos kontekstą sutinkama labai skirtingai.

10.1.1. Sekuliarizacijos perspektyva

Pirmoji tendencija tiesiogiai kyla iš meno autonomijos reikalavimo ir reiškiasi kaip šiuolaikinio meno atsiribojimas nuo bet kokių religinių implikacijų. Ši tendencija, kurią reikėtų vadinti sekuliaria, perima ir pratęsia modernybės diskursui būdingą kultūrinio matmens skirstymą į atskiras izoliuotas sritis. Religija ir menas šioje perspektyvoje traktuojami tarsi nesusisiekiantys pasauliai, savo teritorijose apsiribojantys specializuotų problemų sprendimu. Maždaug šiuo požiūriu religijos ir meno santykis analizuojamas amerikiečių meno teoretiko Jameso Elkinso knygoje *Keista religijos vieta šiuolaikiniame mene*. Deklaruodamas savo priklausomybę meno laukui, Elkinsas teigia, kad šiandien religijos ir meno sąlytis yra ne tik kad neaktualus, bet net ir nepageidaujamas. Pasitelkęs vaizdingą palyginimą, jis nurodo, kad religijos temos įtraukimas rimtų diskusijų apie šiuolaikinį meną kontekste prilygsta kone prisipažinimui, kad gyvenimiški apniaktame name ir nemanai, kad tai yra kažkas keisto (Elkins, 2004: XI). Panašaus pobūdžio išankstinės nuomonės paplitimą veikia visuomenės sekuliarėjimo tendencijos, kurias platesniame kultūros lauke atspindi situacija, kai didžioji dalis šiuolaikinio meno, demonstruojamo svarbiausiose bienalėse ir galerijose, atsisako diskutuoti religine ar bendresnio pobūdžio dvasine tematika. Iš kitos pusės, kaip teigia Elkinsas, šiais laikais produkuojamas religinis menas dažniausiai yra tiesiog blogas menas. Trumpiau tariant, Elkinsas postuluoja, kad šiandien inovatyvus ir sėkmingas menas su religija neturi nieko bendro, o jei šiuolaikinis menas susijęs su religija, tai – blogas menas (Elkinsas,

2004: 20). Čia svarbu atkreipti dėmesį į tai, kad šiuolaikiniu turinčiu pasisėkimą menu Elkinsas vadina išskirtinai institucijų kuruojamą meną, atskirdamas jį nuo mažiau vertinamų meno sričių, tarp kurių įrašo taip pat ir religinio meno atvejį.

Savo tezę Elkinsas iliustruoja šiuolaikinio religinio meno pavyzdžiais, kuriuos iš tiesų galima pavadinti nevykusiais. Ir čia verta stabtelėti ties vienu jų. Tai – amerikiečių menininkės Janet McKenzie darbas *Jesus of the People* (1999), kuriame Jėzus vaizduojamas kaip afroamerikiečių kilmės jaunuolis, jo dieviškumą reprezentuojant trimis simboliais, ir tik vienas jų – šventojo aureolė – priklauso krikščioniškai Kristaus vaizdavimo tradicijai. Aureolės aukštyje, Jėzaus dešinėje, atpažįstame rytietiška taoistų tradicijai būdingą ženklą – ying-yang diagramą, simbolizuojančią harmoniją ir priešybių vienovę, o šiek tiek žemiau kairėje – juodą paukščio plunksną, kuri, kaip galima suprasti, nurodo į senąją Amerikos indėnų kultūrą. Dar viena reikšminga detalė implikuoja feministinę Kristaus istorijos interpretaciją: nors, primygtinai pabrėžia menininkė, paveiksle Kristus vaizduojamas vyriškos giminės, modeliu sąmoningai buvo pasirinkta mergina, o tai, anot McKenzie priartina Kristaus figūrą prie šių laikų, atveriant galimybę įžvelgti joje taip pat ir moterišką identitetą. Belieka paminėti, kad menininkės pastanga pasitelkus mišrią, labiau *New Age* judėjimui nei krikščionybės tradicijai būdingą simboliką atspindėti daugiakultūros laikmečio tendencijas buvo įvertinta – 2000 m. sesers Wendy Beckett vadovaujama komisija išrinko šį paveikslą konkurso „Catholic Reporter’s Global Competition for a New Image of Jesus“ pirmosios vietos laimėtoju.

Ko gero, reikia sutikti su Elkinsu, kad šis ant kičo ir perdėto sentimentalumo ribos balansuojantis pavyzdys tik sustiprina jo tezę apie mūsų dabarčiai būdingą religinio turinio pasislinkimą į meno lauko paraštes. Kita vertus, galima pastebėti, kad šis darbas išryškina atotrūkį tarp religijos ir meno sferų gana paradoksaliu būdu. Vakarų tradicijos paveiktą individą McKenzie paveikslo atveju labiausiai iš

vėžių išmuša ne estetiniai bruožai ir trūkumai, bet greičiau populistinis religinės žinios perteikimo būdas, kai, atmetus tradicinius kanoninio atvaizdo principus, pasiūloma sinkretistinė Jėzaus atvaizdo versija. Nekorektiškas religinės tradicijos reprezentavimas čia kliūna kur kas labiau nei estetinis atsainumas. Taigi, nors šis paveikslas sunkiai galėtų susilaukti pripažinimo meniniu požiūriu, visgi jei atsigręšime į tai, kokie meno kūriniai palankiai vertinami šiandienos religiniame kontekste, šis pavyzdys (paliekant nuošalyje *njueidžinę* McKenzie paveikslo simboliką) savo estetinėmis savybėmis nebus ypač išsiskiriantis, o kaip tik patvirtins bendrą tendenciją, kai religinė žinia perteikiama tiesmuko reprezentavimo būdu. Šiuo požiūriu pakaktų paminėti keletą pavyzdžių, tokių kaip 1934 m. dailininko Eugenijaus Kazimirowski nutapytas *Gailestingojo Jėzaus* paveikslas ar kanoninis *Palaimintojo Teofiliaus Matulionio* atvaizdas (Zbigniew Gierczak, 2017 m.) – nors, priešingai nei McKenzie paveikslo atveju, kalbant apie Kazimirowskio ar Gierczako darbus, nekyla klausimų dėl jų religinės tapatybės grynumo, vis dėlto su pirmuoju juos sieja tai, kad taip pat ir šiuose kūriniuose akivaizdžiai susitelkiama išskirtinai į religinio pranešimo funkciją, atsisakant šiuolaikiniam menui būdingos probleminės prieigos. Kitaip tariant, šiuolaikinio meno kontekste galiojantys vertinimo kriterijai gerokai skiriasi nuo tų, kuriais vadovaujantis kūriniai atsirenkami religinėse institucijose. Dažnu atveju dabarties menas pasižymi daugiasluoksniu prieštaringumu, kuris atsispindi ne vien meninių išraiškų paieškose, tačiau taip pat yra matomas ir per reprezentuojamus turinius, kai kūriniuose dalykai išstatomi ne tiesiog juos teigiant, bet yra kvestionuojami ir skirtingais rakursais apmąstomi. O pirmiau minėti religinio turinio darbai galėtų būti apibrėžiami kaip neabejotinai atliekantys didaktinę funkciją, tačiau religiškumas jų atveju komunikuojamas itin neproblemiškai ir kaip tik šis savaime suprantamumo efektas sukuria paviršutiniškumo įspūdį, atskirdamas juos nuo šiuolaikinių meninių praktikų. Prisiminus Walterį Benjamina, kalbėjusį apie moderniam menui būdingą situaciją, kai auros pra-

radimas kompensuojamas susitelkimu į eksponuojamąją kūrinio vertę, galima pastebėti, kad aptariamiems religinio meno pavyzdžiams būdinga atvirkštinė tendencija, kai, susitelkus į religiškumo reprezentavimą, niveliuojama meninė kūrinio vertė, pačią meninę kalbą naudojant išskirtinai kaip priemonę religinei žiniai perduoti.

Panašių religinės tematikos darbų kontekste kyla nemažai dvejonių ne tik dėl religinio meno aktualumo mūsų laikais, bet ir dėl jo legitimacijos apskritai. Ar iš tiesų sakraliniam menui būdingas estetišnis atsainumas gali būti pateisinamas tuo, kad šiame lauke susitelkiama išimtinai į kūrinyje reprezentuojamų simbolių perteikimą?⁷⁴ Kita vertus, jei pabandytume pažvelgti bendriau, atsitraukę nuo prieš tai pateiktų pavyzdžių, vertėtų apsvarstyti galimybę, kad tai, ką čia pavadiname estetiniu atsainumu, iš tiesų yra savotiškas meninės askezės reikalavimas, kai pasirinktos minimalios meninės priemonės žiūrovo ar klausytojo jauslams turėtų parūpinti nuorodą link aukštesnių dalykų, tarsi manant, kad rafinuotesnis meninis stilius keltų pavojų išsi-
blaškyti nuklystant prie estetinio malonumo.

Šventybės ir regimybės dialektikos problemą yra nagrinėjęs prancūzų filosofas Jeanas Lucas Marionas knygoje *Atvaizdo dovana*. Nors, priešingai nei Elkinsas, Marionas susitelkia kaip tik į sakralinio meno, konkrečiai – ikonos – išskirtinumą, tačiau įdomu tai, kad šių tikrai skirtingų ir skirtingiems kontekstams atstovaujančių autorių pozicijos dera tuo požiūriu, jog jie panašiai traktuoja religijos ir meno santykio problemą, nes Marionas, panašiai kaip Elkinsas, atskiria religijos ir meno laukus, jų sąlyčio galimybę matydamas nebent kaip negatyvų redukcijos judesį. Į minėtą knygą įtrauktame tekste „Prototipas ir atvaizdas“ Marionas kritiškai vertina mūsų laikmečiui būdingą atvaizdų pertekliaus situaciją, šioje problematikoje atsigręždamas į Bizantijos

74 Panašiu rakursu šis klausimas keliamas Tomo Sodeikos tekste „Šventybė sekuliarizacijos procese“, kuriame autorius aptaria, jo žodžiais tariant, oksimoronišką sakralinio meno prigimtį (Sodeika, 2013: 285–330).

imperijoje vykusį idėjinį konfliktą tarp ikonoklastų ir ikonodulų, kuri užbaigė II-ajame Nikėjos Susirinkime priimtas sprendimas legitimuoti ikoną kaip modelį atvaizdo, nurodančio tai, kas neregima – šventybę. Mariono požiūriu, ikonai būdingą paradoksalią regimybės ir neregimybės plotmių susikirtimą įmanoma paaiškinti tik iš hermeneutinės perspektyvos, tai yra – traktuojant ikoną ne kaip šventumo vaizdavimą, o kaip prototipo, tai yra Kristaus, žymę (tipą).⁷⁵ Kaip teigia Marionas, pasaulietiniu lygmeniu atvaizdas grindžiamas mimetine logika, kai vienas regimas dalykas imituoja kitą regimą dalyką, tuo tarpu ikonos atveju svarbu ne tai, kas joje yra išstatoma matymui, bet vien tai, ką tas reginys nurodo, šiuo būdu neišvengiamai panaikindamas savo eksponuojamąją dimensiją. Kitaip tariant, regimybė čia reikšminga tik kaip priemonė, atverianti galimybę nurodyti į tai, kas nėra ji pati. Maža to – Mariono siūloma ikonos kaip religinio atvaizdo interpretacija (kaip matome iš žemiau pateiktos netrumpos citatos) leidžia teigti, kad šventybės atpažinimas čia įvyksta tik dėl savotiško regimybės pa(si)aukojimo:

Nurodydama į vienintelį Šventąjį (negana to, jam save perduodama), ikona save realizuoja galutinai atsisakydama pretenzijos imituoti Šventąjį, kuriam ji save patiki ir atsiduoda. Jeigu ji ir atitiktų savo prototipą, tai atsitiktų dėl nenusipelnytos malonės ir dėl valingos komunikacijos, bet niekada dėl pakankamo vidinio atitikimo. Nes imitacija visada mėgina perimti iš modelio kaip įmanoma

75 Savo pozicija Marionas pritaria dar šv. Jono Damaskiečio postuluotai ikonos kaip tarpininko ir nuorodos sampratai, kurią Sigita Maslauskaitė ir Tojana Račiūnaitė tekste „Šventųjų atvaizdų teologija ir stebuklai“ aiškina šitaip: „Kaip Dievo Sūnus dalyvauja Dieve ir Jį atstovauja, taip ir ikona (kito lygmens panašybė: ne natūralus, savaiminis, kaip kad atspindys ar šešėlis, o dirbtinis, artefaktinis atvaizdas) yra dieviškumo raiškos ir dalyvavimo vieta. Atvaizdo stebuklingumo pagrindimui labai svarbus pats atvaizdo gebėjimas atstovauti, tarpininkauti“ (Maslauskaitė; Račiūnaitė, 2009: 131).

mažiau jo tobulumo, kad galėtų kaip įmanoma labiau juo pasipui-kuoti. Tačiau ikona neturi nieko, ko ji nebūtų gavusi. Per estetinę askezę ji atsisako mimetinio varžymosi dėl šlovės. Juo imitacijoje išvestinis atvaizdas yra tobulesnis, juo mažiau jis priklauso nuo savo modelio šlovės, o jo priartėjimo prie šlovės autarkija jį neišvengiamai priveda prie stabo autoreferentiškumo. Ikona, priešingai šlovinama tik už tai, kad ji visą šlovę atiduoda neregimybės (Marion, 2004: 104–105).

Taigi, remiantis Marionu, ikonos kaip ypatingo, rodančio ne tai, ką vaizduoja, atvaizdo analizė suponuoja prielaidą, kad pati ikonos misija, atverianti šventybės įvykio galimybę, radikaliai konfrontuoja su bandymu reprezentuoti religiškumą tiesioginės regimybės būdu. Tuo tarpu didžioji dalis šiuolaikinio religinio meno, čia jau reiktų pritarti Elkinsui, sudaro savotišką „plakatiškumo“ išpūdį, kai, ieškant atvaizdo gelmės, atsimušama į pirmuoju, paviršiniu planu užsibai-giančią plokštumą. Kita vertus, Mariono pateiktas ikonos apibrėžimas ir jo keliama sąlyga religiniam atvaizdai funkcionuoti ne regimybės pamėgdžiojimo būdu, bet būti medija, įgalinančia transcendencijos įvykį, turi tam tikrų panašumų ir į ontologinę meno kūrinio sam-pratą, kurią formuluojant ženkliai prisidėjo vokiečių filosofas Han-sas Georgas Gadameris. Čia analizuojamos problematikos kontekste pravartu prisiminti, kad Gadameris meno patirčiai apibrėžti vartojo emanacijos (būties prieaugio) terminą, kurį aiškino pasitelkdamas re-liginę terminologiją:

Kaip ir Liuteris, aš esu įsitikinęs, jog Jėzaus žodžiais „tai yra mano kūnas ir tai yra mano kraujas“ nenorima pasakyti, esą duona ir vy-nas tatai „reiškia“. Manychiau, jog Liuteris tai suvokė visiškai teisin-gai; kiek žinau šiuo klausimu jis laikėsi senosios Romos katalikų tra-dicijos, pasak kurios, Sakramento duona ir vynas yra Kristaus kū-nas ir kraujas. Šią dogmatinę problemą prisiminiau tik norėdamas

pasakyti, jog panašiai galėtume – ir netgi turėtume – mąstyti apie meno patirtį: kad meno kūrinys ne tik kažką nurodo, o kad tai, kas nurodoma, jame ir yra. Kitaip tariant: meno kūrinys reiškia būties prieaugį (Gadamer, 1997: 50).

Vertėtų atkreipti dėmesį, kad cituotoje Gadamerio teksto ištraukoje yra atliekamas dvigubas judesys – jis apverčia platoniskąjį originalo ir kopijos santykį, išardydamas meno, suprantamo kaip mimezė siaurąją prasme, konstruklą, tačiau tuo nepasitenkindamas išplečia kūrinio veikimą anapus meno autonomijos apskritai, nes, jo požiūriu, ne vien kūrinys savitu būdu išreiškia tikrovę, bet ir tikrovė yra veikiamą kūrinio. Gadamerio nuomone, principas leidžiantis pamatyti kūrinio ontologinio įvykio prasme sanklodą, akivaizdžiausiai atskleidžia būtent sakraliniame atvaizde, dieviškumui manifestuojantis ir per žodį, ir per vaizdą – atvaizdas šiuo atveju veikia ne kaip *mimesis* ar kartotė, bet yra ontologiniu ryšiu susijęs su tuo, kas vaizduojama (Gadamer, 2001: 301). Kitaip tariant, ontologinėje hermeneutikoje tikrovės ir kūrinio santykis visuomet dvikryptis ta prasme, kad kūrinys yra ne vien savita reprezentuojamų dalykų išraiška, bet sykiu kaip tik dėl savitumo, kuriuo disponuoja, tampa ir tikrovės savęs išstatymo galimybe. Vis dėlto ne vienas autorius pažymi⁷⁶, kad sakralių įvaizdžių, kuriuos Gadameris neretai pasitelkia ontologiniam meno įvykiui paaiškinti, naudojimas kelia įspūdį, kad vokiečių filosofas savo

76 Hermeneutinės tradicijos tyrinėtojas Giovanni Moretto yra atkreipęs dėmesį į tai, kad nors Gadamerio tekstuose esama nemažai nuorodų į religinę simboliką (ir tai neišvengiama, atsižvelgiant į hermeneutikos religines šaknis), visgi galima pastebėti sąmoningą vokiečių filosofo atsiribojimą nuo religijos filosofijos, sykiu keliant ontologinės hermeneutikos demitologizavimo ir jos išlaisvinimo nuo teologinės orientacijos uždavinį (Moretto, 1997: 139–182). Panašų pastebėjimą išsako Sergio Givone, teigdamas, kad Gadameris konstruoja savo hermeneutiką estetikos pagrindu, kitaip tariant – jam rūpi ne tiek egzgeitinė hermeneutikos tradicijos plėtotė, kiek jos universalumo matmuo, kurio pagrindimas išpildomas per meno patirties analizę (Givone, 2011: 127).

hermeneutikos projekte eksploatuoja religinę terminologiją turėdamas tikslą pagrįsti meno, o sykiu ir hermeneutikos bendrąją prasmę, kurios pavyzdiniu modeliu tampa meno patirtis, universalumą. Meno kūrinio veikimas anapus *l'art pour l'art* paradigmos čia įgalinamas atmetant meno autonomijos sąlygą ir ją pakeičiant priešinga sąlyga – interaktyvaus santykio postulavimu. Vis dėlto, ar nenutinka taip, kad šis judesys, numatantis tam tikrą meno ir religijos (taip pat ir etikos) bendramatiškumą, kurio tikslas yra meno de-estetizavimas, sykiu pasižymi atsainiu, net profanuojančiu santykiu su religija?

Kitaip tariant, ar apie religijos ir meno simetriškumą įmanoma kalbėti atstovaujant religinei, o ne sekuliariai perspektyvai? Galima manyti, kad jau minėtas Marionas į šį klausimą atsakytų neigiamai. Nors ir pripažindamas meno kūriniai galimybę veikti ontologiniu lygmeniu, Marionas vis dėlto atkreipia dėmesį į, jo nuomone, esminį skirtumą tarp ikonos ir tiesiog meno kūrinio. Pirmiau cituotame tekste jis teigia: „Tai nereiškia, kad ji [ikona] sukuria naują esatį (kaip kad dailė), tai reiškia, kad ji bet kokią šventumą padovanoja Šventajam“ (Marion, 2004: 105). Akivaizdus ikonos kaip atvaizdo išskyrimas iš meno bendrąją prasmę susijęs su tuo, kad ikona, nepaisant jos „kūniškosios“ plotmės, disponuoja tiksliniu nukreiptumu – teologiniu pašaukimu ir tarnyste, išvedančiais anapus meninio jos pavidalo. Tai reikštų, kad ikona kaip atvaizdas įgauna sakralumo prieigą tik tada, kai ji atsisako pretenzijos funkcionuoti meno kontekste, todėl meno priemonėmis sukurtas ikonos pavidalas nukreiptas ne į religijos ir meno dėmenų susiejimą, bet veikiau į religinės plotmės išskyrimą iš to, kas vienaip ar kitaip pasaulietiška.

10.1.2. Postsekuliari perspektyva:
profanacija ir religiškumo (ne)galimybė mene

Kad religija veikia steigdama autonomiją ir šiuo būdu išskirdama save iš to, kas profaniška, yra aptaręs Giorgio Agambenas knygoje

Profanacijos, kurioje susitelkia į religiškumo analizę antropologiniu požiūriu. Oponuodamas tradicijai, terminą „religija“ kildinančiai iš lotyniškos sąvokos *religare*, galimai nurodančios į dieviškosios ir žmogiškosios sferų sąsają, Agambenas siūlo prisiminti Cicerono pateiktą etimologinę interpretaciją, pagal kurią religijos sąvokai pagrindą suteikė lotyniškas terminas *relegere*, iš kurio kilo ir italų kalbos veiksmažodis – *rileggere* – *perskaityti iš naujo*. Remdamasis šia etimologine interpretacija, suponuojančia atidumo atliekamam veiksmui reikalavimą, Agambenas teigia, kad į religijos sąvoką yra implikuotas jos kaip institucijos apibrėžimas, pagal kurį religija atidžiai prižiūri (ir peržiūri naujai), kad riba tarp to, kas sakralu, ir to, kas profaniška, būtų išlaikyta, o tam tikri dalykai – lokacijos, gyvūnai, žmonės – būtų atskirti, užkertant jiems galimybę cirkuliuoti bendrojoje (ne sakralioje) sferoje: „*Religio* yra ne tai, kas sieja žmones ir dievus, bet tai, kas užtikrina jų atskirtį“ (Agamben, 2005a: 85). Atsižvelgiant į Agambeno interpretaciją, religijai priešingas dalykas būtų ne tikėjimo (ontologinio santykio prasme) atmetimas, bet greičiau nusižengimas formaliems aspektams – atsainumas ir nedėmesingumas religinių normų atžvilgiu, kitaip tariant – pačios religijos autonomijos nepaisymas. Kertinis šioje problematikoje profanacijos terminas įgauna pozityvų matmenį Agambenui aiškinant jį kaip gestą, kuriuo išardomas autonomijos režimas. Anot Agambeno, sekuliarizacija funkcionuoja kaip galios struktūrų perkėlimas iš vieno konteksto į kitą⁷⁷, o profanacijos veikimas gali būti paaiškinamas per dichotominę perskyrą su konsekracija – konsekruoti (lot. *sacrare*) reiškia dalykų perkėlimą iš profaniškos sferos į sakralią, o profanuoti nurodo priešingą judesį – tai, kas buvo sakralu, gražinti į naudojimo sferą. Analizuojant

77 Agambenas aiškina sekuliarizaciją kaip politinį galios išlaikymo judesį, kai religinės struktūros perkeliamos į politinį kontekstą – dangiškosios karalystės modelis perimamas pasaulietinėse galios struktūrose, neišardant paties veikimo principo (Agamben, 2005a: 88).

religijos ir meno sąveikos klausimą, profanacijos samprata reikšminga tuo, kad, anot Agambeno, perėjimas nuo sakralaus prie profaniško gali būti įvykdomas per veiksnį, šiandien siejamą labiau su kultūros ir meno, o ne su religijos sritimi – žaidimą (it. *il gioco*). Kaip pabrėžia Agambenas, profanuoti – tai „atverti galimybę ypatingai atsainumo formai, ignoruojančiai atskirtį, o tiksliau, naudojančiai ją ypatingu būdu“ (Agamben, 2005a: 88). Taigi profanacija kaip žaidimas deaktyvuoja religinių turinių cirkuliavimą uždaroje autonomijoje, kad juos grąžintų naujam naudojimui (it. *l'uso*).⁷⁸ Profanuoti dalykai jau nebėra sakralūs, tačiau jie nėra ir sekuliarūs ta prasme, kad jie nėra automatiškai perkeliami į kitą – pavyzdžiui, politikos autonomijos režimą. Dėl šios priežasties profanacijos gestas nėra orientuotas į pirminės padėties atkūrimą⁷⁹, o Agambeno minimas grąžinimas veikia susijęs su pačiu „post“ (religijos atskirties ir jos autonomijos) momentu, kuriame, nors ir yra implikuota numanoma naujos pradžios (naujos struktūros) užuomazga, ji išlaiko pozityvų krūvį tik netapdama kažkuo – neįgaudama konkrečios apibrėžties.

Grįžtant prie meno ir religijos santykio problemos, reikia pastebėti, kad panašaus pobūdžio deaktyvuojantis įveikos judesys gali būti atpažįstamas meno kūrinuose, akivaizdžiu būdu įtraukiančiuose

78 Remdamasis Walterio Benjamino *Gesammelte Schriften* VI-ojo tomo 74 fragmentu (1921), kuris šiandien žinomas pavadinimu „Kapitalizmas kaip religija“, Agambenas išplėtoja skirtį tarp *naudojimo* ir *vartojimo* (*usare/consumare*) praktikų, įvardydamas *naudojimą* kaip santykį su dalykais, apibrėžiamą negalėjimu jų pasisavinti – todėl *naudojimas* yra dalykų cirkuliavimas bendrojoje erdvėje, kurį įgalina profanacijos gestas, tuo tarpu *vartojimas* apibrėžia priešingą intenciją – dalykus turėti sau. Kaip tik vartojimas, Agambeno požiūriu, generuoja kapitalizmo mechanizmą, kuris veikia užkirsdamas kelią profanacijos galimybei (Agamben, 2005a: 91–99).

79 Vis dėlto, galima paminėti, kad Agambeno pozicija gali būti interpretuojama taip pat ir priešingai – kaip judesys, įgalinantis grįžimą prie religijos išsigryninimo ir „autentiško“ tikėjimo. Šioje perspektyvoje agambenišką profanacijos sampratą tyrinėja Colby Dickinsonas (Dickinson, 2011: 129–141).

žaidimo principą, kuris veikia funkcionuojančios sistemos demontavimo būdu, tačiau sykiu visgi išvengiant vienareikšmiško tos struktūros dalių adaptavimo kitame kontekste. Šia prasme Agambeno pasiūlyta profanacijos samprata atveria galimybę pereiti prie meno ir religijos santykio konfigūracijos, kurią apibrėžtų ne sekuliarizacijos perspektyvai būdingos autonominės struktūros, bet kaip tik jų išardymo situacija, taip pat ir griežtos skirties tarp meno ir religijos atsiskyrimas. Teoriškai tai reikštų, kad meno ir religijos laukų persiklojimas tampa įmanomas iš naujo.

Tačiau kaip šiuo atveju reikėtų suprasti šį „iš naujo“, po jau įvykusios kūrinio desakralizacijos ir vis dar besitęsiančios sekuliarizacijos sąlygomis? Akivaizdu, kad čia pirmiausiai susiduriama su problema, kaip reprezentuoti religiškumą mene, nes perteikiant sakralumą tiesmukos, „uždaros“ ir interpretacijoms nepasiduodančios žinios būdu, rizikuojama (kaip buvo parodyta remiantis šiuolaikinio religinio meno pavyzdžiais) apsiriboti išskirtinai iliustratyvia meno funkcija. Taigi jei tarsime (priešingai cituotai Elkinso tezei), kad šiandien menas tarp kitų reikšmingų problemų įtraukia ir religinę tematiką, visų pirma turėsime sutikti, kad šia linkme nukreiptas kūrėjų interesas ne visuomet akivaizdus ir lengvai atpažįstamas, o neretai ir atvirkščiai – peršantis mintį apie ironišką santykį su religija, arba – demonstruojantis religijos autonomijos išskirtinumo nepaisymą.⁸⁰ Kita vertus, net ir atsainus religinių turinių implikavimas mene liudija nors ir komplikuotą, kvestionuojamą, bet esamą santykį su religija.⁸¹

80 Čia paminėsiu tik keletą panašaus pobūdžio aliuzijas keliančių meninių projektų: Lucio Fontana serija *La Fine di Dio* (1963–1964), David Mach *Golgotha* (2011), Banksy *Consumer Jesus* (2015). Žinoma, šie darbai gali būti traktuojami kaip konfrontuojantys religinį matmenį, tačiau tik tada, kai religiškumą matysime itin siauriai ir autonomiškai, kai religiškumui mene priskirsime vien adoravimo prieigą.

81 Šiuo požiūriu norėčiau nurodyti į Ritos Šerpytės atliktą Šv. Sebastijono figūros reprezentavimo mene analizę. Šerpytė pažymi, kad „[...] sekuliarizuota meno prasmė buvo „gyvos“, „aktyvios“ religinės jos prasmės dėka“ (Šerpytė, 2013: 49).

Darant prielaidą, kad šiuolaikinis menas, nors ir nėra orientuotas į šventybės adoravimą, vis dėlto disponuoja tam tikra religiškumo forma, greta Agambeno profanacijos sampratos pravartu įsivesti postsekuliarybės sąvoką, kuri leidžia legituoti meno atvirumą religiniams klausimams, net jei šis dėmesys išreiškiamas mažiau tradiciniam religiškumui priimtinomis, o labiau sekulariomis formomis. Pastaraisiais dešimtmečiais išpopuliarėjusį postsekuliarumo terminą į filosofinį diskursą įvedė Jurgenas Habermasas⁸², turėjęs tikslą apibrėžti šiuolaikybei būdingą santykį su religiškumu, kai, pripažįstant sekuliaraus diskurso nepakankamumą, numatomas poreikis sugrįžti prie religijos, tačiau ši galimybė tampa įmanoma tik reflektuojant religinės prieigos komplikuotumą ir postsekuliarų jos pobūdį. Kaip ir numato postsekuliarybės termine implikuotas *post-* (neretai aiškinamas per koreliaciją su postmodernybės sąvoka) sekuliarizacijos įveikos aspektas čia tampa pagrindiniu orientyru, numatančiu ne tiek grįžimą prie numanomo autentiškumo, kiek įstrigimą savotiškos dezorientacijos situacijoje, kurią ir sukuria sekuliaraus diskurso nepakankamumas. Viena vertus, šiuolaikinio individo pasaulis atsiveria kaip postreliginė tikrovė, kurios sekuliarumas neišvengiamai grindžiamas religiniais, nors ir dalinai praradusiais savo pirminę reikšmę turiniais. Tačiau sykiu tenka pripažinti ir tai, kad šiandien religija kaip tokia prieinama veikia ne tiesioginės patirties būdu, bet reflektuojant atotrūkį nuo to, ką galėtume pavadinti pirminiu religiniu pagrindu. Arba, kaip yra pastebėję problemišką religijos pobūdį šiuolaikiniame pasaulyje tyrinėję autoriai⁸³, neretai šiandien religiškumas į mūsų kasdienybę patenka

82 Analizuodamas struktūrines šiuolaikybės transformacijas, Habermasas išsakė nuomonę, kad šiandieną būtina atsakyti nepasiteisinusio sekuliaraus diskurso viešojoje erdvėje, ieškant būdų sutaikyti sekuliarizacijos proceso eigoje autonomizuotas bei radikaliai atskirtas racionalumo ir tikėjimo institucijas (Habermas, 2008).

83 Čia pirmiausiai nurodau į Gianni Vattimo bei jo sekuliarizacijos kaip religijos išsi-gryninimo idėją, kurią jis pristatė knygoje *Tikėti, kad tiki* (Vattimo, 2009).

savotišku antrinės refleksijos modusu – apmąstant sekuliarizacijos situaciją. Žvelgiant iš taip suprantamos postsekuliaros perspektyvos, religijos ir meno santykis įgauna visai kitą aktualumo matmenį, kai atveriamą galimybę pamatyti įvairias religiškumo konfigūracijas mene, jas traktuojant ne kaip praeities reliktus, bet kaip būdą, kuriuo prieinamas dabarties supratimas.

10.1.3. *Juodasis kvadratas* kaip naujoji ikona

Ieškant pavyzdžių, būtų galima paminėti ne vieną kūrinį, savitu būdu reflektuojantį betarpiško religinio santykio prarastį bei šios situacijos atvertas patirtis, tačiau pabandykime grįžti prie šiuolaikinio meno užuomazgų, prisimindami žymųjų ukrainiečių kilmės menininko Kazimiro Malevičiaus paveikslą *Juodasis kvadratas*, kurio atvejis itin tinkamas paaiškinti tiek sekuliarią, tiek postsekuliarią prieigą mene, sykiu reziumuojant čia svarstyta problematiką. Reikėtų patikslinti, kad šiame kontekste šiuolaikinio meno sąvoka naudojama remiantis Agambenu, o tiksliau pirmojoje jo knygoje *Žmogus be turinio* suformuluotu apibrėžimu, pagal kurį šiuolaikiniame mene gestas tampa svarbesnis už kūrinį. Pradedant Antikos laikais Vakarų kultūroje menas buvo siejamas su kūryba (*poiesis*) – gebėjimu sukurti kažką iš nieko, o šiuolaikinis menas, anot Agambeno, atsisako paties kūrybos modelio į pirmą planą iškeldamas performatyvų menininko gestą (Agamben, 2005b: 61–77). Agambeno požiūriu, naujasis meno modelis, kai akcentai perkeliami nuo kūrinio prie gesto, buvo įtvirtintas visų pirma Marcelio Duchamp'o *ready made'ais*. Vis dėlto, panašu, kad dar keletas metų iki žymiojo Fontano išstatymo 1917-aisiais, ši tendencija, buvo anticipuota iškaltingu Malevičiaus gestu, lydėjusiu *Juodojo kvadrato* pristatymą to meto Petrogrado kultūrinei visuomenei.

Todėl aptariant Malevičiaus paveikslo sąsajas su religiškumu, verta prisiminti kūrinio eksponavimo aplinkybes, o visų pirma plačiai

žinomą faktą, kad, pirmojoje suprematistų parodoje⁸⁴, vykusioje 1915 metų pabaigoje, *Juodasis kvadratas* buvo pakabintas salės kampe, viršuje – vietoje, kuri ortodoksų namuose tradiciškai skirta šventosioms ikonoms. Akivaizdu, kad tai nebuvo tiesiog atsitiktinis pasirinkimas, veikiau performatyvus aktas, inspiruotas, kaip pastebi Malevičiaus kūrybos tyrinėtojai, menininko susidomėjimo ikonomis.⁸⁵ Visgi greita kultūrinio intereso šis gestas disponavo ir konceptualių matmeniu, kuris dėl savo daugiaplaniškumo galėjo būti vertinamas labai nevienareikiškai.

Labiau tradicinį meną vertinę Malevičiaus amžininkai buvo linkę interpretuoti *Juodąjį kvadratą* kaip savotišką bandymą ne itin vykusiai simuliuoti religinės simbolikos perkėlimą į meno erdvę. Parodos atidaryme dalyvavęs menotyrininkas Alexandre'as Benois ironiškai komentavo savo išpūdžius: „Aukštai kampe, prie lubų, ikonos vietoje kaba Malevičiaus kompozicija, vaizduojanti juodą kvadratą baltame apvade. Neabejotinai tai ir yra toji „ikona“, kurią ponai futuristai siūlo vietoje Madonų ir bronzinių Venerų“ (Shatskikh, 2012: 109). Prisiminus minėtą Agambeno apibrėžimą, pagal kurį sekuliarizacija veikia perkeldama galios struktūras iš vieno konteksto į kitą, galima tarti, kad Malevičiaus gestas buvo traktuotas kaip sekuliarus judesys, kuriuo siekta pamėgdžioti religinės simbolikos kuriamą efektą. Žvelgiant iš taip suprantamos sekuliarios perspektyvos, *šventajame kampe* atsidūręs *Juodasis kvadratas*, nepaisant imituojamos pozicijos⁸⁶, liko

84 Parodos pavadinimas – „Paskutinioji futuristų paroda „0,10“ buvo Malevičiaus idėja. Juo norėta pasakyti, kad parodoje dalyvaus 10 menininkų, kurie yra prieję nulinį tašką – pašalinę iš savo kūrybos visus atpažįstamus dalykus.

85 Ukrainiečių teoretikė Mirosłava Mudrak teigia, kad tiek Malevičius, tiek kiti jo amžininkai neoprimitivistai ikonas laikė visų pirma kultūriniu simboliu, įkūnijančiu liaudiškąjį grynumą ir paprastumą. XX-jo amžiaus pirmaisiais dešimtmečiais to krašto avangardistams ikona tapo tam tikru atspirties tašku savito modernizmo veido paieškose (Mudrak, 2017).

86 Verta atkreipti dėmesį į Aleksandro Shatskikh pastebėtą detalę, kad Malevičiaus sutikimu eksponuojant *Juodąjį kvadratą* Vakarų Europos šalyse, buvo atsisakyta

tiesiog paveikslu, neturinčiu nieko bendra su religiniu matmeniu – užuot nurodęs Dievo buvimą, jį patvirtinęs ir liudijęs, menininko pasiūlytas vaizdas, kuriantis tuštumos įspūdį, tik paryškino įprastai sakraliniam kūrinii būdingos aliuzijos į pilnatvę nesatį.

Tačiau, kaip gerai žinoma šiandien, kaip tik gryniosios tuštumos arba absoliutaus be-objektiškumo „vaizdavimas“ ir buvo suprematizmo programos orientyras. Prisiminus, kad pirminė Malevičiaus idėja buvo kvestionuoti pačią tapybos tradiciją, atmetant joje vyrausią tikrovės reprezentavimo metodą ir taip susitelkiant tiesiog į pačią tapybą iš esmės – spalvą, tekstūrą ir į jų provokuojamą grynąjį pojūtį, analogija tarp *Juodojo kvadrato* ir ikonos kelia kur kas mažiau nuostabos. Kaip ir Mariono pasiūlytoje ikonos interpretacijoje, *Juodasis kvadratas* nėra kažko atvaizdas – nesisiedamas mimetiniu ryšiu su niekuo, kas egzistuoja, jis tampa gestu, nurodančiu į nereprezentuojamybę. Tai reiškia, Malevičiaus veiksmas gali būti suprantamas ne tik religinių turinių simuliacijos požiūriu, bet taip pat ir kaip postsekuliarus profanacijos logiką įgalinantis gestas, kuriuo ikonos tapatybė pasisavinama tam, kad perėmus jai būdingą netiesioginės reprezentacijos principą, būtų pritaikyta beužgimstančio avangardinio judėjimo teoriniam pagrindimui. Kitaip tariant, religinis matmuo šiuo atveju nebuvo tiesiog perkeliamas ar anihiliuojamas, bet išardomas ir perkuriamas, tokiu būdu atveriant galimybę naujos sistemos pradžiai ir generavimui. Galima numanyti, kad kaip tik šį *Juodojo kvadrato* ir ikonos sąsajos aspektą mintyje turėjo pats Malevičius, viename savo

praktikos kabinti jį numanomos ikonos vietoje, nes pats gestas galėjo išlaikyti efektą tik ten, kur „šventojo kampo“ tradicija buvo gyva ir veikianti (Shatskikh, 2012: 110–112). Šiuo metu Maskvos Tretjakovo galerijoje eksponuojamas *Juodasis kvadratas*, pakabintas akių lygyje ant kolonos, taip pat neišsiskiria iš kitų muziejaus eksponatų. Beje, nors autorius eksponavo paveikslą neįrėmintą ir tai buvo konceptualaus jo sumanymo dalis, tačiau šiandien *Juodasis kvadratas* yra patalpintas baltuose rėmuose. Šį *Juodojo kvadrato* įmuziejimo momentą išryškina ir analizuoja Olegas Tarasovas (Tarasov, 2011: 349–353).

laiškų teigęs: „Aš sukūriau mūsų laiko ikoną, gryną (kaip kišenė), be rėmų“ (Tarasov, 2011: 344).

Kita vertus, nors reprezentacijos principo pašalinimas sukuria tam tikrą *Juodojo kvadrato* ir ikonos bendramatiškumą, nes abiem atvejais peržengiama atvaizdo pavaldumo regimybės kontekstui sąlyga, visgi, priešingai nei ikonos atveju, kai „atvaizdas“ gali būti suprantamas tik vienintele prasme, tai yra, jo sąsajos su transcendencija požiūriu, užkertant kelią bet kokioms aiškinimo variacijoms, Malevičiaus kūrinys pasižymi visai kito pobūdžio gelme ir „talpumu“, kurie veikia priešinga linkme – kaip tik atverdami galimybę įvairiausioms interpretacijoms. Šis kūrinio „atvirumo“ orientyras, išskirtas paties menininko, pabrėžiant paveikslo „berėmiškumą“, sykiu turėjo funkcioniuoti ir kaip atsisveikinimo su senąja paradigma ženklas arba, remiantis Malevičiaus terminais, – išėjimas už rėmų, tačiau ne ta prasme, kuria išeinama anapus regimybės ikonos modelyje (ikonos vektorius link šventybės vis dėlto griežtai įrėmina jos veikimą), greičiau *Juodojo kvadrato* eksponavimo istorijoje implikuotas gestas komunikavo mesianistinę pretenziją iš *tiesų* tapti naujojo pasaulio ikona ir senosios tvarkos deaktyvavimo simboliu.⁸⁷

Taigi *Juodojo kvadrato* atveju sąsaja tarp religijos ir meno kontekstų konfigūruojasi ne tiesioginės reprezentacijos būdu, tačiau per jos neigimo ir deaktyvavimo gestą, o tai suponuoja itin probleminių šio paveikslo santykių tiek su tradiciškai suprantamu religiškuumu, tiek su meno pozicija jame. Vis dėlto galima teigti, kad Malevičiaus kūrinio atvejis iliustruoja postsekuliarią paradigmą, sugriaudamas religijos ir meno kontekstus skiriančią ribą ir parodydamas, kaip mene

87 Kaip pastebi Malevičiaus kūrybos tyrinėtojas Tarasovas, Malevičius buvo vedamas stipraus tikėjimo, jog suprematizmas kaip meno forma, nesiremianti jokia tradicija, turės poveikį ne tik meno pasauliui, tačiau ženkliai prisidės prie naujos pasaulio tvarkos kūrimo: „Kūrybinę menininko energiją akumuliacijai *Juodasis kvadratas* buvo suprantamas kaip galintis atverti naują pasaulį – kaip „naujoji ikona“, „kulto objektas“, darantis įtaką visai socialinei tikrovei“ (Tarasov, 2011: 349).

adaptuotas ikonos veikimo principas kuria naujas prasmes, leidžiančias atpažinti religiško impikacijos meninėse praktikose taip pat ir tais atvejais, kai jos reiškiasi savitu būdu reflektuodamos ar net kvestionuodamos pačias religijos prieigas.

10.2. Atvaizdo paradoksai: vizualinis ar postsekuliarus posūkis?

Jau kuris laikas Vakarų kultūroje diskutuojama dėl šiuolaikinėse religinėse erdvėse vyraujančio atsainaus požiūrio į vizualinį tikėjimo turinių medijavimą. Renesanso epochoje bažnyčios puikavosi novatoriškiausiais to meto meno pasiekimais, o šiandien turime visiškai priešingą situaciją – šiuolaikinis sakralusis menas, išskyrus nedažnas išimtis, užima marginalią poziciją meno teritorijos paribyje, o religinių atvaizdų funkcija faktiškai apsiriboja tradicijos patvirtintų siužetų tiražavimu. Be abejo, šioje situacijoje nesunku atpažinti sekuliarizacijos epochai būdingą religijos ir meno atsiskyrimo simptomatiką. Visgi panašu, kad čia taip pat galima įžvelgti ne mažiau fundamentalią problemą, kuri tiesiogiai susijusi su religinio atvaizdo specifika Vakarų kultūroje. Krikščionybė ne tik yra vienintelė monoteistinė religija, pripažįstanti Dievo atvaizdą, tačiau sykiu jau pačioje krikščioniškojoje teologijoje implikuotas santykio tarp atvaizdo ir provaizdžio paradoksas, matomas visų pirma Kristaus figūroje, Dievui įsikūnijus žmogiškuoju pavidalu. Kaip žinoma, VIII a. vykusiam II Nikėjos susirinkime šis paradoksas padėjo išteisinti ikoną, aiškinant ją ne kaip tiesioginį Dievo atvaizdą, kas galėtų būti interpretuojama kaip stabo garbinimas, bet kaip nuorodą į šventybę. Taigi, tikėjimo sferoje atvaizdų legitimavimas yra tapęs integralia bent jau katalikiškosios krikščionybės tradicijos dalimi. Vis dėlto svarbu pabrėžti ir tai, kad

pagrindžiant religinio atvaizdo reikalingumą, kartu buvo įtrauktas ir savotiškas estetiškos askezės reikalavimas – ikona buvo išteisinta ne dėl meninių–vizualinių savybių, bet tik kaip tarpininkė, kaip nuoroda į dieviškumą.

Atsispyrus nuo to, kokie kūriniai matomi šiandienos religinėse erdvėse, tenka pripažinti, kad neretai šis estetiškos askezės reikalavimas pereina į savotišką estetinį atsainumą, besireiškiantį tuo, kad ignoruojami svarbiausi šiuolaikiniam menui būdingi principai. Prieštaringų pavyzdžių nesunku aptikti taip pat ir Lietuvoje – kaip vieną įsimintiniausių atvejų būtina paminėti įvykį, prieš keliolika metų nutikusį Vilniaus Palaimintojo Jurgio Matulaičio bažnyčioje, kai paprijičiai iš bažnyčios tiesiog išnešė kunigo užsakymu specialiai tai erdvei menininkės Ksenijos Jaroševaitės sukurtą Švč. Mergelės Marijos skulptūrą. Sprendimą pašalinti Jaroševaitės skulptūrą tikintieji aiškino argumentuodami, kad kūrinio akivaizdoje jie negali melstis. Verta pridurti, kad originalus Jaroševaitės darbas galiausiai buvo pakeistas plačiai tiražuojama 1864 metais prancūzų skulptoriaus Josepha Hugues Fabischo sukurta Lurdo Švč. Mergelės Marijos skulptūros kopija. Tokiu būdu susiklosčiusi įvykių seka leidžia daryti prielaidą, kad pagrindinė Jaroševaitės sukurtos Švč. Mergelės Marijos skulptūros „išvaymo“ priežastis buvo jos neatpažįstamumas – kitaip tariant, bažnyčios erdvėje tikintiesiems reikėjo ne meniškai paveiklus kūrinio, bet tokio šventosios atvaizdo, kuris būtų įprastas ir savas. Lietuvos kultūrinėje bendruomenėje ši, su Jaroševaitės kūriniumi susijusi, naujojo ikonoklazmo istorija pagarsėjo kaip iliustratyvus atvejis, reprezentuojantis sudėtingus šiuolaikinio meno kelius į bažnyčias (Jačėnaitė, 2019). Vis dėlto reikėtų atkreipti dėmesį, kad nors čia iš tiesų esama religijos ir meno išsiskyrimui būdingų prieštara, sunku ignoruoti ir akivaizdžiai pastebimą prierašumą konkrečiam atvaizdai – tokiam, „priešais kurį galima melstis“. Kitais žodžiais, regis, situaciją, kai originalus meno kūrinys pakeičiamas plačiai tiražuojamos vos ne religiniu

kiču virtusios skulptūros⁸⁸ kopija, galima aiškinti ir kaip atvejį, kai atvaizdą lydintis jausminis atsakas užgožia estetinio vertinimo pojūtį.

Arba, kaip pasakytų praėjusio amžiaus paskutiniajame dešimtmetyje išskirtinio humanitarų dėmesio susilaukusios knygos *Atvaizdų galia* autorius Davidas Freedbergas, blaivų ir nesuinteresuotą estetinį vertinimą šiuo atveju keičia aistringas tikėjimas atvaizdo galia. Kaip teigia Freedbergas, tiek ikonoklazmas, tiek jausmingas atvaizdų poreikis kyla ne iš priešingų intencijų, bet atvirkščiai – yra dvi tos pačios monetos pusės. Abiem šioms intencijoms, jo požiūriu, būdinga, kad atvaizdas priimamas ne kaip plokščias tikrovės atspindys, o kaip tam tikru veikimu ir galia disponuojanti grėsminga arba maloninga esybė (Freedberg, 1989: 407–428). Čia svarstomos problematikos rėmuose svarbu pažymėti, kad Freedbergas kviečia atsisakyti meno kaip išskirtinio fenomeno statuso. Visgi, kaip jis pastebi, ši įveika įmanoma tik sykiu atsisakius taip pat ir skirties, kuri atriboja, vartojant Hanso Beltingo pasiūlytas sąvokas, meną kaip meną nuo sakraliojo meno. Savo knygos įvade Freedbergas teigia: „Būčiau laimingas, jei galiausiai būtų išardyta nusistovėjusi distinkcija tarp objektų, kurie sukelia ypatingą atsaką dėl jiems priskiriamų „religinių“ ar „maginių“ galių ir tų, kurie tariamai turėtų apsiriboti grynai „estetinėmis“ funkcijomis. Netikiu, kad ši skirtis produktyvi“ (Freedberg, 1989: XXI–XXII).

88 Nepaisant prieštaringo Lurdo Švč. Mergelės Marijos skulptūros vertinimo estetiniu požiūriu, būtina pripažinti, kad tai (pasitelkus frydbergišką terminologiją) itin galingas ir paveikus atvaizdas. Verta prisiminti, kad garsiam to laikotarpio Prancūzijos menininkui Fabischui buvo patikėta sukurti Švč. Mergelės Marijos skulptūrą tiesiogiai remiantis Šv. Bernadetos pasakojimais apie Lurdo apylinkėse patirtus regėjimus, taigi šiuo atveju kūrimo procese šventybės prezencija buvo netgi labai artima ir akivaizdi. Ir nors, kaip pasakoja tradicija, pati Šv. Bernadeta buvo nusivylusi tuo, kad kūrinys reprezentuota figūra ne itin panaši į jai pasirodžiusiąją Švč. Mergelę Mariją, Fabischo skulptūra plačiojoje visuomenėje buvo sutikta itin palankiai ir šiandien jau yra tapusi tam tikra prasme ikoniniu Švč. Mergelės Marijos atvaizdu.

Taigi, anot Freedbergo, šiandien klausimas apie atvaizdo galią turėtų būti formuluojamas ne atskirų kultūrinių laukų, konkrečiai, religijos ar meno kontekste, bet kur kas bendresnėje vizualinio registro perspektyvoje. Būtina atkreipti dėmesį, kad Freedbergo pozicija įsirašo į šiuo metu itin aktualų vizualumo tyrimų lauką, kurį atstovaujantys teoretikai, tokie kaip Thomas Willimas Mitchellas, Georgas Didi-Hubermanas, Horstas Bredekampas ir kt., jau ne pirmą dešimtmetį ragina išsamiau apmąstyti prieštarinę, neretai veikiau emocijomis ir tikėjimu, o ne racionalumu pagrįstą santykį su atvaizdais, teigdami, kad šiandienos tikrovėje mūsų vizualinis neraštingumas, besireiškiantis negalia priimti atvaizdo kaip atvaizdo, tampa nemenku iššūkiu. Analizuojant religijos ir meno sąveikos klausimą, vizualinių tyrimų perspektyvą produktyvu įtraukti todėl, kad ši prieiga leidžia pamatyti, jog tarp šiandien, atrodytų, vargiai besusisiekiančių religijos ir šiuolaikinio meno kontekstų vis dėlto esama gyvos apykaitos – minėtų autorių teorijose šalia apmąstymų apie mūsų kasdienybei būdingą perteklinį vizualumą, atrandame ir postsekuliarias religinių turinių implikacijas. Toliau šiame skyriuje atvaizdo ir religiškumo sąsajos bus nagrinėjamos susitelkiant į du naujosios vizualumo teorijos išryškėjančius momentus: pirma, atvaizdo–kopijos ir auros problemą krikščioniškoje tradicijoje bei šiuolaikinės meno praktikose; ir antra, tikėjimo matmens aspektą atvaizdo vitališkumo sampratoje.

10.2.1. Atvaizdas, kopija ir auros problema

Ne paslaptis, kad Vakarų kultūroje yra susiformavusi tendencija meno kūrinio vertę sieti su jo autentiškumu, o kopiją iš esmės prilyginti mažavertei kartotei.⁸⁹ Šią tendenciją patvirtina taip pat ir žymiausių

89 Šiuo požiūriu paranku nurodyti į Hansą Georgą Gadamerį, kuris *Tiesoje ir metode* analizavo paveikslą (*Bild*), kopijos/reprodukcijos (*Abbild*) ir tikrovės (*Urbild*)

pasaulio muziejų ir galerijų praktika, kai siekiant išlaikyti aukštą kartelę eksponuojami beveik išimtinai originalūs meno kūriniai. Priešinga situacija būdinga šiuolaikinėms religinėms erdvėms, kuriose, kaip akivaizdu aukščiau minėto nutikimo Pal. Jurgio Matulaičio bažnyčioje atveju, renkantis meno kūrinius vadovaujamasi jau visai kitais kriterijais – šalia originalių darbų bažnyčiose galime pamatyti nemažai sakraliniu-kultūriniu krūviu disponuojančių atvaizdų kopijų ir reprodukcijų. Iš pirmo žvilgsnio atrodytų, kad šios aplinkybės tik dar labiau patvirtina griežtą religijos ir meno kontekstų nesutaikomumą. Vis dėlto atidesnis žvilgsnis į meno tradiciją verčia suabejoti tokia prieleida; dar daugiau – kyla įtarimas, kad polinkis privilegijuoti originalą kopijos atžvilgiu savitu būdu liudija šiuolaikinio meno tapatybėje užkoduotą praeityje simbiotinio jo ryšio su religija geną.

Panašiu aspektu religijos ir meno sąsają yra nagrinėjęs Walteris Benjaminas savo įtakingajame 1935 metų tekste „Meno kūrinys techninio jo reprodukuojamumo epochoje“. Kaip žinoma, šiame tekste Benjaminas apibrėžia meno kūrinį kaip savotišką darinį, kuriame koreliuoja kultinė/auros ir eksponuojamoji dimensijos. Nors auros terminas šioje analizėje pasitelkiamas kaip nuoroda į sakralią meno prigimtį, visgi, svarbu pažymėti, kad akcentuodamas religinį dėmenį mene, Benjaminas neapeliuoja į tiesiogiai religinį meno interesą. Vėliau auros sąvoka jo teorijoje aprėpia gana platų prasminį lauką – yra siejama su savita meno svarba kultūrinėje tradicijoje, su idealistine-

santykį. Kaip teigia Gadameris, kopija tėra tik priemonė, kurios funkcija apsiriboją identifikacija su originalu; šia prasme, anot Gadamerio, joje glūdi susinaikinimo siekis. Tuo tarpu paveikslas tikslas yra parodyti, kaip jame atsiskleidžia tai, kas atsiskleidžia. Kitaip nei kopija, paveikslas neprivalo būti identiškas originalui. Ir kaip tik šis netapatumas su vaizduojamu dalyku suteikia atvaizdai pozityvią vertę. Kitaip sakant, Gadamerio teorijoje santykis tarp kopijos ir originalo traktuojamas kaip vienpusis – kopija išsipildo prilygdama originalui ir niekaip jo neveikia, o santykis tarp atvaizdo-paveikslas ir vaizduojamojo dalyko (originalo) – visuomet abipusis (Gadamer, 2001: 291–303).

romantine samprata, kurioje menas traktuotas kaip galintis inspiruoti religinei patirčiai prilygstančius estetinius išgyvenimus. Tvirtinti, kad kūrinys disponuoja aura, Benjaminui, visų pirma reiškia meno tikrumo, jo galios pripažinimą. Kita vertus, į kūrinio konstituciją įtraukdamas auros dėmenį, Benjaminas netiesiogiai parodo, kad meno autonomija gana sąlyginė – meno kaip fenomeno išskirtinumas yra praeityje glaudaus jo ryšio su religija pasekmė.

Galima teigti, kad Benjaminio analizėje aura apibrėžiama išskiriant keletą aspektų: pirma, auros prezencija liudija kūrinio autentiškumą ir unikalumą, o antra – aura siejama su kūrinio kaip tokio neprieinamumu. Anot Benjaminio, kūrinio unikalumas yra tiesiogiai priklausomas nuo išankstinės prielaidos išlaikyti tai, ką jis vadina kūrinio kilmės „Čia ir Dabar“. Kitaip tariant, matome, kad šiuo aspektu, Benjaminas laikosi požiūrio, jog auros patirtis yra suponuota meno kūrinio priklausomybės tam tikrai situacijai – konkrečių temporalumo ir lokalumo aplinkybių, kurios veikia kūrinio formavimosi procesą ir kurių dėka steigiasi jo autentiškumas. O kūrinio neprieinamumo kriterijų Benjaminas apibūdina apibrėždamas aurą „kaip unikalų kad ir labai artimo daikto tolybės apsireiškimą“ (Benjamin, 2005: 219). Šiuo atveju jau tiesiogiai nurodoma į religinį likutį meno kūrinyje. Anot Benjaminio,

Auros apibrėžimas kaip „unikalaus kad ir labai artimo daikto tolybės apsireiškimo“ yra ne kas kita, kaip kultinės meno kūrinio vertės formulavimas erdvėlaikio percepcijos kategorijomis. Tolybė yra artumo priešybė. Iš esmės nutolęs objektas yra neprieinamas. Neprieinamumas yra esminis kultinio atvaizdo bruožas (Benjamin, 2005: 220).

Kaip diagnozuoja Benjaminas, intensyvėjant technologinių vaizdo priemonių naudojimui mene, abi šios sąlygos – kūrinio autentiškumas ir jo neprieinamumas – tampa pažeidžiamos. Modernizacijos

procesų įtakoje auros dimensija vis labiau nyksta, paraleliai augant eksponuojamajai kūrinio vertei. Dėl galimybės atlikti nesuskaičiuojamą kiekį kopijų darosi vis sudėtingiau apibrėžti kūrinį unikalios vertės terminais. Net ir kalbant apie senųjų meistrų darbus, reprodukuotas kūrinys cirkuliuoja jau išimtas iš temporalios ir lokalsios struktūros, kurios elementu jis buvo. Dar svarbesnė šiuo atveju problema kyla dėl to, kad vaizdinės reprodukcijos procesas neišvengiamai pažeidžia kūrinio neprieinamumo sąlygą. Kūrinio reprodukavimas (ar kitokio pobūdžio technologinis jo apdirbimas) funkcionuoja tuo principu, kad automatiškai suardoma distancija, kuri, Benjamino požiūriu, yra pamatinė auros dimensijos išlaikymui.

Taigi, remiantis Benjaminu, galima teigti, jog meno kontekste vykstantis vaizdinės reprodukcijos eksploatavimas tiesiogiai generuoja meno desakralizavimo procesą. Desakralizavimą čia reikėtų suprasti dvejopai: viena vertus, kaip galutinį religijos likučio mene nunykimą, o kita vertus – kaip idealistinės meno sampratos išsisėmimą. Vis dėlto ne mažiau svarbu prisiminti, kad Benjaminas šiame lūžio taške įžvelgia ne vien netekties situaciją, bet sykiu ir pozityvų, išlaisvinantį momentą. Kaip jis teigia, „techninis kūrinio reprodukuojamumas pirmą sykį pasaulio istorijoje išlaisvina jį nuo parazitinio egzistavimo rituale. Reprodukuotas meno kūrinys vis labiau tampa dauginti skirtu meno kūrinio reprodukcija“ (Benjamin, 2005: 221). Atsižvelgiant į šį Benjamino pastebėjimą, peršasi išvada, kad meno tapatybės požiūriu technologinio reprodukavimo slinktis yra ne mažiau reikšminga nei Renesanse įvykęs posūkis nuo meno, kuris dar nebuvo išsiskyręs iš religijos dominuojamo pasaulėvaizdžio, prie meno kaip meno (Belting, 1996). Nes ir šį sykį ontologinė kūrinio konstitucija patiria fundamentalaus lygmens transformacijas, kurioms įvykus kūrinys reikalauja visiškai kitos meninės prieigos ir recepcijos.

Nepaisant milžiniškos įtakos, kurią šis Benjamino tekstas padarė vėlesnėms meno ir vizualumo teorijoms, vis dėlto pagrindinė jame postuluojuama tezė apie lemiamą reprodukavimo reikšmę kūrinio auros

destrukcijai, susilaukė nemažai prieštaraimų bei abejonių. Štai, pavyzdžiui, prancūzų filosofas Georges Didi-Hubermanas, nagrinėdamas fotografijos ir sakralumo, arba benjaminiškais terminais tariant – auros, ryšį, pastebi, kad ši sąsaja nebūtinai reiškiasi redukuodama sakralųjį matmenį. Didi-Hubermanas aptaria 1898 metais fotografo Secondo Pia atliktas vienos žymiausių krikščioniškųjų relikvijų – Turino drobulės – fotografijas. Jų negatyve Secondo Pia pastebėjo tai, ko drobulėje nesimatė plika akimi – sužeisto vyro veidą. Kaip teigia Didi-Hubermanas, šiuo atveju fotografija „ne tik ratifikavo beprecedentę šios relikvijos ekspozicinę vertę, kuri iki šiol buvo neprieinama žvilgsniui, tačiau sykiu atstatė drobulės aurą, suteikdama pačiam objektui semiotinio jo statuso atitikmenį. Šventoji drobulė tapo Kristaus kūno negatyvo atspaudu, jo *luminous* nuoroda, stebuklingai produkuota ir stebuklingai invertuota į patį prisikėlimo aktą, nuo šiol suvokiamą fotografijos terminais“ (Didi-Huberman, 1984: 65).

Didi-Hubermanui pritartų vokiečių meno istorikas ir teoretikas Horstas Bredekampas, kuris formuluoja savitą reprodukuoto atvaizdo apibrėžimą. Kaip jau galima suprasti, Bredekampas taip pat prieštariauja Benjamino tezei, kad technologinės reprodukcijos įsivyravimas sąlygoja kūrinio auros nunykimą. Šią problemą jis analizuoja dar 1992 m. pasirodžiusiame straipsnyje „Simuliuotas Benjaminas: viduramžiškos remarkos apie jo aktualumą“.⁹⁰ Oponuodamas įtakingajame Benjamino tekste išsakytomis idėjoms, o ypač jų recepcijai prancūzų postmodernistų mąstyme, Bredekampas pateikia porą argumentų, kurių pirmąjį galima pavadinti istoriniu, o antrąjį teologiniu-ontologiniu. Istoriniu požiūriu, anot Bredekampo, nors Benjaminas buvo atidus Vakarų meno tradicijos žinovas, reprodukavimo ir sakralumo dinamiką jis interpretavo priešingai tam, kaip ši sąsaja reiškėsi (ir iki šiol reiškiasi) krikščioniškose praktikose. Kaip teigia Bredekampas,

90 Bredekamp, 2009: 285–301. Pirmą kartą tekstas publikuotas vokiečių k.: Bredekamp, 1992: 117–140.

atidžiau patyrinėjus sakraliojo meno sritį nesunku pastebėti, kad religinių atvaizdų reprodukovimas Viduramžiais, Renesanse, taip pat moderniaisiais laikais buvo paplitęs itin plačiai.⁹¹ Dar daugiau – sakralaus meno kontekste laikytasi požiūrio, kad atvaizdo kopijos ne tik, kad nepanaikina jo sakralumo (auros), bet kaip tik jį multiplikuoja ar bent jau išlaiko tame pačiame lygyje. Tai teigdamas Bredekampas remiasi ikonografiniais duomenimis apie maždaug XV a. Vakarų Europoje gausiai paplitusias Švč. Mergelės Marijos ir Kristaus atvaizdų kopijas:

Dieviškosios galios pripildytas malonės atvaizdas spinduliuoja šią galią per savo fizinį pavidalą; jame esanti gydomoji dieviška substancija yra tapati jo formai, kuri tokiu būdu įgauna dieviškąją apibrėžtį. Kaip tai, kas antgamtiška ir neatsiejamai talpinama šioje formoje, taip ir atvaizdo kopija reprezentuoja jo gydamosios auros duplikavimą ar bent jau jos perkėlimą. Aiškinat atvaizdą teologiškai, reikšminga, kad net mažos, masiškai pagamintos religinės paskirties figūros reiškiasi kaip turinčios ne mažiau vertės nei jų didieji ekvivalentai; originalo autentiškumas ir jo gydomoji galia būdavo pripažįstamos kiekvienai iš daugybės kopijų (Bredekamp, 2009: 295).

91 Beje, reikia paminėti, kad panašius argumentus pateikia lietuvių menotyrininkė Tojana Račiūnaitė, savo monografijoje *Atvaizdo gyvastis* tyrinėjusi Švč. Mergelės Marijos stebuklinguosius atvaizdus LDK XVII–XVIII a. Račiūnaitė pažymi, kad aptariamus atvaizdus analizuoja Hanso Beltingo įvestos skirties („meno iki meno“ ir „meno kaip meno“) perspektyvoje, priskirdama juos „meno iki meno“ modeliui. Taigi, jos nuomone, kalbant apie tokio pobūdžio atvaizdus teisingiau remtis ne meno lauke įsitvirtinusia originalo/kopijos, bet atvaizdo/provaizdžio terminologija. Vis dėlto, kaip teigia Račiūnaitė, „kultinių atvaizdų kopijų tyrimai leidžia polemizuoti su Walterio Benjamino teiginiu, jog spaudos technika tiražuotos kopijos arba reprodukcijos pašalina reprodukuotą objektą iš tradicijos sferos“ (Račiūnaitė, 2014: 445).

Kaip matome pateiktoje citatoje, kūrinio galios struktūrą (aurą) Bredekampas apibrėžia visiškai kitaip nei Benjaminas. Anot Bredekampo, aura nėra priklausoma nuo konkrečių, su kūrinio atlikimo aplinkybėmis susijusių, temporalumo ir lokalumo sąlygų, bet veikiau koreliuoja su atvaizdo sukūrimo/atsiradimo intencija ir jo paskirtimi. Taigi šioje perspektyvoje atvaizdo kopija yra traktuojama ne kaip tiesiog paviršinis kopijavimas, perkeliant vaizdą iš vienos laikmenos į kitą, o kaip dublikatas. Žinome, kad teisinėje sferoje dublikatas reiškia antrąjį dokumento egzempliorių, kuris atstoja originalą – disponuoja ta pačia vykdomąja galia kaip ir originalas. Bredekampo siūlomoje interpretacijoje atvaizdo kopijos turėtų būti suprantamos maždaug ta pačia prasme – jos laikytinos dublikatais, kurie išlaiko originalui būdingą dieviškąją galią. Dar daugiau, kaip priduria Bredekampas – „Galimai spausdinimas kilo iš to paties impulso [kaip ir sakralių atvaizdų kopijos], nes nuolatos pamirštama, kad pirmieji atspausdinti darbai buvo religiniai tekstai“ (Bredekamp, 2009: 295).

Išsamiau šį impulsą, kuriam, Bredekampo žodžiais, pradžią suteikė religinė intencija, vėliau įtakojusi reprodukavimo mechanizmo suklestėjimą, vokiečių teoretikas nagrinėja monografijoje *Theorie des Bildakts*.⁹² Šiame veikale plėtojama atvaizdo veikimo teorija, kurioje atvaizdas interpretuojamas kaip tikrovės substitutas – kitaip tariant, ne kaip tikrovės pamėgdžiojimas, bet veikiau kaip jos analogas, disponuojantis kita, įprastai nematoma tikrovės puse. Savo analizėje Bredekampas apeliuoja į religinę tradiciją, kviesdamas prisiminti Šv. Veroniką ir šios šventosios vaizdavimo įtaką krikščioniškosios ikonografijos vystymuisi. Mat, anot Bredekampo, kaip tik Šv. Veronikos figūra turėjo lemiamą reikšmę pagrindžiant ontologinį atvaizdo statusą tiek teologinėje perspektyvoje, tiek ir anapus jos, kai vykstant sekuliarizacijos procesui atvaizdo kaip tikrovės elemento, kuris disponuoja betarpišku veikimu, traktuotė buvo adaptuota bendresniame

92 Bredekamp, 2010. Vertimas anglų kalba: Bredekamp, 2018.

kultūriniame kontekste. Iš krikščioniškosios tradicijos atėjusi istorija apie ant skepetos, kuria Šv. Veronika šluostė Kristaus veidą, atspaudusį dieviškąjį atvaizdą bei šio atvaizdo gydomąsias galias, tapo atspirties tašku pritaikant kontaktinio atspaudimo modelį taip pat ir gamtos tyrimų kontekste. Kaip rašo Bredekampas, sykiu su praktinėmis šio akto aplinkybėmis buvo perimtas ir atvaizdo kaip to, kas savitu būdu atskleidžia ir veikia tikrovę, supratimas. Anot Bredekampo,

Dėl natūraliai atsiradusios atspaudos formos (*Naturselbstdruck*) Šv. Veronikos legendos principas įėjo į gamtos mokslų tyrimų sritį: kaip trumpam prilietus ir tuomet atitraukus Kristaus veido atspaudas buvo išsaugotas Veronikos skepetoje, čia taip pat atvaizdas buvo generuojamas tiesioginio kontakto tarp objekto ir tarpininko būdu. Taigi atmosferinė sąsaja tarp atvaizdo ir kūno suteikė pagrindo tai gyvai ir, vadinasi, aktyviai esčiai, kuri įgavo vertės kaip gamtinis-istorinis dokumentas (Bredekamp, 2018: 143).

Taigi, anot Bredekampo, Renesanso epochoje ir vėlesniais amžiais *vera icon* terminas buvo plačiai naudojamas ne vien įvardijant tokias relikvijas kaip Kristaus drobulė, tačiau taip pat kalbant ir apie kontaktiniu būdu atliktus gamtinių augalų atspaudus. Tas faktas, kad atvaizdas išryškėja popieriuje ar kitoje medžiagoje be tiesioginio žmogaus įsikišimo, privalėjo liudyti aukštesniojo laipsnio jo tikrumą. Remiantis tradicija, pagal kurią Šv. Veronikos skepetoje pasirodęs stebuklingasis atvaizdas išlaiko Kristaus artumui būdingas savybes, analogiškai buvo manoma, kad panašų efektą, arba pasitelkus benjaminišką terminologiją – aurą, turėtų išlaikyti ir moderniosios *vera icon* versijos. Toks įsitikinimas, kaip pastebi Bredekampas, tapo reikšmingu postūmiu plėtotis, pavyzdžiui, botanikai arba tokiam naujam mokslui kaip kriminologija. Visgi, jei kalbant apie augalų arba pirštų atspaudus gana paprasta paaiškinti įsivaizdavimą apie panašaus pobūdžio

atspauduose perduotą ir išlikusią kūniškumo dimensiją bei jos savybes, tai kur kas labiau netikėta ir intriguojanti atrodo Bredekampo pateikta analogija tarp *vera icon* ir fotografijos. Kaip teigia Bredekampas,

Kai polaroido technikos išradėjas Edvinas Landsas pristatė autoportretą, kurį paslaptinai išgavo tarsi be jokių tarpininkų, tokių kaip *camera obscura* ar apdorojimas chemikalais laboratorijoje, šio reiškinio sąsaja su *vera icon* tapo išsyk akivaizdi. Tarsi pratęsdamas Schongauerio graviūroje matomą Šv. Veronikos rankos judesį, Landsas, kaip matome, žvelgia į stebuklingai atsiradusį savo paties portretą. Visuose išlikusiuose šios scenos aprašymuose akcentuojamas jos intensyvumas. Šis įvykis turėjo ypatingą aurą dar ir todėl, kad tarsi įkūnijo pačią fotografijos esmę – tai yra, galimybę technikos pagalba atkartoti „tikrojo atvaizdo“ realizavimą, šios procedūros metu padidinant jo autentiškumą (Bredekamp, 2018: 148).

Kaip matome, Bredekampas čia teigia analogišką dalyką kaip ir kiek anksčiau cituotas Didi-Hubermanas – technologinės reprodukcijos principu veikianti medija nepaneigia galimybės steigtis atvaizdo aurai, bet dargi prisideda prie šio įvykio. Tačiau Didi-Hubermanui visų pirma rūpi aptarti įtampą tarp fotografinio atvaizdo ir autentiškos tikrovės (faktas, kad „tikrasis atvaizdas“ pasirodo neigatyve, tik paryškina dialektinį šios įtampos pobūdį), o Bredekampas, panašu, šiuo atveju siekia pabrėžti kiek kitą aspektą – jam svarbu akcentuoti, kad krikščioniškoje tradicijoje implikuota relikvijų adoravimo praktika iš esmės yra neatsiejama nuo reprodukavimo mechanizmo genezės Vakarų kultūroje.

Verta pastebėti, kad Bredekampo mintys apie nenunykstančią reprodukuotų atvaizdų aurą savitai įsirašo į šių laikų meno teorijų lauką, kuriame vis naujai keliamas klausimas, kiek smarkiai Benjamino diagnozuota be-auriškos kūrinių tapatybės tezė vis dėlto pažeidė

meno pamatus, ant kurių formuojasi jau reprodukavimu grįstos kūrybos formos. Štai, pavyzdžiui, Davidas Joselitas savo knygoje *After Art* atkreipia dėmesį, kad Google ir mobiliųjų telefonų amžiuje Benjamino tezė apie kūrinio auros prarastį yra tapusi nemenka kliūtimi. Svarbu pažymėti, kad Joselitas kritikuoja ne tiek pačią Benjamino diagnozę, o tai, kad ji iki šiol yra inertiškai taikoma šiuolaikiniam menui, kuris šios diagnozės perspektyvoje neišvengiamai tampa vertinamas redukciniais prarasties terminais, ignoruojant pozityvius naujosios tapatybės aspektus. Anot Joselito, tai, kad šiuolaikinis menas, kaip įžvalgiai buvo numatęs Benjaminas, iš tiesų yra grįstas serijišku ir kartote, produkuoja savotišką prisodrinimo efektą, kurį iš dalies galima traktuoti kaip auros analogą, arba vartojant paties Joselito terminą – zvimbimą (*buzz*). Kaip teigia Joselitas: „Vietoje švytinčios autentiškumo ir autoriteto aureolės, kurią sąlygoja vietos specifiškumas, mes turime saturacijos – buvimo visur tuo pačiu metu – vertę. Vietoje auros – zvimbimą“ (Joselit, 2013: 16). Taigi, kaip aiškina Joselitas, kartotės veiksnys sukuria tam tikrą gyvybingumą, kuris aktyvuojasi būtent tuomet, kai daug kartų žiūrime į „tą patį“ vaizdą. Joselitas atkreipia dėmesį, kad reprodukavimui priskiriamas vienodumas iš tiesų yra gana sąlyginis – pakartotas, reprodukuotas, daugybę kartų kopijuotas atvaizdas yra jau ne tas pats, nes kartotės principo įveikšminimas mene atveria galimybes kūriniiui cirkuliuoti prisišliėjus prie skirtingų kontekstų ir įgaunant vis kitą, nebaigtinę tapatybę. Panašiu kampu Joselitas aiškina ir kūrinio neprieinamumo sąlygos pažeidimą – tai, kad atvaizdas tampa potencialiai nuolatos prieinamu, leidžia jį pamatyti vis kitu rakursu. Tokiu būdu atvaizdas matomas jau ne kaip atskiras, unikalus, meno autonomijai priklausantis, vienetas, bet kaip ištęstinio nuorodų tinklo elementas (Joselit, 2013: 13–19).

Grįžtant prie meno ir religijos santykio, reikia pastebėti, kad nors Joselito intencija naujai aktualizuoti auros sąvoką tiesiogiai neišveda prie galimybės svarstyti religijos ir meno kontekstų suartėjimą, vis

dėlto, galime teigti, kad šioje prieigoje atsiveria erdvė kalbėti apie panašaus pobūdžio konfigūracijos aktyvavimą – tokį šansą numato Joselito formuluojama meno samprata, kurioje, jis priskiria menui išskirtinę galią susieti heterogeniškus laukus⁹³. Žinoma, tikėtinas religijos ir meno santykis šioje prieigoje įmanomas tik kaip horizontalaus matmens sąsaja; taigi, kaip toks, kuris būtų aptariamas išskirtinai postsekuliarių būvų atliepiančiais terminais. Tai reikštų traktuoti religijos ir meno santykį ne kaip grįžimą prie situacijos, kai menas veikia religiją adoruojančiu būdu (arba tampa religijos pakaitalu kaip Romantizme), bet veikiau matyti šią konsteliaciją kaip religijos įtraukimą į menines reprezentacijas tuo pačiu neišskirtiniu statusu kaip ir kiti kultūriniai kontekstai, pavyzdžiui, mokslas arba politika.

Panašiu kampu religijos ir meno santykis konfigūruojasi jau ne pirmą dešimtmetį religijos temą eksploatuojančio amerikiečių menininko Bill Viola video poliptiche „Kankiniai (Žemė. Oras. Ugnis. Vanduo)“. Kaip žinoma, šis, nuo 2014 m. Šv. Pauliaus katedroje Londone demonstruojamas projektas yra tituluojamas pirmuoju, permanentiškai bažnyčios erdvėje instaliuotu video kūriniu.⁹⁴ Video darbą „Kankiniai“ sudaro keturi vienodo dydžio ekranai, kuriuose transliuojamas sinchronizuotas, tačiau skirtingas vaizdas – kiekviename ekrane matome žmogų, kuris kankinamas pasitelkus vieną iš pavadinime nurodytų gamtos elementų. Kaip aiškina pats Viola, „Kankiniuose“ jis kėlė tikslą reprezentuoti vidinę jėgą žmogaus, liekančio ištikimu

93 Kaip pabrėžia Joselitas, pats jo knygos pavadinimas *After Art* nurodo į šiuolaikinio meno galią užbaigti, Beltingo terminais tariant, „meno eros“ etapą, kai meno užduotis apsiriboja „sekuliarių turinių išreiškimu estetinė forma“. Kaip teigia Joselitas, šiuolaikinio meno („meno po meno“) potencialą susijusi su heterogeniškų tinklų kūriniu: „Menas gali simultaniškai steigti plačią sąsają įvairovę: *po meno* situacijai būdinga tinklinė logika, kai sąsajos gali netikėtai ir daugialypais būdais įveikti laiką, erdvę, skirtingus žanrus ir pakopas“ (Joselit, 2013: 89).

94 2016 metais Šv. Pauliaus katedroje buvo instaliuotas antrasis Violos video projektas „Marija“.

savo įsitikinimams ir tos jėgos pagalba įveikiančio kančią.⁹⁵ Projekto naratyvas plėtojamas reprezentuojant egzistencinės patirties procesualumą ir transformacinį, įvykišką jos pobūdį, taigi šiame kūrinyje itin svarbus tampa laikiškumo dėmuo, kurį video medija leidžia išstatyti kur kas paveikiau, lyginant su labiau tradicinėmis, statiškomis meno formomis, tokiomis kaip tapyba ar skulptūra.

Kaip ir galima numanyti, Violos projekto instaliavimas Šv. Pauliaus katedroje sulaukė prieštaringos recepcijos. Nemaža dalis poliptichą aplankusių žiūrovų priėmė jį entuziastingai: „Kankiniai“ vadinti šiuolaikine ikonos versija, kalbėta apie projektą lydinčią meditatyvią nuotaiką, jo minimalizmą ar vizualinį panašumą į viduramžiškuosius altorių paveikslus (Cumming, 2014). Kita vertus, pasitaikė ir labiau neigiamų vertinimų – kritikų nuomone, Violos kūrinyje nepakankamai dėmesio skirta sakralios vietos specifiškumui; taip pat priekaištauta, kad menininkas neišryškino istorinio krikščioniškosios kankinystės dėmens, ignoravo visą ikonografinių atributų tradiciją (Berger, 2015). Visgi, reaguojant į panašius priekaištus, panašu, kad Violos „Kankinių“ stiprybė kaip tik ir yra ta, kad kūrinys savitai rezonuoja postsekuliarią šiuolaikybę lydinčius iššūkius. Šiame darbe koncentruojamasi į universalius žmogiškosios patirties aspektus – kančią, tikėjimą, mirtį. Ribinės patirtys reflektuojamos jungiant šiuolaikines menines technologijas ir praktikas su skirtingomis religinėmis tradicijomis, tokiomis kaip džen budizmas, islamo sufizmas, krikščioniškasis misticismas. Vis dėlto, reikia pastebėti, kad religijos tema neatpažindama dominuojančia. Kitaip tariant, religijos aspektas čia kontekstualizuojamas horizontaliame, o ne hierarchiška vertikale orientuotame išsidėstyme. „Kankiniai“ lygiomis teisėmis įtraukia anapus religijos autonomijos esančius sekularius laukus ir temas: projekte ryški neuromokslų, psichologijos, politikos įtaka, reflektuojami etiniai, su

95 Iš Billo Viola interviu. Prieiga per internetą: https://www.youtube.com/watch?v=kYay_DDL3eA [žiūrėta 2021 02 15].

globalizacija ir pabėgėlių problemomis susiję klausimai. Dėl šio atvimumo heterogeniškiems kontekstams galima teigti, kad Violos „Kankiniai“ reprezentuoja ne religijos grąžinimą į meno sritį (ar meno grąžinimą į religinę erdvę), bet veikiau kviečia apmąstyti religijos padėtį šiuolaikybėje bei įsivaizduoti galimas jos ateities formas.

10.2.2. Atvaizdo vitališkumas ir galios problema

Atidesnis žvilgsnis į pasekmes, kurias inspiruoja reprodukcijos principo įsigalėjimas mene, leidžia išskirti dar vieną, šiandien itin aktualią problemą, apie kurią jau buvo užsiminta šio skyriaus pradžioje. Ji susijusi su dabarties kultūroje įsisenėjusia priešprieša tarp meno ir vaizdinės produkcijos bendrąja prasme. Daugybė vizualumo lauke dirbančių teoretikų atkreipia dėmesį, kad meno kaip savito fenomeno svarbą įprasta sieti su estetinio vertinimo kriterijais, o tai reiškia ir su gana inertišku bei nuo daugelio šalutinių veiksnių priklausančiu meno kritikos mechanizmu. Šiuo būdu steigama griežta skirtis tarp elitinio galerijose ir muziejuose eksponuojamo meno ir mūsų epochoje progresyviai besidauginančių atvaizdų, kurie neatitinka estetikos, kūriniams taikomų kriterijų, todėl meno institucijų, formuojančių bendrąją visuomenės opinią, požiūriu, yra iš anksto nuteisiami kaip nereikšmingi ir beverčiai.

Kita vertus, čia esama ir atvirkštinės dinamikos, kuri neretai lieka pražiūrėta. Jau minėto Freedbergo įsitikinimu, į muziejų ar kitą meno erdvę patekęs kūrinys patiria savotišką neutralizaciją, susijusią su tuo, kad eksponuojamo kūrinio galia redukuojama vien į estetinio pasigėrėjimo funkciją. Kaip teigia šią situaciją komentuojantis Freedbergas:

Geriausią meną mes patalpiname muziejuose. Arba, išplečiant šią mintį iki kraštutinės ribos, tai, kas patenka į muziejus, būtinai yra menas. Žinoma, nepatogus ar drumsčiantis ramybę atvaizdas nėra

menas. Toks atvaizdas, kuris mus galingai pažadina, giliai sukrečia, muziejuje neturi vietos. Kad ir kas tai būtų – pornografija, kultinis atvaizdas, stebuklinis atvaizdas arba plakatas, reklama. Atvaizdai, kurie labiausiai paveikūs, nėra įsileidžiami į muziejus. Jie yra labiausiai paveikūs ta prasme, kad apeliuoja į mūsų žemuosius jausmus (Freedberg, 1989: 424–425).

Kaip matome iš šios citatos, Freedbergo požiūriu, atvaizdo galia yra atvirkščiai proporcinga estetiniam jo vertinimui. Vis dėlto kyla klausimas, kaip suprasti Freedbergo žodžius, kad paveikūs atvaizdai, kurių amplitudei jis priskiria tokius, atrodytų, priešingos prigimties fenomenus kaip kultinis menas ir pornografija, apeliuoja į žemuosius mūsų jausmus? Panašu, kad šį pastebėjimą būtų galima traktuoti kaip ironišką atsaką racionalistinei filosofijos tradicijai, kurioje įprasta jausmą (*pathos*) subordinuoti mąstymui (*logos*). Todėl aiškinantis Freedbergo žodžius čia nagrinėjamos religijos ir meno problemos rėmuose, itin paranku prisiminti Georgą Wilhelmą Friedrichą Hegelį, kuris vienas pirmųjų Vakarų mąstyme susiejo meno (ne)galį su iki-refleksyvioje sąmonėje vykstančiu įtikėjimu kūrinio reprezentuojama tikrove, sykiu fiksuodamas situaciją, kad šis betarpiškas tikėjimas jau tapęs prarastu. Nors, reikia pripažinti, Freedbergas nemini Hegelio tiesiogiai, tačiau tai, kaip jo teorijoje apibrėžiama atvaizdo galia, diagnozuojamos šiuolaikinės ikonoklazmo apraiškos ir išskleidžiamas aistringą tikėjimo atvaizdais aspektas, kelia nemenkų asociacijų su tuo, ką galėtume pavadinti savotišku *contra Hegel* judesiu.

Kaip žinoma, savo „Estetikos paskaitose“, kurias skaitė XIX a. antrajame dešimtmetyje, Hegelis, atrodytų, visiems laikams susitvarkė su tikėjimo atvaizdais problema, išsakydamas verdiktą, kad modernybės žmogus yra atsparus kūrinuose matomų dalykų poveikiui. Hegelis konstatavo meno pabaigą (arba kaip kai kada sakoma – „meno mirtį“), kuri, jo požiūriu, ištinka dėl to, kad sekuliarizacijos procese

praradęs gebėjimą veikti betarpiškai, meno kūrinys tampa vis labiau priklausomas nuo refleksijos. Hegelis teigia:

Menas, aukščiausiam savo pakilimo taške, mums yra ir išlikęs praeities dalykas. Šia prasme jis mums prarado savo autentišką tiesą ir gyvybingumą – veikiau, persikėlė į mūsų idėjas užuot išlaikęs ankstesnį reikalingumą tikrovei ir užėmęs aukščiausią vietą joje. Tai, kas mus dabar jaudina mene, nėra vien betarpiškas gėrėjimasis, bet taip pat ir mūsų sprendinys, kadangi mes pajungiamo savo intelektualiniams svarstymams meno kūrinio turinį ir jo manifestavimosi būdus, taip pat ir jų abiejų tinkamumą arba netinkamumą. Taigi, meno filosofija mūsų dienomis dar reikalingesnė nei epochose, kai menas pats savaime kaip menas parūpindavo visišką pasitenkinimą. Menas kviečia intelektualiniams svarstymams, bet ne tuo tikslu, kad būtų atkurtas, tačiau tam, kad filosofškai būtų pažinta, kas menas yra (Hegel, 1988: 11).

Taigi, anot Hegelio, mes jau nebesiklaupiame priešais šventųjų atvaizdus⁹⁶, nes nebetikime jų tikrumu – kitaip tariant, jų galia, jų paveikumas mums yra virtęs negalia. Vis dėlto, kaip tenka konstatuoti šiandien, išvartyta pro duris, tikėjimo atvaizdais problema, panašu, yra grįžusi pro langą. Nors esame linkę ignoruoti atvaizdų daromą poveikį, įsivaizduodami, kad vien racionalumu nepasižyminčius individus galėtų įtikinti mene ir mus supančiuose atvaizduose regimi dalykai⁹⁷,

96 Hegelis teigia: „[N]ors mums gali atrodyti puikūs graikų dievų atvaizdai ir tobulai atvaizduoti Šventasis Tėvas, Kristus ir Marija, visgi to nepakanka, kad kauptumės priešais juos“ (Hegel, 1988: 103).

97 Freedbergas tokią mūsų laikais paplitusią nuostatą komentuoja ironiškai: „Mes suskirstome tuos, kurie, kaip mums atrodo, laikosi kitokios nuomonės: bepročius, moteris, vaikus ir iš principo mažiau išsilavinusius žmones (ypač pirmąsčius ir beraščius). Jie visi pernelyg imlūs primityviam ir lengvam atvaizdų žavesiui, jų

tačiau mūsų šiuolaikinė, sekuliari kasdienybė pateikia daugybę pavyzdžių (kaip minėtas prieraišumo *Lurdo Švč. Mergelės Marijos* atvaizdai atvejais), kurie visgi liudija ką kita.

Svarbu pažymėti, kad šiuolaikinėse vizualumo teorijose linkstama laikytis požiūrio, kad jausmingo tikėjimo (antikinio termino *pathos* prasme) tendencija reiškiasi ne vien santykyje su išskirtinai religinio pobūdžio atvaizdais, tačiau yra tapusi bendru bruožu, charakterizuojančiu mūsų laikmečio individo laikyseną vizualinės aplinkos atžvilgiu. Taigi galima teigti, kad šiuo atveju atvaizdo problema turėtų būti svarstoma dvejopoje perspektyvoje. Viena vertus, čia iškyla poreikis naujai reflektuoti ir suprasti atvaizdą kaip tokį – reikia pripažinti, kad ši intencija šiandienos kultūriniame diskurse pakankamai ryški bei įvardijama skirtingais, bet iš dalies sinonimiškais piktorinio, ikoninio ir vizualinio posūkio pavadinimais.⁹⁸ Kita vertus, kaip matysime, siekis performuluoti atvaizdo sampratą, neišvengiamai veda prie supratimo, kad vis labiau intensyvėjančio vizualinės produkcijos srauto laikais jau nebegalime akiai laikytis dar Apšvietoje numatyto kurso, ignoruodami tai, kad mūsų sąveiką su atvaizdais dažnu atveju tiktų apibrėžti ne tiek blaivaus racionalumo, kiek nesąmoningumo ir betarpiško tikėjimo kategorijomis. Taigi, žvelgiant šiuo kampu, atvaizdo problemą reikėtų kontekstualizuoti jau ne vizualumo kryptį nurodančio, bet postsekuliaraus posūkio perspektyvoje, nes šiuo atveju akcentas būtų dedamas ties pastaraisiais dešimtmečiais vizualumo studijų problematikoje išsakomu poreikiu pripažinti (ir vėl) atvaizdų intersubjektyvumą bei vitališkumą.

galiai ir vilionėms. Bepročio pavyzdys pakankamai tiesmukas, bet verta jį įtraukti siekiant suprasti, kaip giliai panašūs teiginiai yra įsišakniję. Manoma, kad tik moterys ir prastuomenė gali būti suvilioti pigaus grožio (vulgarių spalvų, ornamentų, papuošalų ir jausmingumo bendrai paėmus), o ne subrendę, atsiriboti pajėgiantys vyrai“ (Freedberg, 1989: 424).

⁹⁸ Žr. Mitchell, 1994; Boehm, 1994; Jay, 2002: 87–92.

Atliepdamas šį poreikį, jau minėtas Bredekampas siūlo traktuoti atvaizdą ne kaip pasyvų objektą ar produktą, bet kaip veikėją. Knygoje *Theorie des Bildakts* Bredekampas aiškina savo intenciją kviesdamas atvaizdo⁹⁹ veikimą matyti pagal analogiją su Johno Longshaw Austino suformuluota performatyvaus kalbos akto teorija. Bredekampas teigia:

Nauja čia siūloma prieiga lokalizuoja atvaizdą ne toje vietoje, kuri anksčiau buvo okupuota žodžio, bet toje, kurioje buvo kalbėtojas. Atvaizdas yra, trumpiau tariant, ne instrumentas, bet veikėjas – iš tiesų „pirmasis judintojas“, protagonistas. Taip suprantamo atvaizdo veikimas perima dinamiką, būdingą santykiui tarp kalbos akto ir jo socialinės, politinės bei kultūrinės aplinkos, tačiau savo išeities tašką jis atranda latentiniame atvaizdo gebėjime išjudinti žiūrovą (Bredekamp, 2018: 33).

Bandant išsamiau suprasti, ką reiškia šioje citatoje minimas „latentinis atvaizdo gebėjimas išjudinti žiūrovą“, verta atkreipti dėmesį, kad pagrindiniu Bredekampo *Bildakt* teorijos *moto* tampa Leonardo da Vinci raštuose rasta remarka, kuria Leonardo apibūdina statulas, bažnyčiose įprastai stovėjusias uždengtas ir atidengiamas tik tam tikrų religinių ceremonijų metu. Kaip įspėja Bredekampo cituojamas Leonardo, tokia statula tarsi sako: „Neatidėk manęs, jei tau svarbi laisvė, nes mano veidas yra meilės kalėjimas“ (Bredekamp, 2018: 4). Bredekampo požiūriu, šie Leonardo žodžiai puikiai atskleidžia situacijos, kurioje atsiduria priešais atvaizdą stovintis žmogus, dviprasmiškumą:

99 Pažymėtina, kad Bredekampo teorijos kontekste vartojamas vokiškas terminas *Bild* aprėpia kur kas platesnį prasminį lauką nei lietuviška „atvaizdo“ sąvoka, įprastai nurodanti į dvimatėje plokštumoje atliktas reprezentacijas. *Bild* gali reikšti: paveikslas, atvaizdas, vaizdas, portretas, fotografija, skulptūra, reginys, įsikūnijimas, simbolis, vaizdingas posakis ir t.t.

palikus kūrinį uždengtą, laisvė bus išsaugota, nors dėl to teks paaukoti galimai ypatingą patirtį, tačiau jei bus rizikuojama dėl šios patirties, tikėtina, kad tai negrįžtamai paveiks atvaizdą atidengusio asmens autonomiją. Reikšminga, kad šiame pavyzdyje kalbama apie sakraliuosius atvaizdus – tokius, kurių paskirtis išeina už estetinio vertinimo rėmų. Kitas, ne mažiau Bredekampui svarbus aspektas yra tas, kad Leonardo aprašomi atvaizdai kreipiasi pirmuoju asmeniu – jie pristatomi kaip subjektai, turintys galią veikti. Vis dėlto, aišku, kad šio veikimo pobūdis yra paradoksalus – tai yra performatyvus aktas, kurio veikimas susijęs ne su paties atvaizdo mobilumu, bet su inspiravimu pokyčių, kurie įvyks jį pamačiusio asmens sąmonėje ir kurie, kaip pastebi Bredekampas, gali atnešti netikėtų padarinių. Taigi čia parodomas dialektinis sąveikos su atvaizdu mechanizmas, kai viename taške turime atsivėmimą atvaizdo galiai, o priešingame – atsisakymą pamatyti atvaizdą, siekiant išvengti poveikio, kuriam galėtų turėti įtakos jo generuojamas gestas. Abiem atvejais išlaikomas atvaizdai priskiriamos galios nekvestionuojamumas. Kita vertus, Federico Vercellone, parašęs įvadą itališkajam Bredekampo knygos vertimui, atkreipia dėmesį, kad minima Leonardo remarka čia svarbi ne vien tuo, kad aprašo individo santykio su atvaizdu dinamiką, bet taip pat ir tuo, kad tampa vykusia metafora, padedančia atverti platesnę kultūrinę ir istorinę perspektyvą, kurioje išryškėja sekuliarizacijos proceso įtaka besikeičiančiam atvaizdo supratimui (Vercellone, 2015). Kitaip tariant, jei seksime Vercellone'ės pasiūlyta interpretacija, atvaizdo sekuliarizacijos tendencija šiuo atveju reikštųsi kaip trečiasis kelias, kuris nenurodytas Leonardo remarkoje, tačiau kurį pasirenka modernybė – šis kelias veda į atvaizdo galios neutralizavimą (tariamą), ignoruojant jo vitališkumą ir redukuojant į išskirtinai estetinį objektą. Pritaikius šią interpretaciją Leonardo minimoms skulptūroms, tai turėtų reikšti permanentinį jų atidengimą ir iškėlimą į galerijos erdvę. Visgi, kaip pasitelkęs įvairiausių istorinių pavyzdžių, kurie varijuoja nuo seniausių laikų iki šiandienos, parodo Bredekampas, demitologizuojančios

Apšvietos strategijos ne tik kad nesukuria atsparumo atvaizdams, bet dargi pats modernusis mokslas aiškindamas tikrovę yra priverstas pasitelkti atvaizdų *energeia*.¹⁰⁰

Kita vertus, akivaizdu, kad aplinkybė, jog atvaizdai buvo ir yra naudojami mokslinės eksplikacijos tikslams, jokių būdų nesukuria skaidrumo pačių atvaizdų atžvilgiu. Kaip pastebi Bredekampas, ontologinė atvaizdų sankloda tokia gluminanti, kad ją sudėtinga išgliaudyti ne vien skubrų žvilgsnį metusiam neįsipareigojusiam stebėtojiui, bet ir kur kas intensyvesnei mąstymo jėgai. Apibūdindamas šį aspektą jis teigia: „[...] žmogaus sukurti objektai, nors ir yra artefaktai, turi savo gyvenimą. Ši aplinkybė dėl savo paradoksalios struktūros tokia keista ir nejauki, kad vos pradėję apie tai mąstyti, esame tiesiog išmušami iš vėžių“ (Bredekamp, 2018: 74). Kaip matome, šioje citatoje Bredekampas atkreipia dėmesį į keletą momentų. Viena vertus, jis pastebi, kad tai, jog atvaizdai „turi savo gyvenimą“ sąlygoja jų emancipaciją, taigi tampa savotiškos atvaizdų ekosistemos prielaida, antra vertus, atvaizdų savarankiškumo galimybė, kurią neišvengiamai konfrontuojame (jei vis dėlto keliame klausimą apie atvaizdų poveikį ir jų ontologinį statusą), veda į nerimo ir nejaukos būseną.

Tačiau apie kokio pobūdžio nejauką čia užsimena Bredekampas ir kokių būdų atvaizdai gali išprovokuoti panašią būseną? Aiškinantis šį momentą ne pro šalį prisiminti žymiąją 1919 m. Sigmundo Freudso esė „*Das Unheimliche*“, kurią Freudas pradeda pastebėjimu, kad nejauka visų pirma yra estetinė kategorija, tačiau išsyk pažymi, jog specifiniai estetikos tyrinėjimai šią sritį paprastai palieka nuošalyje. Vokiečių kalbos žodį *unheimlich* Freudas apibrėžia per priešingumą tokiems terminams kaip *heimlich*, *heimisch*, *vertraut* (jaukus, naminis,

¹⁰⁰ Tiek šioje savo knygoje, tiek kitose (pvz.: Bredekamp, 2005; Bredekamp, 2007) Bredekampas ypač daug dėmesio skiria vizualumo reikšmei tikslųjų mokslų rai-doje. Bredekampas pabrėžia: „Panašu, kad be ikoninio elemento, būtų buvę neįmanoma pasiekti šiuolaikinės Apšvietos“ (Bredekamp, 2018: 7).

pažįstamas), išvesdamas nejaukos ryšį su tuo, kas nėra pažįstama ir artima. Kaip žinoma, praėjus keliems dešimtmečiams nejaukos sąvoka patenka ir į Martino Heideggerio akiratį – jis apibrėžia šią sąvoką jau ne kaip estetinę, bet kaip ontologinę kategoriją. Tačiau čia svarstomos problematikos požiūriu, Freudo teorinė prieiga itin paranki tuo, kad joje nejaukos kategorija svarstoma atsispiriant kaip tik nuo atvaizdo ir tikrovės sąveikos. Savo analizę Freudas pradeda prisimindamas vokiečių psichologo Ernsto Jentscho straipsnį „*Zur Psychologie des Unheimlichen*“ (1906), kuriame šis esmine nejaukos atsiradimo sąlyga laiko intelektualinį netikrumą, kylantį, pavyzdžiui, susidūrus su tokiais fenomenais kaip vaško figūros, tikroviškai atrodančios lėlės ir pan. Kaip teigia Freudo tekste cituojamas Jentschas, panašaus pobūdžio figūrų akivaizdoje suabejojama „ar pažiūrėti gyva esybė yra gyva, ir, priešingai, ar negyvas daiktas vis dėlto nėra gyvas“ (Freud, 2011: 350). Komentuodamas Jentscho poziciją, Freudas nesutinka su jo pasiūlyta tiesiogine sąsaja tarp nejaukos ir intelektualinio netikrumo, tačiau vis dėlto priima prielaidą, kad šią būseną sukelia abejonė, kurios pagrindas ontologinis atvaizdų (vaizdinių) arba įsitikinimų (ne) patikimumas. Freudas teigia: „Taigi čia kalbame vien apie tikrovės patikimumą, apie materialios realybės klausimą“ (Freud, 2011: 368). Remdamasis šia prielaida Freudas išskiria dvi esmines nejaukos susiformavimo sąlygas – jo požiūriu, nejauka susijusi arba su infantiliškų kompleksų išstūmimu, arba su primityviųjų animistinių tikėjimų įveikimu.¹⁰¹ Pažymėtina, kad abiem Freudo paminėtais atvejais nejauka iškyla kaip likutis, kurio neįmanoma racionalizuoti, tai – nevalinga grįžimo į ikiracionalų būvį (individualioje plotmėje – vaikystę,

¹⁰¹ Freudas šiame straipsnyje pasakoja savo paties išgyventą nejaukos patirtį, kilusią dėl vizualinio apsipažinimo. Kaip prisimena Freudas, sykį važiuodamas traukiniu gretimame kupė jis pamatė nemalonaus senyvo vyriškio figūrą, tačiau netrukus jį persmelkė nejaukos jausmas, supratęs, kad stiklinėse kupė duryse atsispindintis atvaizdas yra jo paties (Freud, 2011: 368–369).

kolektyvinėje – archajišką animistinę kultūrą) patirtis. Kitaip tariant, tokia patirtis, kuri atveria šešėlinę tikrovės pusę ir atliepia savotišką ontologinio įstrigimo jauseną, kai išsikraipo įprastinės koordinatės, apibrėžiančios tikrovės bei fikcijos lygmenis, o racionalūs tikrovės paaiškinamai ima atrodyti nelyg saviapgaulė.

Nagrinėdamas sekuliarizuoto modernybės individo sąmonei būdingą dialektiką, kai iš racionalaus tikrovės matymo tarytum be aiškos priežasties nuslystama į neadekvačią nejaukos būseną, Freudas kviečia prisiminti Romantizmo epochos rašytojo Teodoro Ernsto A. Hoffmano apsakymą *Smėlio žmogus* (šį kūrinį savo tekste apie nejauką aptaria taip pat ir Jentschas). Hoffmano apsakyme gausu nevienareikšmės vizualinės simbolikos ir metaforų¹⁰², taigi ne pro šalį bendrais bruožais prisiminti jame pasakojamą istoriją, kurios protagonistas to meto jaunuolis Natanaelis. Nuo ankstyvos vaikystės Natanaelį kankina Smėlio žmogaus – siaubingos pasakų būtybės, kuri beria vaikams smėlį į akis tol, kol jos iškrinta, o tuomet šeria jomis savo palikuonis – baimę. Natanaelio sąmonėje Smėlio žmogaus įvaizdis persidengia su advokato Kopolos, kurio draugėje fizikinius eksperimentus daręs žuvo jo tėvas, figūra. Užaugęs Natanaelis tampa išsilavinusiu ir mokslinių ambicijų turinčiu jaunuoliu, tačiau jam sunku išsilaisvinti nuo vaikystės baimių, kurios ypač paastrėja tada, kai išvykęs studijuoti

102 Vizualumo problematikos požiūriu, verta atkreipti dėmesį į iškalingus „Smėlio žmogaus“ veikėjų vardus: pavyzdžiui, hebrajiškas vardas Natanaelis Naujajame testamente tampa Baltramiejumi (kaip žinoma, šio šventojo vardas susijęs su katalikų ir protestantų karais ir liūdnei pagarsėjusiomis 1572 m. hugenotų skerdynėmis), blaivi ir racionali sužadėtinė vardu Klara (lot. *claro* – nušviesti, padaryti matomą, aiškų), tuo tarpu Natanaelį sužavinti lėlė vardu Olimpija (nuoroda į mitologinę Antikos dievų buveinę, iš kurios šie stebėjo žmonių pasaulį), advokato, įkūnijusio Natanaelio vaikystės siaubą, pavardė tokia pat kaip ir studijų metais sutikto prekyvio – Kopola (lot. *coppo* – akiduobė), profesoriaus Spalanzani pavardė, kaip pažymi Hoffmanas, tokia pati kaip žymaus, kiek anksčiau gyvenusio mokslininko Lazzaro Spallanzani (1729–1799), vieno iš dirbtinio apvaisinimo eksperimentų iniciatoriaus.

į toli nuo namų esantį miestą, jis sutinka advokato Kopolos antrininką – ne kuo kitu, bet akiniais ir binokliais prekiaujantį Giovannį Kopolą. Veikiamas visų šių aplinkybių Natanaelis galiausiai susipainioja tarp racionalios ir nuoseklios, bet jo akimis žiūrint per mažai jausmingos, pernelyg mechaniškos tikrovės (apsakyme šiam lygmeniui atstovauja Natanaelio sužadėtinė Klara) ir fiktyvaus jos pakaitalo (pastarąjį lygmenį įkūnija automatonas – tikroviškai atrodanti lėlė Olimpija, kurią sukonstravo jos tėvu apsimetantis profesorius Spalanzanis, artimai bendraujantis su prekeiviu Kopola). Nekreipdamas dėmesio į bendramamžių patyčias dėl negyvo Olimpijos žvilgsnio ir mechaninių judesių, nebylų lėlės linkčiojimą Natanaelis priima kaip patvirtinimą, jog ji vienintelė pajėgi suprasti jautrią jo sielą, taigi yra pasiryžęs nutraukti sužadėtuves su racionaliąja Klara ir pirštis Olimpijai. Paaiškėjus, kad Olimpija iš tiesų yra automatonas, o jis tapo profesoriaus Spalanzanio eksperimentų auka, Natanaelis patiria stiprų nervinį priepuolį, tačiau netrukus pagyja, grįžta pas jam atleidusią Klarą, o įvykio su Olimpija yra linkęs daugiau neprisiminti. Visgi istorija baigiasi tragiškai – artėjant vestuvių diena, Klaros iniciatyva sužadėtiniai užlipa į aukščiausią miesto bokštą pasižvalgyti po apylinkes, būdamas viršuje Natanaelis kišenėje užčiuopia iš Kopolos įsigytą binoklį, pro kurį pasižiūrėjęs į Klarą, jos vietoje pamato Olimpiją. Nevilties apimtas Natanaelis bando išstumti iš bokšto Klarą-Olimpiją, bet, nepavykus to padaryti, žemyn iššoka pats.

Hoffmano apsakymą „Smėlio žmogus“ interpretuojančiam Freudui labiausiai rūpi Natanaelio ir jo tėvo santykis, o tiksliau – vaiko sąmonėje dėl ankstyvos tėvo žūties užsifiksavusi trauma, kurios neracionalizuotas likutis vis naujai generuoja atkryčio į nejaukos būseną epizodus.¹⁰³ Visgi, gilinantis į šią kontekstą svarbią tikėjimo

¹⁰³ Freudas pažymi: „Mūsų išvada skambėtų taip: išgyvenimo nejauka atsiranda tada, kai išstumtus infantilizuotus kompleksus atgaivina koks nors išpūdis arba kai įveikti primityvieji įsitikinimai atrodo vėl patvirtinti“ (Freud, 2011: 369).

atvaizdais problematiką, ne mažiau reikšminga antroji Hoffmano įvesta „tėvo“ figūra – Olimpiją sukonstravęs profesorius Spalanzani. Mat, iš Natanaelio rašomo laiško sužinome keistą aplinkybę: studijų mieste Natanaelio sutiktas profesorius yra bendrapavardis to meto žymios istorinės asmenybės – mokslininko Lazzaro Spalanzani, kuris laikomas vienu iš dirbtinio apvaisinimo (atvaizdų reprodukovimo *par excellence*) eksperimentų pradininku. Galima numanyti, kad Hoffmanas, be kita ko itin mėgęs savo kūryboje antrininko įvaizdį, šį elementą panaudoja neatsitiktinai, o veikiau norėdamas išryškinti analogiją tarp technologškai kuriamos „gyvybės“ ir tikrovę formuojančios meninės kūrybos. Tokiu būdu čia prisiliečiama prie teologinio pobūdžio problemos, talpinančios įvairias įtampas, besisteigiančias sąveikoje tarp „autentiškos“ ir sukonstruotos tikrovės: kūrėjo ir atvaizdo dialektiką; antrinių jos lygmenį, žymintį priešpriešą jau tarp gyvybės (organizmo) ir artefakto; o galiausiai aiškios ribos tarp to, kas gyva ir dirbtina, išnykimą. Maža to – dirbtinė tikrovė šiame kontekste funkcionuoja ne kaip simuliacija ar pakaitalas, bet įgauna alternatyvos, kad ir labai neįjaukios bei destruktivios, matmenį, kuris (kaip sufleruojama „Smėlio žmogaus“ galutinėje scenoje pasitelkus binoklio metaforą) prieinamas pakeitus matymo perspektyvą.

Reikia pažymėti, kad šiandienos kultūriniame diskurse tokios priešpriešos kaip kūrėjo–atvaizdo arba gyvybės–artefakto skirtis ne tik kad nėra pamirštos, tačiau intensyvėjant technologijų įtakai įgauna vis naujo, nors Hoffmano apsakyme latentiskai numanomo, aktualumo. Nemažai dėmesio šiai problematikai yra skyręs amerikiečių vizualumo tyrinėtojas Thomas Williamas Mitchellas, kuris, kaip žinoma, šiandien vadinamas vienu svarbiausiu atvaizdų vitališkumo teorijos atstovu. 2005 m. publikuotoje ir didžiulę įtaką vizualumo studijų laukui padariusioje knygoje *Ko nori atvaizdai? Vaizdų gyvenimai ir meilės* Mitchellas išsako pretenziją iš esmės reformuoti atvaizdų supratimą, siūlydamas traktuoti juos ne kaip inertiškus objektus, bet kaip savotiškus organizmus, o dar tiksliau – organizmų tinklus ar šeimas. Visgi,

kaip pabrėžia Mitchellas, tai mes priimame atvaizdus kaip gyvybės formas, kurių varomoji jėga yra geismai ir apetitai (Mitchell, 2005: 6).

Prieš pradėdant išsamiau gilintis į atvaizdo-organizmo sampratą, norisi atkreipti dėmesį į šiuo požiūriu itin provokatyvią ir ambivalentišką paties Mitchello laikyseną. Gana iliustratyviai pastarąjį dvilypumą liudija šis Mitchello teiginys: „Atvaizdo-organizmo koncepcija, žinoma yra „tikta“ metafora – analogija, kuri privalo turėti tam tikras ribas“ (Mitchell, 2005: 10). Matome, kad jei šį teiginį perskaitysime ignoruodami kabutes, į kurias įimtas žodelis „tikta“, reikės pripažinti, kad Mitchellas čia visiškai nedviprasmiškai teigia, jog atvaizdų vitališkumas yra tariamas, o panaši prielaida laikytina mūsų sąmonės projekcija, liguistos vaizduotės padariniu, ypač būdingu tokiems ribiniams reiškiniams kaip stabmeldystė ir ikonoklazmas.¹⁰⁴ Visgi, jei skaitysime cituotą teiginį taip, kaip jis parašytas – tai yra su kabutėmis, Mitchello mintis įgaus jau kitą prasmę, kuri akivaizdžiai paneigs pirmąją, nedviprasmišką skaitymo interpretaciją. Priimdami antrąjį skaitymo būdą, turėsime pripažinti, kad, anot Mitchello, mūsų įsivaizdavimams veikiau reikėtų priskirti konstrukcinę atvaizdo sampratą, o tikėjimas atvaizdo vitališkumu nėra taip paprastai įveikiamas. Taigi, panašu, kad šiuo atveju Mitchello strategija imti žodelį „tikta“ į kabutes, turėtų būti interpretuojama kaip savotiškas priminimas, kad sąveika su atvaizdais vyksta dvilypiu režimu, dubliuojantis racionaliosios intencijos ir jos suspendavimo momentams.

¹⁰⁴ Analogiškai kaip ir Freedbergas, Mitchellas taip pat pažymi koreliaciją tarp ikonofilijos ir ikonofobijos, ironiškai atkreipdamas dėmesį, kad modernioje kultūroje esama atsiribojimo nuo šių laikysenų, priskiriant jas „kitiems“ – mažiau racionaliems individams, „primityvesnėms“ kultūroms. Mitchellas teigia: „Geriausias atvaizdų gyvenimo įrodymas yra aistra, su kuria mes siekiame juos sunaikinti ar nužudyti. Ikonofilija ir ikonofobija turi prasmę tik tiems žmonėms, kurie galvoja, kad atvaizdai yra gyvi. Arba tiksliau, galime sakyti, kad ikonofobija ir ikonofilija turi prasmę visų pirma žmonėms, kurie mano, kad kiti žmonės priima juos kaip gyvus“ (Mitchell, 2005: 93).

Atvaizdo vitališkumo sąlyga Mitchello teorijos rėmuose iš dalies paaiškinama pabrėžiant vizualinės recepcijos specifiką. Šiuo tikslu vartojamas dvigubos sąmonės (*double consciousness*) konceptas¹⁰⁵, kuriuo sąveika su atvaizdais apibrėžiama per simultanišką sąmoningumo ir nesąmoningumo momentų aktyvavimąsi. Pastarąjį aspektą paranku eksplikuoti per analogiją su tuo pačiu metu dviejų priešingų impulsų valdomu individu: viena vertus, siekiama išlaikyti distanciją, suprantant, kad atvaizdas nėra tai, ką jis rodo; tačiau sykiu pasiduodama impulsui priartėti, betarpiškai patikėjus tuo, kas matoma. Paradigminė simbolinė figūra, tinkamai iliustruojanti situaciją, kai atsiduodama regimybei, neabejotinai yra Antikos mitologijos veikėjas Narcizas, kuris prarado gyvybę, nes, įsimylėjęs atvaizdą vandenyje, taip ir nesuprato, kad šis yra jo paties atspindys.

Ontologinę atvaizdo struktūrą Mitchellas aiškina vėlgi pabrėždamas atvaizdo recepcijai būdingą prieštaringumą. Kaip žinoma, vienas svarbiausių Mitchello atvaizdų teorijos principų remiasi skirtimi tarp *picture* ir *image*, įsivesta dar 1994 m. publikuotame veikle *Picture Theory*. Į lietuvių kalbą terminas *picture* paprastai verčiamas kaip paveikslas, portretas, nuotrauka, vaizdas ir pan., tačiau Mitchello teorijos kontekste itin svarbi bendresnė *picture* kaip tarpininko, kuriame išvystame atvaizdą, konotacija, apimanti materialios, fizinės laikmenos aspektą; tai gali būti drobė, akmuo, ekranas ar net mūsų sąmonė. Tuo tarpu *image*, matyt, tiksliausia būtų aiškinti kaip (at)-vaizdą, pasirodantį laikmenoje, visgi suprantant jį ne objekto, bet daugiau vyksmo, proceso prasme (Mitchell, 1994). Atvaizdo vitališkumo požiūriu, *picture/image* skirtis Mitchello mąstyme itin reikšminga, nes leidžia fiksuoti, kad atvaizdą visuomet pamatome dvigubos percepcijos modusu – kaip fizinį ir kaip virtualų „subjektą“. Sykiu ši atvaizdo

105 Dvigubos sąmonės konceptą Mitchellas perima iš amerikiečių sociologo Williamo Du Bois veikalo *The Souls of Black Folk* (1903 m.), kuriame jis vartotas apibrėžiant stigmatizuojantį požiūrį į afroamerikiečius JAV po vergovės panaikinimo.

gyvastingumą pagrindžianti aplinkybė padeda suprasti, kodėl toks reiškinys kaip ikonoklazmas iš anksto pasmerktas nesėkmei – galima sunaikinti aukso veršį, bet nepavyks sunaikinti jo atvaizdo, kuris gyvuoja ir plinta kultūrinėje atmintyje įgaudamas įvairiausias formas (Mitchell, 2005: 84). Visgi, anot Mitchello, skirtingais laikotarpiais kultūroje vis naujai sustiprėjančios ikonoklastinės tendencijos tik patvirtina, kad prieštaravimui, įprastai lydinčiam labiau kontempliatyvią atvaizdų patirtį, įtaką daro ne vien mūsų vizualinės percepcijos specifika. Šiai patirčiai būdingas paradoksalumo aspektas steigiasi ir kaip savotiška atvaizdo ontologinės struktūros „pridėtinė vertė“. Mitchello teigimu, „[T]urime [...] sugriebti abi atvaizdo paradokso puses: tai, kad jis gyvas, bet sykiu miręs; galingas, tačiau bejėgis; reikšmingas, tačiau bereikšmis“ (Mitchell, 2005: 10). Atvaizdo paradoksas implikuoja neįmanomybę apibrėžti atvaizdą vienareikšmėmis kategorijomis, tai gi pamatiniame lygmenyje jis atsiduria tarp „kažko“ ir „nieko“. Aptardamas atvaizdo būties paradoksalumą, Mitchellas remiasi opozicinių sąvokų kvadratu: gyvas-negyvas, miręs-nemiręs. Gyvas organizmas turi dvi logines priešpriešas – miręs (praradęs gyvybę) arba negyvas (neturėjęs gyvybės), tuo tarpu trečioji priešprieša – nemiręs, kuri, anot Mitchello, ir atitinka atvaizdo buvimo modusą, implikuoja neigimo neigimą. Atvaizdas nėra praradęs gyvybės (kaip fosilijos) nei jos visai neturėjęs (kaip neorganinės prigimties dalykai). Veikiau atvaizdo koreliacija su gyvumu įgauna nejaukios, vaiduokliškos esaties pobūdį; šis aspektas konsteliuojasi kaip gyvybės ekspresija negyvoje plotmėje arba tam tikrais atvejais (*tableau vivant*, gyvosios skulptūros) reiškiasi atvirkštine konfigūracija kaip ne-gyvybės imitavimas gyvoje substancijoje (Mitchell, 2015: 54–55).

Panašiai kaip aptartose Freedbergo, Bredekampo ir Freudo teorijose, Mitchello atvaizdo sampratoje taip pat atsikartoja nevalingo (pa)tikėjimo momentas, kurį jis pripažįsta sąveikos su atvaizdais dinamikoje diagnozuodamas racionalizavimui nepasiduodantį likutį. Taigi žymiąją Bruno Latouro tezę, kurią Mitchellas perfrazuoja, teigdamas,

kad „kalbai pasisukus apie atvaizdus, mes niekuomet nebuvo ir, matyt, nebūsime modernūs“ (Mitchell, 2005: 106), turint mintyje čia svarstomą problematiką, ko gero, būtų galima interpretuoti naujai, priduriant, kad sąveikoje su atvaizdais, mes niekuomet nebūsime ne tik modernūs, bet ir visiškai sekuliarūs. Ar veikiau, šiuo atveju reikėtų sakyti – būsime postsekuliarūs, nes, kaip matėme, Mitchello atvaizdų teorijoje tikėjimo likutis traktuojamas ne kaip grynas ir visaapiman-tis, bet skleidžiasi nuolat persidengdamas su refleksija. Kita vertus, įdomu, kad Mitchello mąstyme atvaizdo ir stebėtojo sąveikai būdin-ga galios/negalios dialektika paradoksaliu būdu išlaiko antropologinę orientaciją, tuo pat metu atsiribodama nuo antropocentrinio vektoriaus. Viename interviu Mitchellas pažymi: „[...] keldami klausimą apie atvaizdus, mes atsiduriame padėtyje, primenančioje pirmųjų žmonių, nežinančių, iš kur atsiranda vaikai, situaciją. Mes tiesiogine žodžio prasme nežinome, iš kur ateina atvaizdai arba kur jie dingsta tada, kai (arba, jei) jie miršta“ (Grønstad; Vågnes, 2016: 184). Taigi, nors metus skubrų žvilgsnį į Mitchello teorijos visumą galėtų pasirodyti, kad aptariant atvaizdus animistinėmis kategorijomis, priskiriant jiems troškimus ir apetitus, išreiškiamas siekis juos antropomorfizuoti, visgi panašu, kad čia orientuojamasi į visai priešingą intenciją. Kaip galime matyti pirmiau cituotuose žodžiuose, Mitchello tikslas yra išeiti anapus siaurąją prasme antropocentrinės, atvaizdus į inertiškus objektus redukuojančios¹⁰⁶, perspektyvos. Visgi tuo pat metu Mitchello

106 Anot Mitchello, atvaizdai gali turėti visuomenės orientyro funkciją ir šiuo požiūriu jo teorijoje itin svarbus atvaizdo kaip totemo įvaizdis. Kaip teigia Mitchellas, totemą galima aiškinti kaip metodologinį įrankį, galintį padėti tautoms ir visuomenėms sugyventi, išvengiant radikalių, skaldančių konfliktų ir priešpriešų. Mitchellas remiasi Émile Durkheimu, kuris išskyrė totemizmą kaip pačią elementariausią religinę sistemą ir siejo ją su Australijos aborigenais, garbinusiais save pačius per giminystės ryšio (t. y. toteminių gyvūnų, simbolizuojančių atskiras giminines ir grupes) garbinimą. Šia prasme totemizmas susijęs su sklandžiu visuomenės struktūros palaikymu. Anot Mitchello, tą patį aukso veršį galima interpretuoti kaip stabą (kolektyvinio geismo objektą), kaip fetišą (asmeninės perversijos objektą),

pozicijoje galime išvelgti prielaidą, kad sąveiką su atvaizdais lydintis žmogiškosios (ne)galios pripažinimas sykiu veda prie gilesnio ir labiau įvairiapusiško apmąstymo apie paties žmogaus padėtį šiandien.

Į knygą *Ko nori atvaizdai?* įtrauktame tekste, pavadintame „Meno kūrinys biokibernetinio reprodukuojamumo epochoje“, Mitchellas, be abejonės, referuodamas į žymųjį Walterio Benjamino manifestą, teigia, kad šiandienos iššūkiu tampa jau ne technologinis atvaizdų reprodukuojamumas, bet biokibernetika. Biokibernetika čia apibrėžiama kaip nauja technologinių medijų ir politinės ekonomikos santvarka, kai jungiant kompiuterinių ir gyvybės mokslų žinias, išvystoma galimybė kurti bio-atvaizdus – klonus. Anot Mitchello, kaip tik bioatvaizdas yra radikaliausias žmogiškojo siaubo įsikūnijimas, atliepiantis atavistinį, dar primityviosioms kultūroms būdingą negebėjimą atskirti atvaizdo nuo jame reprezentuojamos tikrovės. Tačiau šalia to ikonofo-bija, ar, kaip pabrėžia Mitchellas – atvaizdų siaubas, koreliuoja su teologinį pagrindą turinčia kūrinio nepriklausomybės nuo kūrėjo idėja, kurios pradžių pradžia remiasi bibline genezės istorija, pasakojančia apie tai, kad pagal Dievo atvaizdą ir panašumą sukurtas Adomas veikė prieš savo kūrėjo valią. Taigi, Mitchello požiūriu, bioatvaizdas reprezentuoja mūsų laikų „figūrą, kurios neįmanoma nusakyti ir įsivaizduoti“ – tai yra kažką visiškai kito, nors ši kitybė yra sukurta mūsų ir pagal mūsų pačių modelį. Naujoji reprodukuojamumo kryptis, kaip teigia Mitchellas, veda į dviprasmišką ir itin nejaukią situaciją – bioatvaizdą galintis sukurti žmogus tarsi priartėja prie dieviškumo, tačiau tuo pačiu metu jaučiasi praradęs kontrolę. Anot Mitchello, pasimetimo ir

taip pat ir trečiuoju būdu – kaip totemą – tai yra, simbolinę figūrą, kuri atlieka orientyro funkciją. Tokiu atveju tampa visai legitimus klausimas, ar mes esame atvaizdų kūrėjai, o gal priešingai – santvarka, kurioje gyvename, yra jų produktas? Mitchellas rašo: „Ar mes kuriame atvaizdus, ar jie veikia mus? Panašu, kad jie kuria patys save, sykiu formuodami socialines normas, į kurias apeliuoja. Izraelitai, tiksliau Aaronas, sukūrė veršį, bet jis buvo sukurtas tam, kad „eitų jų priekyje“ kaip vedlys ir protėvis“ (Mitchell, 2005: 105).

kontrolės praradimo jausmas kyla net ne dėl to, kad išnyksta distancija tarp tikrovės ir dirbtinybės, bet veikiau todėl, kad šioje situacijoje žmogus priverstas susidurti su tikimybe, jog jo paties kopija – bioatvaizdas – gali pasirodyti esąs tikresnis nei originalas. Taigi šiuo būdu apverčiama įprastinė simuliakro ir tikrovės hierarchija – simuliakras traktuojamas ne tik kad nesantis žemesniame lygmenyje nei tikrovė, bet, priešingai, jis turi potencijos tapti tobulesniu, vitališkesniu ir galingesniu nei jo provaizdis. Kaip teigia Mitchellas, „pasaulyje, kuriame pati idėja apie originalo unikalumą atrodo paprasčiausiai nominali ar tiesiog fiktyvi, kopija turi visus šansus būti geresnė ar stipresnė versija to, kas laikoma originalu“ (Mitchell, 2005: 320). Negana to, kaip pažymi Mitchellas, „[d]abar mes matome ne tik tai, kad kai kurie atvaizdai atrodo kaip gyvi, bet kad gyvi dalykai visuomet buvo atvaizdai viena ar kita forma“ (Mitchell, 2005: 13).

Šiais keistais laikais, Mitchello požiūriu, mums reikia naujo būdo suprasti tikrovę, ir jo pasiūlymas būtų eiti keliu, kurį jis pavadina „dabarties paleontologija“ (Mitchell, 2005: 324). Iš pirmo žvilgsnio galėtų pasirodyti, kad šiame termine implikuota rekonstrukcinė pastanga, kuri reikalautų atidumo atpažįstant kultūrines praeities fosilijų formas. Tačiau, anot Mitchello, paleontologijos tyrimo metafora šandien turėtų būti taikoma ne praeičiai, o pirmiausia mūsų dienoms. Jo požiūriu, šiuolaikybė tapo taip stipriai nutolusi nuo to, kaip mes ją įsivaizduojame ir priimame, kad norint susidaryti bendresnį įspūdį, yra iškilęs poreikis tyrinėti ją po atskirą sluoksnį ar elementą. „Dabarties paleontologiją“ Mitchellas apibrėžia akcentuodamas meno ir mokslo sintezės reikalingumą, nes, anot jo, kaip tik ši prieiga tinkama „giliojo laiko“ perspektyvoje permąstant šių dienų situaciją ir iššūkius, kuriuos kelia tokie struktūriniai mechanizmai kaip biokibernetinį reproduktivą generuojanti sistema. Kaip pasitelkdamas įvairius šiuolaikinio meno pavyzdžius parodo Mitchellas, iš meno pusės „dabarties paleontologija“ turėtų reikšti atsiribojimą nuo pretenzijų grąžinti kūriniai autentiškumo aurą, susitelkiant į tokias rezistencines praktikas, kurios

reprezentuotų ir konfrontuotų šiandienai būdingą kontrolės praradimo ir nejaukos būseną.

Jei atsigręžtume į mūsų dienų sakralųjį meną ir klaustume, ar šiuo atveju įmanoma kalbėti apie kūrinį, kurie bent priartėtų prie Mitchello teorijoje išsakyto reikalavimo konfrontuojant atvaizdo vitališkumą reprezentuoti šiuolaikybės problemas, tinkamu pavyzdžiu galėtų būti švedų menininko Anderso Widoffo skulptūra *Maria (The Return)*¹⁰⁷, 2005 metais pastatyta Upsalos katedroje, Švedijoje. Nurodant šį projektą, svarbu pažymėti, kad pavadinime esanti nuoroda į grįžimą šiuo atveju turi keletą prasmų. Viena vertus, čia apeliuojama į tai, kad Marija laukia sugrįžtančio Kristaus, ir šis aspektas atpažįstamas per savotišką niūrumo, bet sykiu ir vilties nuotaiką, gaubiančią šią skulptūrą. Tačiau, kita vertus, Widoffo kūrinio pavadinimas akcentuoja dar ir svarbų kultūrinio matmens poslinkį, nes darbu žymimas paties Švč. Mergelės Marijos atvaizdo sugrįžimas į protestantišką katedrą – skulptūra stovi dabartinėje Vazų koplyčioje, kuri originaliai buvo dedikuota Švč. Mergelei Marijai, tačiau XVI a. pabaigoje protestantiška tapusioje Upsalos katedroje sustiprėjus ikonolastinėms nuotaikoms šios šventosios kultas ir atvaizdai buvo uždrausti.

Galima numanyti, kad istorinės aplinkybės, lėmusios trūkų ikonografinėje tradicijoje, turėjo svarios įtakos tam, kad Švč. Mergelės Marijos sugrįžimo į Upsalos katedrą įvykiui pažymėti būtų pasirinktas ištis provokatyvus ir nekonvencionalus atvaizdas. Skirtingai nei Lurdo Švč. Mergelės Marijos figūra, kurios pavyzdys minimas šio skyriaus pradžioje, pastarasis Marijos atvaizdas nėra nei saldžiai raminantis, nei dekoratyvus – priešingai, jis kelia nejaukos ir šiurpumo įspūdį. Akivaizdu, kad toks efektas susikuria visų pirma dėl to, kad Widoffo Marijos skulptūra yra hiperrealistiška ir šis epitetas tinka apibūdinti ne vien pačiai figūrai, bet ir bendram jos kontekstualizavimo katedros erdvėje sprendimui. Kaip pastebi ne vienas komentatorius (Gannon,

107 Esu labai dėkinga profesoriui Tomui Sodeikai už nuorodą į šį meno projektą.

2021), visai tikėtina, kad pirmą kartą Upsalos šventovėje besilankantis smalsuolis ar užklydęs maldininkas galėtų netyčiom į šią skulptūrą atsitrengti ar bent jau supainioti ją su maldoje paskendusio vyresnio amžiaus lankytoja. Skirtingai nei įprasta bažnyčiose matomiems kūriniams, Widoffo darbas nėra įkurdintas šiuo tikslu sukurtoje autonomiškoje erdvėje, nestovi ant pjedestalo ar tam skirtoje nišoje – skulptūra pastatyta šoninėje navoje, tačiau ji yra tiesiog ant tako, kuriuo vaikšto katedros lankytojai. Nei kuklus Marijos apdaras, nei niekuo neišsiskirianti, į Rytų pusę atsisukusi jos povyza iš pirmo žvilgsnio nekelia jokių asociacijų su didingąja Dievo motina. Matyt, būtų ne per drąsu teigti, kad šis Švč. Mergelės Marijos atvaizdas yra itin žmogiškas. Visgi nepaisant pastarosios aplinkybės, ar veikia kaip tik dėl jos – tai yra dėl neatitikimo kanoninei ikonografijai, dėl nelaukto įspūdžio, nejučiomis peršančio sugretinimą su paprasčiausia moterimi (lyg ji galėtų bet kuriuo metu atsigręžusi pažvelgti į mūsų pusę), skulptūra provokuoja nerimą ir kelia šiurpulį. Tikėtina, kad panaši būseną apimdavo Viduramžių žmogų, stovintį prieš rūšiuosius gotikinių madonų atvaizdus. Kita vertus, reikia pripažinti, kad pastaroji analogija įmanoma tik su didelėmis išlygomis, mat, kalbant apie Widoffo Mariją nejaukos priežastimi tampa ne transcendencijos patirtis, bet netikėtumas jos kaip artefakto panašumas į gyvą žmogų. Dėl šio hiperrealumo susikuria savita vitališkumo aura, kai užuot reagavę į šį atvaizdą, kaip esame įpratę, vertindami jį estetiniu požiūriu, esame iš vėžių išmušami abejonės – čia matoma esybė gyva ar tik tokia atrodo?

Taigi Widoffo Marijos atveju tikėtinas išskirtinis susitikimas tarp to, ką remdamiesi Mitchellu galėtume įvardyti šiuolaikinio meno tikslu ir to, ką, matyt, reikėtų apibrėžti kaip atvaizdo paradoksalumo patirtį – nepaisant sekuliarizuotoje pasaulėžiūroje vyraujančio įsitikinimo, kad esame negrįžtamai praradę šį gebėjimą, mes nevalingai patikime neredukuojamą į objektiškumą atvaizdo tikrumu. Tačiau vis dėlto lieka neatsakytas klausimas, kiek ši patirtis gali būti laikoma kitybės patirtimi?

Dievo mirties teologija kaip
emancipacinis mąstymas

ALGIRDAS FEDIAJEVAS

„Vienintelis būdas išgelbėti subversyvią krikščionybės šerdį yra grįžimas prie Dievo mirties teologijos, ypač Thomaso Altizerio: reikia pakartoti jos judesį šiandien“ (Žižek, Milbank, 2009: 60) – tokiais žodžiais apie Dievo mirties teologiją – pagrindinį šio skyriaus objektą – ir emancipacinį jos aspektą – esminį šio skyriaus rūpestį – viename savo tekstų prabyla žymus šiuolaikinis radikalios kairės mąstytojas Slavojus Žižekas. Kvietimas grįžti prie minėtosios teologijos skamba viliojančiai, tačiau prie jo pirmiausia galima prikibti su retoriniu pasvarstymu apie tai, ar šiuolaikinė kultūra dar nepersisotino nuo raginimų kažkur grįžti ir nostalgikų intencijų. Galų gale, kam tokio grįžimo reikia būtent dabar? Tai klausimas, į kurį atsakyti keliais žodžiais neįmanoma. Žižekas – kontroversiškas filosofas, neretai pristatomas kaip pigaus populiarumo siekiantis ekrano šarlatanai, dar ir pažėriantis ne itin simpatiškų komunistinių frazių ar Lenino citatų, tad kodėl turėtume jo klausyti? Net jei ir kitaip pažvelgtume į cituotų eilučių autorių ir įsiklausytume į jo žodžius, kodėl turėtume atsigręžti į kažkokią seniai pamirštą teologinę srovę? Teologija apskritai nėra XXI a. labiausiai vertinama disciplina, ko gero, priešingai – ji daug kam atrodo kaip iš gūdžios praeities užsilikęs reiškinys, kurio dėl vis dar nemenkos Bažnyčios (tiek katalikų, tiek protestantų) įtakos niekaip nepavyksta išmesti į istorijos šiukšlyną (nors tikroji jos vieta, kai kurie sakytų, jau seniai yra ten). Ir visgi, jei įsileidžiame teologiją, kodėl turėtume rimtai pažiūrėti būtent į specifinę jos versiją, įvardytą Žižeko? Kodėl reikia rimtai vertinti Dievo mirties teologiją, kurios mirtis buvo skelbta dar jos populiarumo piko laikais (Leavitt, Rodkey, 2018: 55) ir kuri kai kuriems akademinio pasaulio žmonėms veikiau atrodo kaip anekdotas, o ne kaip rimta teorinė srovė? Visgi šiame tekste bus laikomasi prielaidos, kad tiek teologija apskritai, tiek Dievo mirties teologija yra vertos aptarimo, tačiau, norint giliau pristatyti tai, kodėl minima srovė yra reikantiška šiuolaikiniame pasaulyje, būtina gero-kai išsiplėsti. Reikia išsiplėsti ir tam, kad būtų išpainiota keistai supinata sąvokų „Dievo mirties teologija“, „emancipacija“, „krikščionybė“,

„radikali kairė“ dėlionė. Įvedimą ir išpainiojimą pradėti verčiau nuo gerokai toliau: tegul šiuolaikiniame akademiniame pasaulyje aktualus žodis „postsekuliarybė“ mums tampa išeities tašku. Išskleidus kontekstinį lauką, kurio atvėrimui postsekuliarybės sąvoka pasitarnaus kaip raktas pirmosioms durims atrakinti, paaiškės Dievo mirties teologijos vieta ir prasmė interpretuojant šiuolaikinį pasaulį.

11.1. Postsekuliarybė, radikalios kairės atsigręžimas į krikščionybę ir Dievo mirties teologijos reikšmingumas

Jau kelis dešimtmečius akademinėje terpėje gyvuojanti postsekuliarybės sąvoka daugmaž reiškia vadinamosios sekuliarizacijos tezės kvestionavimą ar atmetimą bei nurodo į religijos sugrįžimą naujomis formomis tiek teorinėje plotmėje, tiek praktinėje-faktinėje. Teorinėje plotmėje tai reiškia, kad įvairūs mąstytojai atmeta griežtai linijinės sekuliarizacijos modelį ir daugiau ar mažiau išleidžia religinio pobūdžio elementus į savo mąstymą, kad ir gerokai perinterpretuotu pavidalu lyginant su tuo, ką darė pirmtakai. Praktinėje plotmėje tai reiškia, kad religija niekur nedingo iš viešojo gyvenimo, ji neišnyko ir nebuvo nustumta vien tik į privačią sferą, priešingai – kalbama apie tam tikrą jos grįžimą naujomis formomis.

Pamažu postsekuliarybės sąvoka įgauna vis didesnę apibrėžtumą ir, tuo pačiu, išsikeroja vis plačiau. Jau dabar tyrinėtojai, siekiantys įnešti tvarkos į painų ir įvairialypį diskursą, įvardija keturias postsekuliarybes – sociologinę, normatyvinę, postmodernią, teologinę (Stoeckl, Uzlaner, 2019: 269). Esama ir kitokių skirstymų (tai liečia labiau mintį nei būklę), pavyzdžiui, į „Apšvietos“, „tradicionalistinę“, „revoliucinę“ postsekuliarybes (Bielik-Robson, 2019: 59). Šio teksto autorius atsispirs nuo dviejų postsekuliarybės tyrinėtojų įvardijamų šio proceso (būklės? minties? idėjos?) aspektų. Pirmasis – tai, kas vadinama

teologijos sugrįžimu (Davis, 2009: 3). Antrasis – radikalai kairiajai minčiai priskiriamų autorių atsigręžimas į krikščionybę ir savitos, sekuliarios, ateistinės teologijos vystymas ją pajungiant radikalios kairės siekiams; tai vadinamasis revoliucinis postsekuliarus mąstymas (Stoeckl, Uzlaner, 2019: 273; Davis, 2009: 3). Antrasis aspektas, viena vertus, yra smulkesnė sudedamoji pirmojo dalis. Tokiu būdu radikalios kairės teologija išipaišo šalia postmetafizinės (Johnas Caputo, Gianni Vattimo) ar to, kas įvardijama kaip neo-ortodoksinė (sąvoka šiaip jau klaidinanti dėl asociacijų su Karlo Bartheo mokykla; tačiau tekstuose, kalbančiuose apie postsekuliarybę, neo-ortodoksijos terminu vadinama tai, ką daro Johnas Milbankas ir jam artimi mąstytojai) teologija, kaip opozicija joms. Kita vertus, tokių autorių kaip Alainas Badiou ar Žižekas, kuris kritiškai žiūri į tai, kad yra priskiriamas postsekuliarium posūkiui ir apskritai neigiamai atsiliepia apie vadinamąjį religijos sugrįžimą (Žižek, Milbank, 2009: 255–256), teologinis mąstymas kyla iš kitų (neteologinių) prielaidų ir yra vedamas kitokių intencijų nei postmetafizinės ar neo-ortodoksinės srovės atstovų.

Kaip taip nutiko, kad mąstytojai, ateinantys iš tradiciškai aiškiai antireliginio marksistinio konteksto, ne tik susidomi krikščionyste, bet ir į savo mąstymą įtraukia tiesiogiai krikščioniškus motyvus ar net pradeda „užsiimti teologija“, kitaip tariant, rašyti tekstus, kurie (nors, ko gero, būtų ir tam prieštaraujančių) gali būti priskirti teologiniam žanrui? Galima manyti, kad toks polinkis tėra laikmečio intelektualinė mada ar kairiųjų idėjų bankroto įrodymas. Vis dėlto pagrįsta ieškoti tvaresnių priežasčių. Nuo seno kritikuojuant marksizmą ar tiesiog nagrinėjant jį iš šalies, kalbėta apie šios mąstymo ir politinio veikimo srovės mesianistines užmačias (Žižekas tai pavadina liberalų, tokių kaip Bertrandas Russellas, kartojama banalybe) (Žižek, 2001a: 142; Žižek, 2001b: 2) ar iš krikščioniškosios teologijos ateinančią istorijos sampratą. Įspūdingai (išsiplėsdamas iki Plotino) eschatologinį marksizmo aspektą išskleidė Leszekas Kołakowski, konkrečiai rusiškame kontekste tą parodė ir Nikolajus Berdiajevas. Ilgainiui mesianistinį, eschatologinį

elementus bei ryšius su krikščionybe ėmė pripažinti ir patys šios srovės atstovai, pavyzdžiui, Walteris Benjaminas, vienas kertinių XX a. kairės mąstytojų, aiškiai įvardijęs istorinio materializmo ir teologijos būtiną ryšį (Benjamin, 2005: 325). Visa tai aiškiu dalyku tapo ganėtinai seniai, tad šio teksto kontekste pirmiausia apie revoliucinio-emancipacinio mąstymo ir krikščioniškosios teologijos flirtą kalbėti verta iš kitos perspektyvos. Pradėti pravariau iš negatyviosios pusės – atskleidžiant šiuolaikinio pasaulio esminius aspektus, dėl kurių „skauda“ tiems, kurie save suvokia kaip trokštančius radikalių pokyčių.

Šiuolaikinis (pirmiausia Vakarų) pasaulis, nepaisant jo išoriško dinamiskumo (pavyzdžiui, nesulaikomos techninės pažangos), įvairių teoretikų, reflektuojančių kultūrinę sąmonę ir savimonę (kad ir minėtųjų Badiou, Žižeko), tekstuose yra suvokiamas kaip išgyvenantis tam tikro sąstingio laikotarpį. Visgi tai daugiau nei šiaip sąstingis ar cikliškas nuopuolis; tai analogijų neturinti situacija Vakarų istorijoje. Sąstingis, krizė ar kokiu kitu žodžiu esama situacija būtų pavadinta, jų manymu, paliečia ir politikos, ir meno, ir filosofijos, ir apskritai pasaulėžiūros sritis. Politikoje tai pasireiškia pirmiausia utopizmo žlugimu (bet koks utopinių elementų turintis mąstymas ar praktika yra suvokiami kaip keliantys pavojų), liberalaus parlamentarizmo, teigiančio įvairių idėjų koegzistavimo jas neutralizuojant, dominavimu (Badiou, 2013: xiv; Žižek, 2001a: 1–2). Mene – meno pabaigos deklaravimu, meno progreso idėjos, būdingos Vakarų meno paradigmai nuo XV–XVI a. iki XX a. antros pusės, žlugimu, meno kaip maišto išsikvėpimu. Filosofijoje – atsiribojimu nuo apeliavimo į tiesą, radikaliai naujų idėjų nebuvimu, išgalėjusiu „tekstų apie tekstus“ principu. Visa tai sudaro ypatingą laikmečio dvasią, kuriai būdingas dar ir specifinis „realizmas, analogiškas išsikvėpusiam depresija sergančio žmogaus požiūriui į pasaulį – bet kokia pozityvi būsena, bet kokia viltis jam atrodo tik pavojinga iliuzija“ (Fisher, 2021: 35), bei ateities negalimybė: tėra užsidarymas amžinoje dabartyje (Fisher, 2021: 30–31). Dabartyje, kuri neretai dar ir palinkusi į praeitį, savo polėkį judėti (kuris vis vien

nedingsta) nukreipusi ne į ateitį, o atgal, į jau praėjusius laikus (Reynolds, 2011: xx).

Tokios laiko dvasios susiformavimas gali būti siejamas bent su keliais fundamentaliais aspektais. Pirmasis – išstobulėjęs vadinamosios „sistemos“ gebėjimas pasisavinti bet kokius mėginimus ją neigti. Paspriešinimo vyraujančiai kultūrai formos tampa kultūros, kuri yra kapitalo antstatas, dalimi – toks dėsningumas aptinkamas dar Frankfurto mokyklos atstovų tekstuose. Nėra nieko anapus simuliacrų – plačiai pagarsėjusi Jeano Baudrillard'o logika; abi šios logikos persipynusios. Markas Fisheris, autorius, kairiąją filosofiją derinęs su straipsniais apie alternatyviąją muziką, tai iliustruoja konkretybe iš muzikos stiliaus, per kelis dešimtmečius pergyvenusio greitą evoliuciją nuo kontrkultūrinių ir revoliucinių ambicijų iki nuovargio ir beviltiškumo, tvirtindamas, kad „niekam nepavyko taip įkūnyti šios padėties be išeities (ir taip nuo jos kentėti) kaip Kurtui Cobainui ir *Nirvanai*. Nepakeliamas Cobaino išsekimas ir betikslis įsiūtis tartum suteikė pavargusį balsą kartos, augusios po istorijos pabaigos, neviltčiai – kartos, kurios kiekvienas judesys dar prieš jį atliekant jau buvo numatytas, susektas, nupirktas ir parduotas. Ir vis dėlto intensyvus egzistencinis *Nirvanos* ir Cobaino nerimas – jau praeityje; po jo atėjo pasišinęs rokas, be didesnio jaudulio atgaminantis buvusias formas“ (Fisher 2021: 41–42). Rodos, tai tik muzika ir dar ne pati elitistiškiausia, priešingai – itin populiari ir mėgstama paauglių, tačiau per ją kartais tobulai matyti vyraujančios nuotaikos ir idėjos: koks radikalus skirtumas esti tarp optimistinio ir pakilaus revoliucingumo dvasios kupino 7-ojo dešimtmečio roko (užtenka vien to, kad labiausiai jis asocijuojamas su Vudstoko festivaliu), 8-ojo dešimtmečio pabaigos dekadentinės ir nihilistinės *punk* ar jai artimos muzikos (kurios nihilizmas ar dekadentiškumas, nors ir šaukiantis „Nėra ateities!“, vis dėlto dar atrodo kiek perspaustas, dirbtinas, infantilis ir maskuojantis viltį, naivumą ir romantizmą, kurio čia vis dar pilna), tokios kaip istoriškai reikšmingas *no wave* judėjimas, ir to, ką mini Fisheris. Tai ne vien muzikiniai-

stilistiniai ar nuotaikos pokyčiai, jie atspindi laiko dvasią, apimančią ir kitas žmogaus egzistencijos sritis.

Žinoma, minėtos transformacijos nėra tik hermetiški pasikeitimai pačioje kultūroje ar atmosferoje. Jiems neabejotiną įtaką padarė ir tam tikri faktiniai įvykiai bei procesai. XX a. žymi tokie dalykai kaip pasauliniai karai, totalitarizmai, Sovietų Sąjungos žlugimas, kolonijų išsivadavimas, techninė pažanga, kapitalizmo plėtra, meno pažangos pabaiga su Kazimiro Malevičiaus kvadratu ar Johno Cage'o 4: 33 ir to atgarsiais vėlesnėse kultūros formose (puikus pavyzdys yra tai, kad visi XX a. vidurio ir pabaigos muzikiniai stiliai, pirmiausia džiazas ir rokas, nuėjo panašius etapus kaip akademinė muzika iki tol ir galiausiai įžengė į „post“ stadiją, o tai galima laikyti pabaigos ženklu). Ir čia tik dalis svarbiausių įvykių. Visgi minėtą pasisavinimo aspektą bei stiprius globalius sukrėtimus galima aptikti įvairiais laikotarpiais, tačiau mūsų laikų specifika yra gilesnis viso to išsąmoninimas – gerokai stipresnė istorinė savimonė, kuri gali būti laikoma ir brandžia, ir pasenusia. Jos branda veikia kaip stabdis naujumui iškilti, todėl, anot Fisherio, atsiduriame „Nietzsche'ės Paskutiniojo Žmogaus būsenoje – viską regėjusio, bet dekadentiškai išsekinto būtent šio (savęs) supratimo pertekliaus“ (Fisher, 2021: 37). Fisherio kolega Simonas Reynolds knygoje *Retromanija: popkultūros priklausomybė nuo savo pačios praeities* (*Retromania: Pop Culture's Addiction to Its Own Past*) išsamiai, analitiškai ir ne vien tik niūriomis gaidomis aptaria paskutinių kelių kartų vis gilėjantį įstrigimą kultūrinėje praeityje (tą sustiprina ir kultūrinių artefaktų archyvavimui itin patogios technologinės naujovės), galutinai įsitvirtinusį po 2000-ųjų metų, pateikdamas identišką išvadą – didžiausias ateities muzikos kultūros (ir bet kokios kultūros) pavojus yra jos praeitis (Reynolds, 2011: ix).

Nuo 2019 m. visą pasaulį drebinusi COVID–19 pandemija bei su tuo susiję suvaržymai iš pažiūros gali atrodyti kaip „kažkas radikalai naujo“, kita vertus, jie veikiau interpretuoti kaip ne vieną dešimtmetį besiformavusios situacijos apnuoginimas ir demaskavimas. Nesigilinant

į ir taip akivaizdžius katastrofiškus pačios ligos padarinius (mirtys, sunkūs ligos atvejai), verta atkreipti dėmesį į šalutinius ne itin simpatiškus aspektus, kurie filosofiniu požiūriu atrodo reikšmingi. Pandemija ir reakcija į ją atskleidė, kad galia visgi nėra decentralizuota, priešingai – ji pakankamai vientisa (kapitalas, valstybė, viešoji erdvė sudaro vieningą triadą), kad postmodernus pliuralizmas tebuvo neišsipildęs idealas ir jį labai greitai nuvainikavo saugumo siekio genamas vienos tiesos troškimas. Žinoma, ta tiesa nubukinta iki vulgaraus internetinių portalų komunikuojamo pseudopozityvizmo; viena tiesa egzistuoja ir jos plotmė – ne mokslas (kaip lyg ir mėginama teigti), o internetiniai naujienų portalai, kuriuose – ir politikų kalbos, ir viešosios nuomonės formuotojų pasisakymai, kuriuose deklaruojama, kad remiamasi mokslu. Taip pat galima matyti, kad dėl keisto globalumo (visos valstybės susijusios tiek kaip pandemijos aukos, tiek kaip kovojančios prieš ją; daugybė dalykų keliai į virtualią erdvę) ir lokalumo (fiziškai išvykti iš šalies ar miesto ar net buto nėra leidžiama; dėl stipraus priklausymo nuo valdžios žmogus tampa įkalintas savo nacionaliniame kontekste) santykio kyla nauji klausimai dėl pačios tikrovės sampratos.

2022 m. vasario 24 d. prasidėjęs karas Ukrainoje, kuriame bent jau Rytų europiečiams yra ganėtinai aišku, kas yra kas (tai, kad kaltininkė – Rusija, kad rusų kareiviai vykdo terorą civilių ukrainiečių atžvilgiu, kad būtina remti Ukrainą ir karine, ir humanitarine prasme), atrodo kaip niūrėjančio pirmiausia Europos vaizdo kulminacija. Ką šis karas reiškė – ar paradigmų kaitą pačiuose Vakaruose, kurie per visą karo laikotarpį nuolat ne kartą kaltinti bejėgyste ar dvideidiškumu, ar geopolitinius pokyčius su senosios Europos „išėjimu į pensiją“ ir centro pasislinkimu kiek ryčiau, ar visgi atneš blogesnius scenarijus – kol kas per anksti spręsti.¹⁰⁸ Ką karas duos tam, kas šiame tekste

¹⁰⁸ Beveik visas tekstas rašytas dar iki karo Ukrainoje. Trumpas pamąstymas apie karą įtrauktas nuo jo pradžios praėjus keliems mėnesiams, kai nei karo pabaigos, nei jos rezultatų dar nematyti.

įvardijama kaip emancipacinis mąstymas, taip pat mįslė. Visgi autorius daro prielaidą, kad nereikia tokio mąstymo išmesti lauk. Galbūt reikia tik jį perinterpretuoti ir rekontekstualizuoti. Tai šiame tekste nuolat ir daroma.

Prie blogėjimo tvarka aprašytų reiškinių, įvykių ir procesų pridėjus klimato kaitos keliamas grėsmes (planetoje gali pasidaryti nebeįmanoma gyventi) ir modernios technikos vystymosi keliamus pavojus žmogaus autonomijai, dabarties ir ateities pasaulio vaizdinys atrodyt dar blogiau. Visa tai, viena vertus, gali kelti paralyžių, kita vertus, sklandančios apokaliptinės nuojautos verčia kisti patį mąstymą. Po konteksto aptarimo galima pagaliau pereiti ir konkrečiai prie jo.

Šiuolaikinėje kontinentinėje filosofijoje jau kurį laiką ieškoma naujų emancipacinių sąstingio įveikos kelių, kurie skirtųsi nuo pirmakū (pavyzdžiui, vokiečių idealistų, klasikinių marksistų, egzistencialistų, liberalų), mąščiusių emancipaciją, pramintųjų. Į pirmą planą išėina teorijos, akcentuojančios žaibišką, netikėtą imanentinį lūžį, perskrodžiantį tikrovę, nušluojantį esamą tvarką ir atveriantį naują pasaulį. „Įvykis“ tampa kertine sąvoka. Badiou (nors su tokia minties linija sietini ir Louisas Althuserrai, ir Žižekas, ir Catherine Malabou, ir kiti autoriai) savo filosofijoje tam skiria didžiausią dėmesį. „Įvykį“ sujungdamas su „post-įvykinėmis“ kategorijomis – „subjektu“, „tiesa“, „ištikimybė, įvykiui“. Reikšminga, kad tai nėra vien tik grynai politinę sritį apibūdinančios sąvokos. Kalbėdamas apie įvykį, tiesą, subjektą, ištikimybę, Badiou turi omeny ir mokslą, meną, meilę (Badiou, 2002: 41) ir tokiu būdu savo kairiąją teoriją bent iš dalies depolitizuoja (tai aktualu netikintiems, kad politinėmis priemonėmis įmanoma panaikinti beprasmiškumą kaip žmogiškosios egzistencijos matmenį). Visose šiose srityse per įvykį (radikalų pertrūkį), subjektą kaip tapsmą, ištikimybę ne šiaip įvyksta paprasta transformacija, bet yra realizuojamas žmogaus žmogiškumas kaip kažkas, iškylantis virš paprastos vitališkos egzistencijos, kurios esmė – priešinimasis mirčiai (Badiou, 2002: 11).

Ir štai 1997-aisiais metais turbūt gana netikėtai pasirodo Badiou tekstas apie Šv. Paulių, kuriame Pauliaus biblinę žinią jis interpretuoja per sąvąsias įvykio, subjekto, tiesos, ištikimybės koncepcijas ir pabrėžia universalizmo gimimo singularioje subjektyvumo aspektą. Bultmaniška gaida tardamas, kad reikia atidėti mitologinį turinį ir kreipti dėmesį į formą, bet, kitaip nei Rudolfas Bultmannas, išmesdamas bet kokius transcendencijos likučius, Badiou teigia, kad mūsų laikas – reliatyvizmo laikas, o Paulius – mūsų gidas, kaip iš to išeiti (Badiou, 2003: 6). Esminis dalykas yra tai, kad krikščioniškoje žinioje, kurioje peržengiamas ir partikuliarumas (krikščioniška žinia skirta ne vien tik apibrėžtai tautai apibrėžtoje vietoje, o visiems, nebėra „nei žydo, nei graiko“) vienoje pusėje, ir negyvas abstraktumas (romėniškas legalizmas) kitoje, jis mato bet kokios emancipacinės logikos esmę ir formą.

Dar ryškiau emancipacinį krikščionybės potencialą ir šerdį pabrėžia „pauliškasis materialistas“ Žižekas, kurio atsiskūrimas į krikščioniškąją tematiką netgi pavadinamas „religiniu posūkiu“ (Depoortere, 2011: 96). Vienos savo knygų pradžioje, pripažindamas sekąs Badiou teksto apie Paulių pramintu keliu, jis rašo: „esama tiesioginės jungties tarp krikščionybės ir marksizmo: taip, krikščionybė ir marksizmas turėtų kovoti toje pačioje barikadų pusėje prieš naujųjų spiritualizmų puolimą – autentiškas krikščioniškas palikimas yra pernelyg žavus, kad būtų paliktas fundamentalistiniams pamišėliams“ (Žižek, 2001b: 2). Atsispirdamas nuo Hegelio (čia bent jau deklaratyviame lygmenyje išryškėja skirtumas tarp Žižeko ir Badiou, kuris kalba apie Pauliaus anti-dialektiką) (Badiou, 2003: 66) ir vystydamas ateistinę teologiją, pagal kurią krikščionybė skelbia transcendencijos mirtį ir visišką pasaulio imanentizavimą bei pabrėždamas, kad krikščioniškoji žinia yra ne iki galo išvystyta neatsisakius Dievo kaip visagalio dogmos, Žižekas griežtai save atskiria nuo to, ką pavadina kultūrine krikščionyste („esu krikščionis, nes mano kultūroje taip priimta“) (Žižek, 2003: 7) bei nuo postmodernios dekonstrukcinės religinės minties,

prasidedančios su Jacques'u Derrida. Šioji, anot jo, galutinai neištrina transcendencijos likučių: čia lieka neapibrėžtoje ateityje galbūt pasirodysiantis „radikalčiai Kiti“, tuo pačiu „radikalčiai Kiti“, transcendentinis yra ir kitas žmogus. Pagrindinė tokio mąstymo problema, tiek pasak Žižeko, tiek pasak Badiou, yra ta, kad tokios idėjos ilgai niui tampa stabdžiu bet kokiam emancipaciniam mąstymui (Badiou, 2002: liii–lv; Žižek, 2000: 134–135; Žižek, 2003: 9). Kito žmogaus kaip radikalčiai Kito samprata jį viktimizuoja, be to, neleidžia ieškoti to, kas bendra. Kito kitybės pabrėžimas, kad ir kaip patraukliai skambėtų, ateina iš kolonialistinės sąmonės. Tuo pačiu kitybė (skirtumas) – pilkas ir banalus ontologinis faktas, savaime suprantamybė, o ne tai, ant ko galima statyti etinę teoriją, kurią Badiou grindžia įvykiu (Badiou, 2002: 25–26). Tuo tarpu Dievo kaip transcendentinio galbūt kada nors neapibrėžtoje ateityje ateisiančiojo samprata neleidžia žmogui pilnai priimti iniciatyvos už tai, kas vyksta šiame pasaulyje. Iš viso to seka, kad, Badiou ir Žižeko požiūriu, postmoderni krikščionybės versija yra konservatyvi. Emancipacinį subjektą reikia kurti čia ir dabar, nieko nelaukiant, o būtent tai, pasak Žižeko (iš dalies ir Badiou), ir yra krikščioniškos žinios esmė: Dievo karalystė jau čia.

Taigi emancipacinis krikščionybės potencialas yra tai, kas labiausiai vilioja mąstytojus, ateinančius iš radikalios kairės perspektyvos. Kita vertus, kaip tai suderinti su nuo XVIII a. itin gaju įsitikinimu, kad krikščioniškoji religija kaip ir bet kokia kita religija yra laisvės priešas, be to, religiniai inkliuzai sekuliarizuotam, daugiausia mokslu grįstam šiuolaikinio žmogaus pasaulėvaizdžiui išvis nereikalingi? Dalis Apšvietos ar iš jos kylančia pozityvistine logika besivadovaujančių mąstytojų išvis atmetė krikščioniškąją plotmę laisvės problemos svarstymuose (ir, tuo pačiu, pasak Žižeko, gindami laisvę, ją galiausiai ir sunaikino) (Žižek, 2003: 36), dalis konservatyviai nusiteikusių religinių veikėjų ignoravo šiuolaikinio sekuliaraus pasaulėvaizdžio reikšmę. XX a. protestantiškoje teologijoje ši problema tampa centrine, nors jos sprendimo ištakas tiesiogiai matome jau Sørenso Kierkegaard'o

mąstyme, o netiesiogiai apraiškų galime aptikti ir Friedricho Schleiermacherio, ir gal net Martino Lutherio idėjose. Krikščionybės emancipacinės esmės išgryninimas ją numitinant, Dievo „išvijimas“ į visiškai transcendentinę plotmę ir pasaulio sekuliarizavimas – tokie aspektai galėtų būtų įvardijami kaip esminiai jos raidoje. Pagrįsta būtų matyti protestantiškąją teologiją ir kaip įsisukusią į istoriškumo vėžimą: akivaizdus ne tik idėjų (nuo Bartho ar Bultmanno iki XX a. antros pusės teologų) dialektinis tęstinumas, bet ir tam tikras „progresyvistinis“ (aišku, lygiai taip pat jis galėtų būti pavadintas „regresyvistiniu“) elementas – ją galima laikyti žengiančia vis tolyn krikščioniškosios žinios imanentizavimo ir sekuliarizavimo keliu.

Ir štai galiausiai grįžtame ten, nuo kur pradėjome: prie radikaliausios protestantiškosios teologijos imanentizavimosi ir sekuliarizavimosi formos – Dievo mirties teologijos, į kurią atsigręžti mus kviečia Žižekas, o ir jo paties teologinės idėjos pastarajai stebėtinai artimos. 7-ojo dešimtmečio JAV gimęs ekstravagantiškas judėjimas tuomet visai smarkiai sudrebino intelektualinį pasaulį (netgi nusipelnė straipsnio žurnale *Time*), tačiau vėliau mįslingai prarado aktualumą ir galiausiai tarsi visiškai išnyko. Dalis religinių autorių Dievo mirties teologijos atžvilgiu liko visiškai abejingi, dalis pasmerkė, kitų požiūriai iki šiol skiriasi. Kai kurie šią teologiją, kurios pagrindiniai atstovai – minėtasis Altizeris, Paulas Van Burenas, Williamas Hamiltonas, Gabrielis Vahanianas¹⁰⁹ – laikė vien tik optimistinės 7-ojo dešimtmečio dvasios produktu ar modernybės Didžiojo Pasakojimo dalimi, tokiu būdu tiesiog tęsiančia liberalaus protestantizmo, bartiškos neo-ortodoksinės teologijos ar bultmaniškojo numitinimo liniją (Tracy, 2000: 240–241). Kiti mano, kad tai buvo pirmoji radikalios

¹⁰⁹ Ir daugiau autorių gali būtų siejami, nors ir netapatinami, su aptariamąja srove, pavyzdžiui, Johnas A. T. Robinsonas, Richardas L. Rubensteinas. Visgi tekste daugiausia dėmesio bus skiriama minėtiems Altizeriui, Vahanianui, Hamiltonui, Van Bureniui.

teologijos, žengiančios kartu su šiuolaikiniu pasauliu ir emancipaciją laikančios savo ašimi, banga (Robbins, Crockett, 2015: 2). Šiame tekste bus palaikoma ir plėtojama antroji linija: Dievo mirties teologija bus nagrinėjama kaip emancipacinis mąstymas, aktualus šiuolaikiniame kontekste. Viena vertus, pagrindu tam bus pačių autorių tekstai, kita vertus, jie bus nagrinėjami atsispiriant nuo dabartinės perspektyvos ir akcentuojant emancipacinę liniją.

Ilgas įvedimas į teksto dalį, tiesiogiai skirtą Dievo mirties teologijai, buvo būtinas jos reaktualizavimui, besiremiančiam prielaida, kad Dievo mirties teologija – praeities mąstymo būdas, kuriame esama daug puikių išvalgų dabarčiai, todėl tas išvalgas reikia atnaujinti. Tai įprasta ir prasminga strategija praeities mąstytojų ar mokyklų atžvilgiu, tačiau būtina pabrėžti, kad Dievo mirties teologija netgi tiesiogine prasme yra vis dar relevantiška. Žymiausias jos atstovas Altizeris toliau iki pat mirties 2018-aisiais plėtojo savo idėjas, suformuluotas 7-ajame dešimtmetyje, tiesa, jas modifikavęs atsižvelgdamas į istorinį kontekstą. Tačiau toks modifikavimas toli gražu neneigia jo minčių tęstinumo; netgi priešingai – žinant jo teologijos kontekstą (kuris bus pristatytas vėliau) ir hėgelišką pobūdį, netgi patvirtina. Tai pripažįsta ir pats Altizeris (Altizer, 2002: x).

Emancipacinė linija problemiška, tačiau ir patraukli tuo, kad per ją žvelgiant į Dievo mirties teologiją vienareikšmiškumo lyg ir nėra. Viena vertus, galima stebėti aiškią emancipacinę žinutę ir antibažnytinę-antiinstitucinę poziciją, būdingą visiems šios srovės atstovams. Altizerio tekstuose – nuo pirmųjų iki paskutiniųjų – nuolat kartojama, kad krikščionybės esmė – eschatologinė, kitaip tariant – tai absoliučiai naujos tikrovės skelbimas. Van Burenas aiškino, kad Biblijos esmė dabartiniam žmogui yra „kerigminė“ žinia apie Jėzų kaip absoliučiai laisvą žmogų. Hamiltonas rašė, kad krikščionybė moko „sukilti prieš Tėvą“. Kita vertus, esama ir iš pažiūros kitokio pobūdžio minčių. Dar Dietrichas Bonhoefferis, mąstytojas, laikomas esminių Dievo mirties teologijos pirmtaku ir žmogumi, radikaliai įkūnijusiu laisvo

ir besipriešinančio blogiui žmogaus idealą, laiškuose iš kalėjimo, ne veltui pavadintuose *Pasipriešinimas ir nuolankumas*, visgi prasarė, kad tai, kokia krikščionio pozicija turi būti šio klausimo atžvilgiu, jam vis dar mįslė (Bonhoeffer, 2007: 99–100). Hamiltonas, pabrėždamas, kad Dievo mirties teologija – šviesios ir viltingos 7-ojo dešimtmečio dvasios manifestacija teologijoje, tvirtino, kad dabar krikščioniui nebereikia būti maištingu antiburžuaziniu individualistu, atvirkščiai – XIX–XX a. pirmos pusės maišto samprata ir aukštinimas išsikvėpė. Altizeris, nors ir akcentuoja hėgelišką neigimą, tačiau vėlesniuose savo tekstuose, pavyzdžiui veikale *Naujoji krikščioniškojo ateizmo evangelija* (*The New Gospel of Christian Atheism*), kviečia prisimti laikmečio kaip tamsos, sąstingio ir maišto negalimybės epochos istorinę būtinybę, o tai nesunkiai gali atrodyti kaip į konservatyvų susitaikymą vedanti idėja (juk tokia logika rėmėsi ir dešinieji hėgelininkai, interpretuodami Georgo Hegelio mintį apie proto ir tikrovės tapatumą).

Ar minėtieji elementai nurašo Dievo mirties teologijos emancipacinį aspektą ir padaro ją konservatyviu mąstymu? Panašu, kad ne. Galbūt jie parodo, kad įprasti emancipaciniai modeliai (pavyzdžiui, modernistinis, egzistencialistinis ir kiti, būdingi XIX a. pabaigai – XX a. pirmai pusei) nebėra aktualūs ir reikia ieškoti naujų? Tačiau norint aiškiau užčiuopti Dievo mirties teologijos emancipacinį aspektą, būtina jį išskleisti gerokai plačiau. Pirmiausia tai bus atliekama parodant Dievo mirties teologijos atstovų pateikiamą religijos sampratą bei „nereliginės krikščionybės“ idėją. Toliau bus aptartas Dievo mirties sampratos bei apskritai transcendentinio Dievo neigimo aspektas, esmiškas šiai teologijai. Su tuo siesis kita potėmė – nemedijuotos individualybės, egzistencinės filosofijos esmės, neigimas. Pabaigoje, trečiajame skyriuje, apibendrinant ankstesnes dalis bus įvertintas Dievo mirties teologijos emancipacinis aspektas šiuolaikiniame kontekste.

11.2. Dievo mirties teologijos esminiai emancipaciniai aspektai

11.2.1. Religija ir „nereliginė krikščionybė“

Esminę įvadinę prielaidą Dievo mirties teologijai suformulavo šios srovės pirmtakas Dietrichas Bonhoefferis minėtuose laiškuose iš kailėjimo. Juose jis pradėjo naują teologinę doktriną, besiskiriančią nuo to, ką rašė anksčiau (kad ir tekste *Ipēdinystē* (*Nachfolge*)), tačiau jos užbaigti neleido tragiškos aplinkybės. Perimdamas Bartho, Bultmanno, Pauliaus Tillichio rūpestį dėl krikščioniškosios žinios relevantiškumo šiuolaikiniam pasauliui, Bonhoefferis padarė išvadą, kad pasaulis sulaukė pilnametystės ir jam Dievo nebereikia nei kaip darbinės hipotezės visatos aiškinime (plg. ikikantinė metafizika), etikoje, politikoje, nei kaip to, kas užpildo žmogiškąją tuštumą (plg. religinis egzistencializmas). Tačiau užuot siūlęs grįžti į praėjusius amžius („grįžimas į viduramžius gali būti tik nevilties žingsnis, už kurį galima sumokėti tik intelektualinio sąžiningumo kainą“) ar visomis išgalėmis ieškojęs likusios potencialios erdvės Dievui, teologas tvirtino, kad „Dievą reikia ne prastumti kažkurioje dar likusioje slaptoje vietoje, o paprasčiausiai pripažinti pasaulio ir žmogaus pilnametystę“ (Bonhoeffer, 2007: 152, 156, 161). Visgi ką tai reiškia konkrečiau, turbūt daug kam liko neaišku, tad Bonhoefferio iškeltas idėjas teko plėtoti kitiems.

Žvelgiant chronologiškai, Bonhoefferio pradėtą minties trajektoriją pirmiausiai tęsė Gabrielius Vahanianas, kurio žymiausia knyga *Dievo mirtis: mūsų post-krikščioniškos eros kultūra* (*Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*) laikoma pirmuoju tikru Dievo mirties teologijos tekstu (Long, 1999: 52). Plėtodamas Bonhoefferio idėjas apie pasaulio pilnametystę ir sakydamas, kad šiuolaikiniam žmogui save lengviau suvokti ne per Dievą negu per Dievą (Vahanian, 1961: 147), Vahanianas toliau vystė teologinę religijos kritiką, žinoma, sugeriančią ir visas XIX a. ir XX a. pradžios mąstytojų, nuo

Ludwigo Feuerbacho iki Nietzsche's ar Sigmundo Freud, įžvalgas. Pasak Vahaniano, religija tarnauja tam, kad „būtų užpildytas vakuumas, atsirandantis žmogaus sąvės, santykio su visata ir bendruomene supratime; [...] tai sublimuoto vienišumo išraiška“ (Vahanian, 1961: 4). Religija ilgą laiką buvusi žmogiškas ar netgi kvazibiologinis poreikis (kaip maistas, poilsis, saugumas), tačiau nustojo tokia būti, nes „Dievas nebėra reikalingas; tiksliau jis nei reikalingas, nei nereikalingas – jis nerelevantiškas, jis miręs“ (Vahanian, 1961: xxxii). Tačiau krikščionybė savo esme, tiek Bonhoefferio, tiek Vahaniano manymu, nekalba apie „Dievą – žmogiškų poreikių užpildytoją“ (tai, pasak jų, buvo būdinga religinei krikščionybės pusei nuo scholastikos iki egzistencinės teologijos), vadinasi, pagrindinė jos žinia gali būti perinterpretuota šiuolaikiniame kontekste be religinių priemaišų.

Nereliginės krikščionybės idėja (kurią galime laikyti ir Bultmanno numitinimo radikalizavimu), kylanti iš Bonhoefferio, buvo priimta visų Dievo mirties teologijos atstovų. Visgi tai toli gražu nėra vien tik jo sumanyta krikščionybės pritaikymo sekuliariam pasauliui versija; ją atsekti galime dar Kierkegaard'o, Hegelio, Immanuelio Kanto tekstuose. Iš šios kompanijos Dievo mirties teologams Hegelis neabejotinai padarė didžiausią įtaką. Kierkegaard'as jų veikaluose minimas taip pat neretai, tačiau būtent Hegelis Altizerio tiesiogiai daugybę kartų yra įvardijamas kaip esminis idėjų šaltinis, o kitų mąstyme jo įžvalgos ir schemos glūdi implicitiškai kaip akivaizdžios prielaidos (kad ir istoriškumo idėja, vienareikšmiškai persmelkianti visų Dievo mirties teologų, pradedant pirmtaku Bonhoefferiu, tekstus). Hegeliui religija, kaip ir menas, yra betarpiškos duotybės neigimas; ji atlieka emancipuojanį vaidmenį tam tikru istoriniu laikotarpiu ir tam tikrame kontekste. Tačiau, žvelgiant istoriškai, emancipacinė religijos galia išseko; religija tapo konservatyvia struktūra (Hegel, 2010: 124, 735). Jei taip (o Hegelio požiūrį į religiją Dievo mirties teologai perima), tai vienintelis būdas relevantiškai kalbėti apie krikščionybę šiuolaikiniame kontekste – mėginti iš jos pašalinti bet kokias religines priemaišas.

Iš nagrinėjamosios teologinės srovės atstovų krikščionybės atskyrimo nuo kitų religijų (ir religijos apskritai) klausimui turbūt didžiausią dėmesį skyrė Thomas Altizeris. Tobuliausiai religinį mąstymą, jo manymu, išreiškia Rytų religijos, tad krikščionybės ypatingumą kai kuriuose savo tekstuose jis pirmiausia aiškina per opoziciją joms. Religiniam mąstymui visų pirma būdingas prarasto rojaus ilgesys, siekis grįžti į pirmąją vienį, empirinės tikrovės iliuziškumo teigimas, cikliškumas. Tuo tarpu krikščionybė ateina su eschatologiniu absolūtaus naujumo skelbimu: „[...] pats absolūtaus naujumo simbolis gimė krikščionybėje; simbolis, įkūnytas ateinančios Dievo karalystės skelbimu [...]. Taigi tikroji krikščionybė buvo revoliucinis judėjimas į absolūčiai naują ateitį; pirmas toks judėjimas, pilnai ir totaliai nukreiptas į absolūčiai naują ateitį“ (Altizer, 2002: 9). Eschatologinis nukreiptumas į priekį, į ateitį grynąja šio žodžio prasme, progresyvistinis aspektas – visa tai, pasak Altizerio, yra krikščionybės šerdis. Žinoma, helenizuodamasi ir institucionalizuodamasi (kas, beje, irgi buvo jos kaip istoriško fenomeno būtini etapai) krikščionybė prisiėmė daugybę religinių elementų – stabilią tradiciją, bažnytinę tvarką, mėginimą susikurti nekintančią Dievo ir pasaulio sampratą, tačiau taip ji užmaskavo savąją esmę.

Tuo pačiu progresyvistinis aspektas įgalina ir emancipacinio krikščionybės potencialo nuolatinį buvimą. Tiksliau – dėl nukreiptumo į priekį emancipacinė galia nuolat yra ir turi būti atnaujinama, nes bet koks stabilumas, bet koks *status quo* galimi tik išduodant šį pamatinį elementą. Kitaip tariant, krikščionybė turi nuolat keistis, nuolat transformuotis, judėti į priekį, neigti save pačią, kitaip ji liks tik dar viena religija (o, kaip minėta, Dievo mirties teologija atsiremia į prielaidą, kad religija kaip fenomenas atgyveno savo amžių) – žmoniškų poreikių patenkinimo sistema.

Visgi progresyvizmo kaip krikščionybės pamatinio komponento pabrėžimas dar nėra tai, kas daro Dievo mirties teologiją išskirtine. Išskirtinumui gerokai reikšmingesnis antrasis elementas, kuris, žinoma,

susietas su progresyvistiniu pamatu: transcendencijos neigimo kaip krikščioniškosios žinios esmės akcentavimas. Progresyvizmą laikant emancipacinės žinios rėmais, transcendencijos neigimą jau galima matyti kaip konkretų turinį. Tuo pačiu tai ir nereliginės krikščionybės esminė sudedamoji dalis.

11.2.2. Transcendentinio Dievo neigimas

Dievo mirties kaip prielaidos priėmimas bei apskritai transcendencijos neigimas yra tai, kas jungia visus Dievo mirties teologus. Tiesa, vien tai, ką Dievo mirties idėjos žymiausias skelbėjas Friedrichas Nietzsche šia mintimi turėjo omenyje, nėra vienareikšmiškai aišku – egzistuoja toli gražu ne viena šios idėjos interpretacija, tad ir aptariamiosios teologinės srovės atstovų tam suteikiamos prasmės nėra identiškos.

Vahanianui transcendentinės galios išnykimas pirmiausia reiškia jos dingimą iš kultūros (Vahanian, 1961: 7–8). Sekuliarizuotas, post-krikščioniškas pasaulėvaizdis, kuriame nėra Dievo, bet kuris kaip ne iki galo reflektuotą paveldą nešasi krikščionišką palikimą, nugalėjo: „mūsų kultūra yra nebe transcendentalistinė, bet imanentistinė; nebe sakrali ar sakramentinė, bet sekuliari arba profaniška. Perėjimas aiškintinas faktu, kad esmiškai mitologiškas krikščionybės pasaulėvaizdis buvo eliminuotas visa apimančio mokslinio požiūrio į tikrovę, kuriame Dievo nebėra“ (Vahanian, 1961: xxxii).

Tai, kas čia pasakyta, viena vertus, reikšminga, kita vertus, neatrodo kaip kažkas ypač originalaus. Taip teigti galėjo ir Bonhoefferis, tačiau ir pirmtakų – Bultmanno ar Bartho – tekstuose tokių idėjų esama. Kultūra sekuliari, tačiau, tiek pagal Bartho neo-ortodoksiją, tiek pagal Bultmanno numitinimo teologiją, krikščionis Dievo ir neturi ieškoti kultūroje, nes krikščionybė ir krikščionija, kaip teigė dar Kierkegaard'as, yra skirtingi dalykai. „Bartho pasaulis yra ateistinis“ – deklaruoja viename straipsnių, mėginančių atskleisti nuoseklią

mąstymo liniją, einančią nuo XX a. pradžios protestantiškosios minties iki Dievo mirties teologijos (Prozesky, 1981: 49). Žmogus išvis negali ieškoti Dievo, nes Dievas – absoliuti transcendencija ir jo, o ne žmogaus iniciatyva yra kviesti. Tai dar vienas reikšmingas protestantiškas aspektas. Tačiau būtent čia išryškėja itin svarbus skirtumas tarp ankstesnės protestantiškosios ir Dievo mirties teologijų. Pastarajai krikščioniška žinia yra neatsiejama nuo kultūros. „Kultūra yra reikšminga religijai tiek, kiek žemė Adomo prakaitui“ (Vahanian, 1961: 161) – kultūros ir tikėjimo atskyrimą neigianti Vahaniano mintis, implicitiškai glūdinti Bonhoefferio laiškuose, yra perimama kaip būtina prielaida kitų Dievo mirties teologijos atstovų. Šio atskyrimo neigimas Dievo mirties teologiją pasuka ne Kierkegaard'o, bet Hegelio pusėn. Mediacija čia nugalė skirtumą ir nelieka nieko nemedijuoto: transcendencijos likučiai imanentizuojami. Todėl Vahanianas ir tvirtina, kad „Dievo nebuvimas ar paties Dievo mirtis tapo tuo, ką žmogus patiria tiesiogiai“ (Vahanian, 1961: 187). Anapus imanentinės sekuliarizuotos kultūros nelieka nieko.

Hamiltonas ir Van Burenas savitai vysto tą pačią mintį. Hamiltonas, pagrindiniu autoritetu laikęs Bonhoefferį ir pripažinęs savo teologiją esant pastarojo minties tęsiniu, apeliavo į bartišką neo-ortodoksinį mąstymą, teigdamas, kad Dievas, kurio kaip paskutiniosios užuovėjos buvo įsitvėrę XX a. pirmos pusės protestantų mąstytojai, galiausiai mus paliko: „[...] šis Dievas, sakydavom, mūsų niekad nepaliks. Bet jis paliko, ar mes jį palikom, ar dar kažkas [...]“ (Hamilton, 1966a: 35). Hamiltono išvada apie tai, koks hipotetiškai yra Dievo mirties teologiją priimančias krikščionis, tiksliau, protestantas, skamba paradoksaliai, bent jau teistinio požiūrio besilaikančiam krikščioniui: „mano protestantas neturi nei Dievo, nei tikėjimo Dievu ir pripažįsta tiek Dievo, tiek visų teizmo formų mirtį“ (Hamilton, 1966a: 37).

Van Burenas panašias išvadas priėjo atsirėmęs į kitokio pobūdžio metodologiją. Hamiltono, Altizerio, Vahaniano teologijos labiau sietinos su kontinentine filosofija ir jai būdingomis perspektyvomis, o Van

Burenas prisiėmė loginiam pozityvizmui įprastus žiūros mechanizmus. Tikslas jo toks pat kaip ir kolegų – ieškoti šiuolaikiniam žmogui relevantiškos krikščioniškosios žinios prasmės. Atsirėmęs į prielaidą, kad mūsų laikmečiui būdingas empirinės plotmės dominavimas idealiosios atžvilgiu (Van Buren, 1969: 17), ir pasirėmęs loginės kalbos analizės metodu, Van Burenas nagrinėjo ne tik XX a. teologijos darbus (Rudolfo Bultmanno, Schuberto M. Ogdeno), bet ir Evangelijas. Išvada – tiek Evangelijų, tiek praėjusio šimtmečio teologinių veikalų pagrindinė problema yra loginė-kalbinė: šių tekstų kalba šiuolaikiniam empirinėmis prielaidomis grįstam pasaulėvaizdžiui yra beprasmė (Van Buren, 1969: 84). Bet kokios į transcendenciją nurodančios sąvokos yra beprasmės ir turi būti transformuotos į imanentinei plovei priklausančias.

Altizerio kalbėjimas apie Dievo mirtį skiriasi nuo kolegų. Bonhoefferis, Vahanianas, Van Burenas, Hamiltonas viename straipsnyje yra įvardyti kaip „ne-pažodiniai Dievo mirties skelbėjai“ ir atskiriami nuo „pažodinio skelbėjo“ Altizerio (Lyas, 1970: 2). Jų mąstyme privengiama metafizikos ir kalbama apie Dievo mirtį kultūroje (ėjimą anapus kultūros šie autoriai suspenduoja). Altizeriui, viena vertus, transcendencijos nebuvimas reiškia kultūrinę situaciją. Kita vertus, jis tvirtina, kad „krikščionių Dievas priklauso krikščionijai“ (Altizer, 1966a: 13). Dievas kaip transcendentinis iš tiesų pirmiausia mirė įsikūnijime, tada nukryžiuojame, o galiausiai kultūroje (Altizer, 1966b: 54; 136). Čia kalbama apie realią Dievo mirtį, tad Altizeris žengia radikalesnį žingsnį nei Hamiltonas ar Van Burenas. Šie lieka labiau kantiškoje paradigmoje, Altizeris prisiima hėgelišką metafiziką. Hamiltonas ir Van Burenas vengia bet kokio esencialistinio kalbėjimo. Hamiltonas pradeda knygą *Naujoji krikščionybės esmė* (*The New Essence of Christianity*) atskleisdamas savo intenciją: jis „nepateiks esmės kartą ir visiems laikams, bet veikiau pateiks esmę čia ir dabar mums, esmę, kuri bet kada galės būti pataisyta“ (Hamilton, 1966b: 12). Van Burenas savo žymiausiąjį veikalą *Sekuliari Evangelijos prasmė* (*The Secular Meaning*

of the Gospel) pradeda pripažinimu, kad „neturime jokio Archimedo taško, nuo kurio galėtume pateikti galutinius teiginius apie krikščionybę“ (Van Buren, 1969: xxiii). Altizeris taip pat save laiko anti-esencialistu ta prasme, kad nekalba apie nekintančius dalykus, tačiau jis atvirai priima Hegelio dinamišką negatyvumą (kurį sutapatina su kenozė) kaip savojo mąstymo ašį ir krikščionybės esmę.

Laikydamas negatyvumą krikščionybės esme apskritai, jis aiškina, kad Evangelijų pagrindinė žinia yra transcendencijos neigimas. Dievo įsikūnijimas yra įvykis, kuriame transcendencija iš tiesų tampa imanencija (po įsikūnijimo nebelieka transcendentinio, amžino, virš-istoriško Dievo ir įsikūnijimas yra įvykis, kuriame Dievas pats save transformuoja visą, o ne kažkurią savo dalį), nukryžiuojimas ir prisikėlimas yra įvykiai, per kuriuos sakrali plotmė išnykdamas transformuojasi į sekuliarią. Krikščionijos istorija yra šio proceso aktualizacija, Dievo karalystė – galutinis realizavimas (Altizer, 1966b: 41; 54). Būtina pabrėžti tai, kad, pasak Altizerio, krikščioniškoje žinioje imanencija suvokiama ne kaip iliuzinė ar pereinamoji stadija, kaip kad yra religiniame mąstyme. Imanencija yra tai, kas tikra. Nėra nieko anapus imanencijos, vadinasi, ir laikas bei istorija tikri. Kūnas yra tikras, materija tikra, tapsmas tikras. Visos ankstesnės krikščioniškos teologijos ir filosofijos formos, kurios laikėsi transcendentinio, belaikio, istoriją peržengiančio Dievo esybės idėjos, yra neoplatonizmo vediniai ir jos visos nuošalyje paliko dialektinę (tikrąją) Evangelijų prasmę (Altizer, 1966b: 42; Van Buren 1969: 40). Krikščionybės esmės gryninimo nuo graikiškų ar romėniškų priemaišų veiksmas būdingas visai protestantiškai minčiai, tad Dievo mirties teologija įsirašo bendrame kontekste kaip radikaliausia jo versija.

Nepaisant turinio skirtumų, galima teigti, jog Dievo mirties ar transcendencijos atmetimo principas vienija nagrinėjamosios teologijos srovės atstovus. Kitas bendras aspektas yra vertinamasis: transcendentinio Dievo mirtis visų autorių suvokiama kaip Geroji Naujiena. Tai žmogaus išlaisvinimo iš grėsmingos transcendentinės valdžios

įvykis. Jėzaus Kristaus figūrą, reiškiančią būtent bet kokio „anapus“ išnykimą, Van Burenas interpretuoja kaip absoliučiai laisvą žmogų, kuris išlaisvina kitus „būti laisvus savo artimiesiems“ (Van Buren, 1969: 163). Hamiltonui transcendencijos neigimas per įsikūnijimą tiesiogiai nurodo į krikščionybės mokymą apie tai, kad reikia sukilti prieš Tėvą (Hamilton, 1966b: 140–141) ar, palikus vienuolyną, išeiti į pasaulį (Hamilton, 1966a: 36). Grėsminga transcendentinė valdžia nebėra reikantiška, todėl reikia patiems kurti naują pasaulį išėjus iš saugios vienuoliškos užuovėjos. Altizeris, labiausiai iš visų aptariamąsios srovės autorių pabrėžiantis Nietzsche's filosofijos stipriai krikščionišką apokaliptinį pobūdį bei įtaką savajam mąstymui, Zaratustros žodžiais kalba apie džiaugsmą, euforiją, kylančius dėl Dievo mirties (Altizer, 1966b: 51). „Giliausias neigimas yra giliausias teigimas“ (Altizer, 2012: 9) – hėgeliška gaida taria Altizeris ir visuose tekstuose, remdamasis Hegeliu, Nietzsche, Williamu Blake'u bei kitais selektyviai apokaliptiniais mąstytojais, mantriškai kartoja tai, kad Dievo įsikūnijimas ir mirtis yra žmogaus išlaisvinimas. Tik pašalinus transcendenciją žmogus iš tiesų ima stotis ant savo kojų ir tampa savo gyvenimo bei pasaulio tikruoju šeiminku. Tik Kristui mirus pasirodo Šventoji Dvasia ir transcendencija save eliminuoja. Tik tada žmogui pilnai tampa įmanoma laisvė.

11.2.3. Nemedijuotos individualybės neigimas

Transcendentinio Dievo kaip anapusinės absoliučios valdžios neigimas nesunkiai gali būti suvoktas kaip emancipacinė idėja. Sekant Dievo mirties teologų mąstymu, žmogus išlaisvinamas ir pastatomas ant savo paties kojų. Sudėtingiau yra su kitu aspektu – imanentinės mediacijos ir kultūros absoliutumo aspektu. Šioje vietoje svarbus palyginimas su egzistencine filosofija, ypač religine jos puse.

Kodėl šioji čia iškyla? Iš karto galimi bent trys atsakymai. Pirma, Dievo mirties teologijos atsiradimas, žvelgiant chronologiškai, eina

po egzistencinės filosofijos (ir teologijos) aukso amžiaus. Antra, egzistencinė filosofija tarsi savaime atrodo kaip laisvės filosofija nuo pat Kierkegaard'o laikų. Trečia, Dievo mirties teologijos atstovų tekstuose gausu nuorodų į religinių egzistencialistų (Kierkegaard'o, Tillich'o, Bultmann'o) mintis. Akivaizdu, kad visi nagrinėjamosios srovės autoriai buvo nuodugniai išėję religinės egzistencinės filosofijos ir teologijos mokyklą. Tačiau, kaip minėta, vietoj Kierkegaard'o jie renka Hegelį. Ir būtent ties imanentinės mediacijos absoliutumo aspektu Dievo mirties teologijos ir religinio egzistencializmo požiūriai ryškiausiai išsiskiria.

Apibendrinant skirtingų autorių skirtingas perspektyvas vis vien galima teigti, kad religinis egzistencializmas, pradėtas Kierkegaard'o, savo išeities tašku ir centru laikė subjektyvią, konkrečią, istorišką, laikiską, kūnišką, savimi besirūpinančią žmogiškąją egzistenciją. Kartu su tuo religiniame egzistencializme yra itin reikšminga viską grindžianti konkrečios žmogiškosios egzistencijos ontologinio individualumo idėja, kurią kaip ideologinę filosofemą puolė dar egzistencinės filosofijos amžininkai iš kairiųjų stovyklos, o vėliau ją kritikavo ir postmoderni mintis. Kritikai tvirtino permatantys, kad ontologinio individualumo idėja, viena vertus, yra ideologinis istorinių procesų nulemtas produktas, kita vertus, jos pamatas yra teologinis. „Buržuazinis-kriščiioniškas subjektas, būdingas podekartinei filosofijai“ – tokiais žodžiais apie egzistencinės filosofijos subjektą kalba abu aspektus apjungiantis Gianni Vattimo (Vattimo, 1993: 41–48). Pirmojo kritinio aspekto („buržuazinis“) neliečiant, galima aiškiai teigti antrojo relevantiškumą. Ontologinis konkrečios žmogiškosios egzistencijos individualumas yra galimas tik dėl individualaus jos santykio su transcendentiniu Dievu. Ontologinis individualumas, pasak religinio egzistencializmo, yra kiekviename žmoguje kaip potencialas. Aktualizuotas jis gali būti tik per santykį su transcendentiniu Dievu, kitaip tariant, per tikėjimą, kuris negali būti užčiuopiamas jokia mediacija (taigi, ir mąstymu, nes mąstoma kalbiškai ir kultūriškai). Tai veda prie išvados,

kad nei Dievas, nei santykis tarp Dievo ir individo, nei individas nėra prieinami jokiai mediacijai; jie peržengia kultūrą ir istoriją. Taigi individas (konkreči žmogiška egzistencija) yra transcendentiškas kultūrai, mąstymui ir virš-istoriškas.

Dievo mirties teologijai religinis egzistencializmas atrodė nepakankamai ištikimas sau, „pusiau-egzistencinis, nes joks dialektinis teologas nebuvo atviras šiuolaikinei egzistencijos formai“ (Altizer, 1966a: 10). Van Burenas, Hamiltonas, Altizeris vieningai kritikavo savo pirmtakus ir darė tai panašiais argumentais. Žmogaus ir tikėjimo istoriškumas – visiems itin svarbus kritinis aspektas. Van Bureno manymu, Bultmannas, „siedamas tikėjimą su tam tikru įvykiu tolimoje praeityje, išsaugojo mitologinį elementą, kuris pažeidžia modernaus žmogaus savęs supratimą“ (Van Buren, 1969: 9). Tuo pačiu tikėjimo (ir konkrečios individualios egzistencijos) neįmanoma atsieti nuo mąstymo ir iškelti anapus istorijos, nes „krikščioniškas tikėjimas neatsiejamai susietas su istorija, o ši reikalauja mąstymo“ (Van Buren, 1969: 175). Hamiltonas su tuo sutinka ir prideda, kad konfliktas, ryšio su kultūra nutrūkimas, kurį kaip faktinę būseną ar idealybę pabrėžė egzistencialistai, pradedant Kierkegaard'u, gali būti priešingas esminiams krikščionybės principams (Hamilton, 1966b: 148). Hamiltono teigimu, egzistencinei filosofijai nuo pat Kierkegaard'o istorijos su Regina laikų būdingas tiesioginis ar netiesioginis kvietimas atlikti radikalią „išėjimą“, pavyzdžiui, į „Ispanijos pilietinį karą, Paryžių, dzeno vienuolyną“ tuo pačiu esamąją faktinę žmogaus būklę suvokiant kaip kalėjimą (Hamilton, 1966b: 147). Tai pereina ir į egzistencializmui nepriskiriamą grožinę literatūrą (puikus pavyzdys – Henry Milleris ar bytnikai), ir į populiariąją kultūrą, ir į realias individualias ar kolektyvines praktikas („hipių kelias“ per Artimuosius Rytus į Indiją, įvairioms kontrkultūrinėms srovėms būdingas polinkis kurti komunas gamtoje mėginant atsiskirti nuo visuomenės, atsisukimas į Rytų dvasines praktikas). Kvietimas išeiti, kvietimas palikti, pasitraukti, atsiriboti, pradėti viską iš naujo, Hamiltono požiūriu, atsiduoda

eskapizmu, bėgimu nuo tikrovės, negebėjimu gyventi su tuo, kas supa artimiausioje aplinkoje dabarties laikų. Hamiltonas įsitikinęs, kad krikščioniškas gyvenimas yra „ėjimas į pasaulį. Savastis yra atrandama, bet tik atsitiktinai tuo metu, kai žmogus eina į pasaulį nusiplėsdamas savąsias kaukes“ (Hamilton, 1966a: 49).

Egzistencializmo pabrėžiamą savasties pirmumą kultūros atžvilgiu Hamiltonas mato ir modernizmo mene paradigmoje. Šioji aukštino autoriaus unikali „Aš“, niekam neprieinamą ir besiskleidžiantį originaliu ir su niekuo nesupainiojamu stiliumi, individualybės maištą prieš visuotinybę. Tačiau modernizmo era taip pat baigėsi, minėtieji aspektai (kaip ir prieš tai aptartasis „išėjimas“) išseko, tad reikia ieškoti naujų kelių.

Altizerio argumentai, nukreipti prieš religinį egzistencializmą, persipynę su kolegų. Viena vertus, kaip tikras hėgelininkas jis pripažįsta religinio egzistencializmo istorinę vertę: pasak Altizerio, būtent religinė egzistencinė filosofija ir teologija atskleidė, kad autentiškas tikėjimas įmanomas tik neigiant bažnytinę valdžią ir dogmas. Tačiau religinio egzistencializmo atstovai vis vien išlaikė „nedialektinio dualizmo“ elementus (Altizer, 1966a: 147) – klasikinės metafizikos, kuriai Altizeris priešpriešina krikščionišką žinią, paveldą. Dualizmą jis įžvelgia tame, kad religinėje egzistencinėje mintyje tikėjimas ir ontologinis individualumas (kaip minėta, būtinu ryšiu susiję dalykai) yra „izoliuoti nuo istorijos, tikėjimas yra nepriklausomas nuo istorinio pamato, vadinasi, visiškai autonomiškas“ (Altizer, 1966a: 147). Dėl to individas, visiškai realizavęs savo ontologinį individualumą – Kierkegaard'o tikėjimo riteris, yra anapus laiko ir erdvės; jis yra abstrakcija (Altizer, 1966a: 124).

Didžiausias pavojus besiremiantiems į religinio egzistencializmo dualizmus (visuomenė prieš individą, kultūra prieš individą, mąstymas prieš tikėjimą) yra izoliacija, kurią Altizeris gretina su gnosticizmu – „tai gili neapykanta pasauliui ir egzistencijai pasaulyje [...] pasauliui oponuojanti tikėjimo forma ieško išgelbėjimo, kuris gali būti

pasiektas [...] tik per patį radikaliausią pasaulio neigimą“ (Altizer, 1966a: 19). Gnosticizmas, smarkiai paveikęs krikščioniškąją teologiją ir filosofiją tiek negatyviai (krikščioniškoji teologija ir filosofija formavosi kaip būtinybė krikščionims susikurti savastį ir atsiskirti nuo svetimybės – gnosticizmo), tiek pozityviai (krikščionybė vis vien perėmė gnostinių elementų), Altizerio teigimu, savo esme buvo priešingas krikščioniškam apokaliptiniam mąstymui – pirmasis, kaip tipinis religinis reiškiny, buvo nukreiptas į pirmapradiškumą, grįžimą, patiriamą ir mąstomą tikrovę laikantis iliuzija ar blogiu, antrasis – nukreiptas į ateitį, jam patiriama ir mąstoma tikrovė buvo tikros (Altizer, 2002: 22). Gnostikus, nepaisant srovių įvairovės, vienijo ir žmogaus būklės traktavimas: žmogaus, įmesto į šį svetimą ir priešišką pasaulį, sielos gelmėje, mediacijos būdu neprieinamoje nei kitiems, nei jam pačiam, esama dalies, per kurią žmogus galės rasti ryšį su savo tikrąja tėvyne. Tačiau ta dalis pasiekama tik per pačios transcendencijos šauksmą arba (ir) įvairiais būdais – nuo asketinių iki hedonistinių – neigiant supantį pasaulį. Toks pasaulio neigimas, žmogaus susvetimėjimo ir „įmestumo“ akcentavimas, dualizmas bei nemedijuotos vidujybės iškėlimas buvo tai, į ką atkreipė dėmesį ir Hansas Jonas, ieškodamas paralelių tarp gnosticizmo ir egzistencinės filosofijos (Jonas, 2001: 323). Altizeris jo požiūrį perima, tačiau, būdamas teologas, ieškantis krikščionybės ypatingumo, prideda ir neigiamą vertinimą: dėl gnostinio elemento religinis egzistencializmas jam atrodo išduodantis krikščioniškos žinios branduolį. Su tuo visiškai sutinka ir Hamiltonas, sakydamas, kad religinė egzistencinė filosofija ir teologija „vis labiau ir labiau suko žmogų į jo vidinį pasaulį, nuošalyje palikdama išorinį“ (Hamilton, 1966a: 158).

Aptarti šio skyriaus aspektai parodo, kad religinė egzistencinė filosofija buvo tai, kas stipriai maitino Dievo mirties teologiją, būtent dėl to šioji intensyviai polemizavo su pirmtakų idėjomis. Polemizuodama ji, žvelgiant istoristiškai ir progresyvistiskai (aišku, kaip minėta ir anksčiau, galima žvelgti ir regresyvistiskai), nuėjo toliau. Altizeris

šalia kritikos dėl gnostinių polinkių tiesiog konstatuoja, kad „mūsų laikmetis yra toks, kuriame individualus asmuo išnyko ar bent jau išnyko tokia asmens forma, kuri buvo tam tikras Vakarų kultūros ir visuomenės kūrinys“ (Altizer, 1966a: 14). Tokias postmodernizmui ir poststruktūralizmui artimas mintis jis skleidė dar 1966 m., o vėliau, modernią subjekto sampratą kritikuojančioms srovėms išpopuliarėjus, tokią mąstymo liniją teologas tęsė teigdamas, kad išorinė šiuolaikiniame pasaulyje grasina visiškai sunaikinti vidujybę (Altizer, 2002: vii). Hamiltonas, antrindamas Altizeriui, daro išvadą, kad egzistencializmas, anksčiau nešęs emancipacinę žinią, „Eisenhowerio laikų Amerikos intelektualiniame gyvenime tapo viena iš madingų ideologijų“ (Hamilton, 1966a: 158). Dievo mirties teologų manymu, visą emancipacinį savo potencialą jis ilgainiui paskandino iliuzinėje subjekto vidujybėje.

11.3. Dievo mirties teologijos emancipacinis aspektas šiuolaikiniame kontekste

Taigi Dievo mirties teologija atmeta transcendentinę plotmę tiek kalbant apie Dievą, tiek apie individo transcendentiskumą. Ne vieną amžių transcendencija buvo duotybės neigimo, kitaip tariant, esamo *status quo* kvestionavimo, pasipriešinimo jam ar jo transformavimo šaltinis: krikščionybės pradžia, protestantiškas sąjūdis, modernybės revoliucijos, siekiančios įtvirtinti individo autonomiją politinė, ekonomine, kultūrine prasmėmis, egzistencialistų ir (kitų) modernistų menas bei filosofija – visos šios pasipriešinimo ar revoliucijos formos vienaip ar kitaip neatsiejamoms nuo prielaidos apie transcendentiskumą. Ką toks atmetimas reiškia emancipacinėje perspektyvoje? Ar nėra taip, kad Dievo mirties teologija mus kviečia pasyviai priimti istorinę mūsų amžiaus būtinybę? Amžiaus, kuriame emancipacinė žinia paskęsta net nepradėjusi veikti.

Viena vertus, Dievo mirties teologija gali pasirodyti neįgali pateikti atsakymus į tokius klausimus. Vien jau chronologinės jos ribos (7-asis dešimtmetis – didžiausio populiarumo ir reikšmės laikai) tarsi tą bylotų, be to, kaip minėta, šioji teologija neretai yra laikoma modernybės Didžiojo Pasakojimo dalimi, tad tarsi neberelevantiška šiuolaikiniam pasauliui. Kita vertus, dar šio skyriaus pradžioje buvo užsiminta, kad Altizeris ir po 7-ojo dešimtmečio ir netgi naujame tūkstantmetyje tęsė produktyvią teologinę veiklą reaguodamas į besikeičiančias aktualijas bei kontekstus. Taip jo interesų sferoje atsirado ir postmodernizmas, dekonstrukcija, poststruktūralizmas bei nauja problematika. Tuo pačiu Altizeris pripažino savo teologijos tęstinumą, t. y. kad tai vienas ir tas pats, nuolat besitransformuojantis projektas. Atsiremiant į tokį pareiškimą, tampa įmanoma šiuolaikiniame kontekste reaktualizuoti ir Dievo mirties teologų mintis iš 7-ojo dešimtmečio. Esama autorių, teigiančių, kad Dievo mirties teologija yra postmodernios religinės minties šauklys (Tracy, 2000: 240), tačiau galbūt ji nueina dar toliau. Kalbant apie tai, šiame skyriuje bus labiau pasitelkti ir šiuolaikiniai autoriai, pirmiausia Badiou ir Žižekas.

Altizeris, rašydamas apie XX a. pabaigos–XXI a. kontekstą, ne itin nutolsta nuo Slavojaus Žižeko, Alaino Badiou ar taip pat minėto Marko Fisherio. Visų pirma jis, kaip ir pastarieji, pabrėžia reakcingą, konservatyvų savo laikmečio minties pobūdį, tiesa, pirmiausia orientuojasi į religinį mąstymą. Altizerio teigimu, teologija yra tapusi itin konservatyvia disciplina, neigiančia šiuolaikinį pasaulį ir negalinčia pasiūlyti jokių idėjų, kurios duotų postūmį į priekį (Altizer, 2002: vii). Tuo pačiu jis iš pažiūros vilties neteikiančiais žodžiais apibūdina ir laikmečio dvasią apskritai: „mūsų situacija yra visiškai apokaliptinė, labiausiai apokaliptinė istorijoje [...], ištrypdyti visi praeities pasauliai ir netgi visos tikrai natūralios ir sakralios plotmės“ (Altizer, 1998: 204). Bet kokie stabilūs pamatai yra išardyti – tiek objektyvūs, būdingi ikimodernybei, tiek subjektyvūs, būdingi moderniam amžiui. Tuo pačiu išnykęs irėjimo į priekį jausmas, tačiau galimybės grįžti

atgal taip pat nėra (Altizer, 2012: 27). Žmogus plevena visiškame nepapirėžtume be tikėjimo į kažką atsiremti ar kažką pakeisti. Altizerio įsitikinimu, mūsų laikmetis – maksimali negatyvumo savirealizacija (Altizer, 2012: 26).

Tačiau dėl tokių minčių Altizeris netampa pesimistiniu mąstytoju. Pirma, jis nemano, kad postmodernybė (ir tai, kame gyvename dabar, jei postmodernybės sąvokos dabarčiai jau netaikytume ir nebandytume bergždžiai žaisti su papildomų „post“ kljavimu) yra grįžimas atgal ar istorijos sustabdymas, nors tai ir yra istorijos pabaigos mąstymas (Altizer, 1982: 152). Tai judėjimas pirmyn, į absoliučiai naują pasaulį, tai negatyvumo, išvystyto modernybėje, radikalizavimas. Tuo pačiu, kaip būdinga Hegelio pasekėjui, pačioje tamsos gelmėje jis išvelgia šviesą. Apokalipsė yra negatyvi ir pozityvi tuo pačiu metu (Altizer, 2012: 26–27). Maksimalizuota tamsa tampa šviesa. Nukryžiuojimas yra ir prisikėlimas. Todėl reikia pilnai panirti į apokaliptinę mąstymą nemėginant stabdyti procesų ir grąžinti visko į ankstesnę sanklodą. Panašiai kaip žmogui yra žalinga ignoruoti negatyvius jausmus, juos blokuoti, neleisti sau jų visavertiškai išjausti, taip ir vengiant apokaliptinio mąstymo nusišukama nuo tikrovės (ką daug amžių sėkmingai darė į tradicionalizmą linkusi religinė mintis) ir įpuolama į kolektyvines neurozes. Žižeko, kvietusio grįžti prie Altizerio, krikščioniškosios žinios interpretacija šiuo požiūriu sutampa: „žaizdos išsigydymas yra galiausiai tas pat, kas pilnas susitapatinimas su ja“ (Žižek, 2001a: 104). Gali kilti klausimas, ar tai nėra tamsos aukštinimas dėl jos pačios? Akivaizdu, kad Altizeriui pagrindiniai idėjiniai priešininkai yra tie, kurie, iškeldami prisikėlimą, per mažai dėmesio skiria nukryžiuojimui, kitaip tariant, buvimui Dievo mirties ir nežinios akivaizdoje, o „tamsos dėl tamsos“ iškėlimo kritiką jo tekstuose sunku aptikti. Kita vertus, nuolatinio negatyvumo bei dialektinio paradokso (tamsą maksimizavus pasimatys šviesa) akcentavimas neleidžia Altizerio laikyti tamsos romantiku, nes čia nėra jos įamžinimo, „sumetafizinimo“ veiksmo. Vietoj to pabrėžiamas

nesustabdomas *status quo* neigimas, revoliucingumas ir ištikimybė istoriškumui, kitaip tariant, realybei.

Visa tai reiškia, kad krikščioniška teologija privalo nerti į pasaulį, reaguoti į laikmečio realijas nesiremama į amžinas tiesas ar praeityje įtvirtintas dogmas ir tik tokiu būdu ji ne tik bus aktuali, bet ir ištikima sau, savo apokaliptinei esmei (juk aktualumo neužtenka, nes kritikai visad galės pasakyti, kad aktualia siekianti tapti teologija pataikauja šiuolaikiniam pasauliui, bando būti madinga ir taip išduoda esminius savo principus). Galima netgi teigti, kad, Altizerio manymu, tik apokaliptinė krikščioniška teologija (savo giliausia prigimtimi krikščioniška teologija ir tegali būti apokaliptinė) yra įgali tinkamai interpretuoti šiuolaikinį pasaulį. Čia jo idėjos atrodo analogiškos Žižeko mintims apie materializmą ir krikščionybę: Žižeko tvirtinimu, tik per krikščionybę įmanoma suprasti materializmą, tik per materializmą įmanoma suprasti krikščionybę (Žižek, 2003: 6).

Negana to, teologija, Altizerio įsitikinimu, turi užsiimti puolamąją poziciją (Altizer, 2012: 4). Čia jis minėtųjų Žižeko ir Badiou maniera kritikuoja gynybinį stilių, būdingą mąstymui, kuris egzistuoja pasaulyje, kupiname viktimizuotų ir tokiu būdu neutralizuotų grupių. Puolamoji pozicija reiškia, kad teologija turi drąsiai ir aiškiai įvardyti esamą pasaulio būklę, akcentuoti tai, kas svarbiausia, bei užtikrintai kalbėti apie tai, kad krikščionybės esmė – duotybės neigimas; kitaip tariant, ji privalo kviesti keisti pasaulį ir kurti visiškai naują. Tuo pačiu revoliucinis mąstymas yra būtinai apokaliptinis, o apokaliptinis mąstymas būtinai yra revoliucinis (Altizer, 2012: 24). Todėl ištikima sau krikščioniškoji teologija privalo kalbėti iš eschatologinės perspektyvos – dabartį apibūdinti kaip maksimalią tamsą, griūtį, kuri tuoj pasibaigs, ir tuo pačiu skelbti Dievo karalystę, kitaip tariant, naują tikrovę, vadinasi, apokalipsę priimti su euforija.

Visa tai neatsiejama nuo santykio su tuo, ką, vietomis perimdamas psichoanalitinį žodyną, Hamiltonas pavadina Tėvu. Transcendentinio Dievo kaip Tėvo, kitaip tariant, absoliučios valdžios, nebėra.

Kita vertus, kiekviena vėlesnė epocha gimdo naujas Tėvo formas. Naujas normas, naujas išivyraujančias totalumo siekiančias pasaulėžiūras, kurios užsikonservuoja ir tampa trukdžiu laisvei, vystymuisi, ėjimui į priekį. Tad kodėl tai, ką išryškino Altizeris, Badiou, Žižekas, negali būti pavadinta dabartiniu Tėvu? Tiesos siekio nebuvimas ir pavojus į ją apeliuoti, emancipacijos pabaiga, meno kaip maišto neįmanomybė, utopizmo pabaiga, istorijos pabaiga, meno pabaiga, radikalaus naujumo negalimybė, subjekto iliuziškumas – visa tai gali būti pavadinta naująja tradicija, naujuoju *status quo* (Altizer, 2002: vii; Badiou, 2002: liii–lv). Ir ką, anot Dievo mirties teologų, siūlo krikščionybė? Pasak Hamiltono, siūlymas yra toks: „mes privalome sukilti prieš Tėvą ir prieš viską, ką jis simbolizuoja: prieš praeitį, tradiciją, valdžią kaip prievartą, netgi religiją ir Bažnyčią“ (Hamilton, 1966b: 140).

Toks sukilimas arba neigimas, kaip jau minėta, nereiškia grįžimo į ankstesnes pasipriešinimo ir emancipacijos formas (egzistencialistinę, modernistinę), tuo pačiu tai nėra ir nususukimas nuo istorinės realybės į aistorišką gnostinį kiautą. Altizeris gnostiniu vadino egzistencinių filosofų propaguojamą panirimą į subjekto vidujybę, o Žižekas, tęsdamas Altizerio veiklą ir kviesdamas į šio teologiją atsigręžti (atsigręžimas čia traktuotinas ne konservatyvia prasme, o taip, kad Žižekas mato Altizerio idėjose iki galo nerealizuotą potencialą, kuris gali puikiai pasitarnauti kaip būdas neigti (žengiant pirmyn, o ne atgal) esamą *status quo*¹¹⁰), sąvoką „gnostinis“ taiko ir postmoderniam dekonstrukciniam religiniam mąstymui (nors Žižeko neigiami atsiliepimai Naujojo Amžiaus spiritualizmui, kaip introspektyvių prisitaikymo prie kapitalizmo beprotybės būdų, nekvestionuojančių paties kapitalizmo, atžvilgiu galėtų būti gretinami su Altizerio ar Hamiltono kritika egzistenciniam mąstymui). Jo manymu, toks mąstymas, kurio pavyzdiniu atstovu Žižekas laiko Johną Caputo, atmeta metafizinį Dievą, tačiau

110 Tuo pačiu grįžimo idėja neprieštarauja istoriškumui ir judėjimui – judėjimas veikia suvoktinas kaip spiralė, o ne kaip linija.

tik kaip vieną iš istoriškų Absoliuto manifestacijų ir pasilieka desubstancializuotą Dievą kaip pažadą (Žižek, Milbank, 2009: 257). Tokia išlyga, Žižeko įsitikinimu, reiškia ironišką distanciją ir sukryžiuotus pirštus, kitaip tariant, nepilną istorinės situacijos priėmimą, tam tikrą aistorinį atsitraukimą. Dievo mirties teologija, konkrečiai – Altizeris, Žižeko požiūriu, atlieka „tikėjimo šuolį“, kitaip tariant, pilnai prisiima istorinę situaciją, pilnai prisiima Dievo mirties sukeltą traumą, iki galo išsemia visą su tuo susijusią tamsą nepasilikdama ironiškoje distancijoje sukryžiuotus pirštus (Žižek, Milbank, 2009: 258–261). Tokiu būdu Žižekas supriešina Dievo mirties teologiją ir postmodernią religinę mintį pirmąją laikydamas sąžiningesniu, istorinei tiesai ištikimesniu ir tuo pačiu šiuolaikiniam pasauliui adekvatesniu mąstymu.

Mėginant kalbėti konkrečiau, iškyla klausimas: kaip visgi detaliau galėtume interpretuoti Dievo mirties teologų siūlomą neigimą šiuolaikiniame kontekste? Jie patys atsakymo nepateikia, tad netgi galėtų būti kritikuojami už tai, kad nenurodo gairių, kaip elgtis čia ir dabar, nepaaiškina, ką jiems reikštų „autentiška istoriška egzistencija“. Bet ar formos pirmenybė turinio atžvilgiu nėra vienas kertinių krikščioniškosios žinios elementų? Kaip ir neapibrėžtas santykis tarp pasipriešinimo ir paklusnumo bei eschatologinio laukimo ir veikimo. Formos akcentavimas turinio atžvilgiu individui ar grupei suteikia daug laisvės ir atsakomybės. Kam? Būtent duotybės neigimui kuriant naują turinį. Tad atsirėmus į tokią krikščioniškosios žinios interpretaciją galima pasitelkti Žižeką, Badiou kaip mąstytojus, kurie gali užpildyti paliktą vakuumą, kitaip tariant, pratęsti tai, ką nuveikė Dievo mirties teologai.

Pernelyg nesigilinant į skirtumus, galima teigti, kad *status quo* neigimas tiek Badiou, tiek Žižekui pirmiausia reiškia savotišką grįžimą (vėlgi ne tradicionalistine prasme atmetant istorines aplinkybes, bet perinterpretavimo, reaktualizavimo prasme) prie subjekto – po-dekartinės filosofijos kartinės sąvokos (Žižek, 2000: 2). Altizeris postmodernistų žodžiais kalbėjo apie subjekto mirtį, vidujybės ir individualumo ištirimą, tačiau, laikant jį mąstytoju, reaguojančiu į istorinius

pokyčius, pakankamai validu yra teigti, kad Badiou ar Žižekui būdinga subjekto samprata nebūtų jam svetima. Altizerio teologijoje telpa „poįvykinis“ subjektas kaip tapsmas, susietas su tiesa, kuri būtinai tik universali (postmodernaus nuomonių absoliutumo neigimas). Joje įsipaišo „poįvykinis“ subjektas kaip duotybės, būties neigimas. Būties, jei atsiremiamė į tai, ką kalba Badiou (jis priima tam tikras postmodernios minties ontologines prielaidas) – tai situacijos, daugialypumas, skirtumai, neapibrėžtumai be visko apjungimo į vienį. Tiek Žižeko, tiek Badiou subjektas neigia tokia duotybę, jis angažuojasi tiesai kaip universaliai dalykui ir tokiu būdu transcenduoja vien tik vitalinę egzistenciją. Subjektas nėra *a priori* dalykas, jis nėra tai, į ką galima atsiremti kaip į pradžios tašką, kaip į centrą (dėl to Žižeko ar Badiou subjektas skiriasi nuo moderniojo dekartiškojo ir podekartiškojo). Subjektas atsiranda su angažavimosi veiksmu, jis nuolat kuriamas ir palaikomas per ištikimybės santykį.

Ne mažiau svarbu nagrinėjamu klausimu (kiek Badiou ar Žižeko subjekto idėja tinka Altizerio teologijos kontekste kaip krikščioniškas duotybės neigimas) yra įvykio ir subjekto imanentinis bei „dabartiškas“ pobūdis. Nors Badiou įvykio doktrina ir buvo kritikuota dėl stebuklų ir mistikos kupino kvazireliginio aromato (Johnston, 2009: 17), tačiau jis pats pabrėžia, kad įvykis (tad ir subjektas) yra imanentinis ir gimsta pačiose situacijoje, pačioje jų gelmėje, jų tuštumoje (Badiou, 2002: 68–69). Pačioje tamsoje gimsta šviesa. Galima sakyti, kad įvykis – tiesiog žaibiškas pokytis esamos tikrovės supratime, jos interpretavime, o ne kažkas objektyvaus. Esminis yra subjektyvus ir intersubjektyvus elementai. Pasaulis vienoks atrodė vakar, kitoks šiandien, jau po vadinamojo įvykio. Simonas Reynoldsas, kalbėdamas apie išsilygintus pokyčius kultūroje, apie įvykius ir perdėtą kelių paskutinių kartų žinojimą, sekinantį kultūrinių žinių bagažą, sako, kad „galbūt turime pamiršti. Galbūt pamiršimas yra esmiškas kultūrai taip pat, kaip jis yra egzistenciškai ir emociškai būtinas individams“ (Reynolds, 2011: 159). Taip, persotintoje mūsų aplinkoje ir tolesniame horizonte turi atsirasti

bent kažkoks vakuumas. Tik tada įvykis ir subjektas bus įmanomi. Bet, jei turime omenyje perkrautą mūsų kolektyvinės sąmonės ir savimoneės bagažą, ar Badiou įvykio idėja neatrodo nurodanti į kažkokią neapibrėžtą ir neįmanomą ateitį? Jis pats aiškiai pasako – „ar turime laukti įvykio? Ne“ (Badiou, 2003: 111). Tuštuma kaip pozityvus užsimiršimas ir galimybė įvykiui visada yra šalia, nors to gal ir nematome.

Žižekas, kritikuodamas postmodernią religinę mintį bei interpretuodamas Hegelį, taip pat pabrėžia dabartiškumą: nereikia laukti jokio didžiojo Kito, nei transcendentinio, nei imanentinio, nereikia laukti malonės, subjektą kurti galima bei būtina čia ir dabar. Postmodernus religinis mąstymas, Dievą desubstancializuodamas ir palikdamas grynojoje potencialumo būsenoje, tą patį padaro su įvykiu ir bet koku radikaliu pokyčiu – išima iš jų visą realumą ir saugiai palieka tolimai ateičiai kaip suskliaustą galimybę, kuri, visiems aišku, nėra reali (Žižek, 2003: 140). Tai ne iki galo realizuoto Dievo mirties prisiėmimo rezultatas. Tik Dievo mirties visiškas aktualizavimas mus nubloškia į gryną „čia ir dabar“ plotmę be galimybių kažkur pabėgti. Ir būtent toks „čiadabartiškumas“, Žižeko teigimu, yra krikščioniškojo mokymo apie nukryžiovimą, prisikėlimą ir Šventąją Dvasią svarbi dalis – mirusiųjų prisikėlimas nėra „tikras įvykis“, kuris nutiks kada nors ateityje, bet staigus posūkis kažko, kas yra jau čia – mes turime tik pakeisti savo subjektyvią poziciją (Žižek, 2003: 86–87). Krikščionybė, Žižeko teigimu, skelbia, kad Šventoji Dvasia jau yra čia (mes ir esame ji) ir kad nėra didžiojo Kito (Žižek, 2003: 171) – viskas mūsų rankose čia ir dabar. Tai sutampa su tuo, ką kalbėjo Van Burenas: Kristus – tobulai laisvas žmogus, išlaisvinantis kiekvieną iš mūsų. Kitaip tariant, uždedantis mums laisvę ir atsakomybę už save pačius ir kitus. Nėra jokio anapus, išsigelbėjimas – čia pat, pačioje tamsiausioje tamsos vietoje. „Ilgą ir tamsią istorijos pabaigos naktį turime suvokti kaip milžinišką galimybę [...]. Situacijoje, kurioje nieko nebegali nutikti, viskas staiga vėl tampa įmanoma“ (Fisher 2021: 172) – tokias Žižeko ir Badiou mintis savitai atkartoja Fisheris. Ir visa tai skamba relevantiškai

Dievo mirties teologijos atžvilgiu. Todėl kairiųjų autorių pasiūlytus esamybės neigimo būdus galima traktuoti kaip Dievo mirties teologijos išplėtojamą, jos turinio pripildymą šiuolaikiniam kontekstui, jos reaktualizavimą ir revitalizavimą. Taip pat aiškiai atsiskleidžia ir emancipacinis jos pobūdis bei potencialas.

Kita vertus, ar Dievo mirties teologų idėjų išplėtojimas atsirėmus į radikalią kairės autorių, kad ir gerokai besiskiriančių nuo klasikinių marksistų, mintis nekelia pavojaus tam, kad bus visiškai ignoruojamas individualios atsakomybės, individualaus pasipriešinimo, individualios emancipacijos lygmuo? Juk akivaizdu ir jau kalbėta, kad individualybės idėja, įvairiapusiškai pulta XX a. antroje pusėje, vadinta „filosofine ir kultūrine mistifikacija, kuria stengtasi įtikinti žmones, kad jie „esą individualūs subjektai“ ir turi kažkokį savitą asmeninį tapatumą“ (Jameson, 2002: 21), tarsi ir buvo nustumta į užribį. Ir tai lyg ir neatrodė kaip kažkokia itin pavojinga tendencija. Tačiau, ypač pandeminiame kontekste, kai bet koks individualaus nesutikimo su visuotinybe balsas iš visų pusių buvo puolamas kaip amoralus, egoistiškas, infantilus, gėdingas ar net kylantis iš radikalių dešinės politinės ideologijos perspektyvos, atrodo, kad individualybės puolimas pasidarė gerokai perlenktas, grėsmingas ir tiesiogiai atsiduodantis totalitarizmu. Labai greitai, regis, buvo visiškai sudaužyta nepaprastai žavi (o šio teksto autoriui – gal ir pati žaviausia) vakarietiška idėja, besiformavusi kelis tūkstančius metų, kurią aptinkame nuo graikų tragedijų iki *Purvinojo Hario* (*Dirty Harry*, 1971, Rež. Don Siegel) ir su kuria susipažįstama dar mokykloje skaitant vakarietiškos klasikos literatūros kūrinius – prieš visuotinybę ir iš jos kylančią neteisybę sukyantis individualus žmogus. Norėtusi tikėti, kad tai ne tendencija, įsitvirtinsianti ilgam, o trumpa visuotino streso sukelta konvulsija, tačiau bet koku atveju klausimas apie tai, kiek kairiajame Dievo mirties teologijos „papildyme“ palikta vietos individualumui, individualiai atsakomybei, individualiam maištui (tuo pačiu, šių eilučių autoriaus manymu, individualios laisvės kaip galimybės žmogui pačiam save apsibrėžti idėja yra

vienas esminių elementų to, už ką kaunasi ukrainiečiai ir visi jiems talkinantys), yra labai opus.

Atsakyti į jį vienareikšmiškai nėra paprasta, kita vertus, ir Badiou, ir Žižekas savitai grįžta prie subjekto, kad ir besiskiriančio nuo dekartiškojo, idėjos. Antra, ir vienas, ir kitas, ne paviršutiniškai išėję Kierkegaard'o mokyklą, pabrėžia individualų angažavimosi tiesai ir subjektyvumui lygmenį. Trečia, abu akcentuoja, kad būtent per autsaidierius (pavyzdžiui, Jėzų Kristų ir pirmuosius krikščionis), per visuomenės atstumtuosius bei atskalūnus ir tegali skleisti universali tiesa (Žižek, 2003: 80). Kitaip tariant, ar čia vėlgi nėra savitai grįžtama prie autsaideriško individualaus maišto prieš visuotinę idėjos? Ir tokiu atveju, ar kartu su Dievo mirties teologija anksčiau palaidojus vakarietišką maištaujančią individą, sužydėjusį egzistencializme, šis nesugrįžta naujai, kitu pavidalu, ne kaip atramos taškas, bet kaip tapsmas, gimstantis po įvykio, sukrėtimo? Galbūt radikalai kairei save aiškiai priskiriantieji nebūtinai sutiktų su tokia interpretacija bei tokiu Badiou, Žižeko ir pačios Dievo mirties teologijos veikalų perskaitymu, tačiau šiuo metu tokia interpretacija atrodo ne tik prasminga, bet ir būtina.

★ ★ ★

Dievo mirties teologija – 7-ajame XX a. dešimtmetyje išgarsėjęs, bet vėliau tarsi nutilęs teologinis judėjimas, – čia buvo nagrinėta atsiremiant į šiuolaikinį kultūrinį kontekstą aptariančių ir kritikuojančių radikalai kairiajai perspektyvai priskiriamų autorių, pirmiausia Žižeko ir Badiou, pateikiamą problematiką. Badiou ir Žižekas pasirinkti kaip radikalūs kairieji, kuriems lipdomas postsekuliarios filosofijos ženklas ir kurie atsigręžia į krikščionybę ieškodami būdų atnaujinti patį emancipacinį mąstymą.

Analizė parodė, kad Dievo mirties teologija, kurios pagrindiniai autoriai yra Altizeris, Hamiltonas, Van Burenas, Vahanianas, taip pat su ja kaip pirmtakas siejamas ir Bonhoefferis, gali būti suvokiama ir

įvardijama kaip emancipacinis mąstymas. Atsiremami į idėjas apie tai, kad pasaulis pasiekė pilnametystės amžių, į nereliginės krikščionybės principą ir istoriškumą kaip vieną esminių krikščionybės elementų (krikščioniškoji žinia yra neatsiejama nuo kultūros ir istoriškumo), Dievo mirties teologijos atstovai teigė, kad krikščionybės esmė yra emancipacinė: orientacija į ateitį ir Dievo karalystės – absoliučiai naujos tikrovės – skelbimas.

Emancipacinis aspektas Dievo mirties teologijoje pasireiškia tuo, kad ji interpretuoja krikščioniškąją žinią kaip tokią, kuri skelbia transcendentinio Dievo ir bet kokios betarpiškos duotybės neigimą. Tuo pačiu Dievo mirties teologija aiškina, kad krikščionybė skatina „eiti į pasaulį“ ir neįpulti į aistorinę transcendentinę užuovėją – nuo pasaulio atribotą vidujybę, kurią, Dievo mirties teologų manymu, iškelia egzistencinis religinis mąstymas. Transcendentiškumo neigimas, šių autorių teigimu, palieka žmogų vien tik imanentinėje sferoje, tad su visiška laisve ir atsakomybe.

Bandant Dievo mirties teologiją pritraukti prie šiuolaikinio pasaulio konteksto, jos idėjos buvo išplėtos pasirėmus Žižeko, kuris prisipažįsta tęsiantis pirmiausia Altizerio projektą, ir Badiou pateikiamomis krikščioniškosios žinios interpretacijomis. Pasiekta išvada, kad, jei Dievo mirties teologiją laikysime mąstymu, kuris skelbia esamo *status quo* neigimą tuo pačiu nesiūlydamas grįžti į ankstesnes kultūros formas ir nekviessdamas pasitraukti į aistoriškumą, o šiuolaikinio pasaulio nelaiko paralyžiuojančiu bet kokius emancipacinio mąstymo bandymus, aptariamąją teologijos srovę galima traktuoti kaip tokią, kurios siūlomas neigimas kaip forma galėtų būti pripildytas nauju turiniu. Turinys, kuriuo neigiamas esamas *status quo* (emancipacijos pabaiga, utopizmo pabaiga, meno pabaiga, tiesos negalimybė) yra Žižeko ir Badiou siūlomas subjekto modelis. Tai „poįvykinis“, tapsmo subjektiškumas, paremtas tiesa, palaikomas per ištikimybę. Pasirėmus juo atsiskleidžia Dievo mirties teologijos kaip emancipacinio mąstymo potencialas šiuolaikiniame kontekste.

12

Radikalaus blogio problema:
postsekuliarūs apmąstymai
Rusijos karo Ukrainoje fone

DANUTĖ BACEVIČIŪTĖ

2022 m. vasario 24 d. nauja jėga išplieskęs Rusijos karas Ukrainoje sugrąžino radikalaus blogio problemą į mūsų apmąstymų akiratį. Taipome beatodairiško miestų bombardavimo, netgi visiško jų sunaikinimo, civilių kankinimo ir žudymo liudininkai. Kodėl, kokiu tikslu visa tai pradėta ir tęsiama toliau – dėl imperinių Rusijos ambicijų, dėl menamos kovos su Vakarų vertybėmis, dėl nieko? Atrodo, kad po Antrojo pasaulinio karo Europoje skambėjęs užkeikimas „Niekada daugiau!“, kurį vis dar kartoja popiežius Pranciškus, prarado bet kokią galią. Todėl tenka pripažinti, kad „po Aušvico“ filosofinės tradicijos lūžį radikalaus blogio klausimu žymėję Theodoro Adorno, Hannahos Arendt, Hanso Jonaso ir Emmanuelio Levino darbai¹¹¹ turi būti tęsiami permąstant šį klausimą naujoje dabarties situacijoje.

Dabarties situacija ypatinga tuo, kad radikalaus blogio klausimas sugrįžta sykiu su „religijos sugrįžimo“ į socialinį ir politinį gyvenimą ambivalencija. Kitaip sakant, atrodo, kad pirmiausia radikalaus blogio klausimas sugrįžta kaip religijos ir politikos santykio problema, o dar konkrečiau – kaip modernaus politizuoto religinio fundamentalizmo problema. Politizuotas religinis fundamentalizmas kaip modernus fenomenas yra jau nemažai nagrinėtas. Pirmiausia Jürgeno Habermaso, taip pat ir kitų tyrinėtojų darbuose.¹¹² Jie parodė, kad bandymas sugrįžti prie ikimodernių religinių nuostatų modernybės sąlygomis yra komplikotas pirmiausia todėl, kad bet kokia pretenzija į tikėjimo tiesą jau nebegali būti palaikoma naiviai, tad reikia pripažinti, kad fundamentalistiniams judėjimams, be kita ko, yra būdinga ir tam tikra cinizmo forma.

Rusijos karo Ukrainoje atveju religijos ir politikos santykis pasirodė sudėtingesnis nei buvo galima tikėtis. Nors Ukrainą užpuolusi

111 Paminėsime vos keletą svarbiausių veikalų: Adorno, 1973; Adorno and Horkheimer, 1979; Arendt, 2015; Jonas, 1996; Levinas, 1988: 156–167.

112 Žr. Habermas, 2002: 147–167; Calhoun, Mendieta, and VanAntwerpen, 2013; Lozonczy, 2016: 705–720; Mitrofanova, 2016: 157–170; Pandeale, 2021: 2036–2041.

Rusijos Federacija pagal konstituciją yra sekuliari valstybė, tačiau Rusijos Ortodoksų Bažnyčia parėmė šį kaimyninės šalies užpuolimą ir toliau prisideda prie Kremliaus geopolitikos pasaulinės sklaidos, imperinį ir Sovietų Sąjungos restauravimo naratyvus sulydydama su dvasine-vertybine „Šventosios Rusios“ vizija. Taip agresyvūs valdžios veiksmai yra legitimuojami prisidengiant bažnyčios autoritetu, o bažnyčia savo ruožtu naudojasi valdžios jai suteikiama galia, kad įtvirtintų „Dievo įsakymus“. Romos Katalikų Bažnyčios vadovo popiežiaus Pranciškaus pozicija Rusijos karo Ukrainoje atžvilgiu yra visiškai priešinga. Jis remiasi sekuliarizacijos proceso vaisiais – bažnyčios ir valstybės, religijos ir politikos atskyrimu. Popiežius atsaisako veikti kaip politikas, todėl, net ir moraline prasme užjausdamas Ukrainos žmones kaip prievartos auką, nedrįsta taikyti gėrio ir blogio skirties kalbėdamas apie konflikto puses (o ypač apie šalies agresorės pusę). Pranciškus apsiriboja teiginiu, esą situacija yra kompleksinė ir jis nenorįs šio kompleksiskumo redukuoti įvardydamas „geriečius“ ir „blogiečius“¹¹³, tačiau primena, kad kiekvienas karas yra neteisingas, beprotiškas, monstriškas, barbariškas, šventvagiškas: „[K]aras yra šventvagystė, išniekinanti visa, kas yra brangiausia mūsų žemėje, – žmogaus gyvybę, mažutėlių nekaltumą, kūrinijos grožį“ (Vatican News, 2022c). Žinoma, bendram teiginiui apie karų neteisingumą turbūt niekas neprieštarautų, nes išplieskusi prievarta įtraukia visas konflikto puses, tačiau ar tokia popiežiaus pozicija yra pakankama?

113 Nuo karo pradžios pasirodė nemažai popiežiaus Pranciškaus interviu karo Ukrainoje klausimu. Čia nurodysime vos vieną – 2022 m. gegužės 19 d. įvykusį popiežiaus Pranciškaus pokalbį su Europos jėzuitų leidinių redaktoriais. Norėtume atkreipti dėmesį į tai, kad anglų ir lietuvių kalba publikuotuose pranešimuose apie šį interviu jo pavadinimai skirtingi, priderinti prie auditorijos. Interviu anglų kalba (kaip, beje, ir italų kalba) pavadintas „Popiežius: „Karas negali būti redukuotas į skirtį tarp geriečių ir blogiečių“, o lietuvių kalba – „Popiežius: istorija nulėmė ukrainiečių heroizmą“. Lietuvos kontekste pirmoji antraštė nuskambėtų perdėm ciniškai, tad greičiausiai buvo pakoreguota (Vatican News, 2022a; Vatican News, 2022b).

Ar gėrio ir blogio skirties neutralizavimas tautos genocido ir nusikaltimų žmoniškumui akivaizdoje, kaip ir atsisakymas pripažinti blogio radikalumą, nėra tiesiog atsisakymas mąstyti naujoje situacijoje? Ar yra teisingas pats raginimas sustabdyti karą neįvardijant ir nepasmerkiant agresoriaus? Net jei savo laikysena popiežius nori pabrėžti skirtumą tarp bažnyčios kaip institucijos ir konkretaus individo (su jo sąžine, gėrio ir blogio skirtimi bei sprendimais, kuriuos jis turi priimti pats), radikalaus blogio klausimas vis tiek išlieka.

Tačiau kaip kalbėti apie radikalų blogį nesukuriant veidrodinio analogo fundamentalistiniam diskursui, kuriuo remiasi šalis agresorė, savo žudikiškiems veiksams suteikdama „metafizinės kovos“ prasmę? Ar Hannah'os Arendt siūlymas vengti blogio mitologizavimo ir nuo „radikalaus blogio“ sąvokos pereiti prie „ekstremalaus blogio“ sąvokos bei vertinti blogį pasekmių, o ne motyvų, kurie daugeliu atvejų esą „banalūs“, požiūriu atskleidžia šį šiuolaikinių žudymo technologijų pagalba sukeltą perteklinio blogio fenomeną? O gal, priešingai, radikalaus blogio fenomenas pražiūrimas, jei iš akių išleidžiamas egzistencinis blogio problemos dėmuo? Ar religijos „sugrįžimas“ postsekuliarioje situacijoje be fundamentalistinio diskurso atgimimo nenumato kitos galimybės – tokio postsekuliaraus diskurso, kuris vadotųsi iš fundamentalistinio naratyvo ir leistų radikalaus blogio fenomeną nagrinėti žmogiškos egzistencijos plotmėje?

Visi šie klausimai skatina mus radikalaus blogio problemą svarstyti atsižvelgiant tiek į religinio fundamentalizmo atgimimo, tiek į sekuliarizacijos procesus, aiškinantis religinio ir sekuliaraus diskursų pajėgumą užčiuopti šios problemos šerdį, o taip pat apmąstyti postsekuliaraus diskurso galimybes klausti apie radikalų blogį.

12.1. Politizuoto religinio fundamentalizmo atgimimas ir blogio problema: „rusiškojo pasaulio“ atvejis

Pasak Rytų ortodoksijos tyrinėtojo Luciano N. Leusteano, Rusijos invazija Ukrainoje yra pirmasis XXI amžiaus religinis karas, nes nuo pat karinės kampanijos pradžios Rusijoje buvo akivaizdžiai matyti pastangos vaizduoti Kyjivą ne tik kaip vyriausybinių centrą, bet ir kaip Rusijos tapatybei esmingą religinę vietą, sykiu menkinant tiek Ukrainos valstybingumą, tiek 1990 m. įsteigtos Ukrainos Ortodoksų Bažnyčios savarankiškumą (Leustean, 2022).¹¹⁴ Nesiliauja represijos ir pačioje Rusijoje: Rusijos karą Ukrainoje smerkiantiems Rusijos dvasininkams pradėtos skirti baudos ar įkalinimas, kurio vengdami jie priversti bėgti iš šalies.¹¹⁵ Net ir užsienio valstybėse, t. y. ten, kur neveikia Rusijos politinės valdžios jurisdikcija, Maskvos patriarchatui priklausančios Ortodoksų Bažnyčios dvasininkai, viešai pasisakę prieš karą, susilaukė represijų bangos. Pavyzdžiui, Lietuvos Ortodoksų Bažnyčios¹¹⁶ dvasininkai, nepritariantys Rusijos karui Ukrainoje ir pamaldose atsisakę minėti Maskvos ir visos Rusijos patriarcho Kirilo, tapusio vienu iš šio karo rėmėjų, vardą, yra atleidžiami iš jų einamų pareigų bei šalinami iš kunigystės luomo.¹¹⁷ Iš kunigystės šalinami

¹¹⁴ Taip pat pažymėtina, kad 2018 m. nutraukęs bendrystę su Konstantinopolio patriarchatu dėl Konstantinopolio sprendimo suteikti Ukrainos Ortodoksų Bažnyčiai autokefaliją, Maskvos patriarchatas griebsi ekspansijos į kitų patriarchatų teritorijas: ėmėsi formuoti Vakarų Europos ir Pietryčių Azijos egzarchatus (vietoje Konstantinopolio struktūrų) bei Afrikos egzarchatą (vietoje Aleksandrijos ir Visos Afrikos patriarchato).

¹¹⁵ Rytų Bažnyčių naujienų tarnybos pranešimas (Nachrichtendienst Östliche Kirchen, 2022).

¹¹⁶ Lietuvos Ortodoksų Bažnyčia turi metropolijos titulą ir priklauso Maskvos patriarchatui. Jos atstovai, 2021 m. gyventojų surašymo duomenimis, sudaro apie 3,75 % Lietuvos tikinčiųjų.

¹¹⁷ Žr. Bendžius, 2022; Gaidamavičius, 2022. Pažymėtina, kad karui oponuojantys

dvasininkai kaltinami „kanoniniais nusikaltimais“, mėginant „nepastebėti“, kad bažnytinę vyresnybę jie kritikavo remdamiesi moraliniais argumentais, o sykiu mėginant nuslėpti, prisidengiant „Bažnyčios kanonų teise“, pačios Rusijos Ortodoksų Bažnyčios (toliau – ROB) politizavimąsi. Todėl siekdami suprasti šį savitas konfigūracijas įgijusį religijos ir politikos lydinį, kuris sykiu ir demonstruojamas, ir slepiamas, pažvelkime atidžiau į bažnyčios ir politikos santykį šiuolaikinėje Rusijoje.

Pastaraisiais dešimtmečiais ROB aktyviai siekė glaudaus valstybės ir bažnyčios santykio. 2009 m. tapęs patriarchu, Kirilas¹¹⁸ paskelbė, kad konstitucinis valstybės ir bažnyčios atskyrimo principas turi būti interpretuojamas idealaus modelio – pirmajame amžiuje suformuluotos bizantiškosios valstybės ir bažnyčios santykio „simfonijos“ – dvasia (РИА Новости, 2009), ne tik harmoningai derinant abipusiškai naudingus valstybės ir bažnyčios mainus, bet ir išaknijant valstybę ir visuomenę vertybinėje tradicijoje, kuri ima viršų konstitucinių nuostatų atžvilgiu. Todėl valstybės ir bažnyčios santykis imtas grįžti trimis principais: 1) ROB lojalumu valstybės atžvilgiu (kad ir koks būtų valstybės valdymo režimas), kai santykis tarp jų formuojamas orientuojantis į bizantiškąją santarvės, arba „simfonijos“, modelį, besiremiantį konstruktyviu bendradarbiavimu ir lygių partnerių konsensusu; 2) ROB dalyvavimu visose socialinio gyvenimo sferose ir galia reikšti savo poziciją dėl šalies ekonominės, vidaus ir užsienio

ortodoksų dvasininkai Lietuvoje kaltinami politikavimu, kviečiami atgailauti, tačiau nepastebimas Maskvos patriarchato dalyvavimas Kremliaus politikoje, lygiai kaip ir nesiūloma atgailauti pačiam patriarchui Kirilui. Žr. Bakaitė, 2022.

¹¹⁸ Čia nesvarstysime patriarcho Kirilo bendradarbiavimo su SSRS KGB klausimo. Apie tai rašo istorikas ir žmogaus teisių aktyvistas Felixas Corley straipsnyje „Michailovo bylos: patriarchas Kirilas ir KGB“ (Corley, 2018), pateikdamas KGB archyvo įrašus apie Vladimiro Michailovičiaus Gundiaevo, KGB agento „Michailovo“ slapyvardžiu, veiklą 1972–1986 m. Tačiau visa tai dar labiau verčia abejoti Rusijos Ortodoksų Bažnyčios atskirtumu nuo valstybės ir jos valdžios struktūrų.

politikos; 3) ROB privilegijuota pozicija kitų konfesijų atžvilgiu (Adamsky, 2019: 175).¹¹⁹

Valstybės ir bažnyčios santykio „simfonijos“ variacijas istorijoje tyrinėjantis Mikhailas Antonovas nurodo, kad ROB, įteisindama savo strateginę sąjungą su valstybe kaip „simfonią“, prisiima vaidmenį, kurio bažnyčia niekada nevaidino nei Bizantijoje, nei Rusijoje. Pasak jo, „istorinė „simfonijos“ prasmė neatitinka statuso, kurį Rusijos Ortodoksų Bažnyčia turi pagal įstatymą, ir privilegijų, kurių ji gali siekti įgyti iš Rusijos valstybės“ (Antonov, 2020: 553–554). Antonovas ne tik konstatuoja su „simfonijos modelio“ pasirinkimu susijusią teisinę įtampą, bet ir aptaria keturis istorinius valstybės ir bažnyčios santykio modalumus šiame modelyje: 1) bizantiškąjį, kai valstybė ir bažnyčia yra dvi vieno dvasinio-politinio vieneto, kurį valdo imperatorius, dalys; 2) Kyjivo Rusios, kai silpna valstybė ir silpna bažnyčia nepajėgia viena kitos kontroliuoti ir priverstos gerbti abipusę autonomiją; 3) Maskvos Rusios, kai stipri valstybė ir stipri bažnyčia viena kitą legitimuoja ir varžosi dėl privilegijų; 4) Rusijos imperijos, kai stipri valstybė ir jos absorbuota silpna bažnyčia yra valdomos imperatoriaus. Kaip matome, Antonovo pateikta istorinio „simfonijos“ modelio raidos klasifikacija ne tik parodo, kad nė vienas šio modelio modalumų nedera su teisiniu sekuliarios valstybės statusu, bet ir leidžia įsisąmoninti akligatvį,

119 Šiame kontekste paminėtinas ir Kristinos Stoeckl tyrimas, skirtas valstybės ir bažnyčios santykiui šiuolaikinėje Rusijoje. Autorė nurodo, kad skirtingais lygmenimis, o tai priklauso nuo politinio intereso, veikia trys ROB ir Rusijos valstybės santykio modeliai: Maskvos patriarchato lygmeniu veikia valstybinės bažnyčios ir valstybės bei bažnyčios bendradarbiavimo modeliai (pastarajame tikintieji vaizduojami kaip apgynimo reikalaujanti mažuma), o Bažnyčios viduje esama grupių, kurios remiasi valstybės ir bažnyčios atskyrimo modeliu, t. y. save apibrėžia per opoziciją sekuliariai valstybei „kultūriniame kare“ (Stoeckl, 2020: 237–251). Rusijos karas Ukrainoje dar labiau išryškino valstybinės bažnyčios modelį, o tikinčiųjų interesų gynimo ir kultūrinių kovų modeliai buvo integruoti į jį. Pavyzdžiui, patriarchas Kirilas juos pasitelkia pateisindamas Rusijos karą Ukrainoje kaip karą su Vakarų „sugedimu“.

į kurią kreipia „desekuliarizavimo“ tendencija. Antonovas pažymi, kad bizantiškasis valstybės ir bažnyčios santykio simfonijos modalumas, kuriame imperatorius orkestruoja „simfoniją“, turėtų būti vertinamas kaip gana rimta rizika, su kuria susiduria šiuolaikinė Rusija (Antonov, 2020: 565). „Simfoninio“ sekuliarios valstybės ir bažnyčios santykio, kuriam vadovauja „imperatorius“, kūrimo bandymus liudija ir gana groteskiškos šio santykio apraiškos Rusijoje. Kaip antai Putino „ikonų“ pardavinėjimas (Kaliningrado oro uoste tokie atvejai užfiksuoti 2017 m., o Sankt Peterburgo Pulkovo oro uoste – 2020 m.¹²⁰), dabartinių valstybės vadovų vaizdavimas šventyklos mozaikoje (viena iš 2018 m. Maskvos srities Kubinkos miestelyje pastatytos pagrindinės Ginkluotųjų pajėgų katedros mozaikų buvo papuošta Putino ir kitų valdininkų atvaizdais, tiesa, sulaukus kritikos, mozaika buvo pako-reguota ir vietoj Putino atsirado Dievo Motinos ikonos atvaizdas, o vietoje valdininkų – dvasininkų atvaizdai¹²¹).

Vis dėlto kalbant jau ne apie groteskinius atvejus, o apie rimtus minėtų valstybės ir bažnyčios santykio principų įgyvendinimo tikslus ir padarinius, išsiskiria užsienio politikos pavyzdys, o konkrečiai – vadinamasis mokymas apie „rusiškąjį pasaulį“ (*русский мир*). Tai kultūrinį-civilizacinį ir religinį dėmenį įtraukianti geopolitinė strategija, kurios esminis tikslas – „žemių surinkimas“. Rusijos Ortodoksų Bažnyčiai legitimavus Kremliaus užsienio politiką ir netgi tapus jos ginklu, patriarchas Kirilas „rusiškojo pasaulio“ sampratą išplėtojo susiedamas religinę-istorinę šio termino reikšmę („pakrikštytieji Kyjivo krikščykyje“) su geopolitinėmis pretenzijomis Rusijai tapti Trečiąja Roma („istorinės Rusios dvasinis-kultūrinis-civilizacinis kodas“) ir oponuoti Vakarų pasauliui. 2009 m. kalboje, kreipdamasis į Rusiškojo pasaulio asamblėjos narius, patriarchas Kirilas skelbė: „Tikiu, kad tik

120 Žг. Солдатов, 2020; Гринберг, 2017.

121 Жг. Открытые медиа, 2020.

sutelktas Rusiškasis pasaulis gali tapti *stiprių globalios tarptautinės politikos subjektu* [kursyvas – D. B.], stipresniu nei visokie politiniai aljansai. Be to, be valstybės, Bažnyčios ir pilietinės visuomenės pastangų koordinavimo mes nepasieksime šio tikslo.¹²² Matome, kad taip „rusiškojo pasaulio“ idėja yra pasitelkiama naujo politinio darinio formavimui, o religinis-istorinis bei dvasinis-kultūrinis-civilizacinis klodai jame turi atlikti šį darinį vienijančių dėmenų funkciją. Šiuo atveju susiduriame su tokiu sekuliarizacijos proceso aspektu, kai viešojo politinė erdvė (valstybės, Bažnyčios ir pilietinės visuomenės pastangomis) formuojama asimiliuojant visuomenės vienijimo ir sutelkimo užduotį, kurią anksčiau atliko religija, sykiu tikintis, kad religinio-istorinio klodo aktualizavimas prisidės prie šios užduoties įgyvendinimo (integraciją turėtų užtikrinti bendra civilizacinė erdvė, rusų kalba, vertybės, ortodoksų tikėjimas). Tačiau būtina akcentuoti, kad lemiamą vaidmenį čia atlieka būtent valstybė, o Bažnyčia (jos vadovų pritarimu) yra pajungiama valstybės interesams. Tiksliau sakant, Rusijos atveju religijos ir politikos santykis pasirodė sudėtingesnis ne tik dėl to, kad valstybės valdžia pasinaudojo religija mobilizuodama piliečius nereliginiais tikslais, bet ir todėl, kad pati Rusijos Ortodoksų Bažnyčia politizavosi imdama siekti religinių tikslų politinėmis priemonėmis, t. y. formuodama ir pateisindama „rusiškojo pasaulio“ ideologiją.¹²³

122 Žr. patriarcho Kirilo kalbą atidarant Trečiąją rusiškojo pasaulio asamblėją 2009 m. lapkričio 3 d. (Официальный сайт Русской Православной Церкви, 2009). Šios asamblėjos rengiamos kasmet nuo 2007 m., kurie tapo Rusijos konfrontacijos su Vakarų valstybėmis pradžia po Vladimiro Putino kalbos „Rusijos vaidmuo pasaulio politikoje“, pasakytos Miunchene vykusioje saugumo konferencijoje. 2007 m. birželio 21 d. Putino įsakymu buvo įsteigtas „Rusiškojo pasaulio“ fondas (Русский мир, 2007). 2007 m., dar būdamas Smolensko ir Kaliningrado metropolitu, Kirilas pats asmeniškai „rusiškąjį mokymą“ pristatė „Jaunosios Rusijos“ judėjimo kongrese (Prieiga per internetą: <http://www.rusdoctrina.ru/page95516.html> [žiūrėta 2022 07 11]). Visą „rusiškojo mokymo“ tekstą žr. Русская доктрина, 2005.

123 Anastasia Mitrofanova straipsnyje, skirtame ortodoksinės krikščionybės politizavimosi perspektyvai, daro skirtį tarp religijos panaudojimo politiniais tikslais ir

Pažymėtina, kad ortodoksijos tyrinėtojas Brandonas Gallaheris, atsižvelgdamas į „rusiškojo pasaulio“ mokymo specifiką, siūlo jį laikyti ne tiek religiniu fundamentalizmu, kiek veikiau „ant galvos apverstu programiniu sekuliarizmu“, kurį apibrėžia trys momentai: 1) vis tvirtesnė sąjunga tarp Rusijos valstybės ir bažnyčios, kurios bažnytinės formos yra pripildytos sovietinio turinio; 2) etnis, tautinis ir netgi pilietinis rusiškumas, tapęs beveik neatskiriamu nuo ortodoksinės tapatybės; 3) daugiausia donkichotiška ROB pastanga per ugdymą ir katechezę paversti sekuliarią postsovietinę kultūrą idealizuota „Šventąja Rusia“ (Gallaher, 2020: 111). Tad šiuo atveju būtų galima sakyti, kad čia susiduriame su savotiška „sekuliarios religijos“ atmaina, kai bažnytinės formos panaudojamos sovietiniam imperializmui atgaivinti.

Patriarcho Kirilo pozicijos nepakoregavo net katastrofinis „rusiškojo pasaulio“ mokymu grindžiamos politikos padarinys – visa jėga įsiplieskęs Rusijos karas Ukrainoje. Maža to, kai daugybė Ukrainos miestų buvo aktyviai bombarduojami Rusijos karinių pajėgų ir ėmė plūsti duomenys apie milžiniškas civilių žūtis, patriarchas Kirilas savo sekmadienio pamoksle prieš Gavėnią Rusijos karą Ukrainoje pavadino ne fizine, o metafizine kova prieš Vakarų sugedimą, t. y. vartotojiškumą, tariamą laisvę ir panirimą nuodėmėn, kurį įkūnija gėjų paradai, ir kaip teisingą Rusijos okupuoto Donbaso žmonių gynybą¹²⁴. Kaip

religijos politizavimosi (arba politinės religijos), kai politika panaudojama religiniais tikslais (Mitrofanova, 2016: 160). Manytume, kad pastaruoju metu Rusijoje vyksta abu procesai, tad ši skirtis netenka griežtumo.

124 Žr. patriarcho Kirilo 2022 m. kovo 6 d. pamokslą „Патриаршая проповедь в Неделю сыропустную после Литургии в Храме Христа Спасителя“ (Официальный сайт Русской Православной Церкви, 2022). Grobikiško karo pateisinimas apeliuojant į teisingumą yra neatsiejamas nuo visos melagingos Kremliaus retorikos, kurios ištakos glūdi dar sovietinės sistemos tiesos ir melo sąvokų sukeitime. Ši tema yra labai plati, tad šiame tekste jos neliesime. Atkreipsime dėmesį tik į tai, kad popiežius Pranciškus savo pasisakymuose apie šį karą apskritai apeina teisingumo klausimą, apsiribodamas bendru teiginiu, jog karai visada neteisingi, ir pabrėžia tik gailėstingumą, taip sykiu netiesiogiai legitimuodamas melagingą

matome, toks fundamentalistinis diskursas teikia blogiui metafizinę prasmę ir mėgina jį suišorinti primesdamas jį kitam, t. y. teigdamas skirtumą tarp „Dievo žodį ir įstatymą mylinčios“ „rusiškojo pasaulio“ bendruomenės ir išorinio blogio. Šiuo konkrečiu atveju visos Vakarų pasaulio ydos buvo primestos „rusiškojo pasaulio“ imperijos dalimi nepanorusiai būti ukrainiečių tautai.¹²⁵ Taip demonizavus kitą, prievarta jo atžvilgiu ir netgi jo nužudymas yra pateisinami siekiu išvengti nuodėmės pasklidimo.

Fundamentalistinei politizuotai ortodoksijai atstovaujanti „rusiškojo pasaulio“ idėja susilaukė ortodoksų teologų, reflektuojančių šio religijos ir politikos susiliejimo žalą, daromą visuomenei ir pačiai religijai, kritikos. Dar 2016 m. interviu Sergejus Hovorunas (archimandritas Kirilas) nurodė, kad Rusijos Ortodoksų Bažnyčia atsidūrė krizės situacijoje pirmiausia dėl aktyvaus dalyvavimo politiniuose procesuose. Pasak jo, „...[r]usiškojo pasaulio“ ideologija, kaip ir bet

agresoriaus diskursą. Prie mums svarbaus teisingumo ir gailėstingumo santykio klausimo tikimės sugrįžti kituose tekstuose. Apie Kirilo propaguojamą „rusų pasaulio“ doktriną žr. Tharoor, 2022.

- 125 Čia išsamiai nesvarstysime visų kaltinimų, kuriuos Rusija primeta ukrainiečiams. Tik atkreipsime dėmesį, kad šalia kaltinimų, paremtų dorybės ir nuodėmės priešprieša, esama rusiškojo „pakvaišimo dėl pergalės / apsidėmo pergale“ („*нобедобесие*“) įkvėpto naratyvo, priskiriančio ukrainiečiams „nacistų“, o rusams „išvaduotojų“ vaidmenis. Stebėtinu būdu ukrainiečiai kaltinami tuo, kas yra būdinga pačios Rusijos visuomenei – pradedant nacizmu ir baigiant vartotojiškumu. Veidrodinio atspindžio principu konstruojami kaltinimai tik dar kartą pademonstruoja blogio suišorinimo grindžiamą „atpirkimo ožio“ mechanizmą, kurį užsuko melo propaganda Rusijoje. Reikia pripažinti, kad daugumos kitų Rusijoje veikiančių religinių konfesijų dvasiniai vadovai taip pat parėmė Rusijos karą Ukrainoje, kartodami tą patį propagandinį naratyvą. Pavyzdžiui, Rusijos vyriausiasis muftijus Talgatas Tadžudinas atvirai parėmė Rusijos karą Ukrainoje išvadinę ukrainiečius „fašistais“, „naciais“, „neonaciais“ ir „parazitais“ (Настоящее Время, 2022a). Išimtį šiame kontekste sudaro tik Rusijos vyriausiasis rabinas Berlas Lazaras, kuris, nepaisydamas draugystės su Vladimiru Putinu, pasisakė už taiką ir netgi paragino Rusijos užsienio reikalų ministrą Sergejų Lavrovą atsiprašyti dėl kaltinimų žydams antisemitizmu (Настоящее Время, 2022b). Taip pat žr. Panin, 2022.

kokia kita ideologija, nėra bažnytinė. Tačiau kai tik ją ima formuluoti bažnyčia, žmonės įgyja metafizinę motyvaciją, kad, pavyzdžiui, vienas kitą žudytų dėl kokios nors aukštesnės idėjos. „Rusiškojo pasaulio“ atveju bažnyčia tampa autore projekto, kuris kenkia ir visuomenei, ir jai pačiai“ (Пафеевко, 2016). Jau po plataus masto Rusijos invazijos į Ukrainą Fordhamo universiteto Ortodoksų krikščionių studijų centras (JAV) ir Volo Teologinių studijų akademija (*The Volos Academy for Theological Studies*) (Graikija) išplatino „Deklaraciją apie „rusiškojo pasaulio“ mokymą“. Joje mokymas apie „rusiškąjį pasaulį“ atmetamas kaip erezija, o „gėdingi Rusijos vyriausybės karo veiksmai prieš Ukrainą, kylantys iš šio begėdiško ir nepateisinamo mokymo, kuriam pataikauja Rusijos Ortodoksų Bažnyčia, pasmerkami kaip giliai neortodoksiški, nekrikščioniški ir nukreipti prieš žmoniškumą“ (Public Orthodoxy, 2022). Deklaracijos autoriai teigia, jog neortodoksiškas ir atmestinas yra šio mokymo siekis Dievo karalystę keisti šio pasaulio – Šventosios Rusios – karalyste, Bažnyčios pajungimas valstybei, dieviško autoriteto ar šventumo priskyrimas vienai nacionalinei tapatybei ar kultūrai, neapykantos ir prievartos tarp tautų, religijų, konfesijų ar valstybių kurstymas, dvasinis „kvietizmas“, kai meldžiamasi už taiką, bet atsisakoma aktyviai veikti taikos labui, kai mokoma ar veikiama atsisakant sakyti tiesą. Deklaracijos autoriai mokymą apie „rusiškąjį pasaulį“ kritikuoja konfesiniu pagrindu, t. y. pirmiausia kaip neortodoksišką, tačiau iš jo kylančius veiksmus vertina plačiau – moralės ir teisės požiūriu – kaip nukreiptus prieš žmoniškumą. Šis momentas leidžia mums kalbėti apie radikalaus blogio problemą ir ją formuluoti taip, kad joje išryškėtų du dėmenys. Pirmasis dėmuo siejamas su religinio ir politinio diskursų susiliejimu, kai politinei valdžiai suteikiama „sakralumo“ aureolė, o bažnyčia savo ruožtu susigundo valdžios principu, ir visa tai galiausiai veda į valdžios / prievartos principo įsigalėjimą. Antrasis dėmuo siejamas su egzistenciniu radikalaus blogio problemos matmeniu, t. y. su moralinės ar socialinės sąžinės nunykimu

(savęs išaukštinimu ir panieka kitam, begėdišku melavimu, t. y. sąmoningu tiesos principo apvertimu, ir pan.).

Tolesnė radikalaus blogio problemos analizė reikalauja apsvaryti šių dėmenų tarpusavio santykį ar sąsają. Tačiau klausdami apie šią sąsają siekiame ne nustatyti priežastinį ryšį tarp prievartos principo įsigalėjimo ir moralinės sąžinės nunykimo (kuris iš jų yra priežastis, o kuris – padarinys), bet išsiaiškinti, ar, pavyzdžiui, sekuliarus diskursas, įvedantis kritinę distanciją religijos ir politikos susiliejimo atžvilgiu, tuo pačiu liudija ir moralinės ar socialinės sąžinės jautrumą kito kančiai. Nustačius ryšį tarp sekuliarizacijos proceso ir moralinės sąžinės jautrumo galima būtų viltis, jog užbaigta sekuliarizacija reikštų ne tik valdžios / prievartos principo metafizinio grindimo pabaigą, bet ir didesnę moralinės sąžinės jautrumą blogiui. Vis dėlto jau iš karto turime pripažinti, kad tiek, kiek sekuliarus protas išlaiko pretenziją būti naujos tvarkos pagrindu, tiek jis išlaiko ir prievartos principą. Todėl blogio kaip prievartos kritika neišvengiamai reikalauja ir modernaus mąstymo fundacionalistinės tendencijos kritikos. Be to, turime pripažinti, kad esama su transcendencijos principu tiesiogiai nesiejamos imanentinės ekonominio, socialinio ir politinio racionalumo prievartos. O tai savo ruožtu reiškia, kad pats sekuliarizacijos procesas turi būti suvokiamas kaip nevienalytis ir sudėtingas.

12.2. Kaip interpretuoti sekuliarizacijos procesą?

Apsibrėžę svarstyti radikalaus blogio problemą ne vien valdžios / prievartos principo lygmeniu (laiduojamu religinio ir politinio diskursų susiliejimo), bet ir egzistenciniu lygmeniu, sekuliarizacijos supratimo neapribojame sekuliarizmu kaip pasaulėžiūra, kuri gali būti įtvirtinta politiniuose projektuose (religijos atskyrimas nuo valstybės) arba

glūdėti kaip nerefleksyvi ir savaime suprantama žmonių nuostata tikrovės atžvilgiu (pvz., Apšvietos mitas, besiremiantis fundacionalistine sau pakankamo ir nuo tikėjimo visiškai atsiribojusio sekuliaraus proto prielaida).¹²⁶ Siekiant gilesnio tiek sekuliarizacijos, tiek socialumo supratimo, mums svarbu fiksuoti sekuliarizacijos pradžią krikščionybėje prasidėjusioje ir išplitusioje reformacijoje, pakeitusioje religinio gyvenimo svorio centrą (pavyzdžiui, per etinės perspektyvos įsivyravimą), o kartu parodyti, kad sekuliarizacijos procesas reikalauja iš naujo permąstyti patį religiškumą.

Pažymėtina, kad sekuliarizacijos proceso refleksija paskatino filosofus tam tikrus sekuliaraus socialumo laukui priskiriamus fenomenus aprašyti stokos (negatyviais) arba, priešingai, pertekliaus (pozityviais) terminais, taip apeliuojant į sekuliarios prieigos (grindžiamos sekuliarizmo pasaulėžiūra) nepakankamumą ar kritinį santykį su ja ir nužymint postsekuliarią perspektyvą. Kalbėdami apie stokos patirtį, pirmiausia turime omenyje Jürgeno Habermaso poziciją, išdėstytą straipsnyje „Stokos nuovoka“ (Habermas, 2010: 15–23). Šiame straipsnyje sekuliarios visuomenės gyvenimą aprašydamas negatyviais terminais, t. y. konstatuodamas sumažėjusį jos jautrumą socialinėms patologijoms, bendruomeninio gyvenimo praktikų suirimą, socialinio solidarumo menkėjimą, vokiečių filosofas ir sociologas siūlo gręžtis į religiją su lūkesčiu, kad ji padės užkirsti kelią socialinei suirutei arba leis ją įveikti, mat, anot jo, religinė sąmonė, priešingai nei

126 Sekuliarumo, sekuliarizacijos ir sekuliarizmo sampratomis apibrėžti žr. Casanova, 2011: 54–74. Šiame kontekste taip pat paminėtinas fundamentalus Charleso Tayloro veikalas *Sekuliarus amžius* (Taylor, 2007) bei jo straipsnis „Kodėl mums reikia iš esmės kitaip apibrėžti sekuliarizmą“. Pastarajame Tayloras pasiūlo naują sekuliarizmo sampratą, kurioje pabrėžiamas ne valstybės santykis su religija, o valstybės neutralumo principas siekiant trijų tarpusavyje susijusių tikslų: 1) apsaugoti žmonių ryšius ir / ar praktikas, kad ir kokią požiūrį jie pasirinktų ar jam priklausytų, 2) traktuoti žmones kaip lygius, kad ir ką jie rinktųsi, 3) suteikti visiems jiems girdimumą (Taylor, 2011: 34–59). Lietuvių kalba žr. Šerpytytė, 2013.

sekuliari, išlaiko esminį ryšį su besitęsiančia gyvenimo bendruomenėje praktika. Taip Habermasas paliudija, jog galiausiai sekuliarus protas išlieka neramus dėl neskaidrumo, glūdinčio tik tariamai aiškiam jo santykiyje su religija. Kita vertus, judesį postsekuliarumo link, kylantį iš tam tikro pertekliaus pačiame socialume, galėtume iliustruoti Emmanuelio Levino kito asmens kitybės samprata, kurioje etiškumas ir religiškumas tampa nebeatskiriami. Susitikimas su kitu, su tuo, ką Levinas pavadina kito „veidu“, atgręžia į kitą, pažadindamas „nepasotinamą atjautą“ kitam. Levinas teigia: „Santykis su kitu asmeniu mane užklausia, ištuština iš manęs paties ir nenustoja tuštinęs, tuo būdu atverdamas kaskart naujus išteklius. Nežinojau, kad esu toks turtingas, bet nebeturiu teisės nieko pasilaikyti sau“ (Levinas, 1999: 51). Kaip matome, Habermaso ir Levino sekuliaraus socialumo interpretacijos yra nukreiptos skirtingomis kryptimis ir atstovauja skirtingas prieigas: vienas tikrovę fiksuoja atsietu, nors ir sunerimusiui, sociologo žvilgsniu, o kitas mėgina reflektuoti asmeninį etinio įsipareigojimo kitam įvykį, – tačiau abi signalizuoja tokį santykį su sekuliarium socialumu, kurį išreiškėme priešdėliu „post-“. Nors Rusijos karas Ukrainoje taip pat apsčiai pateikia tiek bendruomeninio gyvenimo praktikų suirimo, pasireiškiančio desperatiškais žmonių pastangomis toliau kultivuoti kasdienį vartotojišką gyvenimą, tiek stebėtino socialinio solidarumo pavyzdžių, kai savų namų durys atveriamos suteikiant prieglobstį nuo karo bėgantiems nepažįstamiems žmonėms, kai aukojamos lėšos ir teikiama kitokio pobūdžio humanitarinė pagalba karo aukoms Ukrainoje, – tokie pavyzdžiai neleidžia teigti, ar, kiek ir kokia prasme galima kalbėti apie šiose praktikose besireiškiančias postsekuliaraus būvio apraiškas. Todėl pamėginkime iš pradžių išsamiau apsvastyti teorines sekuliarizacijos proceso permąstymo galimybes „religijos sugrįžimo“ kontekste, pasiremdami dviem autoriais – Jacques'u Derrida ir Gianni Vattimo. Pirmasis sekuliarizacijos procesą reflektuoja keldamas klausimą apie galimybę naujos Apšvietos epochos, kuri nušviestų „religijos sugrįžimą“ (taip pat ir jos

fundamentalistiniais pavidalais), o antrasis sekuliarizacijos prasmę mato rato santykyje „tarp krikščioniškojo palikimo, silpnosios ontologijos, ne-prievartos etikos“ (Vattimo, 2009: 60).

12.2.1. Jacques'o Derrida „naujoji Apšvieta“
ir „religija be religijos“

Prancūzų filosofas Jacques'as Derrida, reflektuodamas metafizinį pagrindą suponuojantį religinio ir politinio diskursų susiliejamą, o sykiu ir paties sekuliaraus proto pretenziją būti nauju pagrindu, yra linkęs kalbėti ne apie sekuliarizacijos užbaigimą, bet apie neišvengiamai neužbaigtą sekuliarizaciją, t. y. tam tikrą sekuliarizacijos proceso paliktą pėdsaką, kuriame galėtų vykti tolesnė religiškumo ir politiškumo santykio transformacija: „[I]lgalaikės ir kantrios dekonstrukcijos, būtinos ateities transformacijai, patirtis santykyje tarp politiškumo ir teologiškumo, ar veikiau religiškumo, pradėta Europoje Apšvietos (*Lumières, Aufklärung, Illuminismo*) laikotarpiu, tačiau vis dar netolygi, neužbaigta, santykinė ir sudėtinga, bus palikusi Europos politinėje erdvėje visiškai savitų žymių religinio mokymo atžvilgiu (atkreipte dėmesį, kad nesakau religijos ar tikėjimo atžvilgiu, bet religinio mokymo įtakos politiškumui atžvilgiu)“ (Derrida, 2003: 116–117). Tačiau ką reiškia mąstyti šiame sekuliarizacijos proceso pėdsake, toliau praktikuojant dekonstrukciją su „naujos“ Apšvietos viltimi? Ar Derrida sekuliarizacijos proceso refleksija liudija tai, ką pavadino „postsekuliariu būviu“? Jei taip, tai kokia prasme?

Iš tiesų, Derrida mėgina išeiti anapus modernios paradigmos („senosios“ Apšvietos), atskiriančios religiškumą nuo politiškumo, įstatymiškumo ir etiškumo, supriešinančios juos. Jis parodo, kad bandymas atskirti esminius religiškumui būdingus bruožus nuo tų, kurie sudaro sekuliarių etinių, teisinių, politinių ir ekonominių sąvokų pagrindą, yra pasmerktas žlugti. Pavyzdžiui, iš esmės gryniausios politinės kategorijos (tarkime, valstybės suverenumo kategorija) pasirodo

esančios sekuliarizacijos išdava arba teologinės-politinės sferos paveldas (Derrida, 2000: 39), o etinei sferai esmingos pasirinkimo ir atsakomybės kategorijos išlaiko aukojimo veiksmo struktūrą (Derrida, 2008: 69), tad taip pat atskleidžia savo „religinį“ pobūdį.

Provokuojamai išplėsdamas „religinio karo“ sąvoką, Derrida klausia: ar karai, į kuriuos įsivelia judėjįskieji-krikščioniškieji Vakarai, „vedami kilniausių motyvų (dėl tarptautinės teisės, demokratijos, tautų arba valstybių suverenumo ar net humanitarinių imperatyvų) [...], nėra tam tikra prasme religiniai karai?“ (Derrida, 2000: 39). Žinoma, jo pasitelkiama „religinio karo“ sąvoka šiuo atveju reiškia ne desekuliarizacijos tendenciją Vakarų valstybėse, o „postsekuliaraus būvio“ diagnozę. Postsekuliarioje perspektyvoje santykis su religiniu paveldu pasirodo esąs dvejopas: nuo religinio paveldo atsiskiriama, abstrahuojamasi, laikomasi kritinio santykio jo atžvilgiu, tačiau sykiu pripažįstama priklausomybė nuo jo.

Maža to, Derrida mano, kad bet kokia apibrėžta religija jau yra fundamentalistinė ir išlieka potencialiu prievartos šaltiniu, nes, būdama susijusi su konkrečia istorija ir vieta, ji žada ne teisingumą visiems, o veikiau prievartą esantiems anapus jos tradicijos ir pasakojimo. Savo unikalia pretenzija į universalumą ji nori būti Įstatymu, Tiesa, Keliu, Apreiškimu. Todėl, laikantis Derrida požiūrio, galima būtų sakyti, kad „rusiškojo pasaulio“ idėja potencialiai glūdėjo rusiškoje ortodoksinės krikščionybės tradicijoje, o dabar buvo aktualizuota, panašiai kaip „pasaulio lotynizavimo“ ir kolonizavimo tendencija glūdėjo ir buvo aktualizuota Vakarų krikščionybėje.

Tęsdamas kantiškąją tradiciją mąstyti religiją proto ribose, Derrida veikiau yra linkęs kalbėti apie „religiją be religijos“, „struktūrinį mesianizmą“, „mesianizmą be turinio“, „mesijįškumą“, kuris būtų maksimaliai abstrahuotas nuo religijų mesianizmo, susijusio su apreiškimo istoriškumu. Jo siūloma „religija be religijos“ – tai pati atvirumo struktūra (atsivėrimas ateičiai ir kitam), kuri liudija pastangas siekti teisingumo ir demokratijos, į „religijos sugrįžimo“ sąlygojamą

prievartą atsakant abstrahavimosi nuo konkrečių religijų gestu. Tačiau tai, ką reiškia šis Derrida siūlymas, galiausiai suprasime tik tada, jei įsisąmoninsime visą probleminio lauko, iš kurio Derrida mąsto „religijos be religijos“ galimybę, apimtį.

Jau minėjome, kad vienas probleminis aspektas yra susijęs su konkrečiose religijose užkoduotu ir prievartą kurstančiu fundamentalizmu, kuris sugrįžta sykiu su „religijos sugrįžimu“ postsekuliariame pasaulyje, kaip kad parodėme „rusiškojo pasaulio“ atveju. Kitas aspektas yra susijęs su šiuolaikinio žmogaus gyvenimo virtualėjimu – teletechnologinių mašinų sąlygotu delokalizavimu, kurį Derrida pavadina „abstrahavimosi blogiu“ (Derrida, 2000: 10). Šis „abstrahavimosi blogis“ turi pasekmių žmogaus egzistencijai, nulemdamas jos delokalizavimą, dezinkarnavimą, objektyvizavimą ir pan. Kalbant apie šiuolaikinio žmogaus patirties abstrahavimą telekomunikacijos priemonėmis, reikia pasakyti, kad pastarieji metai pateikė dar daugiau pavyzdžių nei galėjo numatyti Derrida: beveik dvejus metus trukęs visuotinis karantinavimas nuo koronaviruso, kai beveik visas mūsų gyvenimas buvo perkeltas į „nuotolio“ režimą, apribojo betarpišką bendravimą ir įkurdino socialumą virtualioje plotmėje, kur šis tapo lengvu grobiu įvairioms sąmokslų teorijoms; telekomunikacijos kanalais skleidžiama propaganda ir „melagienos“ (*fake news*) itin suintensyvėjo Rusijos karo Ukrainoje metu ir lėmė situaciją, kai Rusijos žmonės, pasirinkę pabėgimą nuo tikrovės, ėmė teikti pirmenybę televizijos kuriamam pasakojimui apie Rusijos armijos prevencinius smūgius „militaristinei ir nacistinei Ukrainai“, o ne iš giminaičių Ukrainoje tiesiogiai gaunamai informacijai ir liudininčių pasakojimams apie Rusijos armijos vykdomą miestų bombardavimą bei civilių žudymą. Jie pritarė ukrainiečius dehumanizuojančiam diskursui ir naujakalbei, kurioje žodis „karas“ tampa tabu ir paverčiamas „specialiąja operacija“, taip pašalinant bet kokius kančios, kraujo, netekties pėdsakus, kuriuos šis žodis išlaiko rusų sąmonėje.

Vis dėlto paradoksaliu būdu būtent „abstrahavimosi blogis“ skatina Derrida skelbti nušaknytą ir delokalizuotą „religiją be religijos“.

Derrida mąstymas čia kliaunasi pakartojimo logika: „Kaip visada pavojus, tas pats baigtinis pavojus užgriūva du kartus. Ne tiek vieną, kiek du kartus: vieną kartą kaip grėsmė, kitą kartą kaip šansas. Dviem žodžiais tariant, jis turi pasirūpinti, gal netgi laiduoti, kad *būtų įmanomas* šis *radikalus blogis*, be kurio nemokėtume gerai elgtis“ (Derrida, 2000: 65).

Pakartojimas, radikalaus blogio grėsmę transformuojantis į šansą, yra postsekuliarus išganymo atitikmuo. Vadinasi, abstrahavimasis, kuris pirmiausia pasirodo kaip šiuolaikinio žmogaus gyvenimui kylanti grėsmė, pasak Derrida, gali būti ir jo šansas užčiuopti anarchišką tikėjimo dėmenį – „atsidavusį įtikėjimą tuo, kas ateina iš visiškai *kito*“ (Derrida, 2000: 87), dėmenį, kurį jis vadina „religija be religijos“, „mesijiškumu, arba mesianyste be mesianizmo“. Derrida teigimu, pačiose socialumo ir politiškumo ištakose esama „elementariojo tikėjimo“ arba pasitikėjimo, kuris nėra tapatus religiniam tikėjimui, bet išlaiko įsipareigojančio atsivėrimo ateičiai struktūrą. Šį atsivėrimą ateičiai, teisingumui arba kito atėjimui, įtikėjimą tuo, kas ateina iš visiškai kito, prancūzų filosofas laiko „bendrąja patirties struktūra“ (Derrida, 2000: 28), t. y. bet kokios patirties galimybės sąlyga. Galbūt šis elementarusis tikėjimas ar pasitikėjimas, įtvirtinamas kaip bendroji patirties struktūra, yra toji giluminė prielaida, vėl atkurianti socialinį ryšį, ar prielaida leidžianti jam savaimingai vėl atsikurti?

Vis dėlto „religijoje be religijos“ ar „mesijiškume be mesianizmo“ nereikėtų įžvelgti grįžimo prie universalumo ar transcendentalumo, turinčio tuščios schemos ar formos pobūdį, mat paradoksaliu būdu Derrida siekia aprašyti primygtinio išitraukimo struktūrą. Pasak jo, „religija be religijos“ arba „mesijiškumas be mesianizmo“ yra „ne apreiškimo dykuma, o dykuma dykumoje, dykuma, kuri įgalina, atveria, išskobia arba ištempia iki begalybės kitą. *Kraštutinės abstrakcijos ekstazė arba egzistencija* (kursyvas – D. B.)“ (Derrida, 2000: 27). Johnas Davidas Caputo, svarstydamas keblumus, su kuriais susiduria Derrida bandymas sykiu ir abstrahuotis nuo religijų istoriškumo, ir

išlaikyti patį išitraukimo dėmenį, o taip pat primindamas paties Derida nuostatą esminių mąstymo perskyrų atžvilgiu – jos niekada nėra griežtos, o veikiau paslankios, pralaidžios ar porėtos (kaip kad matėme „religinio karo“ sąvokos atveju), – teigia, kad ši nuostata turėtų galioti ir mesijiškumo bei mesianizmo perskyros atžvilgiu: „Derrida dykuminiam ir sausam, anachronistinės *chōra* pobūdžio *ateologiniam mesijiškumui būdingas istorinių mesianizmų gyvenimas*, jų istorinė viltis, jų religinis patvirtinimas kažko išlaisvinančio, [kažko], kas ateina, jam būdinga galinga išitraukimo energija. *Pati* „abstrahavimosi“ nuo konkrečių mesijų *idėja* turi suintensyvinti mesijiškumo primygtinumą“ (kursyvas – D. B.) (Caputo, 1997: 141–142). Todėl, Caputo manymu, deridiškąjį „mesijiškumo“ projektą derėtų laikyti penktu (šalia judėjiškojo, krikščioniškojo, islamiškojo ir marksistinio) arba šeštu (jei įtrauktume Walterio Benjamino neįgyvendinto praeities potencialo reikalaujamą „silpną mesianistinę galią“¹²⁷), arba septintu (jei dar pridėtume „vėlyvąjį“ Martiną Heideggerį) mesianizmu (Caputo, 1997: 142). Vadinasi, remiantis Caputo interpretacija, galima teigti, kad Derrida mesianizmui būdinga tai, jog jis pats įgyja apibrėžtą pavidalą ir randasi apibrėžtose sąlygose, kurias įvardijome kaip postsekuliarų būvį, pasižymintį „religijos sugrįžimu“ technikos (technomokslo ir telekomunikacijų) amžiuje. Tačiau Caputo pastebėjimas skatina mus suklusti ir dėl kitos priežasties – ar prie šio mesianizmų parado neprisijungia ir „rusiškojo pasaulio“ mokymas, pasižymintis „religinės formos“ ir „sovietinio turinio“ samplaika ir panašėjantis į bandymą atgaivinti sovietinės imperijos mesianistinį projektą?¹²⁸

127 „Mūsų kartai, kaip ir kiekvienai prieš mus buvusiai, duota *silpna* mesianistinė galia, į kurią pretenzijas reiškia praeitis. Šių pretenzijų taip lengvai neatsikratysi, ir istorinis materialistas tai žino“ (Benjamin, 2005: 326).

128 Plg.: Barghoorn, 1955: 531–549. Galima sakyti, kad dabartinis sovietinės imperijos mesianistinis projektas turi ir nostalginių elementų, tad šiuo atveju jis panėšėtų ir į benjaminišką neįgyvendinto praeities potencialo inspiruojamą mesianizmą.

Syrovimas tarp konkretaus religinio paveldo istoriškumo ir atsisiskyrimo nuo jo, susilaikymo, įgalinančio pačią atvertį (bendroji partirties struktūra), atskleidžia aporinę situaciją, kurioje atsiduria postsekuliaraus būvio apmąstymas. Atsižvelgdamas į ją ir pratęsdamas dekonstrukcinį gestą, Jamesas K. A. Smithas siūlo alternatyvą Derrida „struktūrinės religijos“ projektui. Jis mano, kad dekonstrukcija numato ir kitą galimybę – ji leidžia išryškinti farmakoniškąją religijos pobūdį, t. y. ji atskleidžia, jog religija yra sykiu ir nuodas, ir vaistas, todėl joje pačioje reikėtų ieškoti fundamentalizmą gydančio vaisto (Smith, 1998: 211). Pasak Smitho, religijos prievartos išvengti galėtų padėti ne jos turinio pašalinimas ir „religijos be religijos“ kūrimas, o veikiau etinis budrumas. Tad jis retoriškai klausia, „ar ne tokį etinį budrumą sumodeliavo labai konkretus galilėjietis, buvęs labai konkretaus teisingumo ir religijos pranašu, taip pat miręs nuo labai apibrėžtos prievartos?“ (Smith, 1998: 212). Mes savo ruožtu galėtume perfrazuoti šį klausimą Rusijos karo Ukrainoje kontekste: ar šio pačioje religijoje glūdinčio priešnuodžio prievartai, t. y. etinio budrumo modelio, šiais laikais neatkartoja ir kai kurie ortodoksų dvasininkai, nepritardami Rusijos karui Ukrainoje ir ROB politizavimuisi ir dėl to susilaukę įvairaus pobūdžio sankcijų?

Smitho pozicija, akcentuojanti etinį budrumą, išryškina egzistencinį postsekuliaraus diskurso dėmenį, kuris labai svarbus analizuojant radikalaus blogio problematiką, tačiau Derrida blogio analizė yra kur kas labiau diferencijuota. Viena vertus, prievartos / blogio / radikalaus blogio / žiaurumo tematika atsikartoja daugelyje Derrida tekstų, siekiant parodyti, kad ši problematika susijusi su metafiziniu, religiniu, politiniu, etiniu, teisiniu ir psichoanalitiniu diskursais.¹²⁹ Kita vertus, blogio analizė skleidžiasi paties Derrida išskirtuose trijuose – konstatyvo, performatyvo ir ne-galimybės – lygmenyse. Konstatyvo, arba

129 Žr. įvairiuose Derrida veikaluose aptinkamos blogio sąvokos apžvalgą suomių tyrinėtojo Jari Kauppineno straipnyje (Kauppinen, 2010: 73–93).

teorinio aprašymo, lygmenyje analizuojami istorijos eigoje pasirodantys ir nuolat išrandami nauji blogio ir kentėjimo pavidalai, o performatyvo lygmenyje veikia subjekto laisvė ir atsakomybė. Svarbu atkreipti dėmesį, kad Derrida pabrėžia tarpą, plyšį ar netolydumą tarp konstatyvaus ir performatyvaus lygmenų (nors, pavyzdžiui, fenomenologinis aprašymas mėgino juos susieti): „Šis netolydumas [tarp konstatyvo ir performatyvo] kviečia šuoliui, šis pertrūkis duoda šansą, gresiamą ir grasinantį šansą, sužeistą ir žeidžiantį, atsakomybei, tam, ką klasikiniai humanistiniai filosofai vadino laisve, arba, problematiškesne maniera, subjekto laisve. Ši laisva atsakomybė niekada nededukuojaama iš paprasto pažinimo akto“ (Derrida, 2002: 278).

Trečiasis – ne-galimybės – lygmuo skiriasi nuo pirmų dviejų tuo, kad net jei juose registruojamas ar performatyviu būdu steigiamas koks nors įvykis, šis įvykis skleidžiasi galios ir galimybės plotmėje. Tuo tarpu įvykio, „verto įvykio vardo“, atėjime ateina nenumatoma kitybė, viršijanti bet kokią galią, bet kokį performatyvumą. Ne-galimybės, arba įvykio, lygmuo numato ambivalentišką santykį su blogio problematika. Vienu atveju galime jį interpretuoti kaip išvedantį anapus blogio (ir gėrio?), kitu – kaip radikalaus blogio sąlygą:

Besąlygiškas kito atėjimas, jo įvykis be galimos anticipacijos ir be horizonto, jo mirtis ar pati mirtis yra pertrūkliai, kurie gali ir privalo sutriuškinti dvi konstatyvo ir performatyvo tvarkas [...]. Galbūt anapus bet kokio žiaurumo (Derrida, 2002: 278).

Kito atėjimas gali įgauti išskirtinio įvykio pavidalą tik tada, kai niekaip neįmanoma numatyti jį ateinant, kai kitas ir mirtis – ir radikalus blogis – mus gali užklupti bet kurią akimirką (Derrida, 2000: 28).

Taigi kyla klausimas, ar galima šį ne-galimybės lygmenį vadinti „radikalaus blogio“ lygmeniu? Derrida interpretuotojų, kaip ir paties

Derrida, atsakymas yra nevienareikšmis. Martinas Häggglundas pabrėžia, kad šis – įvykio – lygmuo neleidžia teigti gėrio, kuriame jau neglūdėtų blogis, todėl deridiškoji mesijiškumo struktūra ir yra radikalaus blogio (Häggglund, 2011: 130, 131, 145) struktūra (arba, kaip teigia Jari Kauppinen, „archi-blogis“ (Kauppinen, 2010: 73)). Sykiu reikėtų atkreipti dėmesį į tai, kad Derrida vartojama „radikalaus blogio“ sąvoka skiriasi nuo kantiškosios, nes čia turime reikalą ne su laisvos valios problematika (kai valia, užuot vadovavusis moralės imperatyvu, vadovaujasi savomis paskatomis), o veikiau su struktūriniu blogiu. Šis struktūrinis blogis glūdi tiek pačiame įvykyje – mat ateities atėjimas yra atviras ir gėriui, ir blogiui, tiek bet kokiam gerame mano sprendime ar pasirinkime – pasirinkdamas padėti vienam ar vykdydamas vieną pareigą, neišvengiamai (dėl paties savojo baigtinumo) aukoju kitą ar kitus (kitas pereinąs), taigi čia jau esama kito ar kitų atskyrimo ir jų paaukojimo. Tuo tarpu Johnas Davidas Caputo nėra linkęs akcentuoti blogio aspekto Derrida įvykio struktūroje, nes kitaip taptų visiškai nesuprantama jo mesijiškumo ir elementariojo tikėjimo kaip atverties ir pasitikėjimo samprata (Caputo, 1997: 63–66). Galiausiai Björnas Sjöstrandas mėgina suderinti šias priešingas interpretacijas teigdamas, kad įvykio struktūra veikiau nurodo gėrio ir blogio neišsprendžiamumą – abu jie „lygiai pirmapradžiai“ (Sjöstrand, 2021: 190). Mes savo ruožtu norime pabrėžti tai, kad Derrida blogio analizė neapsiriboja egzistenciniu dėmeniu, o išveda į struktūrinio blogio lygmenį, kuris, kaip mums atrodo, vis dėlto nereliatyvizuoja paties pasirinkimo, bet, priešingai, sustiprina jį visa neišsprendžiamumo rizika.

12.2.2. Gianni Vattimo sekuliarizuota krikščionybė

Italų filosofas Gianni Vattimo, interpretuodamas sekuliarizacijos procesą, pasuka kitu keliu nei Jacques'as Derrida. Jis siekia ne abstrahuotis nuo apibrėžtų religijų ir su jomis siejamo prievartos elemento,

o, priešingai, aktyvuoti neprievartos užtaisą, slypintį konkrečioje religijoje – krikščionybėje, – bei pademonstruoti sekuliarizacijos procesą kaip nuoseklią krikščioniškosios tradicijos išdavą.

Sekuliarizaciją Vattimo siūlo suvokti kaip procesą, esmingai susijusį su *krikščioniškąja Dievo įsikūnijimo samprata* (jo nusileidimu iki žmogiškojo lygmens – dieviškąja kenoze) ir joje glūdinčiu atsižadėjimu, silpnėjimo momentu. Mat būtent krikščioniškoji Dievo įsikūnijimo prasmė reikalauja „taip interpretuoti Biblijos žinią, kad ši atsiderėtų už griežtai sakramentinės, sakralios ar bažnytinės srities“ (Vattimo, 2002: 45). Taip filosofas pabrėžia, kad krikščioniškoji teologija, kuri vertintų sekuliarizaciją tik kaip nepataisomą nuopuolį, sykiu ignoruotų ir pačią įsikūnijimo prasmę.

Maža to, galima teigti, kad vatimiškoji sekuliarizacijos samprata implikuoja postsekuliarų krikščioniškosios žinios, vėl atrandamos „už griežtai sakramentinės, sakralios ar bažnytinės srities“, patvirtinimą. Krikščioniškąją *caritas* – gailestingąją meilę – Vattimo laiko tiek sekuliarizacijos proceso orientyru, tiek jo riba, t. y. vieninteliu dalyku, kurio negalima „sekuliarizuoti“, mat „ji neturi metafizinio principo“ (Vattimo, 2009: 85). Taigi sekuliarizacija suvokiama kaip istorinis procesas, kurio metu skleidžiasi pačios krikščionybės, kuri pirmiausia yra pašaukta *caritas* įgyvendinimui, esmė: „Pati krikščionybės istorija yra [...] natūralios prievartos ir natūralių sakralių elementų, kuriuos Bažnyčia išlaikė, panaikinimo istorija“ (Vattimo, Girard, 2010: 28). Vattimo atmeta agresyvų religingumą, virtusį fundamentalistine ideologija, tačiau tai daro ne apeliuodamas į racionaliai grindžiamą gėrio ir blogio skirtį arba abstrahuotą „religiją be religijos“, o atskleidamas krikščioniškąją *caritas* kaip esmingą postsekuliaraus tikėjimo formą. Postsekuliaraus tikėjimo pavidalą įgyjanti gailestingumo etika – tai etika be transcendencijos principo. Tai kito (mažąja raide) ar kitų (daugiskaitinė) etika (Vattimo, 2003: 401). Tokia etika yra paremta nuolatinio dialogo su tradicija, konsensusu, sykiu numatančiu ir *pats* arba savasties silpnėjimą, atvirumą kitam. Nes krikščioniškas

meilės įstatymas, dėl savo universalumo būdamas „formalus“, vis dėlto neįsako kažko apibrėžto kartą ir visiems laikams (kaip kad Kanto kategorinis moralės imperatyvas), veikiau jis skatina ieškoti konkretaus sprendimo, kurį reikia išrasti dialoge su tuo, ką mums „apreiškė“ Šventasis Raštas (Vattimo, 2009: 87).¹³⁰ Nėra situacijos, kuri būtų nuo jo atskirta, tad šia prasme procesas yra nepabaigiamas.

Kelias, kurį pasirinko Vattimo gręždamasis į krikščioniškąją tradiciją, nėra svetimas ir ortodoksinei krikščionybei, apmąstančiai postsekuliarų būvį. Pažymėtina, kad Ortodoksų Bažnyčioje sekuliarizacijos procesas suvokiamas ne vien negatyviai – sekuliariems Vakarams priešpriešinant fundamentalistinę tradicinę ortodoksiją (kaip kad matėme ROB patriarcho Kirilo atveju). Priešingai, joje intensyviai permąstoma pati fundamentalistinė tendencija ir išsąmoninamas tradicinės ortodoksijos bei ortodoksijos tradicijos skirtumas.¹³¹ Pavyzdžiui, amerikiečių istorikas Robertas Scottas Appleby atskiria „gyvinančią tradicijos jėgą“ nuo fundamentalizmo, kuris nėra nei tradicinis religinis buvimo būdas, nei ortodoksinis religiškumas, kad ir ką skelbtų jo šalininkai Rytų ir Vakarų krikščionių bendruomenėse. Sykiu jis mato kryžkelę, kurioje atsidūrė ortodoksinė krikščionybė postsekuliarioje situacijoje, tad klausia:

Ar ortodoksinė krikščionybė pagilins savo ištikimybę tradicijai kaip besiplėtojančiam, takiam, tačiau susietam praktikų, įsitikinimų ir įžvalgų rinkiniui ir bus įsipareigojusi suvaldyti rigoristus ir tradicionalistus? Ar ji atkakliai priešinsis, reikia pripažinti, iššūkį keliantiems besiveržiantiems pliuralizmui ir sekuliariam kosmo-

¹³⁰ Taip pat žr. Harris, 2014: 47–65.

¹³¹ Aristotelis Papanikolaou ir George'as E. Demacopoulos nurodo, kad tradicinės ortodoksijos gynėjai nepastebi, kad poslinkis nuo ortodoksijos tradicijos prie tradicinės ortodoksijos turi teologinę reikšmę, mat juo teigiama, jog esama daugybės ortodoksijos formų ir tik viena jų yra tradicinė, o tai būtų sykiu ir prieštaringas, ir perteklinis tvirtinimas (Papanikolaou, Demacopoulos, 2020: 9).

politizmui, kartu pasiduodama pagundai pamėgdžioti ir perimti sektantiškus išskirtinumo ir teisuoliškumo modelius, suteikiančius terpę fundamentalizmui? (Appleby, 2020: 179)

Pirmąją Appleby klausimų nužymėtą alternatyvą išbando Rytų ortodoksijos tyrinėtojas Brandonas Gallaheris. Pasiremdamas Richardo Kearney ir Gianni Vattimo postsekuliaraus mąstymo atvertomis perspektyvomis, jis mėgina pateikti pozityvią sekuliarumo sampratą, kylančią iš ortodoksinės krikščionybės tradicijos. Rytų ortodoksinės krikščionybės sekuliarumo teologiją Gallaheris grindžia dialektiniu sakramentalumu, arba sakralumo ir sekuliarumo dialektika, įsteigta Jėzuje Kristuje kaip pasaulio sakramente, reiškiančiame pasaulio priėmimą ir perkeitimą Dieve per Jėzų Kristų. Tokiu būdu sekuliarizacija, anot Gallaherio, įgyja prasmę Dievo kenožėje (Jo paties savęs ištuštėjimo kūrime ir atpirkimo aktuose) ir trejybiškume (Dvasia, meilėje sujungianti dieviškuosius Asmenis):

Taip, tolerancija, žmogaus teisės, sąžinės laisvė, rūpinimasis kūriniu, ir netgi bažnyčios atskyrimas nuo valstybės, visa gali būti atsekama iki Dievo kūno, sukurta meilėje Jėzaus Kristaus, kurio atvaizdą išlaikome savyje, kūno, atsižadančio savęs, kad dalyvautų kūrinyje ir pilietinėje visuomenėje. Sekuliarizmas yra ne vien kenotinė tikrovė, besiremianti į Kristų, bet, kadangi ji yra kenotinė, savo pobūdžiu ji taip pat trejybiška, sakramentinė ir bažnytiška (Gallaher, 2020: 123).

Grįžtant prie Vattimo reikia nepamiršti, kad įsikūnijimo kaip kenožės žinią jis perskaito radikaliai, išvesdamas ją už griežtai sakramentinės, sakralios ar bažnytinės srities, tad ir krikščionybės istorijoje susiformavusį sekuliarizacijos procesą jis suvokia labai plačiai, priskirdamas šiam procesui kuo įvairiausius reiškinius – ne tik toleranciją, žmogaus teises, sąžinės laisvę ar bažnyčios atskyrimą nuo valstybės,

bet ir kapitalizmą (Maxo Weberio prasme, t. y. kaip gimusį iš praktinio etikos pritaikymo ir judėjiško-krikščioniško monoteizmo), gamtos mokslus bei šiuolaikines informacines technologijas, kuriančius pasaulį, kuriame nėra centro, o galiausiai ir vartotojiškumą, neatsiejamą nuo smalsumo, vaizduotės ir naujumo troškimo.¹³² Šioje fenomenų įvairovėje, kurioje negalime nepastebėti kiekvieno iš jų kompleksiskumo ir specifikos, Vattimo labiau rūpi bendra plotmė – šiuolaikybei būdingas objektyvumo nyksmas, realybės tvirtumo menkėjimas. Objektyvumo nyksmo ir realybės tvirtumo menkėjimo problematiką Vattimo perima iš Friedricho Nietzsche's ir Martino Heideggerio, kuriuos laiko sekuliarios krikščionybės pranašais, nes būtent jų mąstymas padėjo Vakarų kultūrai atsiverti istorinės egzistencijos įvykiškumui ir atsiskirti nuo metafizinio bei moralistinio požiūrio prievartos. Tačiau būtent dėl tokios visa įtraukiančios perspektyvos Vattimo kenozės interpretacija susilaukia teologų priekaištų, paradoksaliu būdu prikišančių jai pažodiškumą, mat kenozę filosofas supranta viena-reikšmiškai – kaip Dievo transcendencijos neigimą. Pavyzdžiui, Anthony C. Sciglitano, iš teologinės perspektyvos kritikuodamas Vattimo sekuliarizacijos sampratą, išvelgia joje dabartinio sekuliarizmo ar jo vizijos sudaiktinimą, savotiškai atkartojantį hėgelišką mąstymo modelį (Sciglitano, 2007: 537–538). Pasak Sciglitano, taip prarandamas kritinis santykis su šiuolaikiniais socialiniais ir politiniais fenomenais, galinčiais lemti katastrofinės pasekmes. Tas pat pasakytina ir apie etinę problematiką. Bendrąja prasme būdama orientuota į prievartos kritiką ir meilės principo įgyvendinimą, Vattimo gailestingumo etika teisingumo klausimą apeina arba priskiria prievartingam, keršto siekiančiam Senojo Testamento Dievui. Tad gėrio ir blogio skirtį Vattimo keičia užuojautos ir prievartos skirtimi. Sciglitano mano, kad šiuo

132 Į savąją sekuliarizacijos sampratą įtraukdamas vartotojiškumo fenomeną Vattimo remiasi Colino Campbello knyga, skirta romantinės etikos ir modernios vartotojiškos dvasios sąsajai (Campbell, 1987; žr. Vattimo, 2002: 76).

aspektu Vattimo mintis taip pat artimesnė hėgeliškajai minčiai, teisingumo ir gailestingumo opoziciją ar įtampą išsprendžiančiai gyvenimą sutaikančio gailestingumo naudai, o ne Joakimo Floriečio minčiai, kurio progresyvistinė Trejybės teologija, kalbėdamas apie „dvasios amžių“, Vattimo taip pat remiasi. Joakimas Florietis teisingumo ir gailestingumo santykį interpretavo ne kaip opozicinį, o kaip papildymo santykį, t. y. teisingumą suvokė kaip pagalbą žmonijai judant geraširdiškos meilės link (Sciglitano, 2007: 556).

Iš esmės sutikdami su Sciglitano pastebėjimu, jog Vattimo savąja kenozės samprata prijaucia progresyvistinei Trejybės interpretacijai, akcentuojančiai „dvasios amžių“ (Joakimas Florietis – Gottholdas Lessingas – Georgas Hegelis), vis tik norėtume patikslinti, kad Vattimo bandymas tam tikrus fenomenus interpretuoti kaip sekularizuotą krikščionybės paveldą nereiškia jų besąlygiško pateisinimo ar jų duotos formos sudaiktinimo. Veikiau šiuos fenomenus jis interpretuoja kaip įvykį, neatsiejamą nuo transformacijos kaip autentiškos praktikos (Vattimo, 2016: 184). Pavyzdžiui, sekdami Vattimo ir interpretuodami Jungtinių Tautų Organizacijos nuostatą atmesti karą ir apsaugoti nuo jo ateities kartas kaip krikščioniškosios žmonių, kaip vieno Dievo vaikų, brolystės sampratos įtvirtinimą (Vattimo, 2002: 46), sykiu turėtume siekti ir šios organizacijos transformacijos ir patobulinimo, kurių reikalauja esama situacija. Pavyzdžiui, Rusijos karas Ukrainoje išryškino Jungtinių Tautų Organizacijos nepajėgumą užkirsti kelią karui, nes nuolatinė Jungtinių Tautų Saugumo Tarybos narė, turinti veto teisę priimant Saugumo Tarybos sprendimus, pati tapo šalimi agresore.

Kita vertus, turime atkreipti dėmesį į Vattimo pastangą vengti blogio sąvokos ir keisti ją prievartos sąvoka. Blogio sąvoka yra kompleksiškesnė ir įima ne tik su laisvu pasirinkimu susijusią problematiką, bet ir santykį su normatyvumu bei tam tikrą tikrovės objektyvumą ar sudaiktinimą. Juk, pavyzdžiui, būtent priesakas „Nežudyk!“ bet kokią žudymo aktą leidžia vadinti blogiu. O prievarta, Vattimo supratimu,

yra savo valios primetimas kitam, jo laisvei. Vadinasi, ir normatyvumas šioje perspektyvoje būtų ne kas kita, o prievarta. Taigi, atsisakius normatyvumą implikuojančios blogio sąvokos, atsirastų galimybė atskirti prievartą ir žudymą, nes žudymas nebūtinai yra prievartos aktas, jis gali tapti ir gailestingumo aktu, kaip kad, pavyzdžiui, eutanazijos atveju. Diskusijoje su René Girard'u Vattimo pateikia pavyzdį moters, ketinančios iššokti pro langą ir nusižudyti. Jis rašo: „[...] aš sugriebčiau ir laikyčiau ją, gal net sulaikyčiau keletui dienų. Elgčiausi su ja švelniai, praleisčiau keletą savaičių kalbėdamas su ja. Tačiau jei ir po to ji norės iššokti pro langą, leisiu jai taip elgtis, nes jos laisvė yra svarbesnė nei jos gyvybė ar išlikimas“ (Vattimo, Girard, 2010: 45–46). Taigi atrodo, kad pabrėždamas laisvės įvykiškumą, o ne universalias moralines normas arba nuo pačios pasirinkimo struktūros neatsiejamą blogį (plg. Derrida aptiktą struktūrinį blogio lygmenį), Vattimo siekia apriboti etikos sritį tuo, ką jis nusako formule „gailestingoji meilė plius eismo taisyklės“.¹³³ Kitas pavyzdys, kurį Vattimo pateikia pokalbyje su Santiago Zabala ir Yaakovu Mascetti, rodo jo pastangas išvengti taip pat ir „kaltės blogio“: „[...] imkime žmogžudystės atvejį. Nelaikyčiau savęs žmogžudžiu, jei kas nors įsilaužtų į mano namus norėdamas apvogti, o aš iš baimės, ar manydamas, kad jis taip pat ginkluotas, į jį šaučiau. Jei įsibrovėlis žūtų, nesijausčiau kaltas, net jei pagal įstatymą būčiau įvykdęs netyčinę žmogžudystę. Įvykio metu žudymas būtų man geriausias pasirinkimas; būčiau gynęs save. Tad klausimas, kurį nuolat sau užduodu, yra šis: ar blogis nėra tiesiog kaltė – kaltės jausmas?“ (Vattimo, Zabala, and Mascetti, 2002: 461)

Šis pavyzdys rodo, kad Vattimo nesiekia gilinti blogio refleksijos įtampoje tarp konkretaus įvykio ir universalaus reikalavimo „Nežudyk!“, veikiau jis teikia pirmenybę situacijai, kurioje buvo pasirinktas „geriausias pasirinkimas“, net jei įstatymas tai kvalifikuotų kaip

133 „Jei mąstote apie etiką krikščioniškoje šviesoje, tėra gailestinga meilė plius eismo taisyklės“ (Vattimo, Girard, 2010: 35–36).

netyčinę žmogžudystę. Sykiu matome, kad blogio suvokimas randasi iš laisvės (galimybės pasielgti kitaip) įsisąmoninimo, kuris ir gimdo kaltę. Tačiau atrodo, kad Vattimo šiuo pavyzdžiu nori sugriauti blogio ir kaltės objektyvacijas ir vėl sugrįžti prie laisvės įvykio. Mat kaltė arba atgaila reikštų pastangą valdyti, objektyvuoti patį laiką, norą, kad to, kas tapo praeitimi, nebūtų buvę. O Vattimo laisvės įvykis pirmiausia yra atvirumas ateičiai.

Maža to, pats diskursas, siekiantis objektyvizuoti blogį, jam atrodo ydingas. Pasak Vattimo, mes kalbame apie blogį, nes norime paaiškinti laisvę – jos bedugnę, jos nepaaiškinamumą. Tačiau niekas, kas egzistuoja, negali būti vadinama blogiu. Kitaip sakant, blogis yra pats mūsų noras atrasti paaiškinimą, kurio nėra. Taip kuriame metafiziką, pretenduojančią būti tapatinanti su jos duotimi kaip nekintančiu objektu, o Jėzaus Dievą painiojančią su filosofų Dievu: „Blogis yra nežabotas objektyvumo viešpatavimas, rūpestis dėl kontrolės praradimo daugybe prasmių, kuriomis jį patiriame, pradedant pretenzija išlaikyti gerą fizinę išvaizdą, kuri leistų mums gundyti, mėgautis, dominuoti kitų atžvilgiu, ir baigiant didžiųjų istorinių individų valia siekti galios“ (Vattimo, 2016: 181). Po truputį aiškėja, kad prievartos kritika ir tikrovės objektyvavimo kritika, dėmesys įvykiškam laisvės pobūdžiui bei orientacija į gailėstingąją meilę apibrėžia postsekuliarios Vattimo etikos kontūrus. Tačiau lieka atviras klausimas: ar ši pozicija yra bandymas tiesiog pabėgti nuo radikalaus blogio problematikos, ar postsekuliarus bandymas kalbėti apie blogio pabaigą stiprinant gailėstingos meilės motyvą?

Trumpa Derrida ir Vattimo sekuliarizacijos sampratų apžvalga siekėme parodyti, kaip postsekuliariame pasaulyje yra reflektuojamas „religijos sugrįžimas“ jos fundamentalistiniu ir sekuliarizuotu pavidalais. Nevienareikšmis santykis tiek su tradicija, tiek su šiuolaikiniu pasaulio iššūkiais išryškino problemas, su kuriomis susiduria bandymas mąstyti tai, ką šiandien vadiname „religija“. Vis dėlto abu filosofai mato galimybę kalbėti apie tam tikrą „post-“ sekuliariame socialume, kurį grindžia atvirumo kitam struktūra kaip elementarus tikėjimas

arba pasitikėjimas ir kuriame galime atpažinti krikščioniškos gailesingos meilės pėdsaką. Kartu išryškėjo ir tai, kad postsekuliary būvį apibrėžiantis „religijos sugrįžimo“ klausimas neatsiejamas nuo blogio problematikos. Derrida ir Vattimo pozicijos leido lokalizuoti kraštutinius blogio apmąstymo skalės taškus: vienoje pusėje blogis, įrašytas į pačią patirties struktūrą, kitoje – blogio įveikos, jo pabaigos viltis. Tačiau akivaizdu, kad tokio punktyriško aptarimo nepakanka, nes radikalaus blogio problematika reikalauja išsamesnio tyrimo. To ir imsimės kituose dviejuose poskyriuose, sąlygiškai atskirdami sekuliary ir postsekuliary diskursus apie blogį.

12.3. Radikalaus blogio problema sekuliariame diskurse

Sekuliary diskursą apie radikalų blogį vienija bendra tendencija – pasipriešinimas blogio mitologizavimui, metafizinei blogio prasmei. Šią tendenciją ir aptarsime susitelkdami į radikalaus blogio apmąstymus, kurių išeities taškas – Immanuelio Kanto laisvės filosofija.

Pradėsime nuo to, kad būtent Kantas įvedė „radikalaus blogio“ („radikal Böse“) sąvoką į modernybės filosofinį diskursą, tačiau pats nuo jos atsitraukė: jis neišdrįso pripažinti žmoguje veikiant piktavalią protą ir besąlygiškai blogą valią, galinčius kelti grėsmę visam Apšviestos projektui. Pripažinus protą ir valią, siekiančius pažeisti moralės imperatyvą, žmogus taptų velniška būtybe (Kant, 2000: 52). Tačiau neturėtume išleisti iš akių, kad, keldamas „radikalaus blogio“ klausimą, Kantas ieškojo blogio šaknies žmogaus prigimtyje, todėl ir nenorėjo pripažinti, kad *žmogus kaip toks* yra velniška būtybė. Kanto filosofijos tyrinėtojai Richardas J. Bernsteinas ir Johnas R. Silberis pažymi vidinį jo pozicijos prieštarumą, kylantį iš įtampos tarp skirtingų blogio analizės lygmenų: metafizinio lygmens (žmogaus prigimtį apibrėžimo) ir egzistencinio lygmens (galimybės pasirinkti blogį). Jie nurodo,

kad pripažindamas ne tik valią (*Wille*) kaip racionalųjį valios aspektą (t. y., įstatymą leidžiančią valią), bet ir valią (*Willkür*) kaip galią rinktis iš skirtingų galimybių, Kantas, neprieštaraudamas pats sau, niekaip negali atmesti galimybės, kad egzistenciniu lygmeniu kai kurie žmonės gali tapti velniškais, mat tokia išvada yra implikuota pačioje laisvo pasirinkimo, laisvo sprendimo (*Willkür*) sampratoje.¹³⁴ Maža to, būtent egzistencinį dėmenį akcentuojanti Kanto filosofijos interpretacija leistų laisvame sprendime implikuotą galimybę rinktis blogį susieti su pačios egzistencijos kaip galimybės samprata. Tokio pobūdžio Kanto filosofijos interpretaciją išplėtojo Martinas Heideggeris ir Jeanas Lucas Nancy, apversdami pačią Kanto argumentacijos logiką ir parodydami, kad a priori plotmė yra išvedama iš būtybės faktiškumo, jos egzistencinio apibrėžtumo. Pavyzdžiui, Jeanas Lucas Nancy, sekdamas heidegeriškąją Kanto interpretaciją, tvirtina, jog blogio fenomenas yra esminis moralės įstatymo formulavimui: būtent blogio faktas, t. y. tai, kad jau esama blogio, leidžia formuluoti kategorinį imperatyvą (egzistencijos įmesties ir projektyvaus apmato momentai). Kitaip sakant, kategorinis imperatyvas – tai imperatyvas baigtinei, sąlygotai būtybei, kuri nesielia tinkamai.¹³⁵

Pokantinis diskursas apie blogį didžia dalimi atsisakė pretenzijų apibrėžti žmogaus prigimtį ir ėmė orientuotis į istorinį, įvykišką blogio pobūdį. Hannah Arendt, blogio problemą mačiusi kaip pamatinį klausimą, kuriam turi būti skirtos intelektualų pastangos po Antrojo pasaulinio karo, priėjo išvados, kad reikia ne tik vengti pagundos mitologizuoti blogį kalbant apie jo „šėtonišką didybę“¹³⁶, bet ir atsisakyti pačios radikalaus blogio sąvokos: „[...] aš pakeičiau nuomonę ir

¹³⁴ Žr. Bernstein, 2002: 43; Silber, 1991: 198–199.

¹³⁵ Žr. Sparks, 2001: 207–211.

¹³⁶ 1964 m. gruodžio 17 d. laiške Karlui Jaspersui Arendt pritaria šio nuomonei dėl pavojaus suteikti blogiui šėtonišką pobūdį (*Hannah Arendt and Karl Jaspers: Correspondence, 1926–1969, 1992: 69*).

daugiau nebekalbu apie „radikalų blogį“ [...] Dalykas tas, kad šiandien manau, jog blogis kiekvienu atveju yra tik kraštutinis, bet niekada „radikalus“: jis neturi gelmės ir todėl neturi jokio demoniškumo. Jis gali nuniokoti visą pasaulį kaip grybelis, nesuvalomai plintantis paviršiuje. Tik gėris visada gilus ir radikalus.“¹³⁷

Čia vėlgi susiduriame su tam tikru nenuoseklumu, mat ankstesnėje knygoje *Totalitarizmo ištakos* (1951 m.) Arendt vartojo tiek „radikalaus blogio“, tiek „absoliutaus blogio“ sąvokas siekdama parodyti, kad baigiamosiose totalitarizmo stadijose pasirodo blogis, kurio negalima kildinti iš jokių žmogiškai suprantamų motyvų (savanaudiškumo, godumo, pavydo, pagiežos, galios troškimo ar bailumo). Šis blogis randasi totalitarinėje sistemoje, kurioje, kaip pažymi Arendt, visi žmonės (tiek žudikai, tiek jų aukos) tampa vienodai nereikalingi.¹³⁸ Taigi tapimą nereikalingais derėtų sieti su valdomos žmonių masės fenomeno pasirodymu istorijos scenoje, sudariusiu sąlygas „nuvertinti“ žmogiškumą, nes žmonės vertinami tik naudos sistemai požiūriu. Viena vertus, galima sakyti, kad Arendt abejones „radikalaus“ arba „absoliutaus“ blogio sąvokos atžvilgiu lemia įtampa tarp sekuliaraus proto siekio numitinti blogį (sykiu neigiant blogio „gylį“ arba „šaknį“) bei konkretaus istorinio blogio fenomeno, kurio nepavyksta paaiškinti įprastomis žmogaus motyvais apibrėžiančiomis kategorijomis. Kita

¹³⁷ Iš 1963 m. liepos 20 d. laiško Gershomui Scholemui (*The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*, 2017: 209). Plačiau žr. Šepetyt, 2022: 126–198.

¹³⁸ Žr. Arendt, 1973: 459. Arendt pozicija atrodo stebėtinai aktuali Rusijos karo Ukrainoje kontekste, turint omenyje į totalitarizmą linkstantį Putino režimo pobūdį. Vis dėlto šiuo atveju nereikalingais žudikus paverčia ne tik totalitarinė sistema, vertinanti juos naudos požiūriu („patrankų mėsa“ tampa Rusijos okupuotų Luhansko ir Donecko sričių ar Rusijos gyventojai, varguoliai, kaliniai, kuriuos sunaikindamas režimas sprendžia „nereikalingos žmonių masės“ problemą), bet ir jie patys: kariuomenės kontraktus, pagal kuriuos yra siunčiami į karą, pasirašo vargingų Rusijos sričių gyventojai, tikėdamiesi pagerinti savo materialinę padėtį, arba kaliniai, kuriems žadamas ne tik materialinis atlygis, bet ir bausmės panaikinimas.

vertus, Arendt tapo akivaizdu, kad lygiai taip pat pavojinga totalitarinės sistemos sąlygojamą blogį interpretuoti visiškai eliminuojant sprendimo galios momentą. Todėl galiausiai, grįždama prie Kanto, ji pabrėžia būtent *reflektyvų sprendimą* kaip gebėjimą konkrečioje situacijoje spręsti apie tai, kas gera ar gražu, *neturint iš anksto duotos bendros taisyklės*. Šis gebėjimas, „tais retais momentais, kai viskas pastatyta ant kortos“, galėtų padėti išvengti katastrofų „bent jau sau pačiam“ (Arendt, 1978: 193). „Sugrąžinta“ egzistencinė pirmojo asmens perspektyva čia vėlgi liudija, kad pasirinkimo galimybė neišnyksta netgi totalitarinio režimo sąlygomis. Todėl egzistavimo *en masse* ir egzistavimo kaip individui skirtumo neteigiame kaip griežtos perskyros, bet veikiau norime išryškinti jų bendrą sąlygą – istorinį ir pasaulišką žmogiškos egzistencijos pobūdį.

Šiame kontekste paminėtina ir prancūzų filosofo Jeano Lucio Nancy teorinė-istorinė blogio sąvokos analizė, viena vertus, prisidedanti prie blogio numitinimo tendencijos, kita vertus, esanti atidi naujų blogio sampratų pasirodymui. Nancy išskiria tris teoriškai ir istoriškai susiklosčiusius būdus kalbėti apie blogį: pirmuoju atveju apie blogį kalbama kaip apie nelemtį ar nesėkmę; antruoju – kaip apie ligą ar atsitiktinį sutrikimą; trečiuoju – blogis vadinamas paprastu, grynu arba absoliučiu (Nancy, 2001: 101).¹³⁹ Kiekvienas šių blogio artikuliacijos būdų būdingas tam tikrai istorinei epochai arba pasaulio konfigūracijai. Pirmasis blogio artikuliacijos būdas yra būdingas antikinei kultūrai. Ji blogį suvokė kaip nesėkmę arba fatališką, tragišką įvykį, nutikusį dievų valia. Čia nesama jokios subjektyvios kaltės, veikiau blogis kaip nesėkmė arba nelemtis yra esmingai įšaknytas pačiame žmogaus, kaip mirtingojo, būvyje, priešpriešinat jį palaimingam nemirtingų dievų būviui. Antrasis blogio artikuliacijos būdas yra būdingas tiek filoso-

139 Nancy straipsnis prancūzų kalba buvo publikuotas 1991 m. žurnale *Apertura* nr. 5, o itališkajam vertimui buvo kiek išplėstas pabaigoje pridėjus papildomas 2001 m. pastabas, todėl pasirinkome remtis būtent itališkuoju vertimu.

finio ir teologinio mąstymo sampynai, tiek moderniam, racionaliam mąstymui, susiduriančiam su blogiu kaip pasaulio disfunkcija arba liga, sutrikdančia iš esmės teisingą tvarką. Taigi blogis čia yra normatyvios tvarkos arba normą atitinkančios „sveikatos“ tvarkos pažeidimas ar sutrikdymas. Toks blogis nesąs lemtingas – ėmusis tinkamų veiksmų, jį galima pašalinti ir atkurti tvarką, nepaisant to, ar pats tvarkos sutrikdymas buvęs subjektyvaus (nuodėmė, kaltė) ar objektyvaus (liga ar net mirtis) pobūdžio. Trečiasis, šiuolaikiniam pasauliui būdingas, būdas kalbėti apie blogį absoliučia ir radikalia prasme, pasak Nancy, išryškina jį kaip „išbaigto nihilizmo“ (Nancy, 2001: 108) blogį. Pastarąją prasmę blogis pasirodo esąs esmingai susijęs su pačia laisve, jos bepagrindiškumu, o taip pat, kitaip nei ankstesnių blogio artikuliacijos būdų atveju, apibrėžiamas ne negatyviai, t. y. kaip gėrio stoka, o pozityviai, t. y. kaip turintis savo paties tikrumą (traukiantis arba atstumiantis blogis dėl paties blogio).

Prieš pereinant prie detalesnės Nancy apibrėžtos mūsų pasauliui būdingos gryo arba absoliutaus blogio sampratos, reikėtų pasakyti, kad prancūzų filosofas neatmeta galimybės visoms jo išskirtoms blogio artikuliacijos formoms šiuolaikiniame pasaulyje gyvuoti lygiagrečiai. Nancy jų nelaiko griežta schema, visos jos gali papildyti viena kitą ar sudaryti įvairias konfigūracijas. Pavyzdžiui, į mūsų analizuojamą Rusijos karą Ukrainoje galima žiūrėti kaip į nelemtį ar nesėkmę arba kaip į racionalųjį pasaulį ištikusį atsitiktinumą ar politikų klaidą (kurią derybomis su Putinu vis dar mėgina pataisyti Vakarų politikai). Vis dėlto jį labai svarbu matyti kaip sprendimą, kuriame blogis yra neatsiejamas nuo prieš save pačią atsigrėžusios laisvės, neigiančios ir naikinančios egzistenciją.¹⁴⁰ Sykiu reikia pasakyti, kad

¹⁴⁰ Plg. Putino kalbą, kurioje savąjį sprendimą pradėti plataus masto Rusijos invaziją į Ukrainą, jis grindė neigdamas pačią laisvę („neliko kitos galimybės“) ir dėl to kio savo sprendimo iš anksto apkaltindamas ukrainiečius. Žr. Администрация Президента России, 2022.

Nancy aprašytas šiuolaikiniam pasauliui būdingas blogio artikuliacijos būdas nepretenduoja būti tikslia šiuolaikinio pasaulio diagnoze¹⁴¹,

- 141 Kur kas tikslesnę šiuolaikinio pasaulio diagnozę aptinkame prancūzų filosofo Jeano Baudrillard'o tekstuose. Jis atkreipia dėmesį, kad šiuolaikiniame pasaulyje apskritai vengiama kalbėti apie blogį. Ši tendencija remiasi ne vien sekuliaraus mąstymo pasiklivimu protu, bet ir paties gyvenimo virtualėjimu. Viena, vertus, reflektuodamas blogio sąvokos nunykimą šiuolaikinėje Vakarų visuomenėje, Baudrillard'as nurodo į mūsų šivyvusią „laimės kultūrą“, besiremiančią dvejopa redukcija: gėrio redukcija į laimę ir blogio redukciją į nesėkmę. Pasak jo, pirmoji redukcija lemia tai, kad nuo esmingai moralaus gėrio pereinama prie laimės kaip esmingai tobulo amoralumo, tuo tarpu antroji redukcija sudaro prielaidas tam, kad žmogus būtų suvokiamas kaip iš prigimties geras, o blogis ir nesėkmė būtų traktuojami kaip atsitiktiniai ir todėl atitaisomi, panašiai kaip ligos ar skurdas (Baudrillard, 2005: 139, 147, 148). „Laimės kultūra“, orientuota tik į pozityvias vertybes, šiuolaikinėje Vakarų visuomenėje tampa „bendruoju išganymo atitikmeniu“, tačiau taip ir pats išganymas nebetenka prasmės, nes blogio sąvokos nebelieka. Maža to, šiuolaikinė medijų formuojama visuomenė yra draskoma skirtingų impulsų. Viena vertus, kaip reginio visuomenė, mes jaučiamės atskirti nuo vykstančių problemų, t. y. aptinkame save žiūrovo pozicijoje, kita vertus, kaip virtualybės visuomenė, mes vis labiau esame įjungiami į patį reginį ir taip visiškai prarandame gebėjimą apsiginti nuo virtualaus pasaulio kuriamos hiperrealybės. Kitaip sakant, Baudrillard'o manymu, šiuolaikinė visuomenė praranda galimybę įveikti susvetimėjimą, nes pati tikrovė yra virtusi fikcija, o mūsų moralinė ar socialinė sąžinė savo ruožtu tapo medijoms pajungtu fenomenu. Tad bet koks terapeutinis entuziazmas, susijęs su sąžinės fenomeno atgaivinimu (pavyzdžiui, socialinių tinklų dėka atgijęs pilietinis aktyvizmas), parodo ne tik šio fenomeno komplikotumą, bet ir jo išsekimą šiuolaikiniame pasaulyje. Rusijos–Ukrainos karo atveju galime matyti, kad pranešimai apie karo įvykius ir filmuota medžiaga pažadino dalį Vakarų visuomenės iš jos pragmatinio snaudulio, tačiau šis efektas buvo trumpalaikis ir, naujienų portalų antraštėms pasikeitus, t. y. pranešimus apie karą Ukrainoje išstūmus kitoms naujienoms, vėl panyrama į šį snaudulį. Vadinasi, egzistenciniu lygmeniu sprendimas nebuvo priimtas, todėl tiesiog judama su žiniasklaidos pranešimų antraščių srautu. Rusijos propagandos atvejis dar iliustratyvesnis – propagandinė žiniasklaida kuria alternatyvią istoriją apie jos armijos prevencinius smūgius Ukrainai, kuriais užkirsta menama grėsmė iš šios šalies. Šiuo atveju Rusijos žmonių sąžinės likučiai sunaikinami, nes, bėgdami nuo tikrovės, jie teikia pirmenybę televizijos kuriamam pasakojimui. Vis dėlto ir šiuo, kaip ir Arendt totalitarizmo analizės atveju, nebūtume linkę atmesti egzistencijos dėmens, „bent jau sau patiems“.

mūsų analizei svarbiau tai, kad jis leidžia išryškinti egzistencinį blogio problemos dėmenį. Be to, istorinės blogio sąvokos raidos refleksija atskleidžia slinkti nuo blogio išoriškumo prie blogio vidujybės, nuo mito prie etikos (šią tendenciją fiksuoja ne tik Nancy, bet ir Paulis Ricoeuras¹⁴²). Tačiau, kaip matėme, ši tendencija nereiškia, kad prarandamas būtiškasis blogio dėmuo, priešingai, prie jo sugrįžtama išryškinant egzistencinį pačios etikos dėmenį.

Nancy aprašytas trečiasis šiuolaikiniam pasauliui būdingas blogio artikuliacijos būdas „radikalizuoja“ kantiškąją radikalaus blogio problematiką „įrašydamas“ blogį į pačią laisvę. Gretindamas kantiškąją ir mūsų laikų blogio sampratą, Nancy teigia, jog Kantui radikalus blogis buvo neatsiejamas nuo įstatymo ir tam tikra prasme pripažinimą, kad esama blogio, saugojo būtent įstatymas. Blogį pasirinkęs, t. y. įstatymą pažeidęs, žmogus žinojo, jog elgiasi blogai. Tuo tarpu mūsų laikų blogis yra „toks įstatymo iškraipymas, kad įstatymas nuverčiamas ir visas perduodamas „susikoncentravimui į save“ subjekto, kuris jau „nežino“ esąs „blogas“, o tai reiškia, tarkime, tiesiog „autistišką“ grimzdimą į save būtybės, neigiančios pačią egzistenciją“ (Nancy, 2001: 107). Aiškindamas blogio kaip „išbaigto nihilizmo“ sampratą subjekto egzistencijos požiūriu, Nancy nurodo, jog esama dviejų būdų būti savimi – būti savyje (ar sau) ir būti kitam (taip pat ir kitam savyje). Tad iš subjekto ir subjekte kylantis blogis priskiriamas jo pertekliniam norui būti savimi, nes taip subjektas atsisąžina prieš savo paties egzistenciją, jos atvirumą kitam (Nancy, 2001: 108). Atrodo, kad kalbėdama apie banalų blogį, Arendt taip pat užčiuopia šią egzistencijos formą, kurią pavadina „nemąstymu“. Šis „nemąstymas“ pasižymi tuo, jog yra susijęs ne su įrodymų ar argumentų vertinimu,

142 Žr. Ricoeur, 2001: 32–70. Skirtingas blogio sampratą Ricoeuras aprašo analizuodamas blogio simbolius (dėmę, nuodėmę, kaltę), o blogio simbolių dinamiką interpretuoja pasitelkdamas Georgo Hegelio dialektikos schemą, kurioje viena blogio samprata yra įveikiama, o sykiu išsaugoma kitos.

o su gelmės, ateinančios iš kitybės „patirties“, iš to, kas užklausia manąjį savęs teigimą, stoka. Negalėjimas įsivaizduoti kito, kuris nėra panašus į tave, negalėjimas suvokti, kad pasaulis nėra skirtas tau vienam, ir lemia blogį. Arendt iliustruoja šį nemąstymą Adolfo Eichmanno, vieno iš Holokausto organizatorių, „autistišku“ elgesiu tardymo metu: jį tardžiusiam Vokietijos žydui jis liejo širdį ir aiškinosi, kad ne dėl savo kaltės pasiekė tik SS pulkininko leitenanto laipsnį ir nebuvo pakauštinamas (Arendt, 2015: 377).¹⁴³ Pabrėždama lemtingas šio nemąstymo pasekmes, Arendt teigia, jog visiškai normalūs, paprasti žmonės, iš prigimties nei geri, nei blogi, savo nemąstymu gali sukelti didžiausią pragaištį.¹⁴⁴

Vis dėlto, kitaip nei Arendt, Nancy pabrėžia ne politinį, o ontologinį blogio problemos dėmenį.¹⁴⁵ O jam suprasti labiau pasitarnauja Martino Heideggerio niekio kaip tam tikro pačios būties duoties būdo samprata, kai niekis, nebūdamas jokių esiniu, leidžia pasirodyti būties bepagrindiškumui ir įvykiškumui. Nors atrodo, kad pastarąją prasmę niekis neturi nieko bendra su destruktivumu, jis atskleidžia ir savo naikinančią pobūdį. „Laiške apie humanizmą“ Heideggeris rašo:

143 Putino pareiškimė apie invaziją į Ukrainą susiduriame su dar painesne „logika“. Nematydamas jokios savo kaltės dėl karo pradėjimo, jis apkaltino Vakarų sprendimo priėmėjų aroganciją (nes šie neatsižvelgė į jo ultimatumą ir nesutiko perdalinti įtakos sferų pasaulyje) ir pareiškė, esą taip pažeidžiami Rusijos interesai ir jos suverenitetas. Tai, kad pati Rusija pažeidė Ukrainos suverenitetą, nelaikoma svarbiu dalyku, nes juk Ukraina tik „įkaitė“. Aišku, ciniškiausiai skamba pareiškimas, kad karas Ukrainoje nepažeis Ukrainos žmonių interesų (Žr. Администрация Президента России, 2022.).

144 Iš 1963 m. rugsėjo 14 d. Arendt laiško Gershomui Scholemui (*The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*, 2017: 217). Žr. Šepetys, 2022: 144–150.

145 Tiesa, ir Arendt absoliutaus blogio sąvoka mėgina užčiuopti pakitusį santykį su tikrove. Apie totalitarinei sistemai tarnaujančius žudikus ji rašo: „[...] jie dar pavojingesni, nes jiems nerūpi, ar jie patys yra gyvi ar mirę, ar jie kada nors gyveno ar niekada nebuvo gimę“ (Arendt, 1973: 459). Kitaip sakant, jie paniekina ir neigia ne tik kito egzistenciją, bet ir egzistenciją kaip tokią.

Šalia šventumo būties prošvaistėje pasirodo ir blogis. Jo esmė nėra tik žmogiškojo veiksmo niekšiškumas; ji glūdi įtūžio piktavališkume. Abu, šventumas ir nuožmumas, esti būtyje todėl, kad pati būtis yra prieštaringa. Joje slypi naikinimo šaltinis. Kas naikina, švyti kaip niekis. [...] Kiekvienas „ne“, kuris nėra egoistiškas pui-kavimasis subjektyvumo savęs teigimo galia, o yra ek-sistencijos nuolaida būčiai, yra atvirumas švytinčiam naikinimui (Heidegger, 1989: 255).

Šiame būties bepagrindiškume Nancy ir regi laisvės, galinčios atsigręžti prieš save pačią ar atsitraukti nuo savęs pačios, ištakas. Laisvė nėra žmogaus savybė ar nuosavybė, veikiau ji yra pats išsivadavimas, buvimas anapus savęs, atsitraukimas nuo savęs. Pasak Nancy, blogis „yra egzistuojančiojo galimybė tik ta prasme, kad blogyje egzistuojantysis atitraukia egzistenciją į būties bedugnę – grynąją imanenciją arba grynąją transcendenciją – užuot leidęs būčiai atsitraukti į egzistencijos egzistenciškumą“ (Nancy, 1993: 128). Būtent šia – santykio su egzistencija – prasme laisvė yra galimybė pasirinkti gera arba bloga. Egzistencijos egzistenciškumo nuslopinimas arba atėmimas (galintis įgyti daugybę pavidalų, ne vien nužudymo) – tai sprendimas, atimantis sprendimo galimybę, nepaliekantis daugiau nieko, dėl ko galima būtų spręsti. Kaip matome, čia sprendimas taip pat interpretuojamas ne moraline prasme, todėl ir gėrio arba blogio pasirinkimas reiškia ne santykį su „vertybių“ ar „normų“ turiniu, o santykį su egzistencija. Pasak Nancy, sprendimas, pasirenkantis blogį, „nežino savęs kaip blogo“, jis gali sau atrodyti „geras“, „priimtas“, „išspręstas“. Tuo tarpu autentiškas sprendimas išlaiko atvirą pačią sprendimo galimybę. Paradoksalio būdu autentiškas sprendimas taip pat nežino savęs kaip sprendimo, pasirenkančio gėrį, jis negali pateikti savęs kaip „gero“, nes kaip sprendimas jis kiekvieną akimirką naujas, skiriasi nuo savęs paties (Nancy, 1993: 162). Tačiau autentiškas sprendimas, išlaikantis savyje neapsprendimo galimybę, nereiškia sprendimo daryti bet ką arba leidimo

viskam vykti savaime. Taip būtų panaikintas pats sprendimas. Veikiau jis yra susijęs su išipareigojimu ir atsakomybe ta prasme, kad pasirodo prieš kiekvieną imperatyvą ar įstatymą kaip laisvė, nustatanti santykį su įstatymu, arba kaip „įstatymas, atitrauktas nuo bet kokios įstatymo formos“ (Nancy, 1993: 163).

Išbaigto nihilizmo aspektu Nancy pozicija susišaukia su normatyvumą atmetančia nihilistine Vattimo laikysena.¹⁴⁶ Abiem filosofams svarbūs tiek laisvės bepagrindiškumo, tiek būties silpnėjimo momentai. Būtent egzistencijos įvykiškumo ir dieviškosios kenozės samprata leido Vattimo formuluoti gailestingumo etiką, neturinčią transcendentijos principo ir orientuotą į gailestingąją meilę. Kaip matėme, Vattimo atsisako kalbėti apie blogį kokia nors kita nei prievartos (pirmiausia – metafizikos prievartos) prasme. Nancy pritartų Vattimo metafizikos prievartos klausimu, tačiau ar jo bandymas pažvelgti į laisvės bedugnę, į būtiškąjį naikinimo šaltinį, neatveda į vietą, kurioje pasirinkimo alternatyvos tampa sunkiai įmanomos. Čia turime omenyje ne tik kapitalizmo ir vartotojiškumo fenomenus, į kuriuos Vattimo mėgino pažvelgti sekuliarizacijos problemos kontekste, bet ir tampriai su jais susijusį globalizacijos fenomeną. Apie Vakarus apėmusią krizę Nancy rašo:

Vakarai ėmė apimti visą pasaulį ir šiame procese dingo tai, kas turėjo nustatyti šio pasaulio kryptį. Todėl negalima sakyti, kad

146 Reikia pažymėti, kad Nancy ir Vattimo pozicijos yra artimos krikščionybės ir nihilizmo santykio klausimu. Nancy mano, kad krikščionybė dėl savo istorinio ir pasauliško matmens ištirpsta pasaulyje, ir šia prasme ji ne gelbsti mus nuo nihilizmo, bet pati yra nihilizmo išbaigimas (Nancy, 2008: 147). Skiriasi tik klausimo, su kuriuo jie atsigręžia į „tuos pačius“ šiuolaikinio pasaulio fenomenus, pobūdis. Vattimo remiasi krikščioniškąja kenozės samprata ir į šiuolaikinius fenomenus žvelgia iš šios perspektyvos. Tuo tarpu Nancy išeities tašku tampa krikščionybės pabaiga, jos išnykimas, tad jis klausia, kaip krikščionybė gali turėti prasmę kultūroje, kuri jau nebėra krikščioniška, bet sykiu nėra ir „nekrikščioniška“ (Nancy, 2008: 141–143).

kokia nors kita pasaulio konfigūracija ar kita proto universalumo filosofija metė iššūkį šiai kryptčiai. Netgi tada, kai, o galbūt dėl to, kad reikalaujama ieškoti išeities „dvasingume“ [...], toks reikalavimas išsiduoda esąs tuščias noras [...] arba gėdingas pabėgimas. [...] Pasaulis prarado gebėjimą „formuoti pasaulį“: regis, jis teturi gebėjimą plėsti „nepasaulį“ [*immonde*], kuris iki šiol [...] istorijoje niekada tokiu mastu nedarė įtakos sferos totalybei. Viskas vyksta tarsi pasaulis būtų paveiktas ir persismelkęs mirties varos, kuri tuoj jau nebeturės ką sunaikinti, išskyrus patį pasaulį. [...] Faktas, jog pasaulis save naikina, nėra hipotezė (Nancy, 2007: 33–34).¹⁴⁷

Rusijos karo Ukrainoje kontekste šie Nancy samprotavimai gali atrodyti pranašiški, turint omenyje Rusijos branduolinį šantažą, milžinišką niokojantį karo poveikį gamtai ir pan. Tačiau mes manytume, kad paralyžiuojantis šuolis į globalią problematiką nėra vaisinga prieiga blogio analizei. Todėl norėtume pabrėžti kitokią perspektyvą, kurią knygoje *Gyvenimas ir likimas* nužymi Vasilijus Grossmanas, apmąstydamas likimo ir žmogaus valios santykį. Atrodo, kad „išbaigto nihilizmo“ situacijoje, kai pasirinkdamas blogį žmogus neatpažįsta savęs kaip blogo arba kai autentiškai pasirinkdamas taip pat nėra tikras dėl pasirinkimo gerumo, esama plotmės, kurią Grossmanas vadina „nuodėmingojo teismu nuodėmingajam“. Blogis arba kaltė čia fiksuojami ne normos ar įstatymo atžvilgiu, bet asmens santykyje su savo paties ir kito asmens egzistencija:

Nuodėmingas žmogus patyrė totalitarinės valstybės galią – ji be galo didelė; propaganda, alkis, vienas, lageris, mirties grėsmė, nežinomybė ir negarbe ši baisi jėga sukausto žmogaus valią. Bet

¹⁴⁷ Beje, būtent prieš globalizaciją kaip JAV dominavimą sakosi kovojąs Putinas, pretenduojantis sugrąžinti Rusijai kažkada Sovietų Sąjungos turėtą pasaulio galybės statusą.

kiekviename žmogaus žingsnyje, kurį jis atlieka esant skurdo, alkio, lagerio ir mirties grėsmei, visada šalia to, kas sąlygota, atsiranda ir laisva žmogaus valia. Zonderkomandos viršininko gyvenimo kelyje – nuo kaimo iki apkasų, nuo nepartinio miesčioniškumo iki nacionalsocialistinės partijos nario sąmoningumo – visad ir visur išryškėdavo ir jo valia. Likimas veda žmogų, bet žmogus eina todėl, kad nori, ir jis laisvas norėti. Likimas veda žmogų, žmogus tampa naikinamųjų jėgų įrankiu, bet ir jis tokiu atveju laimi, o ne pralaimi. Jis žino tai, ir jis siekia laimėjimo; baisaus likimo ir žmogaus – skirtingi tikslai, bet jų kelias tas pats. Ne tyras ir gailestingas dangaus teisėjas, ne išmintingas aukščiausias valstybės teismas, vadovaudamasis valstybės ir visuomenės gerove, ne šventasis, ne pamokslininkas, o apgailėtinas, fašizmo sugniuždytas purvinas ir nuodėmingas žmogus, pats patyręs siaubingą totalitarinės valstybės jėgą, pats kritęs, nusilenkęs, drebėjęs, paklusęs paskelbus nuosprendį. Jis pasakys: – Yra baisiam pasaulyje kaltieji! Kaltas! (Grossman, 2022: 490).

Kaltę užčiuopusi ir nuosprendį skelbianti instancija steigiasi ne transcendencijoje ar imanencijoje, o pasauliškoje ek-sistencijoje.

12.4. Postsekuliarus diskursas: egzistencinis pasakojimas

Ieškodami atsakymo į klausimą, kaip postsekuliarus būvis, reiškiantis tiek sekularizacijos proceso tąsą, tiek sekuliarumo peržengimą, leidžia aptikti ir apmąstyti radikalaus blogio problemą, judėjome dviem tarpusavyje susikertančiais keliais. Vienam jų būdinga tai, kad postsekuliarus būvis yra svarstymo „išeities taškas“, reikalaujantis radikalaus blogio problemos permąstymo religijai „sugrįžtant“ religinio fundamentalizmo ir sekularizuotos religijos pavidalais. Kitas kelias

postsekuliarią perspektyvą numato kaip svarstymo „atvykimo tašką“. Tirdami radikalaus blogio problemą sekuliariame diskurse, išryškino me pastangą numitinti blogį ir nagrinėti šią problemą egzistencijos istoriškumo plotmėje. Tačiau sykiu atkreipėme dėmesį į tai, kad blogio numitinimas ir blogio metafizikos kritika neretai eina lygia greta su blogio problematikos marginalizavimu ir sukuria situaciją, kai pats egzistuojantysis „nežino“ esąs blogas, tačiau globalus pasaulis paradoksaliu būdu, priešingai, aptinkamas paniręs į savinaiką. Todėl postsekuliari perspektyva, formuluojama atsiremiant į egzistencinį dėmenį – aistringą rūpestį savo paties siela, mūsų manymu, galėtų būti matoma kaip galimybė įveikti prarają, skiriančią blogio „nežinantį“ egzistuojantįjį ir į savinaiką panirusį pasaulį, bei nužymėti labai asmenišką blogio tikrovės refleksijos ir jo pabaigos vilties trajektoriją.

Minėtų dviejų kelių sandūroje norėtume lokalizuoti čekų, slovakų ir žydų kilmės amerikiečių filosofo Martino Becko Matuštko¹⁴⁸

148 Martinas Beckas Matuštkas yra etikos ir religijos Lincolno profesorius Arizonos universitete, filosofijos ir religijos studijų profesorius, afilijuotas žydų studijų profesorius. Parašė 6 monografijas, kuriose tyrinėjo tapatybės, savasties, blogio, atsakomybės, atleidimo, atminties problemas, pasitelkdamas kritinės teorijos, egzistencinės filosofijos, fenomenologinę prieigą bei Rytų ir Centrinės Europos filosofinę mintį (*Postnational Identity: Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard, and Havel* (1993; 2013); *Specters of Liberation: Great Refusals in the New World Order* (1998); *Jurgen Habermas: A Philosophical-Political Profile* (2001); *Kierkegaard in Post/Modernity* (1995), sudarė sykiu su Meroldu Westphalu; *Radical Evil and the Scarcity of Hope: Postsecular Meditations* (2008); *Out of Silence: Repair across Generations* (2015, čekų kalba – 2018)). Gimė 1957 m. Čekoslovakijoje, jo tėvai anksti išsiskyrė ir jis liko gyventi su mama, mamai mirus nuo vėžio, keturiolikos metų tapo našlaičiu, vėliau lankė pagrindinio „Jano Patočkos skrajojančio universiteto“ paskaitas Prahoje, žinomas kaip vienas jaunųjų žmogaus teisių aktyvistų, pasirašiusių Chartiją 77, studijavo Prahos Karolio universitete, vėliau išvyko iš Čekoslovakijos į JAV, kur ėmėsi akademinės veiklos – baigė magistro ir doktorantūros studijas (Sent Luiso universitete ir Fordhamo universitete (NY)), kaip *full-bright* stipendininkas stažavosi Vokietijoje Frankfurto (Goethe's) universitete pas Jūrgeną Habermasą. Tik 1997 m., būdamas keturiasdešimties metų, sužinojo apie savo žydišką kilmę ir tai, kad dalis jo mamos šeimos

postsekuliarius apmąstymus radikalaus blogio tema, kuriuos jis išdėsto dviejose knygose *Radikalus blogis ir vilties stoka. Postsekuliarūs apmąstymai* (Matuštik, 2008) ir *Iš tylos. Atitaisymas / gydymas per kartas* (Matuštik, 2015). Šios knygos skiriasi žanro požiūriu, tačiau viena kitą papildo: pirmoji yra teorinė studija, skirta radikalaus blogio problemai šiuolaikinėje filosofijoje, o antroji – autobiografinio pobūdžio. Ją galėtume laikyti postsekuliariu Augustino *Išpažinimų* analogu: socialinių-istorinių ir šeimos įvykių kontekste autorius išpažįsta sužalotą, sužeistą gyvenimą, o sykiu neįmanomybės viltį, viltį jį pataisyti, pagydyti. Šio filosofo atveju labai aiškiai matyti mąstymo ir biografijos jungtis, pačios minties gimimas iš biografinių aklaviečių. Radikalaus blogio, vilties stokos, atleidimo klausimai neatsiejami nuo jo paties dvasinės savitransformacijos. Matuštikio pozicijoje ižvelgiame bandymą ižodinti trauminę vidujybės patirtį, o sykiu paneigti alibi, kuri suteikia blogio „nežinojimas“. Tebesitęsiantis Rusijos karas Ukrainoje kol kas nepateikia tokio pobūdžio liudijimų, jiems pasirodyti prireiks laiko. Tačiau tai nereiškia, kad egzistencinis dėmuo gali būti apeinamas mąstant apie „banalų“ arba „velnišką“ blogį šio karo kontekste.

Egzistencijos plotmę Matuštikas laiko svarbiausia postsekuliaraus būvio apibrėžimui ir diagnozei. Šiuo aspektu jo pozicija artima Johno Davido Caputo požiūriui, nusakančiam postsekuliarią religinę ar religinę-etinę egzistenciją ne per priešpriešą sekuliarumui, o per priešpriešą nemeilei, bandymui pajungti kitus savo paties valiai (net ir „Dievo vardu“). Tačiau, skirtingai nei Caputo, kuris postsekuliarų būvį projektuoja kaip brandų, perėjusį modernybę ir įgavusį imunitetą nuo „iracionalios reliatyvistinės kairės“ ir postmodernybę

narių buvo nacių nužudyti Aušvico-Birkenau koncentracijos stovykloje. Pasak jo, mama didžiudamasi pasakojo apie savo ryšius su slovakų ir sovietų komunistais, tačiau nukirto visus saitus su savo žydiška kilme ir nei apie ją, nei apie savo šeimos lemtį jam niekada nepasakojo. Kaip jis pats prisipažįsta, mamos trauma paliko jame jos kartos kaltę ir jo paties, išgyvenusiojo, kaltę.

apsimetančio ikimodernumo („radikalios ortodoksijos“) (Caputo, 2001: 60–61), Matuštikas šį būvį suvokia kaip žymiai komplikuotesnį fenomeną. Aprašydamas postsekuliarumo terminu apimamų fenomenų lauką, jis mini tiek religinius fundamentalizmus, tiek Derrida „religiją be religijos“, tiek radikalią ortodoksiją. Taip išplėstas laukas padeda geriau sugriebti jį neraminantį radikalaus blogio fenomeną. Matuštikas nurodo, kad jo „postsekuliarūs apmąstymai įvairių religinių fenomenų sugrįžimą suvokia kaip radikalaus blogio perteklių *po* „Dievo mirties“, t. y. tiek po klasikinės ontoteologijos kritikos, tiek po modernios racionalios kritikos, tiek po Kanto „moralės Dievo“ mirties“ (Matuštik, 2008: 10–11).

Ypatinga vieta polemikoje postsekuliaraus būvio klausimu tenka Matuštikui ginčui su Jürgenu Habermasu, kurį jis laiko vienu iš savo dvasinių tėvų ar autoritetų (šalia Vaclavo Havelo). Knygoje *Postnacionalinė tapatybė*, interpretuodamas Habermaso kritinę teoriją iš kierkegoriškosios egzistencinės filosofijos perspektyvos, Matuštikas kritinės teorijos nesėkmę apmąstyti religiją ir religinį bei sekuliary fundamentalizmus sieja su klaidingai identifikuota problema ir jos sprendimo būdu. Prisipažindamas, kad „neturi religinės klausos“, Habermasas santykį su religija tikisi apibrėžti per religijos *turinių* vertimą į sekuliarią kalbą (žr. šios knygos 3. skyrių). Atitinkamai ir fundamentalizmą jis suvokia kaip grėsmę religiniam ir sekuliariam *turiniui*, t. y. *įsitikinimams* ar *pasaulėžiūrai*. Tokia orientacija į įsitikinimų turinį Habermasas, pasak Matuštikui, nusistato didžiausią distanciją dvasinės vidujybės atžvilgiu ir taip pražiūri fundamentalizmą skatinančius motyvus, susijusius su individo tapatybės krize. Pratarmėje antrajam *Postnacionalinės tapatybės* leidimui Matuštikas rašo:

Fundamentalizmas, stokodamas savo autentiškų šaknų ir savo paties pašaukimo, skleidžia savo energiją parazitiškai, kaip virusas, iš išorės sugriaudamas žmogaus atsparumą dvasiniam nuosmukiui. [Jo siūlomos] naujos ištikimybės formos atrodo religinės, ir vis

dėlto tai yra didžiausia grėsmė autentiškam religiškumui (Matuštik, 2013: xxi).

Matuštikas mano, kad kiekvieno fundamentalizmo pagundos branduolį sudaro ištikimybės įsitikinimų sistemos (erdvei, doktrinai, „kas“) supainiojimas su savastingu būviu kosmose, būviu, kuris steigiasi kaip asmeninis atvirumas besąlygiškai meilei (laikui, egzistencijos „kaip“). Deja, iš to randasi tragiška jungtis – „paklusimas gyvenimo formai, partijai, režimui ar įsitikinimų sistemai yra sujungiami su unikalios savojo pašaukimo, kuriuo gali tarnauti tiek sau, tiek visuomenei, praktikavimu“ (Matuštik, 2013: xxi). Matuštikas vertinimu, Habermaso religinis diskursas, neužgriebdamas šios slinkties vidujybėje, gali pretenduoti tik į „fantominės galūnės vaidmenį“ (Matuštik, 2008: 73), bet nėra pajėgus priartėti prie postsekuliarių fenomenų specifikos. Tad savo postsekuliariuose apmąstymuose Matuštikas orientuojasi į tai, kas yra prarasta Habermaso siūlomame religinės kalbos apie tikėjimą, blogį ir atpirkimą vertime į diskursyviai pagrįstus tvirtinimus apie tiesą, tikslumą ir nuoširdumą.

Kalbant apie postsekuliarių būvį, Matuštikui svarbiausiu tampa būtent tikėjimo pakeitimo įsitikinimais fenomenas, sąlygojantis modernią prievartą (Matuštik, 2008: 238). Tokio pobūdžio įsitikinimai nėra užklaunami, reflektuojami, jie atlieka „religinių“ motyvų, kuriems asmuo absoliučiai įsipareigoja, vaidmenį. Iš to kyla „radikalaus blogio“ perteklingumas, peržengiantis sekuliarią etiką, sekuliaraus proto ribas. Matuštikas rašo:

Vagis gali nužudyti nenorėdamas būti pagautas apiplėšimo metu, išduoti meilužiai gali nužudyti apimti aistros ir pavydo, karai gali būti vykdomi dėl politinės ar ekonominės naudos. Vis dėlto masinės žudynės neturi tokio proto/pagrįsto *telos*. Vengrijos žydų žudymas 1944 m., kai [jau buvo matyti, kad] naciai praloš karą, neatnešė jokios naudos, tik žudymą. Snaiperių alėjos Sarajeve arba

galūnių kapojimas Ruandoje nesiekė jokio tikslo, tik žmonių skerdynių. Individualus išprievartavimas dažnai motyvuojamas seksualine prievarta, tačiau masinis moterų prievartavimas Balkanų karuose nepasitarnavo nei seksualiniam geismui, nei strategijai laimėti karą; jis buvo išdėstytas kaip „religinis“ motyvas, kuriuo siekiama sugriauti moterų ir jų galimų palikuonių tapatybę. [...] Su betiksliais blogiais sunku vesti derybas apie priežastis ar normatyvių tikslų siekį. Sugėdindami radikalaus blogio loginį vidinį prieštaravimą ar racionalų ir moralinį nenuoseklumą egzistenciškai negauname nieko gero. Radikalus moralinis blogis yra susijęs su žmonių destruktiviu valia, net jų pačių žlugimo kaina (Matuštik, 2008: 8).

Panašaus pobūdžio beatodairiškos prievartos ir destruktivos valios liudijimų pateikia ir Rusijos karas Ukrainoje. Pavyzdžiui, rusų samdinyo Igoris Manguševs, vadinantis save polittechnologu, pasirodęs scenoje priešais apsišaukėliškos „Donecko liaudies respublikos“ šalininkus rankoje laikydamas esą nužudyto Azovo pulko gynėjo, „jau „sužinojusio“, ką reiškia „rusiškasis pasaulis““, kaukolę, skelbė:

Ukraina turi būti deukrainizuota, rusiškosios Mažarusios žemės turi būti susigrąžintos. Mes kariaujame ne su žmonėmis, mes kariaujame su idėja. Kaip tik čia ir slypi Ukrainos karių tragedija – mes kariaujame su idėja, todėl mums nusišikt, kiek jų reikės nužudyti. Jei kariautume su žmonėmis, galėtume su jais susitaikyti, sakytume, „na, broli, taip atsitiko – karas“, bet mes kariaujame su idėja, todėl visi šios idėjos nešėjai turi būti nužudyti [...].¹⁴⁹

Sunku pasakyti, ar tai yra šio žmogaus nuostata, ar propagandinė kalba, tačiau diskurso lygmeniu čia susiduriame su „religiniais“

¹⁴⁹ Жг. Цыганов, Севрюгин, 2022; Зеркало, 2022.

motyvais – „stabu“ virtusiais įsitikinimais, egzistencijos konkretybę (tiek savo paties, tiek kito) pakeitusiais suabsoliutinta idėja.

Plėtodamas savo „nesavalaikius apmąstymus“, sugrąžinančius prie egzistencijos problemos, Matuštikas seka Sørenu Kierkegaard'u. Kierkegaard'o mintis jam atrodo nepraradusi aktualumo, nes danų filosofas, išeities tašku pasirinkęs visuomenę ir socialumą, transformatyvia vidujybės kategorija išreiškė socialaus suaugusio žmogaus gebą distancijuotis nuo žlugusių religinių ar sekuliarių dogmų ir tradicijų, minios įsitikinimų. Be to, Kierkegaard'o filosofija yra orientuota ne į teorinius įrodymus ar praktinius postulatus, o į performatyvią egzistenciją. Tad Matuštikas teigia: „Kierkegaard'as yra vienintelis Vakarų mąstymo [tradicijoje], kuris, kaip atskleidžiau, siūlo performatyvų, eksperimentinį liudijimą (ne racionalius įrodymus ar moralinius postulatus) „religinio“ egzistencijos būdo, rimtai žiūrėdamas į nevilties formą, jo pavadintą priešgyna [*defiance*]“ (Matuštik, 2008: 18).

Radikalaus blogio patirtyje kierkegoriškąją maniera išskirdamas keturis intensyvumus ar modalumus – banalų, moralinį, paradoksalų ir velnišką blogį, Matuštikas siekia užčiuopti tą radikalaus blogio modalumą, kuriam jau nebepakanka sekuliarios prieigos. Jo manymu, neatpažinę velniško radikalaus blogio modalumo ar mėgindami redukuoti jį į kitus modalumus (t. y. matydami blogį tik kaip banalų ar moralinį fenomeną), mes nepajėgsime pasipriešinti šiam blogiui.

Tad kuo gi pasižymi kiekvienas iš minėtų radikalaus blogio modalumų?

Pirmajam, banalaus blogio modalumui (estetinė sfera), būdinga tai, kad žmogus veikia be jokio blogio principo, ir tik patiriamas nuobodulys išstumia jį už įprastos patirties ribų. Siekdamas išvengti nuobodulio ir skausmo, žmogus ieško to, kas įdomu ir malonu. Dėl terminologinio sutapimo su Arendt blogio apibrėžtimi Matuštikas patikslina, jog Arendt aprašytas Eichmanno „banalus blogis“ būtų banalus jo paties šiam terminui teikiama prasme tik tiek, kiek Eichmannas ramina save trivialiu noru suvokti blogį taip, kaip numato fiurerio

valia (Matuštik, 2008: 143). (Kaip žinome, Rusijos karo Ukrainoje metu šiai pagundai pasiduoda nemaža dalis Rusijos piliečių.) Filosofinė prasme čia turime reikalą su abstrakčiu blogio problemos suvokimu, reiškiančiu didžiausią nutolimo nuo konkrečios savo paties egzistencijos laipsnį.

Antrasis, moraliai radikalaus blogio modalumas (etinė sfera), atitinkantis kantiškąjį radikalų blogį, yra susijęs su inteligibiliomis blogio formomis, kai gera ir bloga atskiriama remiantis normatyviais kriterijais, o individas žino pasielgęs blogai. Vadovaujantis moraliniais kriterijais, netgi žudikas gali atgailauti ir susigrąžinti etinį gyvenimą (būdamas nubaustas ir atpirkęs nusikaltimą). Egzistenciškai interpretuodami moralinį blogį turime nepamiršti, kad moraliai reikšmingas laisvas pasirinkimas pirmiausia yra intranzityvinis, t. y., pirmiausia jis paveikia veikiančiojo valią, ir tik vėliau susiduriama su tranzityviu poveikiu pasauliui. Net jei veikiančiojo intencijos iš karto yra nukreiptos į išorinę veiksmo naudą, pačios valios pokytis visada pirmesnis.

Trečiasis, paradoksalaus blogio modalumas (etinė-religinė sfera), išveda į tokią plotmę, kurioje aptinkame paradoksalią blogio intenciją kaip struktūrinį blogio neišvengiamumą. Būtent šiam aporetinio, antinominio blogio modalumui išreikšti Derrida pasitelkė „religijos be religijos“ sąvoką, nurodydamas, jog visados, lyg Abraomas, esame išbandomi neišsprendžiamumu: atlikdami vieną, o ne kitą pareigą, darydami vieną, o ne kitą pasirinkimą, neišvengiamai aukojame vieną dėl kito. Todėl blogis, kaip kito paaukojimas, ne tik leidžia mums suvokti savo egzistencijos baigtinumą, bet ir atskleidžia egzistenciją įtampoje su ją persmelkiančiu besąlyginiu ir begaliniu reikalavimu.

Ketvirtasis, velniško blogio modalumas (religinė sfera), pasak Matušτικο, apima beprasmę prievartą, žiaurumą, nusikaltimus žmoniškumui, tyčinius genocido aktus. Būtent šis radikalaus blogio modalumas persmelkia Rusijos propagandos deklaruojamą siekį panaikinti Ukrainos kaip atskiros valstybės egzistavimą, „denacifikuoti“ ir „deukrainizuoti“ šalį ne tik žudant, bet ir įtraukiant į Rusijos informacinę

erdvę, perrašant istoriją, pradedant ugdymo programų keitimu ir baigiant ukrainiečių nužmoginimo ir sunaikinimo įpaminklinimu (Сепрейцев, 2022). Čia žmogiškas blogis viršija save ir pasiekia velniško intensyvumo: egzistuojantysis pats naikina bet kokią vilties ir ateities prošvaistę, savąja valia siekti galios užsidarydamas destruktijos ir saviDestrukcijos rate. „Velnišku“ Matuštikas vadina pozityvų laisvės veiksmą, priešgyną, trokštamą blogį (kaip matėme, tokią galimybę Kantas neigė), prisotintą iškreipto religiškumo: „Žmogiška velniško blogio galimybė vėl aplanko mus kaip religinis fenomenas po „Dievo mirties“ (Matuštik, 2008: 77).

Trečiasis ir ketvirtasis radikalaus blogio modalumai peržengia sekuliarios prieigos ribas ir numato postsekuliarią perspektyvą, kurią aptinkame Derrida posakyje, jog radikalaus blogio galimybė „sunaikina ir kartu sužadina religingumą“ (Derrida, 2000: 90). Kitaip sakant, religingumą postsekuliariame būvyje signalizuoja ne kas kita, o negatyviai prisotintas perteklinio blogio fenomenas. Pasak Matuštiko, radikalus blogis turi būti mąstomas ne kaip stoka (gėrio trūkumas), o kaip perteklius (blogis dėl blogio). Šiam blogiui įvardyti Matuštikas pasitelkia Jeano Luco Mariono nukaltą „kontrpatirties“ terminą, reiškiantį patirties perteklių, patirtį, išeinančią anapus mūsų sąvokiinių intencijų: „Visais savo intensyvumais, nuo banalaus iki moraliai radikalaus, paradoksalaus ir velniško, praktinis blogis pranoksta kasdienę, įprastą kažko neteisingo ar blogo darymo praktiką, taip sukeldamas kontrpatirtį“ (Matuštik, 2008: 128). Reikia atkreipti dėmesį, kad radikalaus blogio apibūdinimas kontrpatirties sąvoka susijęs tiek su pačios patirties pobūdžiu, tiek su jos artikuliacija: radikalaus blogio patirties perteklingumas ir intranzityvinis, neobjektiškas pobūdis neleidžia jos interpretuoti į vieną ar kitą objektą nukreipto intencionalumo terminais.

Būtent šis Matuštiko radikalaus blogio sampratos aspektas susilaukė amerikiečių filosofo Johno J. Stuhro kritikos (Stuhr, 2009: 328–339). Stuhro kritika taiko ir į radikalaus blogio patirties aprašymą, ir

į pačią postsekuliarią prieigą, iš kurios svarstoma blogio problema. Manytume, kad atidesnis žvilgsnis į Stuhro priekaištus padėtų geriau suvokti pragmatinio ir egzistencinio analizės lygmens skirtumus bei radikalaus blogio fenomeno ir jo artikuliacijos tarpusavio sąsają.

Stuhro priekaištai iš esmės skleidžiasi pragmatiniame lygmenyje. Jo teigimu, etika, paženklinanti asmenis, veiksmus, praktikas ar institucijas blogio etikete ir neatsižvelgianti į jų santykius su tam tikrais interesais ar konkrečiomis būtybėmis, yra absoliutistinė, o ne santykio etika. Be to, jo manymu, reikia būti atsargiems vertinant kitų veiksmus kaip betikslį blogį. Intencijos tranzityvumas jam atrodo neatšaukiamas tiek blogio, tiek jam priešpriešinamos vilties atžvilgiu. Ar žmogžudystės kaip tikslo protingumas tikrai radikaliai skiriasi nuo ekonominės naudos, kurios siekiama armijų invazija ar imperinėmis, kolonizuojančiomis galiomis? Ar viltis nėra visada objektiška? „Viltis, kad karas užsienio šalyje neprasidės arba kad skerdynių, genocido ar etninio valymo tam tikroje vietoje ir tam tikru metu bus išvengta“ (Stuhr, 2009: 333).

Vis dėlto Stuhro pastaba apie individų motyvaciją ir jų tikslų specifiką skatina mus eiti giliau – prie pačios valios virsmo perversyvia valia – ir stengtis sugriebti egzistencinio dėmens pasirodymą valios santykyje su pačia savimi. Pasak Matušiko, siekdama savo tikslų, tačiau susidūrusi su savo pačios bejėgiškumu, valia ima beviltiškai trokšti būti pačia savimi:

Kai kalta sąmonė dėl savo baigtinumo ar negebėjimo suteikti gėrį tampa užmaskuota neviltimi; kai šis nusivylęs *pats* prisikabina prie savo silpnos valios negatyvumo; kai šis silpnas *pats* nieko nenorėdamas stovi savo paties šešėlyje visą laiką maskuodamasis kaip noris daryti gera pasaulyje ir taip atsikratyti slypinčio tylios nevilties kirmino; tuomet žiaurumas tampa šeiminingu šio *pats*, norinčio būti savimi neviltyje (Matušik, 2008: 158).

Šią valios perversiją (valstybių vadovų ar mūsų pačių atveju) galime pastebėti tik tada, kai, užuot kreipę dėmesį į intenciją – į vieną ar kitą deklaruojamą gerą tikslą, įsižiūrime į žiaurumu prasiveržiančią neviltį, liudijančią santykį su savo paties egzistencija. Tik tokiu būdu radikalus blogis gali būti užčiuoptas, išskleidant tarsi dūmų uždangą tiek sau pačiam, tiek kitiems paskleistus gerų intencijų argumentus. Matuštko teigimu, „siekiant sugriebti šią apverstą gerą valią, negalima likti moralinių ir racionalių paaiškinimų lygmenyje. Kad sugriebčiau, kaip mano etiška valia būti geru tėvu, mokytoju, rūpintoju, piliečiu, bažnyčios lankytoju, ir t. t., gali sukelti jos pačios neveiklumą, kaip tik ir turiu patirti siaubą dėl geranoriškumo, galėjusio visiškai transformotis į valią siekti galios ir blogio“ (Matuštk, 2008: 241–242).

Velniškas blogis negali būti interpretuojamas apeliuojant į racionalius motyvus ar tikslus, priskiriamus pačiam blogio darytojui ar tiems, kas kenčia nuo jo daromo blogio. Atsisakydami aiškinti blogį racionaliais tikslais ar interesais ir pabrėždami jo perteklių ir betikslumą, ne tik sugriebiame valios perversiją, bet ir atsisakome pateisinti blogį kito kančios akivaizdoje (būtent šį aspektą pabrėžė Emmanuelis Levinas kalbėdamas apie bergždžią kančią). Be to, tik radikalaus blogio įsisąmoninimas pažadina poreikį stoti jo akivaizdoje be nevilties. Matuštkas suvokia, kad toks poreikis ir troškimas yra neįmanomybės viltis ir todėl viltis čia yra intranzityvi, beobjektė. Būtent tokio pobūdžio viltis 1942 m. bus atvedusi Olandijos žydę Etty Hillesum į Vesterborko stovyklą, kad ten pagelbėtų ir dalyvautų savo tautos likime.¹⁵⁰ Radikalaus blogio kontrpatirtį ji mėgino gydyti neįmanomos vilties kontrpatirtimi. 1942 m. liepos 12 d., dar prieš išvykdamą į Vesterborko stovyklą, dienoraštyje ji užrašė: „Vienas dalykas man tampa vis aiškesnis: Tu negali mums padėti, tai mes patys turime Tau padėti. Ir tai viskas, ką šiomis dienomis galime padaryti, ir tik tai iš tiesų yra svarbu: kad mes išsaugotume savyje dalelę Tavęs, Dieve. Galbūt ir kituose

¹⁵⁰ 1943 m. Etty Hillesum buvo nužudyta dujų kameroje Aušvice.

taip pat. [...] Tu negali mums padėti, tačiau mes galime padėti Tau ir iki galo ginti Tavo buveinę mumyse“ (Hillesium, 1996: 178). Rašydamas, kad prievartos siautėjimo laikais ji neturi kitos pareigos, išskyrus liudyti (Hillesium, 1996: 219), Etty Hillesium dar kartą patvirtina neobjektišką savo vilties pobūdį ir atskiria šią neįmanomą viltį nuo įprastos vilties ar laukimo, nukreiptų į kokį nors trokštamą ar laukiamą dalyką.

Visa tai verčia mus grįžti prie Stuhro abejonės dėl postsekuliaraus sąvokos vartojimo. Stuhras klausia, „ar tikėjimas postsekuliariu pasakojimu nepadedą sukurti radikalaus blogio, nepadedą radikalaus blogio fenomenams pasirodyti mums ir susidurti su mumis kaip kažkam, kas nėra visiškai sekuliaru?“ (Stuhr, 2009: 336). Jis įtaria, kad įsitikinimas faktu padeda patį šį faktą ir sukurti. Iš dalies taip ir yra, nes faktas pasirodo interpretacijoje. Vis dėlto, pasitelkę jau ne kartą kartotą Derrida mintį, kad radikalaus blogio galimybė sunaikina ir kartu sužadina religingumą, postsekuliarių diskursą interpretavome veikiau kaip bandymą reflektuoti ir artikuliuoti jau patiriamą blogio perteklių. Žinoma, galima mėginti žiaurumą, tyčinius genocido aktus ar net tą patį karą interpretuoti apeliuojant į konkrečių veikėjų interesus (tuo ypač mėgsta užsiimti politikai, kalbėdami apie valstybių interesus *Realpolitik* prasme), tačiau tokiu atveju pats žmonių tarpusavio santykis tebus suvokiamas tik kaip pragmatinis, stokojantis egzistencinio dėmens. Ką reiškia Stuhro troškimas išeiti anapus postsekuliaraus ir sekuliaraus diskurso, anapus jų abiejų prielaidų ir Matuštko pasirinktai kierkegoriškajai prieigai priešpriešinti kitą – dialogo su „praktikais, kurie nesutinka su tuo, kas vadinama žiaurumu ar blogiu, nesutinka su tuo, kas yra tikslinga ir kas neturi tikslo, nesutinka su tuo, kas yra atleistina ir kas negali būti atleista“ (Stuhr, 2009: 338), – prieigą? Jei pripažįstame, kad santykiyje esti ne vien pragmatinis elementas, kad egzistenciją apibrėžia ne vien baigtinumas ir situatyvumas, į kuriuos atsižvelgdamas praktikas vertina žiaurumą ar blogį, kad esama egzistenciją persmelkiančio besąlygiško (meilės) reikalavimo, santykį su

kuriuo išreiškiame kaltės ar skolos terminais, tada Stuhro siūlomas dialogas su aktyvistais ir praktikais negali pakeisti darbo, kurį turime nudirbti patys, nes atpažinti blogį ir jam priešintis turime pirmiausia mummyse pačiuose. Jei žmonių santykių išsemia pragmatinis elementas, tada, žinoma, belieka kalbėti tik apie interesų derinimo nesėkmes.

Todėl pabaigai dar kartą grįžkime prie Matuštko, tiksliau, prie jo biografinės knygos, kurioje jis atkreipia dėmesį į vadinamąsias „pilka-sias zonas“ savajame ateisto-krikščionio-filosofo-žydo gyvenime. Matuštkas remiasi Primo Levi „pilkosios zonos“, reiškiančios pavojingą moralinę dviprasmybę ar moralinį kompromisą, į kuriuos leidosi koncentracijos ar naikinimo stovyklose atsidūrę kaliniai, siekę laimėti sau šiek tiek daugiau laiko, samprata. „Pilkoji zona“ išreiškia trapią ribą tarp desperatiško bandymo derinti interesus žiaurumo ir prievartos akivaizdoje ir suvokimo, jog padaryta/vyksta kažkas neatleistina. Šiame kontekste galime paminėti ir Giorgio Agambeną, kuriam „pilkosios zonos“ iliustracija tampa Levi aprašomos futbolo rungtynės, vykusios koncentracijos stovykloje tarp SS ir *Sonderkommando*. Pasak Agambeno, šios rungtynės buvo ne normalumo akimirka stovyklos gyvenime, o kaip tik pats tikrasis stovyklos siaubas: „Galime manyti, kad žudynės baigėsi – net jei šen bei ten jos kartojasi, ne taip toli nuo mūsų. Tačiau tos rungtynės niekada nesibaigia; jos tęsiasi tarsi nė nebūtų pertrauktos. Tai tobulas ir amžinas „pilkosios zonos“ šifras, nepavaldu laikui ir esantis kiekvienoje vietoje“ (Agamben, 1999: 26). Pritariame šiai Agambeno „pilkosios zonos“ interpretacijai, parodančiai, jog mes niekada nesame nutolę nuo radikalaus blogio, gresiančio įvykti staiga, atrodytų, kasdienišiausiomis aplinkybėmis, tačiau šią interpretaciją norėtume papildyti Matuštko įžvelgta Levi užuojauta žmogui jo blogiausiomis ir geriausiomis akimirkomis. Apmąstydamas vieną savo gyvenimo įvykių, Matuštkas rašo: „Tai buvo mano „pilkoji zona“: nebuvau išprievartautas; pats leidau tam įvykti; pats daviau didelių statymų žaidime; ir dar sudarydamas sandorį dėl savo ateities. Pakenčiau sau. Ir tik dėka Primo Levi užuojautos Aušvicą

išgyvenusiųjų pakilimams ir nuopuoliams atradau kalbą ir įgijau drąsos padėti savo sužeistą pasakojimą ant Pesacho lėkščių“ (Matuštik, 2015: 125). Taigi matome, kad išpažinimas blogio, kuriam leidai įvykti, čia eina sykiu su nevirties sąlygoto egzistencijos uždarmo pralauža.

Matuštikio knyga, kurią pavadiname postsekuliariais *išpažinimais*, yra atviri memuarai, primenantys, jog neturėtume prisirišti prie jokios įtvirtintos savo pačių tapatybės, prie savo „pakilimų ir nuopuolių“. Atviri memuarai atveria *dabartį* kaip transformacijos „vietą“, reikalaujančią mūsų drąsos būti vienas kitam:

Meilė išlaiko vienų kitiems istorijas be pabaigos. Uždara visata tebūtų pigus skaitalas. Atviri atsiminimai yra visatos, kurių ateitys vis dar gali prisiminti tai, kas neatitaisyta [*disrepaire*]. Gyvoje atmintyje niekada nesi viena savęs paties versija ir negali atgimti ištrynęs savo praeitį. Prisiminti nėra tas pats, kas rasti lobį. Todėl lygiai taip pat, kaip negali būti įtikinamų įrodymų už ar prieš Dievo egzistavimą, negali būti ir kanoninės savęs paties versijos ar įrodymo. Tėra tik *dabar* nuovoka (kursyvas – D.B.) (Matuštik, 2015: 188).

13

Islamo subažnytinimas Rytų
Europoje: posekuliarus posūkis
ar sekuliarizmo įtvirtinimas?

EDGŪNAS RAČIUS

Atliekant lauko tyrimą rašomai knygai apie musulmonus Rytų Europoje (Račius, 2018), man vis labiau tapo akivaizdu, kad islamo institucionalizacija (kaip nuolatinis procesas, o ne vienkartinis teisėkūros aktas) kai kuriose pokomunistinėse šio regiono šalyse apima bruožus, primenančius ne ką kitą kaip jo subažnytinimą. Šiame skyriuje siekiama parodyti, kad islamo valdysena pokomunistinėje Rytų Europoje yra persmelkta institucinio (jei ir tik funkcinio) musulmonų religinių bendruomenių subažnytinimo regione siekio, ir ieškoma atsakymo į klausimą, ar šį subažnytinimą reikia matyti kaip postsekuliarų posūkį ar veikiau kaip sekuliarizmo įtvirtinimą.

13.1. Islamo subažnytinimas – konceptualūs aspektai

Bet kaip reikia suprasti „islamo subažnytinimą“? Bendras terminas „subažnytinimas“ (angl. *churchification*, vok. *Verkirchlichung*) gali reikšti, kad tiriama religija (šiuo atveju islamas) yra teologiškai paverčiama (iš vidaus, jos pačios sekėjų, arba iš išorės, pavyzdžiui, politinių institucijų, arba abiejų, iš vidaus ir išorės) panašia į krikščionišką religinių įsitikinimų ir ritualų sistema – kitaip tariant, yra sukrikščioninama. Arba tai gali reikšti, kad tiriama religija (arba iš vidaus, jos pačios sekėjų, arba iš išorės, pavyzdžiui, politinių institucijų, arba tiek iš vidaus, tiek iš išorės) yra instituciškai paverčiama į bažnyčią panašia religine (ekleziastine-biurokratinė) struktūra, kaip ji apibrėžiama ir tiriama religijos sociologijos nuo Maxo Weberio ir Ernsto Troeltscho laikų. Nors pirmoji alternatyva taip pat gali nutikti realybėje (ypač religinių paribių vietinėse liaudies religingumo formose), bet kokios galimos tendencijos islame artėti prie krikščionybės (per tam tikrus sinkretinius tikėjimus ir praktiką), kurios neabejotinai pasireiškė musulmonų diasporinėse bendruomenėse (ir ypač Rytų Europoje), ne-

patenka į šio tyrimo analitinio žvilgsnio rėmus. Šis tyrimas susitelkia išimtinai tik ties antrąja – sociologine – subažnytinimo samprata.

Todėl čia naudojama „subažnytinimo“ samprata yra išvalyta nuo bet kokių krikščioniškų konotacijų iki pamatinės sociologinės kategorijos, ir kaip tokia gali būti taikoma tiriant bet kurias kitas nekrikščioniškas religines tradicijas ir religines bendruomenes, jei jos atitinka tam tikrus apibrėžtus kriterijus. Subažnytinimo procese yra (su)kuriamą „bažnyčia“, kuri šiame tyrime yra suprantama kaip institucionalizuotas (t. y. teisiškai pripažintas) religinis kolektyvas, apimantis to tikėjimo – suprantamo kaip dogmų, ritualų ir etikos rinkinys – tikinčiųjų visumą, turintis ekleziastinę-biurokratinę struktūrą, kurioje dirba profesionalūs (iššventinti) kulto tarnai, ir kuris pasižymi teigiamu abipusiu santykiu su ir požiūriu į valstybę ir visuomenę.

Islamo subažnytinimo vyksmas, bent jau Rytų Europoje, yra dvigubo pobūdžio. Viena vertus, būtent valstybė tikisi, kad atitinkamoje šalyje gyvenantys musulmonai sudarytų į bažnyčią panašią religinę organizaciją, kurią valstybė pripažintų atstovaujančia visai šalies musulmonų populiacijai. Kita vertus, tam tikros vietinės musulmonų grupės, atrodo, susigundo laikytis šios valstybės siūlomos (ir net priimamos) linijos ir pradeda varžytis tarpusavyje dėl atstovaujančiosios organizacijos statuso, – paprastai konkuruojančių organizacijų sąskaita. Valstybei labai dažnai netiesiogiai, o kartais ir atvirai nustatčius viziją apie tai, ką ji laiko „tinkamomis“ islamiškojo religingumo formomis savo teritorijoje (Rytų Europoje dažnai vadinamas „tradiciniu“ islamu), konkuruojančios musulmonų organizacijos dažnai būna priverčiamos pateikti save kaip būtent tokio tipo, o konkurentus demonizuoti kaip svetimas, taigi potencialiai ar iš tikrųjų pavojingas islamo formas, kurios savo ruožtu dažnai įvardijamos kaip nukrypusios ar net visiškai antiislamiškos.

Valstybės politika religijos srityje Europos musulmonų populiacijų atžvilgiu ir paveiktų bendruomenių reakcija į šią politiką įprastai

apibūdinama kaip integracija, kuri neretai interpretuojama kaip islamo „europeizacija“. Šios europeizacijos pirmiausia siekiama islamo dogmatikoje ir etikoje – kad musulmonai pradėtų tikėti ir elgtis kaip europiečiai. Tačiau tai nereiškia islamo sukrėschionybino teologiniu lygmeniu, nes islamo europeizacija neapima eschatologijos, o tik jo prisitaikymą prie Europos vertybių sistemos kasdieniame gyvenime. Nepaisant to, islamo „europeizacija“ kartais peržengia intelektualinio-dvasinio lygmens ribas ir persikelia į struktūrinį lygmenį. Ten ji apima ne tiek musulmoniško proto, kiek institucinės islamo struktūros „europeizaciją“. Šiame skyriuje ši dviguba islamo „europeizacija“ įvardijama kaip jo subažnytinimas. Galutinė šio proceso išdava yra musulmonų bažnyčių – institucionalizuotų (teisiškai pripažintų) religinių bendruomenių, kurios turi ekleziastinę-biurokratinę struktūrą ir kuriose dirba profesionalūs (išventinti) kulto tarnai, ir kurios turi teigiamą santykį su ir požiūrį į visuomenę ir valstybę, su(si)kūrimas. Kaip teigia Matthias Koenigas, „organizacinio inkorporavimo procese galima pastebėti laipsnišką musulmonų bendruomenės struktūrų formalizavimą ir hierarchizaciją, kurie tam tikru mastu veda prie islamo subažnytinimo“ (Koenig, 2006: 2140).

Islamo subažnytinimo Europoje samprata apima dvi tarpusavyje susijusias formas: strategiją, skirtą transformuoti – tiek iš viršaus, tiek iš apačios – institucinę islamo struktūrą Europoje į bažnyčią, ir procesą, kurio metu naujoji (subažnytinta) islamo institucinė struktūra pradeda panašėti į krikščionių bažnyčias, ypač į jų ekleziastines hierarchijas. Kitaip tariant, islamo subažnytinimas Europoje visų pirma vyksta per jo dvasinės vadovybės, bendrai žinomos kaip *ulama*, eklezifikaciją. Daugėja įrodymų, kad Europos valstybės (praktiniame lygmenyje valstybės institucijos, atsakingos už religijos valdymo priežiūrą, nesvarbu, ar tai vidaus reikalų ar teisingumo ministerijos, ar specialūs departamentai) vis dažniau laiko *ulama* ne kuo kitu kaip islamo dvasininkija, t. y. profesionaliais kulto tarnais, „apibrėžta grupe apmokytų asmenų, kurie turi žinių ir įgūdžių, neprieinamų

plačiajai visuomenei, grupe, kuri yra gana autonomiška, nes jos nariai turi teisę priimti sprendimus, pasiremdami savo ekspertinėmis žiniomis, ir yra įgalioti būti iš esmės savivaldiški“ (Hoge, 2011: 581). Nors tai automatiškai nereiškia jų hierarchizacijos, pastebima tendencija siekti dvasinės valdžios konsolidacijos „aukštųjų ulama“, panašių į krikščionių vyskupus, rankose. Tačiau kol kas būtų per daug drąsu teigti, kad ulama eklezifikacijos strategija Vakarų Europoje jau sukūrė griežtas nusistovėjusias hierarchijas, identiškas ar bent jau labai panašias į esančias krikščionių bažnyčiose. Kita vertus, tendencijos yra akivaizdžios ir tai paskatino kai kuriuos tyrėjus (Vinding, 2018) pradėti nagrinėti besirutuliojančią islamo subažnytinimo pažangą Vakarų Europoje. Galima teigti, kad ulama eklezifikacija daugelyje Rytų Europos šalių yra daug aukštesnio lygio nei Vakarų Europoje, bet, deja, iki šiol tai nebuvo tirta.

Tačiau ulama eklezifikacija, net ir apimanti hierarchizaciją, vis dėl to automatiškai nereiškia islamo subažnytinimo, nes, bent jau teoriškai, religiniame kolektyve, kuriame nėra bažnyčios, gali būti tam tikra dvasininkija. Tačiau neabejotinai negali būti bažnyčios be dvasininkų, nes bažnyčios organizacija savaime reikalauja administracinio-dvasinio aparato su savo hierarchijomis. Profesionalūs kulto tarnai, tarnaujantys institucionalizuotoje hierarchinėje ekleziastinėje-biurokratinėje struktūroje, paverčia religinę bendruomenę bažnyčia, nors Miltonas J. Yingeris sutinka, kad „bažnyčia gali būti arba institucine forma su sudėtinga dvasininkų hierarchija, arba išsklaidytu pavidalu“ (Yinger, 1970: 256). Bet kuriuo atveju, turi būti kokia nors organizacija, kad ir kokia netvirta ji būtų, o taip pat kulto tarnai, kurie yra profesionalai, ir tie kulto tarnai turi dirbti organizacijos viduje – būti jos apmokyti, paskirti ir atleisti, nes bažnyčios „organizacija yra racionali ir biurokatiška, jos kulto tarnai, yra profesionalai ir gauna pareigas iš institucijos“ (Sengers, 2012: 56).

Tiek ulama eklezifikacija, tiek per ją ir islamo subažnytinimas gali vykti iš viršaus į apačią ir iš apačios į viršų, paraleliai arba atskirai.

Subažnytinimas iš viršaus, be to, kad yra apgalvota valstybės vykdoma politika, taip pat gali būti ir nenumatytas valstybės skatinamo islamo institucionalizacijos Europos šalyse rezultatas ar šalutinis produktas. Taigi, nors islamo institucionalizacija Europoje nebūtinai siekia arba lemia jo subažnytinimą, islamo įvietinimas (per „europeizavimo“ filtrą) neabejotinai turi subažnytinimo skonį, nes apima situacijos matymą ir elgesį pagal tai, kas yra įprasta namuose.

Religine prasme Europoje tai daugiausia buvo krikščionybė įvairių protestantų, ortodoksų ar katalikų bažnyčių pavidalu. Nielsas Valdemaras Vindingas teigia, kad esama „tam tikro politinės galios laipsnio, susijusio su islamo perkūrimu pagal krikščionišką pavyzdį arba jo įtraukimu į nustatytą valstybės ir religijos santykių sistemą. Kalbėdami apie islamą, politikai mano, kad islamas turėtų arba privalo tapti panašus į bažnyčias, net jei musulmonai to nenori. Esama normatyvinio skirtingų religinių tradicijų vertinimo, kai krikščioniškasis modelis esą sukūrė „objektyviai“ geresnį arba, dėl istorinių priežasčių, teisingą religijos organizavimo būdą (Vinding, 2018: 59). Oliveris Roy'us kalba apie „institucinę religijų konvergenciją, kai Europos kontekste per „kunigo“ arba „kulto tarno“ figūrą yra linkstama apibrėžti visus religijos praktikuotojus ar profesionalus; ulemos (religijos mokovai) tampa teologais, imamai ir rabinai – „parapijų“ vadovais“ (Roy, 2014: 189). Jis pažymi, kad „[dėl] lygybės tarp tikinčiųjų įstatymas, teismai, o taip pat institucijos yra linkę visas religijas formuoti vienodai. Pavyzdžiui, išplečiant kapeliono principą ir islamui, kariuomenė ir kėlėjų valdžia stiprina institucinį islamo artinimą prie krikščionybės. Šia prasme galime kalbėti apie teismų ir valstybių vykdomą religijų „subažnytinimą“ (Roy, 2014: 189–190).

Įsitraukdama į islamo subažnytinimą iš viršaus per religijos valdysenos priemones, valstybė tampa ne tik suinteresuotu, bet ir labai besikišančiu veikėju. Jokios kitos Europos religinės grupės gyvenime valstybė nėra tokia šališka ir su išankstine pozicija, kaip ji yra musulmonų atžvilgiu „dėl klausimo, kokią gyvenimą jie turėtų gyventi“. Vals-

tybė ne tik turi tam tikrų lūkesčių, kaip turėtų gyventi musulmonai Europoje, bet ir aktyviai skatina tų lūkesčių įgyvendinimą ir teisės aktais, ir praktine politika. Galiausiai, kaip daro išvadą Johnas T. S. Madeley, „valstybės religinis neutralumas Europoje vis dar toli gražu nėra įgyvendintas“ (Madeley, 2003: 17).

Islamo subažnytinimas iš apačios į viršų taip pat yra strategija, šį kartą kilusi iš musulmonų religinių organizacijų, ypač tų, kurios siekia atstovauti musulmonų tikintiesiems nacionaliniu lygmeniu, vadovybės. Šie lyderiai turi pasirinkti vieną iš dviejų kraštutinybių arba to, ką Roy'us vadina tapatybės modeliais. Roy'us mato „nuolatinį svyravimą“ tarp „etnokultūrinės bendruomenės ir grynai religinės (panašios į musulmonų bažnyčią)“ (Roy, 2003: 201). Jo požiūriu, bendruomenės kūrimas nacionaliniu lygmeniu vykdomas „įsteigiant kokią nors „musulmonų bažnyčią“ arba nacionalinę musulmonų asociacijų tarybą, siekiant propaguoti tam tikros nacijos piliečių musulmonų interesus“ (Roy, 2003: 201). Jis teigia, kad iš apačios į viršų nukreiptą „nacionalinės musulmonų bažnyčios kūrimo strategiją įgyvendina specifiniai veikėjai: bendruomenės lyderiai, kurių socialinė tapatybė (ir kilimas karjeros bei socialinės stratifikacijos laiptais) yra susijusi su šiuo konstruktyvistiniu požiūriu“ (Roy, 2003: 208). Kitaip tariant, tie bendruomenių ir musulmonų religinių organizacijų vadovai, kurie pasirenka ir panyra į islamo subažnytinimą (ir siekia sukurti „musulmonų bažnyčias“) iš apačios, tai daro iš dalies savo pasekėjų labui, bet ir dėl asmeninės bei institucinės galios (įgalinimo perspektyvų) sumetimų.

Islamo subažnytinimas iš apačios vyksta mažiausiai dviem lygiais – teisiniu-administraciniu ir retoriniu. Teisiniame-administraciniame lygmenyje musulmonų dvasinių-administracinių organizacijų vadovybė siekia sukurti vidines struktūras, kurios šias organizacijas paverstų visapusiškomis, paprastai, biurokratinėmis, daugiafunkcinėmis institucijomis, prižiūrinčiomis visus savo narių religinio gyvenimo aspektus – nuo ritualų ir sielovados (pvz., kapeliono paslaugos

valstybinėse institucijose) iki švietimo (religinio, bet ir pasaulietinio, pradedant vaikų darželiais bei viduriniu išsilavinimu iki imamų mečetėms rengiančių seminarijų) ir socialinių paslaugų (santuokos, laidotuvių, chalal maisto tiekimo). Visa tai atlieka samdomi ir apmokyti darbuotojai, kuriems dažnai padeda savanoriai. Retoriniame lygmenyje islamo subažnytinimas iš apačios vyksta per retoriką, iš vienos pusės, prisotintą „euroislamo“ ir „europietiško“ islamo žargono, taktiškai perimto iš Europos politikų, kurie nuolat kalba apie būtinybę „europeizuoti“ islamą iš kitos pusės, paremtą išplėtotą *fiqh al-aqalliyat* (mažumų jurisprudencijos) kazuistika, kurią į apyvertą įvedė ulama, įsikūrę už Europos ribų, bet kuri įnirtingai propaguojama kai kurių vietinių entuziastų.

Vindingas apibendrina spektrą sampratų, kurias islamo subažnytinimo Europoje koncepcija gali turėti, priklausomai nuo aktyvaus agento, pradedant išoriniais stebėtojais, per valstybę ir baigiant musulmonų bendruomenių lyderiais. Vindingo teigimu, „[p]irmiausia, subažnytinimas suprantamas kaip pedagoginis, analogiškas ar retorinis naudojimas, lyginant mečetas su bažnyčiomis arba imamus su kunigais ir pan. Antra, subažnytinimas gali būti matomas kaip normatyvizavimas, kur teigiama, kad mečetės turėtų ar privalo veikti kaip bažnyčios, imamai – kaip kunigai, ir visa tai dėl daugelio politinių ar ideologinių priežasčių. Trečia, subažnytinimą galima identifikuoti pagal struktūrinę ir numanomą hegemoniją, kylančią iš nusistovėjusių bažnyčios ir valstybės santykių paradigmu arba iš pačių bažnyčių. Čia, dėl santykinai didelės bažnyčių Europoje galios ir matomumo, beveik neįmanoma išvengti įtakos islamui ir musulmonų organizacijoms. Ir galiausiai, ketvirta, subažnytinimas gali būti vertinamas kaip apgalvota neo-institucionalistinė izomorfinė strategija – arba kontrstrategija – kai musulmonų organizacijos ir institucijos sąmoningai modeliuoja save pagal bažnyčią, nes yra struktūriškai verčiamos tai daryti, nes tai kelia standartus arba todėl, kad toks elgesys yra išmintinga ir ekonomiška“ (Vinding, 2018: 51). Nors pirmosios trys sampratos yra

labai pagrįstos ir vertinamos šiame tyrime, būtent ketvirtoji – strategijos – yra aktualiausia ir todėl svarbiausia islamo subažnytinimo Rytų Europoje tyrimuose, ne tik iš viršaus į apačią, bet ir iš apačios į viršų.

Tiesa, ne visos musulmonų religinės bendruomenės Europoje pasiduoda šios islamo integracijos-įvietinimo-europeizacijos-subažnytinimo vilionėms. Kaip pažymi Vindingas, „esama musulmonų organizacijų ir bendruomenių, kurios juda priešinga kryptimi būtent todėl, kad nori atsiriboti ir atskirti save nuo Europos bažnyčių, kunigystės, teologijos ir institucinių lūkesčių“ (Vinding, 2018: 51). Dažniausiai tai yra musulmonų revaivalistų grupės, kurios atsako ir priešinasi tiek valstybės politikai, kuri veda į arba palaiko islamo subažnytinimą, tiek jų religinių bendruomenių vykdomoms subažnytinimo strategijoms iš apačios. Tie, kurie atvirai ir aktyviai smerkia Europos valstybes su jų vertybių sistemomis ir vidaus bei išorės politika, greitai atsiduria akistatoje su priešingu (ar bent jau paraleliniu) subažnytinimo reiškiniui – islamo saugumizacija.

13.2. Islamo subažnytinimo pokomunistinėje Rytų Europoje dinamikos kompleksiskumas

Griuvus Berlyno sienai (o kartu ir „geležinei uždangai“), subyrėjus SSRS ir žlugus komunistinei sistemai Rytų Europoje, naujai nepriklausomos ir suverenios valstybės (galutinai subyrėjus Jugoslavijai jų skaičius viršijo 20) susidūrė su iššūkiu pertvarkyti savo teisės aktus, susijusius su valstybės ir bažnyčios santykiais apskritai, o ypač su religijos valdysena. Daniela Kalkandjieva teigia, kad „nors sovietų įpėdinės valstybės, Tito Jugoslavija ir Bulgarija išsaugojo Lenino formulę „bažnyčios atskyrimas nuo valstybės“, jos nepriartino bažnyčios ir valstybės santykių prie vakarietiško modelio. Tiesą sakant, pokomunistiniai įstatymai susilpnino atskyrimo principą vietinių stačiatikių

bažnyčių atveju, pabrėždami jų tradicinę prigimtį ar istorinius vaidmenis“ (Kalkandjieva, 2011: 609).

Sabine Riedel retoriškai klausia: „[K]odėl dauguma buvusių socialistinių šalių nepakeitė savo autoritarinio laicizmo į neutralų, bet sukūrė naujus kooperacinius bažnyčios ir valstybės santykių modelius“, ir iškart atsako, kad „atsakymas slypi religinių bendruomenių politinėje veikloje pereinamuoju laikotarpiu, kuri yra sudėtinė dalis pilietinės visuomenės kovos su autoritarinėmis vyriausybėmis. Arba jos nenorėjo atsisakyti politinio išitraukimo po to, kai pasiekė realų sistemos pasikeitimą, arba laikė pereinamąjį laikotarpį galimybe susigrąžinti prarastą įtaką visuomenei“ (Riedel, 2008: 263). Nors atrodo, kad šis pastebėjimas ypač tinka stačiatikių daugumos pokomunistinėms Rytų Europos šalims, kai kurios katalikiškos daugumos valstybės (pirmiausia Kroatija ir Lenkija) taip pat telpa į paveikslą.

Be to, žvelgiant iš religijos valdysenos pokomunistinėje Rytų Europoje perspektyvos, kaip teigia Thomas Jeremy Gunnas, „[t]ie, kurie yra atsakingi už religijos reguliavimą, „neutralumą“, „lygybę“ ir „nediskriminavimą“, dažnai matys ne per santykinai „objektyvų“ objektyvą, bet pro rožinius pamatinių mitų ir įsivaizduojamų tapatybių akinius“ (Gunn, 2006: 37). Šie pamatiniai mitai ir įsivaizduojamos tapatybės dažnai suplaka etniškumą, religiją ir tautą į vieną visumą, vedančią į religinį nacionalizmą, ir visa tai daroma sąskaita tų, kurie netelpa į įsivaizduojamos tautinės tapatybės, pagrįstos pamatinių mitų, rėmus.

Mūsų pačių tyrimų išvados apie valstybės ir religijos santykius pokomunistinėse Rytų Europos šalyse patvirtina Kalkandjievos išvadą; tačiau tai nereiškia, kad nekrikščioniškoms religinėms bendruomenėms nebuvo oficialiai suteiktos religinės teisės. Atvirkščiai, kaip teigia Arolda Elbasani, remdamasi savo tyrimais Balkanuose, „visos pokomunistinės valstybės, atsižvelgdamos į savo demokratinius siekius, steigė naujas religines laisves, kartu imdamosi lyderio vaidmens akylai valdant besiformuojančias religines grupes ir veiklą. Instituciniu

požiūriu pokomunistinės valstybės ir toliau „administravo“ religines organizacijas, išlaikydamos daugiapakopę registravimo ir institucinės kontrolės sistemą, kuriai taikomos vienašališkai atšaukiamos sąlygos“ (Elbasani, 2016: 257). Kita vertus, nors jos akivaizdžiai tinka daugumai pokomunistinių Rytų Europos šalių, žiūrint plačiau ir už Balkanų ribų, galima pastebėti, kad bent kelios jų šiuo keliu nesekė – pavyzdžiui, Estija ir Ukraina, galima teigti, turi pačius liberaliausius religijos valdysenos režimus.

Daugelyje pokomunistinių Rytų Europos šalių islamas pripažįstamas „tradicine“ religija arba konstitucijoje, arba specialiaame valstybės ir religijos santykius reguliuojančiame įstatyme, arba pagal dvišalį valstybės ir musulmonų susitarimą. Tarp tokių šalių yra Rusija, Baltarusija, Lietuva, Lenkija, Rumunija, Šiaurės Makedonija, Juodkalnija, Serbija ir Bosnija. Keliose valstybėse (įskaitant musulmonų daugumos Albaniją) islamas (pirmiausia jo legalistine forma, bet ir tokia heterodoksiška forma kaip bektaşizmas) laikomas „tradicine“ religija, nors nėra jokių konkrečių įstatymų, įteisinančių tai oficialiai. Pavyzdžiui, Ukrainoje, kur musulmonai Krymo totoriai gyvena daugiau nei pusę tūkstantmečio, islamas (tokiomis formomis, kurias praktikuoja totoriai) yra visuotinai priimtas kaip tradicinis šalyje, nors nėra jokio aiškaus oficialaus to patvirtinimo jokiam teisės akte. Bulgarijoje religijų įstatymas „išreiškia pagarbą“ islamui, šalia kitų dviejų įvardytų religijų – krikščionybės ir judaizmo.

Tai, kad kai kuriose pokomunistinių Rytų Europos valstybių islamas oficialiai (o daugelyje neoficialiai) pripažįstamas kaip tradicinė religija, kalbant apie islamo valdyseną, Rytų Europos kontekstas gerokai skiriasi nuo Vakarų Europos. Islamo priskyrimas prie „tradicinių“ konkretaus krašto religijų gali reikšti, kad valstybė per jo pasekėjus ir jiems atstovaujančias organizacijas islamą pripažįsta „vietiniu“ (priešingai nei visuotinis požiūris į islamą Vakarų Europoje kaip svetimą, todėl reikiamą prijaukinimo – įvietinimo, religiją). Pavyzdžiui, Lietuvos Konstitucinis Teismas įrodinėjo, kad parlamentas, priimdamas

atitinkamą religijų įstatymą, tik pripažino, kad sunitų islamas yra tradicinė religija Lietuvoje, o ne padarė ją kaip tokią: „Trad icinių bažnyčių bei religinių organizacijų pripažinimo instituto konstitucinis įtvirtinimas reiškia, kad jų valstybinis pripažinimas yra neatšaukiamas. Tradiciškumas nėra nei sukuriamas, nei panaikinamas įstatymų leidėjo valios aktu. Bažnyčių bei religinių organizacijų įvardijimas kaip tradicinių yra ne jų, kaip tradicinių organizacijų, sukūrimo, bet jų tradiciškumo – nuo įstatymų leidėjo valios nepriklausančios jų santykių su visuomene būklės konstatavimo aktas, atspindintis visuomenės religinės kultūros raidą ir būklę“ (Konstitucinis teismas, 2007). Šiuo požiūriu, islamas negali būti tikslingai įvietintas valstybės, nes jis jau yra vietinis dėl to, kad šalyje egzistuoja šimtmečius. Nors Lietuvos atvejis gali būti išskirtinis ir vienas ekstremalesnių (kiti panašūs atvejai – Lenkijos ir Baltarusijos), jis vis dėlto yra simptomiškas ir reprezentuoja islamo valdysenos skirtumus tarp Vakarų ir Rytų Europos. Islamo pripažinimas tradicine religija taip pat gali reikšti, kad pats islamo, kaip tradicinės religijos, pripažinimo aktas, reiškia valstybės atliekamą įvietinimą arba įvietinimo proceso užbaigimą. Bet tai įmanoma tik šalyse, kuriose yra tradicinių religijų sistema ir kur islamas (dar) nėra pripažintas tradicine religija. Latvija galėtų būti pavyzdys, nors, žinoma, labiau teorinis nei praktinis.

Islamo valdysena Rytų Europoje, kaip ir Vakarų Europoje, yra pagrįsta ir vykdoma teisiniu jo institucionalizavimo reguliavimu, kuris savaime yra „pritaikymo“ arba „įvietinimo“ išraiška. Tačiau tose Rytų Europos šalyse, kuriose egzistuoja nacionalinė (nors oficialiai ne valstybinė) religija ar Bažnyčia, lokaliai laikoma tos šalies tautos pamatine dalimi, kartais gali kilti kliūčių, trukdančių visapusiškam laisvės, bendradarbiavimo ir autonomijos įgyvendinimui valstybės ir religijų santykiuose. Moldovos ir Šiaurės Makedonijos stačiatikių bažnyčios yra galingos, tačiau atvirai priešiškos islamui ir musulmonams. Tai du akivaizdūs atvejai, tačiau gali būti pridėtos ir kitos šalys (pavyzdžiui, Serbija ir Bulgarija).

„Iš viršaus į apačią“ vykdoma islamo institucionalizacija, o ne norimas pritaikymas, gali tapti, o iš tikrųjų pokomunistinėje Rytų Europoje ir tampa kooptacija, kuri yra islamo „subažnytinimo“ dalis, kai valstybė tikisi, kad reprezentatyvios musulmonų organizacijos modeliuos save ir veiks kaip... krikščionių bažnyčios su savo ekleziastine hierarchine struktūra. Nors ši valstybės vykdoma islamo subažnytinimo strategija Rytų Europoje nėra universali, jos bruožų galima įžvelgti pustuzinyje pokomunistinių Rytų Europos šalių, pavyzdžiui, Bosnijoje, Lietuvoje, Šiaurės Makedonijoje, Bulgarijoje ir kelse kitose. Kas čia suprantama kaip subažnytinimas, yra valstybės reikalavimas ar bent lūkestis, kad nacionalinės musulmonų bendruomenės sukurtų reprezentacines religines organizacijas, vadovaujamas dvasinės vadovybės, kurios ne tik tarnautų kaip valstybės ir musulmonų populiacijos tarpininkai, bet ir kaip vienintelės (hierarchiškai struktūruotos) ekleziastinės institucijos, kuriose dirbtų profesionalūs, skirtingų rangų vieni kitiems pavaldūs religiniai tarnautojai.

Kai kuriais atvejais, valdydama islamą, siekdama jį ne tik kooptuoti, bet ir kontroliuoti, valstybė tikisi (nustatydama teisinius reikalavimus), kad musulmonai sukurs vieningą (skėtinę) religinę organizaciją, atstovausiančią visiems šalies musulmonams, nepriklausomai nuo jų denominacijos, kilmės ar ideologijos. Vengrija, Serbija, Latvija, Šiaurės Makedonija ir Slovakija, kiekviena savaip, laikosi šio valstybės požiūrio. Tad, pavyzdžiui, Latvijoje įstatymai reikalauja, kad religinės bendruomenės sudarytų atstovaujamuosius organus pagal principą – „vienas organas kiekvienai religijai / konfesijai“. Tačiau norint tai padaryti, turi būti ne mažiau kaip dešimt registruotų tos konkrečios religijos kongregacijų. Kadangi musulmonai gali turėti tik vieną reprezentacinę religinę organizaciją (asociaciją), ji turėtų arba vienyti skirtingas registruotas skirtingo pobūdžio (denominacijos ar ideologijos) musulmonų religines kongregacijas, arba atstovauti tik vienai konkrečiai konfesijai ar ideologijai, tačiau visų likusiųjų

sąskaita. Tokios reprezentacinės musulmonų religinės asociacijos šalyje nebuvo bandoma įkurti.

Vengrijoje, paskelbus naują religijų įstatymą, musulmonai buvo priversti susikurti atstovaujamąjį organą; todėl dvi pagrindinės musulmonų religinės organizacijos (Vengrijos musulmonų bažnyčia ir Vengrijos islamo bendruomenė) 2012 m. susibūrė į tokią reprezentacinę musulmonų skėtinę organizaciją – Vengrijos islamo tarybą, kuri, nors ir nėra juridinis asmuo, yra pripažintas valstybės kaip aukščiausias islamo religinis organas šalyje. Serbijoje yra mažiausiai dvi konkuruojančios musulmonų religinės organizacijos, kurios teigia atstovaujančios šalies musulmonų populiaciją; tačiau nė viena iš jų nėra pilnai pripažinta valstybės. Šiaurės Makedonijoje bektašiams iki šiol nepavyko gauti valstybės leidimo kurti nepriklausomą juos atstovausiančią religinę organizaciją. Galiausiai, Slovakijoje, norėdami užregistruoti religinę organizaciją, musulmonai turi sudaryti narių sąrašą su 50 000 suaugusiųjų pasirašiusių, kurie turi būti Slovakijos piliečiai ir nuolat gyventi šalyje. Šalyje, kurioje bendras spėjamas musulmoniškos kilmės žmonių skaičius yra 5000, tokio reikalavimo įgyvendinti neįmanoma. Taigi, Slovakijoje islamo institucionalizacija (nekalbant apie bet kokią pritaikymą) artimiausioje ateityje nėra prognozuotina.

Esama argumento, kad „bendra musulmonų dalis taip pat vaidina lemiamą vaidmenį: kuo didesnis musulmonų skaičius, tuo labiau valstybės pripažįsta atstovaujamąjį organą“ (Godard, 2007: 183). Tačiau taip nebūtinai visada būna. Pavyzdžiui, Lietuvoje, Lenkijoje ir Baltarusijoje autochtoninių musulmonų totorių religines organizacijas (kuriose tik keli tūkstančiai narių) valstybė pripažįsta atstovaujančiomis atitinkamų šalių (visos) musulmonų populiacijos organais, nors skaičiumi jos nesudaro daugumos (iš tikrųjų skaičiuojama, kad tiek Lenkijoje, tiek Baltarusijoje totoriai sudaro vos dešimtadalį tose šalyse gyvenančių musulmonų, o Lietuvoje jie sudaro pusę šalies musulmonų gyventojų). Kita vertus, nors musulmonai sudaro trečdalį

Šiaurės Makedonijos gyventojų, pirmąjį nepriklausomybės dešimtmetį valstybė nepripažino islamo viena iš tradicinių religijų šalyje. Tai buvo padaryta (Konstitucijoje paminėjus jį šalia stačiatikių, katalikų ir protestantų krikščionybės bei judaizmo) tik po albanų mažumos, kuri sudaro didžiąją šalies musulmonų dalį, ginkluoto sukilimo. Kosove, kur musulmonų kilmės piliečiai sudaro absoliučią daugumą gyventojų, musulmonų religinės organizacijos iki šiol turi veikti kaip nevyriausybinės organizacijos, nes valstybė kol kas neįregistravo jų kaip religinių organizacijų.

Silvio Ferrari teigia, kad „struktūruoto atstovavimo nacionaliniu lygmeniu poreikis yra svetimas islamo tradicijai, todėl daugeliui musulmonų, kilusių iš šalių, kur santykiai tarp valstybės ir religijos nėra organizuojami pagal tokį modelį, atrodo neįprasta“ (Ferrari, 2010: 22). Nors jis gali būti teisingas istoriniu požiūriu, tiek musulmonų daugumos šalių, tiek Vakarų Europos atžvilgiu, toks argumentas nėra tvarus autchtoninių musulmonų bendruomenių Rytų Europoje atveju; šiose šalyse daugeliu atvejų būta tam tikro struktūrizuoto atstovavimo nacionaliniu lygiu dešimtmečius (o Rusijos atveju – šimtmečius), kartais nuo pačių suverenių nacionalinių valstybių įkūrimo (daugumoje Balkanų valstybių, bet ir Lietuvoje bei Lenkijoje) ar dar anksčiau (kaip Bosnijoje). Rytų Europa skiriasi nuo Vakarų Europos ne tik tuo, kad islamas daugelyje Rytų Europos šalių buvo institucionalizuotas jau seniai, bet ir tuo, kad valstybė yra pripažinusi reprezentacines musulmonų religines organizacijas (suformuotas kaip „dvasinės administracijos“, kurioms vadovauja (vyriausiasis) muftijus).

Tačiau iškilęs iššūkis yra tas, kad kai kurios musulmonų grupės atmeta valstybės pripažintų musulmonų religinių organizacijų kaip atstovaujančių visai šalies musulmonų populiacijai, autoritetą; jos siekia registruoti savo (nepriklausomas) religines organizacijas, kurios būna pasišovusios konkuruoti su senesnėmis įsteigtomis organizacijomis su pretenzija atstovauti šalies musulmonams ir atlikti valstybės ir musulmonų tarpininkų vaidmenį. Kaip taikliai pastebi

Elbasani, „[n]uo Bulgarijos iki Bosnijos ir Albanijos, religinės laisvės formalizavimas paskatino islamo scenos susiskaldymą į savarankiškas tikinčiųjų grupes, kurios kartais papildo, bet kartais konkuruoja su „oficialia“ tradicine islamo atmaina organizacinės struktūros, santykių su valstybe ir religinės doktrinos požiūriu“ (Elbasani, 2017: 15). Tai labai tinka ir kitoms, ne Balkanų, pokomunistinėms Rytų Europos valstybėms. Lenkija tikriausiai yra geriausias pavyzdys, bet Ukraina, Moldova, Serbija ir Rumunija taip pat tinka šiam modeliui – visose šiose šalyse yra lygiagrečių, jei ne konkuruojančių, musulmonų religinių organizacijų, kurios teigia atstovaujančios jei ne visą musulmonų populiaciją, tai daugumą jų, ir kurios siekia, kad valstybė pripažintų jas kaip tokias.

Abiejų, SSRS ir socialistinės Jugoslavijos, žlugimas pradėjo islamo nacionalizavimo procesą naujai susikūrusiose valstybėse. Tai ypač išryškėjo Jugoslavijos įpėdinėse, tačiau pastebima ir tokiose buvusiose sovietinėse respublikose kaip Lietuva ir Baltarusija. Nors šiam islamo nacionalizavimo procesui vadovauja nacionalinės atstovaujamosios musulmonų religinės organizacijos, jį labai palaikė ir kartais pastūmėjo pačios valstybės valdžios institucijos. Du ryškiausi pavyzdžiai čia yra Bosnija ir Kosovas – musulmonų daugumos šalys, bet ir kiti islamo nacionalizavimo per institucionalizaciją atvejai – Serbija, Šiaurės Makedonija ir Juodkalnija – rodo, kad buvusios visos Jugoslavijos musulmonų religinės organizacijos tapo ne tik nacionalinėmis, bet ir praktiškai autokefalinėmis. Šis procesas primena ankstesnę ortodoksų bažnyčių autokefalizaciją šioje Europos dalyje. Tad islamas ne tik tapo islamu... Serbijoje, Juodkalnijoje ar Bulgarijoje, bet veikiau Serbijos, Juodkalnijos ir Bulgarijos islamu, jei ne apskritai serbišku, juodkalnietišku ar bulgarišku islamu. Galiausiai Rytų Europos erdvėje islamo institucionalizacija kartu su jo kooptacija ir pavedimu valstybės kontrolei pasitarnavo jo nacionalizavimui, antriniam „įvietinimui“. Todėl pastebėjimas, kad „ypač religijos politika leidžia Europos vyriausybėms palaipsniui perimti „nuosavybėn“ savo musulmonų

populiacijas, nes ji suteikia jiems unikalią įtaką organizacijoms ir vadovybei šioje sunkiai pasiekiamoje mažumoje“ (Laurence, 2012: 12), yra labai relevantiškas pokomunistiniame Rytų Europos kontekste.

Daugelyje, jei ne daugumoje pokomunistinių Rytų Europos valstybių pastebimas reikšmingas valstybės išsitraukimas į siekį performuoti islamą (ir jam atstovaujančias organizacijas) valstybei primtinomis formomis. Dažnai tai daroma bendradarbiaujant su musulmonų religine vadovybe, pripažįstant jos religines organizacijas kaip atstovaujančias visai šalies musulmonų populiacijai, tokiu būdu patvirtinant pasirinktą islamo religingumo formą kaip beveik oficialų islamą valstybėje kitų islamiškojo religingumo formų sąskaita. Kaip teigia Elbasani, „institucijų, interpretacijų ir legitimuojančių argumentų raida pokomunistiniuose kontekstuose [...] atspindi lemiamą valstybės vaidmenį kuriant, formuojant ir palaikant organizuotą „religinį lauką“. Šis organizuotas „laukas“ reiškia bendradarbiavimą tarp valstybinių institucijų, intelektualinių sluoksnių ir visos šalies religinių hierarchijų įgyvendinant „oficialias“ islamo versijas, kurios vystosi kartu su vyriausybės poreikiais ir politika (Elbasani, 2016: 254).

Remdamasis Joeliu Fetzeriu ir Christopheriu Soperiu (2005), Marcelis Maussenas teigia, kad tiriant priežastinį-pasekminį ryšį tarp „religinių poreikių pritaikymo formų ir laipsnių“ ir „politinio palikimo, kurį paliko šalies bažnyčios ir valstybės modelių istorija“, reikia sutelkti dėmesį į „(1) formalesnę konstitucinę, institucinę ir teisinę sistemą, kuri sukuria tvirtus suvaržymus ir galimybes; (2) politinius argumentus ir viešųjų samprotavimų formas bei būdus, kuriais musulmonai (ir kiti suinteresuotieji subjektai) (atvirai) nuorodos į „nacionalinį modelį“ ir vyraujančią bažnyčios ir valstybės praktiką, siekdami įteisinti visuomenės reikalavimus (arba prieštarauti jiems), ir politinių argumentų struktūrizavimą nacionaliniame kontekste, atsirandantį dėl šių nuolat vykstančių viešųjų diskusijų procesų; ir (3) būdus, aiškinančius interpretacijas ir idėjas apie „nacionalinius modelius“ ir bažnyčios ir valstybės praktiką, kuriais remiasi ir

kuriuos taiko valstybės pareigūnai ir administratoriai, užimantys rak-tines pareigas, kai reikia įgyvendinti politiką institucijose, kuriose kyla bažnyčios ir valstybės konfliktų, susijusių su islamu“ (Maussen, 2007: 50–51). Taip Maussenas (kaip ir anksčiau Fetzeris ir Soperis prieš jį) nustato tiesioginį ryšį tarp dabartinių religijos valdysenos režimų ir istorinio palikimo, Rytų Europos atveju apimančio tiek ikikomunistinį, tiek ir neseną komunistinį laikotarpį.

13.3. Kas nors posekuliaraus islamo subažnytinime?

Nors posekuliaraus būvio nūdienos Europoje apologetai galbūt matytų islamo institucionalizaciją Vakarų Europos šalyse kaip tokio būvio išraišką, islamo subažnytinimo tiek iš viršaus, tiek iš apačios pokomunistinėje Rytų Europoje tyrimų rezultatai leidžia teigti, kad valstybių vykdomos islamo subažnytinimo strategijos šiame regione yra labiau laikytinos seno gero „valstybės kuruojamo“ sekuliarizmo ir hierarchinės religinės įvairovės valdysenos tęsiniu. Islamo subažnytinimo išdavoje randasi tokie naujadarai kaip „nacionalinės musulmonų bažnyčios“, kurių egzistavimo ir išlikimo pagrindas yra ne kas kita kaip valstybinis sekuliarizmas, – jam tos „bažnyčios“ ir tarnauja. Šių nacionalinių musulmonų bažnyčių vadovybė tvirtai laikosi konstitucinio religijos ir politikos atskyrimo principo – nesitikėdamos galėti daryti įtaką politiniams sprendimams, jos vis dėlto viliasi, kad ir politiniai sprendimai neturės neigiamų pasekmių jų egzistavimui ir funkcionavimui. Pasinaudodamos šia silpna jų vieta valstybės lengvai galėtų, jei to norėtų, instrumentalizuoti nacionalines musulmonų bažnyčias savo politinės programos (žinoma, tiek kiek ji neperžengtų konvencinio sekuliarizmo rėmų) prastūminėjimui, ką kai kuriais atvejais jau ir daro.

Šiame tyrime buvo susitelkta tik į vieną islamo valdysenos Europoje pusę – jo subažnytinimą. Bet esama ir kitos pusės – jau minėtos saugumizacijos, kuri politiniu lygiu reiškiasi per įstatymų, marginalizuojančių ar net draudžiančių tam tikras islamo religingumo formas, leidybą, ypač po 2001 m. teroristinių išpuolių JAV ir juos sekusių Europoje. Nors islamo saugumizacijos Europoje tema yra labai plati, čia pakanka atkreipti dėmesį į tai, kad joje aktyviai dalyvauja ne tik vyriausybės ir valstybinės institucijos, bet ir nacionalinės musulmonų bažnyčios, kurios nepailstamai demonizuoja alternatyvias islamo religingumo formas praktikuojančias musulmonų grupes, ir ypač tas, kurios yra revaivalistinės prigimties ir priešiška nusiteikusios tiek islamo subažnytinimo, tiek nacionalinių musulmonų bažnyčių atžvilgiu. Kitaip tariant, ši vidubendruomeninė, kaip ir apskritai islamo saugumizacija tiesiogiai pasitarnauja valstybinio sekuliarizmo politikos įgyvendinimui.

Galiausiai, žiūrint kritiškai, nacionalinių musulmonų bažnyčių su(si)formavimas tik dar labiau didina musulmonų bendruomenių, ar bent jau nacionalinėms musulmonų bažnyčioms lojalių autochtoninių musulmonų kilmės asmenų, sekuliarizaciją – tapusios gremėzdžiškomis ekleziastinėmis-biurokratinėmis struktūromis, labiausiai besirūpinančiomis savo santykinės galios išlaikymo ir didinimo bei turtiniais (tokiais kaip komunistinių režimų nusavinto bendruomeninio turto grąžinimo ar kompensavimo už jį, o taip pat užsienio donorų lėšų pritraukimo infrastruktūriniams projektams) klausimais, šios nacionalinės musulmonų bažnyčios nutolsta nuo eilinių tikinčiųjų ir jų dvasinių poreikių. Negaudami siekiamos sielovados, pastarieji arba šliejasi prie artimesnį santykį su bendruomenės nariais palaikančių revaivalistinių grupių, arba apskritai praranda religingumą. Tyrimų rezultatai rodo, kad tik nedidelė dalis nominaliai save musulmonais įvardijančių Rytų Europos gyventojų išties praktikuoja savo religiją atlikdami numatytąsias prievoles.

13.4. Apibendrinimas

Viena vertus, islamo valdysena pokomunistinėje Rytų Europoje yra persmelkta to, kas šiame tyrime vadinama „islamo subažnytinimu“. Weberio-Troeltschio sociologinis bažnyčios supratimas davė galimybę panaudoti bažnyčios sampratą nekrikščioniškų religinių kolektyvų valdysenos studijoms ir paskatino sukurti darbinį subažnytinimo apibrėžimą, kuris buvo pritaikytas šiame tyrime. Subažnytinimas šiame tyrime visų pirma suprantamas kaip valstybės vykdoma religinio pluralizmo valdymo politinė strategija pokomunistinėse Rytų Europos nacionalinėse valstybėse, pagal kurią nacionaliniai įstatymai, susiję su religijų, įskaitant islamą, valdysena, numato institucinį ir struktūrinį registruotų religinių kolektyvų subažnytinimą pagal (kadaise) vyravusių (nacionalinių) krikščionių bažnyčių pavyzdį. Dauguma nuosaičių Rytų Europos politinių elitų gerbia konstitucinį ir platesnį teisinį *status quo* ir praktinės politikos lygmeniu laikosi šios subažnytinimo, šiuo atveju – konkrečiai islamo, strategijos. Tai yra tai, kas šiame tyrime buvo pavadinta subažnytinimu iš viršaus.

Kita vertus, islamo subažnytinimas yra strateginė tam tikrų registruotų musulmonų religinių kolektyvų, ypač tų, kuriuos valstybė ir politinis elitas pripažino (formaliai ar bent neoficialiai) kaip „reprezentatyvias“ musulmonų religines organizacijas, prieiga. Tokios musulmonų religinės organizacijos, kurių tiek vadovybė, tiek eilinius narius, kaip taisyklė, sudaro autochtoniniai musulmonai, teigia išpažįstančios vietinę (nacionalinę) diasporinio islamo formą, paprastai vadinamą „europietišku“ islamu. „Europietiško“ islamo vizija, kurią propaguoja dominuojančios islamo dvasinės administracijos Rytų Europoje, sutampa su „tradiciniu“ islamu, istoriškai praktikuotu autochtoninių musulmonų populiacijų. Šis „europietiškas“ islamas, priklausantis Europai ir esantis „jos“, yra ypač linkęs į islamo subažnytinimą iš apačios, kurį vykdo nacionalinės „reprezentacinės“ islamo dvasinės administracijos.

Todėl galiausiai, kalbant apie islamo subažnytinimą atitinkamose Rytų Europos šalyse, egzistuoja pozityvių santykių trikampis tarp teisinio lygmens, nuosaikaus politinio elito lygmens ir „reprezentatyvių“ musulmonų religinės organizacijos lygmens. Islamo subažnytinimas, tiek iš viršaus į apačią, tiek iš apačios į viršų, paskatino „reprezentatyvias“ musulmonų religines organizacijas pavirsti į ne ką mažiau nei nacionalinės „musulmonų bažnyčios“.

Visa islamo subažnytinimo Europoje strategija, bent jau vykdoma iš viršaus į apačią, matytina kaip siekis išsaugoti ir įtvirtinti valstybinį sekuliarizmą, iki nesenai Europoje apėmusį iš esmės tik krikščionių bažnyčias (nors nesenais judaizmo subažnytinimas taip pat galėtų būti tiriamas šiame kontekste). Besiformuojant įvairiaspalvei musulmonų diasporai Vakarų Europoje, nusistovėjęs komfortabilus religijos ir valstybės santykis ir religijos valdysena patiria iki šiol neregėtą iššūkį, į kurį siūlomi keletas atsako variantų, varijuojančių nuo islamo subažnytinimo (ir pajungimo sekuliarizmo projektui) iki jo saugumizacijos. Pokomunistiniuose Rytų Europos kraštuose, kuriuose gyvuoja šimtmetinės autochtoninių musulmonų bendruomenės, islamo subažnytinimas pasirodė esąs tinkamas įrankis suvaldyti po komunistinio letargo atgautai religijos laisvei, kartu užtikrinant sekuliaros sistemos religijos valdysenoje stabilumą ir funkcionalumą.

Literatūra

- Adams, Nicholas. 1996. *Habermas and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Adamsky, Dmitry. 2019. *Russian Nuclear Orthodoxy: Religion, Politics, and Strategy*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Adorno, Theodor W., and Max Horkheimer. 1979. *Dialectic of Enlightenment*. Translated by John Cumming. London: Verso.
- Adorno, Theodor W., Horkheimer Max. 2006. *Apšvietos dialektika*. Vilnius: Margi raštai.
- Adorno, Theodor W. 1973. *Negative Dialectics*. Translated by E. B. Ashton. New York: Continuum.
- Agamben, Giorgio. 1999. *Homo sacer III. The Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. Translated by D. Heller-Roazen. New York: Zone Books.
- Agamben, Giorgio. 1999. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. Translated by Daniel Heller-Roazen. New York: Zone Books.
- Agamben, Giorgio. 2005a. *Profanazioni*. Milano: Nottetempo Editore.
- Agamben, Giorgio. 2005b. *Luomo senza contenuto*. Macerata: Quodlibet.
- Altizer, Thomas J. J. 1966b. *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Altizer, Thomas J. J. 1982. "History as Apocalypse". In *Deconstruction and Theology*, edited by C. A. Raschke, 147–177. New York: Crossroad.
- Altizer, Thomas J. J. 1998. *The Contemporary Jesus*. London: SCM Press.
- Altizer, Thomas J. J. 2002. *The New Gospel of Christian Atheism*. Aurora: The Davies Group Publishers.
- Altizer, Thomas J. J. 2012. *The Call to Radical Theology*. Albany: State University of New York Press.
- Altizer, Thomas J. J.; Hamilton, William. 1966a. *Radical Theology and the Death of God*. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co.
- Antonov, Mikhail. 2020. "The Varieties of Symphonia and the State–Church Relations in Russia." *Oxford Journal of Law and Religion* 9: 552–570. <https://doi.org/10.1093/ojlr/rwaa035>.
- Appleby, R. Scott. 2020. "Fundamentalists, Rigorists, and Traditionalists:

- An Unorthodox Trinity". In *Fundamentalism or Tradition: Christianity after Secularism*, edited by Aristotle Papanikolaou and George E. Demacopoulos, 165–179. New York: Fordham University Press.
- Arendt, Hannah. 1973. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego, New York, London: A Harvest Book, Harcourt Brace & Company.
- Arendt, Hannah. 1978. *The Life of the Mind*. Two-volumes edition. San Diego, New York, London: A Harvest Book, Harcourt Inc.
- Arendt, Hannah. 1994. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. R. Piper & Co Verlag.
- Arendt, Hannah. 2005. *Žmogaus būklė*. Vertė Arvydas Šliogeris. Vilnius: Margi raštai.
- Arendt, Hannah. 2015. *Eichmannas Jeruzalėje: Ataskaita apie blogio banalumą*. Vertė Vilius Bartninkas. Vilnius: Aidai.
- Aristotelis. 1990a. *Nikomacho etika*. Vertė J. Dumčius. In *Aristotelis. Rinktiniai raštai*, 63–273. Vilnius: Mintis.
- Aristotelis. 1990b. *Poetika*. Vertė M. Ročka. In *Aristotelis. Rinktiniai raštai*, 277–320. Vilnius: Mintis.
- Asad, Talal. 2001. „Reading a Modern Classic: 'W. C. Smith's *The Meaning and End of Religion*.'” *History of Religions* 40 (3): 205–222.
- Assmann, Jan. 2012. “Cultural Memory and the Myth of the Axial Age.” In *The Axial Age and Its Consequences*, edited by Robert N. Bellah, and Hans Joas, 366–407. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Auffarth, Christoph; Mohr, Hubert 2000. “Religion.” In *Metzler Lexikon Religion: Gegenwart – Alltag – Medien. Bd. 3*. Hg. v. Chr. Auffarth, J. Bernard, H. Mohr, 160–172. Stuttgart-Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- Augustinas, Aurelijus. 2004. *Išpažinimai*. Vertė Eugenija Ulčinaitė. Vilnius: Aidai.
- Austin, John L. 1962. *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Bacon, Francis. 2004. *Naujasis organonas*. Vertė R. Plečkaitis. Vilnius: Margi raštai.
- Badiou, Alain. 2002. *Ethics: An Essay On The Understanding of Evil*. Translated by Peter Hallward. London, New York: Verso.

- Badiou, Alain. 2003. *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Translated by Ray Brassier. Stanford: Stanford University Press.
- Badiou, Alain. 2013. *Being and Event*. Translated by Oliver Feltham. London, New York: Bloomsbury.
- Bayer, Michael; Mordt, Gabriele. 2008. *Einführung in das Werk Max Webers*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bakaitė, Jurga. 2022. „Skandalų sukuryje atsidūręs stačiatikių vyskupas Amvrosijus: kodėl iš mūsų nuolat reikalaujama smerkti karą?“. In *LRT.lt*. Prieiga per internetą: <https://www.lrt.lt/naujienos/lietuvoje/2/1691026/skandalu-sukuryje-atsidures-staciatikiu-vyskupas-amvrosijus-kodel-is-musu-nuolat-reikalaujama-smerkti-kara> [žiūrėta 2022 05 13].
- Baker, T. G. A. 1990. *Worcester Cathedral (Pitkin Guides)*. Hants, U. K.: Pitkin Pictorials.
- Balaban, Oded. 1990. “Praxis and poesis in Aristotle’s practical philosophy.” *The Journal of Value Inquiry* 24 (3): 185–198.
- Balog, Andreas. 2008. „Verstehen und Erklären bei Max Weber.“ In *Verstehen und Erklären. Sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven*. Hg. v. Greshoff R., Kneer G., Schneider W.L., 73–94. München: Wilhelm Fink.
- Baragwanath, Nicholas. 2020. *The Solfeggio Tradition. A Forgotten Art of Melody in the Long Eighteenth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Barbour, James Murray. 2004. *Tuning and Temperament. A Historical Survey*. Mineola, New York: Dover Publications.
- Barghoorn, Frederick C. 1955. “Great Russian Messianism in Postwar Soviet Ideology.” In *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*, edited by Ernest J. Simmons, 531–549. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Barker, Andrew. 2004. *Greek Musical Writings. Vol. 2. Harmonic and Acoustic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barrett, Lee C. 2015. “Religious/Religiousness.” In *Kierkegaard’s Concepts. Tome V: Objectivity to Sacrifice*, edited by Jon Stewart, William McDonald, Steven M. Emmanuel, 219–226. Surrey UK: Ashgate Publishing Ltd.

- Barth, Roderich. 2016. „„Wer das nicht kann, ist gebeten nicht weiter zu lesen“. Otto als Paradigma einer unzeitgemäßen Methodologie“. In *Das Heilige als Problem der gegenwärtigen Religionswissenschaft*. Hrsg. v. Wolfgang Gantke u. Vladislav Serikov, 13–22. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Bartholin, Erasmus, Christian, Gregorian Lynda. 1972. “The Figure of Socrates in Erasmus’ Works”, *Sixteenth Century Journal* 3 (2): 1–10.
- Baudrillard, Jean. 2005. *The Intelligence of Evil or the Lucidity Pact*. Translated by Chris Turner. New York: Berg.
- Belting, Hans. 1996. *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*. Translated by Edmund Jephcott. Chicago: The University of Chicago Press.
- Belzen, Jacob A. v. 2015. *Religionspsychologie. Eine historische Analyse im Spiegel der Internationalen Gesellschaft*. Berlin, Heidelberg: Springer.
- Bendžius, Simonas. 2022. „Vienas iš nušalintų ortodoksų kunigų G. Sungaila: tai tik pradžia, bus ir daugiau atleistų dvasininkų“. In *Bernardinai.lt*. Prieiga per internetą: <https://www.bernardinai.lt/vienas-is-nusalintu-ortodoksu-kunigu-g-sungaila-tai-tik-pradzia-bus-ir-daugiau-atleistu-dvasininku/> [žiūrėta 2022 04 25].
- Benjamin, Walter. 2005. *Nušvitimai*. Vertė Laurynas Katkus. Vilnius: Vaga.
- Benjamin, Walter. 2007. „The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction“ in *Illuminations. Essays and Reflections*. Translated by Zohn Harry, 217–251. New York: Schocken Books.
- Benveniste, Émile. 1971. *Problems in General Linguistics*. Translated by Mary E. Meek. University of Miami Press.
- Berger, Matthias. 2015. “Knowing the Language, but not the Dialect: Bill Viola and the Churches.” *Imaginatio et Ratio: A Journal of Theology and the Arts* 4: 27–38.
- Berlioz, Hector. 1905. *Instrumentationslehre. Ergänzt und revidiert von Richard Strauss*. Leipzig: Edition Peters.
- Bernasconi, Robert. 1986. “The Fate of the Distinction Between Praxis and Poiesis.” *Heidegger Studies* 2: 111–139.
- Bernstein, Richard J. 2002. *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Cambridge, Oxford: Polity Press.

- Betz, John R., 2009. *After Enlightenment. Hamann and Post-Secular Visionary*. West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Bianchi, Ugo (ed.). 1994. *The Notion of 'Religion' in Comparative Research* (Selected Proceedings of the XVI. IAHR Congress). Roma: „L'Erma“ di Bretschneider.
- Bielik–Robson, Agata. 2019. “The Post-Secular Turn: Enlightenment, Tradition, Revolution,” *Eidos: A Journal for Philosophy of Culture* 3 (9): 57–82.
- Blumenberg, Hans. 1975. *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Blumenberg, Hans. 1977. “Prospect for a Theory of Nonconceptuality”. Translated by Steven Rendall. In *Shipwreck with Spectator. Paradigm of a Metaphor of Existence*, 81–102. Cambridge: The MIT Press.
- Blumenberg, Hans. 1983. *The Legitimacy of the Modern Age*. Translated by Robert M. Wallace. The MIT Press.
- Blumenberg, Hans. 1985. *Work on Myth*. Translated by Robert M. Wallace. Massachusetts: The MIT Press.
- Blumenberg, Hans. 1987a. *The Genesis of Copernican World*. Translated by Robert M. Wallace. Cambridge: The MIT Press.
- Blumenberg, Hans. 1987b. “An Anthropological Approach to the Contemporary Significance of Rhetoric.” In *After Philosophy? End or Transformation*. Translated by Robert M. Wallace, edited by Kenneth Baynes, James Bohman, and Thomas McCarthy. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Blumenberg, Hans. 1997. *Shipwreck with Spectator. Paradigm for a Metaphor of Existence*. Translated by Steven Rendall. The MIT Press.
- Blumenberg, Hans. 2010a. *Care Crosses the River*. Translated by Paul Fleming. Stanford University Press..
- Blumenberg, Hans. 2010b. *Paradigms for a Metaphorology*. Translated by Robert Savage. New York: Cornell University Press.
- Blumenberg, Hans. 2020. *History, Metaphors, Fables. A Hans Blumenberg Reader*. Edited, translated, and with an introduction by Hannes Bajohr, Florian Fuchs and Joe Paul Kroll. Ithaca and London: Cornell University Press.

- Blumenberg, Hans. 2021. *St. Matthew Passion*. Translated by Helmut Müller-Sievers and Paul Fleming. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Boehm, Gottfried. 1994. *Was ist ein Bild?* Munich: Fink Verlag.
- Bolz, Norbert. 2008. *Das Wissen der Religion. Betrachtungen eines religiös Unmusikalischen*. München: Wilhelm Fink.
- Bonhoeffer, Dietrich. 2007. *Pasipriešinimas ir nuolankumas: laiškai iš nelaisvės*. Vertė Irena Tumavičiūtė. Vilnius: Dialogo kultūros institutas.
- Boss, Medard. 1971. *Grundriss der Medizin. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemässen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft*. Bern: Huber.
- Boss, Medard. 1979. *Existential Foundations of Medicine and Psychology*. Northvale, New York.
- Boss, Medard. 1991. „Anstösse Martin Heideggers für eine andere Psychiatrie.“ In *Von Heidegger her: Wirkungen in Philosophie, Kunst, Medizin: Messkirchner Vorträge*. Hrsg. v. H.-H. Gander, 125–140. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Böß, Reinhard. 2009. *Die ungleich schwebende Originalstimmung von J. S. Bach. Das Wohl tem Perirte Clavier*. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang.
- Bosse, Heinrich. 2011. „Musensohn und Philister. Zur Geschichte einer Unterscheidung.“ In *Philister. Problemgeschichte einer Sozialfigur der neueren deutschen Literatur*, 55–100. Hg.v. Bunia R., Dembeck T., Stanitzek G. Berlin: Akademie Vlg.
- Bowman, J. 2015. *Cosmopolitan Justice. The Axial Age, Multiple Modernities, and the Postsecular Turn*. Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer.
- Bredenkamp, Horst. 1992. „Der simulierte Benjamin: Mittelalterliche Bemerkungen zu seiner Aktualität““. In *Frankfurter Schule und Kunstgeschichte*, edited by Andreas Berndt et al., 117–140. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Bredenkamp, Horst. 2005. *Darwins Korallen. Die frühen Evolutionsdiagramme und die Tradition der Naturgeschichte*. Berlin: Wagenbach.

- Bredekamp, Horst. 2007. *Galilei der Künstler. Der Mond, die Sonne, die Hand*. Berlin: Akademie.
- Bredekamp, Horst. 2009. „The Simulated Benjamin: Medieval Remarks on its Actuality“. Translated by Iain Boyd Whyte, *Art in Translation*, 1(2): 285–301.
- Bredekamp, Horst. 2010. *Theorie des Bildakts. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2007*, Berlin: Suhrkamp.
- Bredekamp, Horst. 2018. *Image Acts. A Systematic Approach to Visual Agency*. Translated by Elisabeth Clegg. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Bruce, Steve. 2002. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Buber, Martin; Rogers, Karl. 1997. *The Martin Buber – Carl Rogers Dialogue. A New Transcription with Commentary*. New York: State University of New York.
- Bultmann, Rudolf. 1954. „Zur Frage der Entmythologisierung. Antwort an Karl Jaspers.“ *Merkur*, 8. Jahrgang, Heft 75: 415–426.
- Bultmann, Rudolf. 1958a. *Jesus Christ and Mythology*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Bultmann, Rudolf. 1958b. *Glauben und Verstehen*. Bd. 2, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Calhoun, Craig, Eduardo Mendieta, and Jonathan VanAntwerpen (eds.). 2013. *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity Press.
- Campbell, Colin. 1987. *Romantic Ethics and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Campbell, Joseph. 2002. *Flight of the Wild Gander: Explorations in the Mythological Dimension*. Novato, California: New World Library.
- Campbell, Joseph. 2022. *Mitai, kuriais gyvename*. Vertė Laimantas Jonušys. Vilnius: Tyto alba.
- Camus, Albert. 1997. *Užrašų knygelės II*. Vertė V. Tauragienė. Vilnius: Regnum.
- Cantón González, Cesar. 2010. „Absolutism: Blumenberg's Rhetoric as Ontological Concept., In *Hans Blumenberg. Nuovi paradigm d'analisi*. Roma: Arcane.
- Cappelørn N. J. 2008. „Spleen Essentially Canceled—Yet a Little Spleen Retained.“ In *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard*. Edited by Edward F. Mooney. Bloomington: Indiana University Press.

- Caputo, John D. 1997. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, John D. 2001. *On Religion*. London and New York: Routledge.
- Casanova, Jose. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The Chicago University Press.
- Casanova, José. 2011. "The Secular, Secularizations, Sekularisms". In *Re-thinking Secularism*, edited by. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, and Jonathan VanAntwerpen, 54–74. New York: Oxford.
- Cassin, Barbara. 2004. *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Seuil, Le Robert.
- Cassin, Barbara. 2015. *La nostalgie. Quand donc est-on chez-soi? Ulysse, Énée, Arendt*. Paris.
- Cleland, Kent D., Dobrea-Grindahl, Mary. 2010. *Developing Musicianship Through Aural Skills. A Holistic Approach to Sight Singing and Ear Training*. New York: Routledge.
- Colli, Giorgio. 1974. *Dopo Nietzsche*. Milano: Adelphi.
- Colli, Giorgio. 1988. „Nachwort.“ In Friedrich Nietzsche. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 1: 901–919. Berlin–New York: de Gruyter.
- Corley, Felix. 2018. "The Mikhailov Files: Patriarch Kirill and the KGB". Prieiga per internetą: https://www.academia.edu/37152767/The_Mikhailov_Files_Patriarch_Kirill_and_the_KGB [žiūrėta 2022 06 14].
- Cox, Harvey. 2013. *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Cumming, Laura. 2014. "Bill Viola: Martyrs review – let the unbelievers come" In <https://www.theguardian.com/artanddesign/2014/may/25/bill-viola-martyrs-review-let-the-unbelievers-come>. [žiūrėta 2021 02 19].
- Cuniberto, Flavio. 2015. *Il vortice estetico. Elementi di estetica generale*. Perugia: Morlacchi Editore.
- Dahlhaus, Carl. 1989. *Die Musiktheorie im 18. und 19. Jahrhundert*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Danz, Christian. 2013. „Zwischen Transzendentalphilosophie und Phänomenologie. Die methodischen Grundlagen der Religionstheorien bei

- Otto und Tillich.“ In *Rudolf Otto: Theologie - Religionsphilosophie - Religionsgeschichte*. Hg. v. Jörg Lauster, Peter Schüz, Roderich Barth, Christian Danz. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Daraškevičiūtė, Vaiva. 2020. „Religiškumo reprezentavimo šiuolaikiniame mene problema. Sekuliari ir postsekuliari prieigos.“ *Religija ir kultūra* 20–21: 55–67.
- Davis, Creston. 2009. „Introduction: Holy Saturday or Resurrection Sunday? Staging an Unlikely Debate.“ In Slavoj Žižek, John. Milbank. *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic*, edited by Creston Davis, 2–23. Cambridge: MIT Press.
- Debray, Regi. 2003. *Dieu, un itineraire*. Paris: Odile Jacob.
- Derrida, Jacques. 1998. “Faith and Knowledge: The Two Sources of Religion at the Limits of Reason Alone.” In *Religion*. Derrida, J., Vattimo, G. et al., 1–78. Cambridge: Polity Press.
- Derrida, Jacques. 2000. „Tikėjimas ir žinojimas. Du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose“. In Jacques Derrida, Gianni Vattimo ir kiti, *Religija*. Vertė Marius Daškus, 9–91. Vilnius: Baltos lankos.
- Derrida, Jacques. 2002. *Without Alibi*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques. 2003. “Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides”. In *Philosophy in a Time of Terror*, edited by Giovanna Borradori, Jacques Derrida, and Jürgen Habermas, 85–136. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques. 2008. *The Gift of Death and Literature in Secret*. Translated by D. Wills. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Descartes, Rene. 2021. *Rinktinė*. Vilnius: Margi raštai.
- Deurzen, Emmy van. 2009. *Everyday Mysteries*. London and New York.
- Deutsch, Diana. 1984. „Psychology and Music.“ In *Psychology and its Allied Disciplines*. Edited by M. H. Bornstein: 155–194. Hillsdale: Erlbaum.
- Deutsch, Otto Erich. 1978. *Franz Schubert. Thematisches Verzeichnis seiner Werke in chronologischer Folge*. Kassel/Basel/Tours/London: Bärenreiter-Verlag.
- Dickinson, Colby. 2011. *Agamben and Theology*. London: T&T Clark International.

- Didi Huberman, Georges. 1984. „The Index of the Absent Wound (Monograph on a Stain)“. Translated by Thomas Repensek. *October* 29: 63–81.
- Dilthey, Wilhelm. 1990. *Gesammelte Schriften. Bd. 1. Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Stuttgart/Göttingen: B. G. Teubner / Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ebert, Theodor. 1976 „Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles.“ *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30 (1): 12–30.
- Eckermann, Johann Peter. 1999. *Pokalbiai su Goethe*. Vertė Giedrė Sodeikienė. Vilnius: Aidai.
- Elbasani, Arolda. 2016. „State-organised Religion and Muslims’ Commitment to Democracy in Albania.“ *Europe-Asia Studies* 68 (2): 253–269.
- Elbasani, Arolda. 2017. „Governing Islam in Plural Societies: Religious Freedom, State Neutrality and Traditional Heritage.“ *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 19 (1): 4–18.
- Elkins, James. *On the Strange Place of Religion in Contemporary Art*. New York: Routledge. 2004.
- Emmons, Robert A. 1999. *The psychology of ultimate concerns: Motivation and spirituality in personality*. New York: Guilford.
- Endreß, Martin. 2011. „Postsäkulare Kultur? Max Webers Soziologie und Habermas’ Beitrag zur De-Säkularisierungsthese.“ In *Religionen verstehen. Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie*. Hg. v. A. Bienfait, 123–149. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Ferrari, Silvio. 2010. „The Creation of Muslim Representative Institutions in the “Secular” European States.“ *The Review of Faith & International Affairs* 8 (2): 21–27.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1975. *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen als Handschrift für seine Zuhörer*. Hamburg: Felix Meiner Vlg.
- Fisher, M. 2021. *Kapitalistinis realizmas: nėra alternatyvos?* Vertė Tomas Marcinkevičius. Vilnius: Hubris.
- Flores, Ralph. 1984. *The Rhetoric of Doubtful Authority. Deconstructive Readings of Self-questioning Narratives, St. Augustine to Faulkner*. Ithaca and London.

- Foucault, Michel. 2008. *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II*. Paris: Gallimard-Seuil.
- Frankl, Viktor E. 2008. *Žmogus ieško prasmės*. Vertė Austėja Merkevičiūtė. Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai.
- Freedberg, David. 1989. *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Freud, Sigmund. 2011. „Nejauka“, in *XX amžiaus literatūros teorijos. Chrestomatija aukštųjų mokyklų studentams. I d.*, sud. Aušra Jurgutienė. Vertė Antanas Gailius, 347–372. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Fried, Gregory. 2000. *Heidegger's Polemos. From Being to Politics*. New Haven & London: Yale University Press.
- Fügen, Hans Norbert. 1985. *Max Weber mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Gadamer, Hans-Georg. 1997. *Grožio aktualumas. Menas kaip žaidimas, simbolis ir šventė*. Vertė Giedrė Grinytė. Vilnius: Baltos lankos.
- Gadamer, Hans-Georg. 1998. “Dialogues in Capri.” In *Religion*, edited by Jacques Derrida and Gianni Vattimo. Cambridge: Polity Press.
- Gadamer, Hans-Georg. 2001. *Verità e metodo*. Translated by Gianni Vattimo. Milano: Bompiani.
- Gadamer, Hans-Georg. 2004. *Truth and Method*. Translated by Joel Weinsheimer, Donald G. Marshall. London and New York: Continuum.
- Gaidamavičius, Giedrius. 2022. „Iš ortodoksų kunigų luomo pašalintas kunigas: bažnytinio teismo sprendimas yra politinis“. In *lrt.lt*. Prieiga per internetą: <https://www.lrt.lt/naujienos/lietuvoje/2/1729942/is-ortodoksu-kunigu-luomo-pasalintas-kunigas-baznytinio-teismo-sprendimas-yra-politinis> [žiūrėta 2022 06 29].
- Gallaher, Brandon. 2020. “A Secularism of the Royal Doors: Toward an Eastern Orthodox Christian Theology of Secularism.” In *Fundamentalism or Tradition: Christianity after Secularism*, edited by Aristotle Papanikolaou and George E. Demacopoulos, 108–130. New York: Fordham University Press.
- Gannon, Anna. 2021. “Welcome Back”, in *The Visual Commentary Of*

- Scripture*, edited by Ben Quash. London: The Visual Commentary on Scripture Foundation.
- Garff, Joakim. 1991. "My dear reader!" Kierkegaard read with restrained affection." *Studia Theologica. Nordic Journal of Theology* 45(2): 127–147.
- Garff, Joakim. 2006. *Kierkegaard*. München: DTV.
- Givone, Sergio. 2011. „Ermeneutica ed estetica“, *Annuario Filosofico* 26: 127–134. Milano: Mursia.
- Glaser, Horst Albert; Vajda Gyorgy M. (Hg.). 2001. *Die Wende von der Aufklärung zur Romantik, 1760-1820. Epoche im Überblick*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Godard, Bernard. 2007. "Official Recognition of Islam." In *European Islam: Challenges for Public Policy and Society*, edited by Samir Amghar, Amel Boubekeur and Michael Emerson, 183–203. Brussels: Centre for European Policy Studies.
- Grønstad, Asbjørn & Vågnes, Øyvind 2016. „Images and their Incarnations: An Interview with W.J.T. Mitchell“ in Krešimir Purgar (Ed.). *W. J. T. Mitchell's Image Theory: Living Picture, 182–194*. London: Routledge.
- Grossman, Vasilij. 2022. *Gyvenimas ir likimas*. Vertė Sigita Parulskis. Vilnius: Alma littera.
- Gunn, Thomas Jeremy. 2006. "Managing Religion through Founding Myths and Perceived Identities." In *La nouvelle question religieuse. Régulation ou ingérence de l'État? / The New Religious Question. State Regulations or State Interference?*, edited by Pauline Coté and Thomas Jeremy Gunn, 33–48. Brussels, Bern, Berlin, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Vienna: Peter Lang.
- Habermas, Jürgen. 1978. *Politik, Kunst und Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*. Stuttgart: Reclam.
- Habermas, Jürgen. 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1997. *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1998. *Postnationale Konstellation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Habermas, Jürgen. 2002. "A Conversation About God and the World: Interview with Eduardo Mendieta." In *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, edited by Eduardo Mendieta, 147–167. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen. 2002. *Modernybės filosofinis diskursas*. Vertė Alfonsas Tekorius. Vinius: Alma litera.
- Habermas, Jürgen. 2003. *Zeitdiagnosen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2005. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2008. "Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society", *New Perspectives Quarterly* 25: 17–29. Oxford: John Wiley and Sons, Ltd.
- Habermas, Jürgen. 2008. *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Hg. v. Michael Reder und Josef Schmidt. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2010. „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt“. Translated by Ciaran Cronin. In Jürgen Habermas et al. *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-Secular Age*, 15–23. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen; Ratzinger, Josef. 2005. *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Häggglund, Martin. 2011. "The Radical Evil of Deconstruction: A Reply to John Caputo", *Journal for Cultural and Religious Theory* 11 (2): 126–150.
- Hallam, Susan; Cross, Ian; Thaut, Michael (eds.). 2016. *The Oxford Handbook of Music Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Hamann, Johann Georg. 1950. *Sämtliche Werke*, Band 2: *Schriften über Philosophie / Philologie / Kritik*. 1758–1763, Wien.
- Hamilton, William. 1966b. *The New Essence of Christianity*. New York: Association Press.
- Hannah Arendt and Karl Jaspers: *Correspondence, 1926–1969*. 1992. Edited by Lotte Kohler and Hans Saner. Translated by Robert and Rita Kimber. San Diego, New York, London: A Harvest Book, Harcourt Brace & Company.
- Hansson, Klas. 2015. Nathan Söderblom and his Successors." *Kirchliche Zeitgeschichte* 29 (2): 313–327.

- Harris, Matthew Edward. 2014. "Vattimo and Caritas: A Postmodern Categorical Imperative?," *Kritike* 8: 47–65.
- Haverkamp, Anselm. 2012. "The Scandal of Metaphorology," *Telos* 158: 37–58.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986a. *Werke. Bd. 5. Wissenschaft der Logik I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986b. *Werke. Bd. 8. Enzyklopädie I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1988. *Aesthetics. Lectures on Fine Art*. Transl. T. M. Knox. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1990. *Istorijos filosofija*. Vilnius: Mintis.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1997. *Dvasios fenomenologija*. Vertė Arvydas Šliogeris. Vilnius: Pradai.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2003. *Werke. Bd. 6. Wissenschaft der Logik II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2010. *The Science of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heideggeris, Martin. 1991. *Rinkiniai raštai*. Vertė Arvydas Šliogeris. Vilnius: Mintis.
- Heidegger Martin. 2003. *Gesamtausgabe. Bd. 46. Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1975. *Gesamtausgabe. Bd. 24. Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1977. *Gesamtausgabe. Bd. 2. Sein und Zeit*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1983a. *Gesamtausgabe. Bd. 13. Aus der Erfahrung des Denkens*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1983b. *Gesamtausgabe. Bd. 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1983c. *Gesamtausgabe. Bd. 40. Einführung in die Metaphysik* (SS 1935). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1989. „Apie humanizmą“. Vertė Arvydas Šliogeris. In

- Gėrio kontūrai*, sudarytojas Bronislovas Kuzmickas, 224–260. Vilnius: Mintis.
- Heidegger, Martin. 1989. *Gesamtausgabe. Bd. 65. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1994a. *Gesamtausgabe. Bd. 79. Bremer Vorträge*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1994b. *Zollikoner Seminare. Protokolle, Zwiegespräche, Briefe*. Hg. v. Medard Boss. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1995. *Gesamtausgabe Bd. 77. Feldweg-Gespräche (1944–45)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1996. *Gesamtausgabe. Bd. 6.1. Nietzsche I*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2000. *Gesamtausgabe. Bd. 7. Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2006. *Gesamtausgabe Bd. 11. Identität und Differenz*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin; Jaspers, Karl. 1990. *Briefwechsel 1920–1963*. Herausgegeben von W. Biemel und H. Saner. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martn; Jaspers, Karl. 2003. *The Heidegger-Jaspers Correspondence 1920–1963*. New York: Humanity Books.
- Heins, Volker. 1990. *Max Weber*. Hamburg: Junius.
- Hėrakleitas 1995. *Fragmentai*. Graikišką tekstą parengė, vertė ir komentarus parašė Mantas Adomėnas. Vilnius: Aidai.
- Herder, Johann Gottfried. 2020. *Idėjos žmonijos istorijos filosofijai*. T. 1. Vilnius: Margi raštai.
- Herrmann, Fr. W. v. 2018. „Gelassenheit im Denken Martin Heideggers.“ In *Meister Eckhart Jahrbuch Beihefte. Heft 4. Meister Eckhart als Denker*. Hg. v. Wolfgang Erb, Norbert Fischer, 455–466. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hildebrandt, Mathias; Bocker, Manfred (Hg.) (2008). *Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hillesium, Etty. 1996. *An Interrupted Life: The Diaries of Etty Hillesum*.

- Translated by Arnold J. Pomerans. New York: Henry Holt and Company.
- Himmelmann, Beatrix. 1996. *Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität*, Freiburg/München: Alber Verlag.
- Hoge, Dean R. 2011. "The Sociology of the Clergy." In *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, edited by Peter B. Clarke, 581–598. Oxford: Oxford University Press.
- Holzhey-Kunz, Alice. 2013. „Die Zollikoner Seminare von Martin Heidegger und Medard Boss 1959–1969. Forumsvortrag vom 7. Februar 2013“, *Bulletin von GAD und DaS (Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse. Daseinsanalytisches Seminar)*, 2: 16–36.
- Horkheimer, Max. 1991. *Gesammelte Schriften. Band 6*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hübinger, Gangolf. 2019, *Max Weber. Stationen und Impulse einer intellektuellen Biographie*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Hughes, Aron W., McCutcheon Russel T. (eds.). 2021. *What Is Religion. Debating the Academic Study of Religion*.
- Husserl, Edmund. 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, Edmund. 1987. *Gesamelte Werke. Husserliana*. Bd. 27: *Aufsätze und Vorträge. 1922–1937*. Hrsg. v. T. Nenon, H. R. Sepp, Den Haag.
- Husserl, Edmund. 1999. *The Idea of Phenomenology*. Translated by Lee Hardy. Dordrecht / Boston / London.
- Huizinga, Johan. 1996. *Viduramžių ruduo*. Vertė Antanas Gailius. Vilnius: Amžius.
- Yinger, Milton J. 1970. *The Scientific Study of Religion*. New York: Macmillan.
- Jackendoff, Ray, Lerdahl, Fred. 2006. „The capacity for music. What is it, and what's special about it.“ *Cognition* 100: 33–72.
- Jacobs, Wilhelm G. 2009. *Czytanie Schellinga*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Jačėnaitė, Jurgita. 2019. „Šiuolaikinis menas keliauja į bažnyčias“. In *Bernardinai.lt. Prieiga per internetą*: <https://www.bernardinai.lt/2019-12-19-siuolaikinis-menas-keliauja-i-baznycias/> [žiūrėta 2020 01 12].

- Jameson, Frederic. 2002. *Kultūros posūkis: rinktiniai darbai apie postmodernizmą (1983–1998)*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.
- Jaspers, Karl. 1922. *Strindberg und van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin*. Leipzig.
- Jaspers, Karl. 1932. *Philosophie*. 3 Bände (I. Philosophische Weltorientierung; II. Existenzerhellung; III. Metaphysik). Berlin: Springer. Bd. 3.
- Jaspers, Karl. 1935. *Vernunft und Existenz*. Groningen: J. B. Wolters.
- Jaspers, Karl. 1936. *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin.
- Jaspers, Karl. 1938. *Nietzsche und das Christentum*. Hameln.
- Jaspers, Karl. 1946. *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen*. 4. völlig neu bearbeitete Auflage: Berlin und Heidelberg.
- Jaspers, Karl. 1946. *Die Schuldfrage. Eine Beitrag zur deutschen Frage*. Zürich: Piper.
- Jaspers, Karl. 1948. *Philosophie*, Berlin: Springer.
- Jaspers, Karl. 1951. *Rechenschaft und Ausblick*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1953a. „Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung“, *Merkur*, November, 7. Jahrgang, Heft 69.
- Jaspers, Karl. 1953b. *Einführung in die Philosophie*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1953c. *The Origin and Goal of History*. Translated by Michael Bullock. New Haven: Yale University Press.
- Jaspers, Karl. 1955. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt a. M., Hamburg: Fischer.
- Jaspers, Karl. 1957. *Reason and Existenz. Five Lectures by Karl Jaspers*. New York: The Noonday Press.
- Jaspers, Karl. 1958a. *Philosophie und die Welt. Reden und Aufsätze*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1958b. *Von der Wahrheit*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1962a. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1962b. *Socrates, Buddha, Confucius, Jesus*. New York: Harcourt, Brace & World.

- Jaspers, Karl. 1963. *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*. Berlin.
- Jaspers, Karl. 1964. *Umgang mit dem Mythos, Merkur*. Jahrgang, Heft 191.
- Jaspers, Karl. 1965. *Kleine Schule des philosophischen Denken*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1969. *Nietzsche. An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*. South Bend, Ind.
- Jaspers, Karl. 1970. *Chiffren der Transzendenz. Eine Vorlesung aus dem Jahr 1961*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1977. *Philosophische Autobiographie*. München.
- Jaspers, Karl. 1985. *Psychologie der Weltanschauungen*. München und Zürich.
- Jaspers, Karl. 1985. *Psychologie der Weltanschauungen*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1996. *Heimweh und Verbrechen*. München.
- Jaspers, Karl. 1998. *Filosofijos įvadas*. Vertė Arvydas Šliogeris. Vilnius: Pradai.
- Jaspers, Karl. 2013. *Die großen Philosophen*. München, Zürich: Piper.
- Jaspers, Karl. 2017. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München: Piper.
- Jaspers, Karl; Bultmann, Rudolf. 1954. *Zur Frage der Entmythologisierung*. München: Piper.
- Jay, Martin. 2002. „That Visual Turn“, *Journal of Visual Culture* 1 (1):7–92.
- Jeremias, Jörg. 2009. „Gottes Zorn – eine unbeliebte Gottesaussage des Alten Testaments.“ *Theologische Beiträge* 40. Jg.: 311–324.
- Johnston, A. 2009. *Badiou, Žižek, and Political Transformations: The Caudence of Change*. Evanston: Northwestern University Press.
- Jonas, Hans. 1996. *Mortality and Mortality: A Search for Good after Auschwitz*, edited by Lawrence Vogel. Evanston, Ill: Northwestern University Press.
- Jonas, Hans. 2001. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press.
- Joselit, David. 2013. *After Art*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Kaesler, Dirk. 2003. *Max Weber. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kaesler, Dirk. 2014. *Max Weber. Preuße, Denker, Muttersohn. Eine Biographie*. München: C. H. Beck.

- Kalkandjieva, Daniela. 2011. "A Comparative Analysis on Church-State Relations in Eastern Orthodoxy: Concepts, Models, and Principles." *Journal of Church and State* 53 (4): 587–614.
- Kant, Immanuel. 1955. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. Berlin: Aufbau.
- Kant, Immanuel. 1987. *Praktinio proto kritika*. Vertė Romanas Plečkaitis. Vilnius: Mintis.
- Kant, Immanuel. 1996. *Politiniai traktatai*. Vertė Antanas Gailius ir Gediminas Žukas. Vilnius: Aidai.
- Kant, Immanuel. 2000. *Religija vien tik proto ribose*. Vertė Romanas Plečkaitis. Vilnius: Pradai.
- Kant, Immanuel. 2013. *Grynojo proto kritika*. Vertė Romanas Plečkaitis. Vilnius: Margi raštai.
- Kant, Immanuel. 2019. *Sprendimo galios kritika*. Vertė Romanas Plečkaitis. Vilnius: Margi raštai.
- Kaube, Jürgen. 2014. *Max Weber. Ein Leben zwischen den Epochen*. Berlin: Rowohlt.
- Kaulbach, Friedrich. 1989. „Kritik der Vernunft und Vernunft der Sinnwahrheit bei Nietzsche.“ In *Krisis der Metaphysik*, hg. v. G. Abel, J. Sa-laquarda, 134–153. Berlin-New York: De Gruyter.
- Kauppinen, Jari. 2010. "Arche-evil: Derrida's Philosophy Explained through the Concept of Evil". In *Law and Evil: Philosophy, Politics, Psychoanalysis*, edited by Ari Hirvonen and Janne Porttikivi, 73–93. Routledge: Abingdon, Oxon.
- Kavros, Peregrine Murphy. 2020. „Religion.“ In *Encyclopedia of Psychology and Religion*, ed. by D. A. Leeming, 1968–1971. Cham, Switzerland: Springer.
- Kehrer, Günter. 1998. „Definitionen der Religion.“ In *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, hrsg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Karl-Heinz Kohl. Bd. 4, 418–425. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer.
- Kelletat, Herbert. 1960. *Zur musikalischen Temperatur, insbesondere bei Johann Sebastian Bach*. Kassel: J. G. Oncken Verlag.
- Kėvalas, Kęstutis. 2015. „Dovanojimo džiaugsmas, arba Kodėl palaiminti romieji“, *Artuma*, 4: 15–16.

- Kierkegaard, Søren. 1909–1948. *Papirer*, Udgivne af Peter Andreas Heiberg og Victor Kuhr og Einer Torsting, København: Gyldendalske Boghandel/Nordisk Forlag.
- Kierkegaard, Søren. 1962–1964. *Samlede værker*. Udgivet af A. B. Drachman, J. L. Heiberg og H. O. Lange. København: Gyldendal.
- Kierkegaard, Søren. 1997. *Liga mirčiai*. Vertė Jolita Adomėnienė. Vilnius: Aidai.
- Kierkegaard, Søren. 2006. *Požiūrio taškas į mano autorinę veiklą*. Vertė Jolita Q. Pons. Vilnius: Baltos lankos.
- Kierkegaard, Søren. 2021. *Nerimo sąvoka*. Vertė Ieva Tomaševičiūtė. Vilnius: Phi knygos.
- Koenig, Matthias. 2006. “Konstruktionen muslimischer Identität zwischen nationaler und europäischer Staatsbürgerschaft.” In *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München*, edited by Karl-Siebert Rehberg, 2136–2144. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Koerner, Joseph Leo. 2009. *Caspar David Friedrich and the Subject of Landscape*. Yale: Yale University Press.
- Konstitucinis teismas. 2007. „Sprendimas dėl Lietuvos Respublikos Konstitucinio teismo 2000 m. birželio 13 d. Nutarimo „Dėl Lietuvos Respublikos Švietimo įstatymo 1 straipsnio 5 punkto, 10 straipsnio 3 ir 4 dalių, 15 straipsnio 1 dalies, 20 straipsnio, 21 straipsnio 2 punkto, 32 straipsnio 2 dalies, 34 straipsnio 2, 3 ir 4 dalių, 35 straipsnio 2 ir 5 punktų, 37 straipsnio 2 punkto ir 38 straipsnio 2 ir 3 punktų atitikimo Lietuvos Respublikos Konstitucijai“ motyvuojamosios dalies i skyriaus 6 punkto nuostatų išaiškinimo, taip pat dėl pareiškėjo – Lietuvos Respublikos Teisingumo ministro prašymo išaiškinti Lietuvos Respublikos Konstitucinio teismo 1996 m. vasario 28 d. Nutarimo „Dėl Lietuvos Respublikos Vyriausybės 1995 m. rugpjūčio 30 d. Nutarimo Nr. 1164 „Dėl dalies Žemės ūkio ministerijos įmonių paskolų kapitalizavimo“ atitikimo Lietuvos Respublikos Konstitucijai, Lietuvos Respublikos Biudžetinės sandaros įstatymo 13 straipsniui, Lietuvos Respublikos Žemės ūkio ekonominių santykių valstybinio reguliavimo įstatymo 9 straipsniui ir Lietuvos Respublikos Akcinių bendro-

- vių įstatymo 43 straipsnio pirmajai daliai“ motyvuojamosios dalies 1 punktą“, 2007 m. gruodžio 6 d., <https://lrkt.lt/lt/teismo-aktai/paieska/135/p100/ta574/content> (prisijungta 2022.09.26).
- Küng, Hans. 1981. *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*. München: Dtv.
- Lange, Dietz. 2010. „Die Vermittlung des Heiligen bei Nathan Söderblom.“ *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 107 (2): 167–190.
- Laurence, Jonathan. 2012. *The Emancipation of Europe's Muslims: The State's Role in Minority Integration*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Leavitt, Pearl J., Rodkey, Christopher D. 2018. „Thomas J. J. Altizer.“ In *The Palgrave Handbook of Radical Theology*. Ed. by Rodkey C. D., Miller J. E., 55–81. Cham: Palgrave Macmillan.
- Leustean, Lucian N. 2022. „Russia's Invasion of Ukraine: The First Religious War in the 21st Century.“ In *The LSE [London School of Economics and Political Science] Religion and Global Society blog*. Prieiga per internetą: <https://blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety/2022/03/russias-invasion-of-ukraine-the-first-religious-war-in-the-21st-century/> [žiūrėta 2022 04 22].
- Levinas, Emmanuel. 1988. „Useless Suffering,” translated by Richard A. Cohen. In *The Provocation of Levinas*, edited by Robert Bernasconi and David Wood, 156–67. London and New York: Routledge.
- Levinas, Emmanuel. 1999. „Kito pėdsakas“. *Vertė Arūnas Sverdiolas, Baltos lankos* 11: 43–62.
- Lévi-Strauss, Claude. 1996. „Mitų struktūra.“ In *Mitologija šiandien. Antologija*. Sudarė A. J. Greimas, Teresa Mary Keane. Vilnius: Baltos lankos.
- Lyas, Collin. 1970. „On the Coherence of Christian Atheism.“ *Philosophy* 171 (45): 1–19.
- Lyotard, Jean-Francois. 1993. *Postmodernus būvis. Šiuolaikinį žinojimą aptariant*. Vertė Marius Daškus. Vilnius: Baltos lankos.
- Long, Eugene Thomas. 1999. „Quest for Transcendence.“ *International Journal for Philosophy of Religion* 45(1): 51–65.
- Losonczy, Péter. 2016. „Modernity, Postsecularism, Fundamentalism.“ *Philosophia* 44: 705–720. <https://doi.org/10.1007/s11406-015-9585-7>.

- Löwith, Karl. 1949. *Meaning in History*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Maceina, Antanas. 1993. *Raštai*. T. 5. Vilnius: Mintis.
- Madeley, John T. S. 2003. "European Liberal Democracy and the Principle of State Religious Neutrality." In *Church and State in Contemporary Europe: the Chimera of Neutrality*, edited by John T. S. Madeley and Zsolt Enyedi, 1–22. London and Portland, OR: Frank Cass.
- Mahler, Gustav. 1996. *Briefe*. Hg. v. Herta Blaukopf. Wien: Zsolnay.
- Marion, Jean-Luc. 2004. "The Prototype and the Image". Translated by James A. K. Smith. In *The Crossing of the Visible*, 66–88. Stanford: Stanford University Press
- Marquard, Odo. 1989. *Farewell to Matters of Principal*. *Philosophical Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Marquard, Odo. 1991. "Unburdenings: Theodicy Motives in Modern Philosophy." In *Defence of the Accidental*. *Philosophical Studies*. Translated by Robert M. Wallace, 8–28. Oxford University Press.
- Marquard, Odo. 2007. „Die Krise des Optimismus und die Geburt der Geschichtsphilosophie“, in *Skepsis in der Moderne*. *Philosophischen Studien*. Stuttgart: Reclam.
- Marion, Jean-Luc. 2002. *Atvaizdo dovana. Žiūrėjimo meno matmenys*. Vertė Nijolė Keršytė. Vilnius: Aidai.
- Maslauskaitė, Sigita; Račiūnaitė, Tojana. 2009. „Šventųjų atvaizdų teologija ir stebuklai“. In *Gyvas žodis, gyvas vaizdas. Fabijono Birkowskio pamokslas apie šventuosius atvaizdus.*, sudarytoja Tojana Račiūnaitė, 122–138. Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla.
- Masuzawa, Tomoko. 2005. *The Invention of world Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Matusek, P. 2001. *Analytische Psychotherapie. 2 Anwendungen*. Berlin/Heidelberg/New York: Springer.
- Matuštik, Martin Beck. 2008. *Radical Evil and the Scarcity of Hope. Post-secular Meditations*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Matuštik, Martin Beck. 2013. *Postnational Identity: Critical Theory and Ex-*

- istential Philosophy in Habermas, Kierkegaard, and Havel. The New Critical Theory.*
- Matuštik, Martin Beck. 2015. *Out of Silence: Repair Across Generations.* Phoenix, AZ: New Critical Theory.
- Maussen, Marcel. 2007. *The governance of Islam in Western Europe A state of the art report.* IMISCOE Working Paper, no. 16.
- McCutcheon, Russell T. 1997. *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia.* New York / Oxford: Oxford University Press.
- McDonald, William. 2013. „Aesthetic/Aesthetics.“ In *Kierkegaard's Concepts. T. I. Absolute to Church.* Ed. by J. Stewart, W. McDonald, St. M. Emmanuel, 26–30. Surrey UK: Ashgate Publishing Ltd.
- Mickevičius, Arūnas. 1997. „Friedricho Nietzsches „artistinė metafizika“.“ In *Friedrich Nietzsche. Tragedijos gimimas*, 7–16. Vilnius: Pradai.
- Milbank, John. 2006. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason.* Blackwell Publishing.
- Miller, Jacques-Alain. 2015. „Le désir de certitude. Descartes et l'ordre des raisons.“ *La Cause du Désir* N° 90: 54–64.
- Mitchell, William J. Thomas. 1994. *Picture Theory.* Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Mitchell, William J. Thomas. 2005. *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images.* Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Mitrofanova, Anastasia. 2016. “The Prospect for Politicization of Orthodox Christianity.” In *Between Past Orthodoxies and the Future of Globalization*, edited by Alexander N. Chumakov and William C. Gay, 157–70. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004307841_013.
- Molnar, Attila. 2002. “The construction of the notion of religion in early modern Europe.” *Method & Theory in the Study of Religion* 14 (1): 47–60.
- Montaigne, Michel de. 1992. *The Complete Essays of Montaigne.* Stanford: Stanford University Press.
- Moretto, Giovanni. 1997. *La dimensione religiosa in Gadamer.* Brescia: Editrice Queriniana.

- Mudrak, Myroslava. 2017. „Kazimir Malevich, Symbolism and Ecclesiastic Orthodoxy“ In *Modernism and the Spiritual in Russian Art. New Perspectives*, edited by Louise Hardiman and Nicola Kozicharow. Cambridge: Open Book Publishers.
- Nachrichtendienst Östliche Kirchen. 2022. „Russland: Orthodox Deacon Who Called For End To War In Ukraine Flees Russia“. Prieiga per internetą: <https://noek.info/nachrichten/osteuropa/russland/2422-ukraine-orthodox-deacon-who-called-for-end-to-war-in-ukraine-flees-russia> [žiūrėta 2022 04 22].
- Nancy, Jean Luc. 2007. *The Creation of the World or Globalization*. Translated by François Raffoul and David Pettigrew. Albany, NY: State University of New York Press.
- Nancy, Jean-Luc. 1993. *Experience of Freedom*. Translated by B. McDonald. Stanford, California: Stanford University Press.
- Nancy, Jean-Luc. 2001. „Considerazioni sud male“. In *Il Male. Scritture sul male e sul dolore*, a cura di Franco Rella, traduzione di Franco Rella, 101–108. Bologna: Edizioni Pendragon.
- Nancy, Jean-Luc. 2008. *Dis-Enclosure: The Deconstruction of Christianity*. Translated by Bettina Bergo, Gabriel Malenfant and Michael B. Smith. New York: Fordham University Press.
- Nelson, Derek R. 2007. „Encountering The World’s Religions: Nathan Söderblom and the Concept of Revelation,“ *Dialog. A Journal of Theology* 46 (4): 363–370.
- Nicholls, Angus. 2006. *Goethe’s Concept of the Demonic. After the Ancients*. NY: Camden House.
- Nietzsche Friedrich. 1997. *Tragedijos gimimas*. Vertė Alfonsas Tekorius, Vilnius: Pradai.
- Nietzsche, Friedrich. 1981. *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*. (KGB) Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin-New York: De Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich. 1988. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. (KSA) Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin-New York: De Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich. 1995. *Linksmasis mokslas*. Vertė Alfonsas Tekorius, Vilnius: Pradai.

- Nietzsche, Friedrich. 2007. *Ecce homo*. Vertė Rūta Jonynaitė. Vilnius: Strofa.
- Nietzsche, Friedrich; Rohde, Erwin. 1902. *Friedrich Nietzsches Briefwechsel mit Erwin Rohde*. Hg. v. Elisabeth Förster-Nietzsche u. Fritz Schöll. Leipzig: im Insel-Verlag.
- Novalis. 1968. *Schriften*. Bd. 2. Stuttgart: Kohlhammer Vlg.
- Nowak, Kurt. 1986. Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ordbog over det danske Sprog. <https://ordnet.dk/ods>
- Otte, Beate Christiane. 1996. *Zeit in der Spannung von Werden und Handeln bei Viktor Emil Freiherr v. Gebattel*. Frankfurt a. M.: Peter Lang Verlag.
- Otto, Rudolf. 1932. *Das Gefühl des Überweltlichen*. München: C. H. Beck.
- Otto, Rudolf. 1991. „Zur Einführung.“ In *Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 5–17. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Otto, Rudolf. 1997. *Das Heilige*. München: C.H. Beck.
- Payk, Theo R. 2015. *Psychopathologie. Vom Symptom zur Diagnose*. Berlin / Heidelberg: Springer-Verlag.
- Pandele, Dorin Gabriel. 2021. “The Religious Fundamentalism and the Modernism. A Theological, Psychological and Cultural Approach,” *Turkish Online Journal of Qualitative Inquiry (TOJQI)* 12 (6): 2036–2041.
- Panin, Stanislav. 2022. “Reactions of Russian Religious Minorities on the Aggression Against Ukraine.” In *Talk About: Law and Religion. Blog of the International Center for Law and Religion Studies*. Prieiga per internetą: <https://talkabout.iclrs.org/2022/03/09/russian-religious-minorities-on-the-aggression-against-ukraine/> [žiūrėta 2022 07 11].
- Papanikolaou, Aristotle and George E. Demacopoulos. 2020. “Introduction: Being as Tradition.” In *Fundamentalism or Tradition: Christianity after Secularism*, edited by Aristotle Papanikolaou and George E. Demacopoulos, 1–17. New York: Fordham University Press.
- Petzet, Heinrich Wiegand. 1983. *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger, 1929 bis 1976*. Frankfurt: Societätsverlag.

- Platonas. 1996. *Faidras*. Vertė Naglis Kardelis. Vilnius: Aidai.
- Platvoet, Jan G.; Molendijk, Arie L. (Hg.). 1999. *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts, and Contests*. Leiden: Brill.
- Pöggeler, Otto. 2006. „Selbstbewußtsein als Leitfaden der *Phänomenologie des Geistes*.“ In G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Hg. v. O. Pöggeler, D. Köhler, 131–144. Berlin: Akademie Vlg.
- Prozesky Martin. 1981. „Karl Barth and the Death-of-God School.“ *Theoria: A Journal of Social and Political Theory* 57: 39–50.
- Public Orthodoxy, 2022. “A Declaration on the “Russian World” (ruskii mir) Teaching.” Prieiga per internetą: <https://publicorthodoxy.org/2022/03/13/a-declaration-on-the-russian-world-ruskii-mir-teaching/> [žiūrėta 2022 04 25].
- Quante M., Mooren N. (Hg.). Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik [Hegel-Studien Beihefte 67] (2017).
- Račius, Egdūnas. 2018. *Muslims in Eastern Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Račius, Egdūnas. 2020. *Islam in Post-Communist Eastern Europe: Between Churchification and Securitization*. Leiden-Boston: Brill.
- Račiūnaitė, Tojana. 2014. *Atvaizdo gyvastis. Švč. Mergelės Marijos stebuklingųjų atvaizdų patirtis Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje XVII–XVIII a.* Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla.
- Radkau, Joachim. 2005. *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*. München: Hanser.
- Reynolds, Simon. 2011. *Retromania: Pop Culture's Addiction to Its Own Past*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Ricoeur, Paul. 2001. *Egzistencija ir hermeneutika. Interpretacijų konfliktas*. Vertė Arūnas Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos.
- Riedel, Sabine. 2008. “Models of Church-State Relations in European Democracies.” *Journal of Religion in Europe* 1 (3): 251–272.
- Robbins, Jeffrey W., Crockett, Clayton. 2015. „A Radical Theology for Future: Five Theses.“ *Palgrave Communications* 1: 1–10.
- Rohde P. P. *Kierkegaard in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Hamburg: Rowohlt TB Vlg., 1959, S. 138
- Roy, Olivier. 2003. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.

- Roy, Olivier. 2014. *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*. New York: Oxford University Press.
- Roudinesco, E., Plon, M. 2004. *Wörterbuch der Psychoanalyse. Namen, Länder, Werke, Begriffe*. Wien: Springer-Verlag.
- Safranski, R. 1998. *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Frankfurt a. M.: Fischer TB.
- Safranski, Rüdiger. 2002. *Nietzsche*. Frankfurt a. M.: Fischer Verlag.
- Saler, Benson. 1993. *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. New York / Oxford: Berghahn books.
- Scarvaglieri, C. 2011. "Sprache als Symptom, Sprache als Arznei. Die linguistische Erforschung von Psychotherapie", *Psychotherapie und Sozialwissenschaft* 13(1): 37–58.
- Scheler, Max. 1919. *M. Vom Umsturz der Werte*. Bd. 17 Leipzig.
- Schiller, Friedrich. 1962. „Über Anmut und Würde.“ In *Schillers Werke. Nationalausgabe*, Bd. 20: *Philosophische Schriften I*, 251–308. Weimar: Böhlau.
- Schlegel, Friedrich. 1958. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe (KFSA)*. Hg. v E. Behler. Leiden/Paderborn: Brill/Schöningh.
- Schleiermacher, Friedrich. 1980–2012. *Kritische Schleiermacher-Gesamtausgabe (KGA)*. Berlin–New York: De Gruyter.
- Schleiermacher, Friedrich. 2010. *Über Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächter*. Stuttgart: Reclam.
- Schluchter, Wolfgang. 1988. *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*. 2 Bde., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schmidt-Leukel, Perry. 2016. „Die Bedeutung des „Heiligen“ für die Erklärung von Religion.“ In *Das Heilige als Problem der gegenwärtigen Religionswissenschaft*. Hrsg. v. Wolfgang Gantke u. Vladislav Serikov, 75–90. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Schmitt Carl. 2005. *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Schmitz, H. 1969. *System der Philosophie, Band 3, Teil 2: Der Gefühlsraum*. Bonn: Bouvier.

- Schmitz, H. 2007. *Der Leib, der Raum und die Gefühle*. Bielefeld/Locarno: Edition Sirius.
- Schmitz, H. 2014. *Atmosphären*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Schopenhauer, Arthur. 1995. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. Vertė A. Šliogeris. Vilnius: Pradai.
- Schröter, Marianne. 2016. „Das Numinose als Kategorie: Beobachtungen zu einem religionstheoretischen Zentralbegriff.“ In *Das Heilige als Problem der gegenwärtigen Religionswissenschaft*. Hrsg. v. Wolfgang Gantke u. Vladislav Serikov, 101–110. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Schuhmann, Karl. 1977. Husserl Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls, in *Husserliana. Dokumente*. Bd. 1. Dordrecht: Kluwers.
- Schüßler Werner. 2013. „My very highly esteemed friend Rudolf Otto: Die Bedeutung Rudolf Ottos für das religionsphilosophische Denken Paul Tillichs.“ *International Yearbook for Tillich Research* 8 (1): 153–174.
- Schüz, Peter - *Mysterium tremendum*. Zum Verhältnis von Angst und Religion nach Rudolf Otto. Mohr Siebeck, 2016: 248.
- Sciglitano, Anthony C. 2007. “Contesting the World and the Divine: Balthasar’s Trinitarian “Response”“ to Gianni Vattimo’s Secular Christianity”, *Modern Theology* 23 (4): 525–559.
- Sengers, Erik. 2012. “The concept of ‘church’ in sociology and global society: genealogy of a word and transformation of a position.” *International Journal for the Study of the Christian Church* 12 (1): 55–70.
- Shatskikh, Aleksandra. 2012. *Black Square. Malevich and Origin of Suprematism*. Translated Marian Schwartz. New Haven and London: Yale University Press.
- Silber, John R. 1991. “Kant at Auschwitz”. In *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, edited by Gerhard Funke and Thomas Seebohm, 177–211. Washington, D. C.: Center for Advances Research in Phenomenology and University Press of America.
- Sjöstrand, Björn. 2021. *Derrida and Technology: Life, Politics, and Religion*. Translated by Stephen Donovan. Springer.
- Slenczka, Notker. 2014. „Rudolf Ottos Theorie religiöser Gefühle und die aktuelle Debatte zum Gefühlsbegriff.“ In Rudolf Otto. *Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte*. Hrsg. v. Jörg Lauster,

- Peter Schüz, Roderich Barth, Christian Danz, 277–293. Berlin-New York: De Gruyter.
- Sloterdijk, P. 2005. Against Gravity. Bettina Funcke Talks with Peter Sloterdijk, *Bookforum*, Feb/Mar 2005. Prieiga per internetą: http://www.bookforum.com/archive/feb_05/funcke.html [Žiūrėta 2018 m. spalio 31 d.].
- Sloterdijk, Peter. 1986. *Der Denker auf der Bühne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Sloterdijk, Peter. 1989. *Thinker on Stage. Nietzsche's Materialism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sloterdijk, Peter. 1999. *Ciniškojo proto kritika*. Vertė Teodoras Četrauskas. Vilnius: Alma littera.
- Sloterdijk, Peter. 2012. *Du musst dein Leben ändern*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Sloterdijk, Peter. 2013. *Philosophical Temperaments. From Plato to Foucault*. New York: Columbia University Press.
- Smith, James K. A. 1998. "Determined Violence: Derrida's Structural Religion", *The Journal of Religion*, 78 (2): 197–212.
- Smith, Wilfred Cantwell. 1991. *The Meaning and End of Religion. A New Approach to Religious Traditions of Mankind*. Minneapolis: Fortress Press.
- Sodeika, Tomas. 2009. „In medias res: Marshallas McLuhanas ir jo „teorijos“ kitybė.“ *Religija ir kultūra : mokslo darbai* 6 (1-2): 144–159.
- Sodeika, Tomas. 2011. *Filosofija ir tekstas*. Kaunas: Technologija.
- Sodeika, Tomas. 2013. „Šventybė sekuliarizacijos procese“. In *Sekuliarizacija ir šiuolaikinė kultūra*, sudarytoja Rita Šerpytytė, 268–269. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Sodeika, Tomas. 2016. „Zu den Sachen selbst: Phänomenologie, Erste Philosophie und die Schriftlichkeit.“ In *Überwundene Metaphysik? Beiträge zur Konstellation von Phänomenologie und Metaphysikkritik*. Hgg. V. M.Ates, O. Bruns, Choong-Su Han, O.S. Schulz, 48–58. Freiburg/München: Karl Alber.
- Sodeika, Tomas. 2020a. „Zu Heideggers Auffassung der Gelassenheit als negativen Erkennen.“ In *Negative Knowledge*. Ed. by Sebastian Hüsch, Isabelle Koch, Philipp Thomas, 275–291. Tübingen: Narr Francke.

- Sodeika, Tomas. 2020b. „Martin Heidegger's Phenomenology of Boredom and Zen Practice.“ *Dialogue and Universalism* 3: 205–224.
- Söderblom, Nathan. 1914. „Holiness (General and Primitive)“, in *Encyclopaedia of Religion and Ethic*. Ed. by James Hastings, vol. 6. Edinburgh, Sombart, Werner. 2019. *Die Modernität des Kapitalismus*. Hg.v. Klaus Lichtblau. Wiesbaden: Springer.
- Sparks, Simon. 2001. “The Experience of Evil: Kant and Nancy”. In *Theoretical Interpretations of the Holocaust*, edited by Dan Stone, 205–232. Brill.
- Spiegelberg, Herbert. 1972. *Phenomenology in Psychology and Psychiatry. A Historical Introduction*. Evanston: Northwestern University Press.
- Spinoza, Baruch. 2017. *Teologinis-politinis traktatas*. Vertė Laurynas Adomaitis. Vilnius: Jonas ir Jokūbas.
- Steiner, George. 1975. *After Babel. Aspects of Language and Translation*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Steiner, George. 1998. *Tikrosios esatys*. Vertė Laimantas Jonušys. Vilnius: Aidai.
- Styfals, Willem. 2019. *No Spiritual Investment in the World*. Cornell University Press.
- Stoeckl, Kristina, Uzlaner, Dmitry. 2019. Four Genealogies of Postsecularity, in: J. Beaumont (ed.). *The Routledge Handbook of Postsecularity*, 269–279. London, New York: Routledge.
- Stoeckl, Kristina. 2020. “Three Models of Church-State Relations in Contemporary Russia”. In *Constitutions and Religion, Research Handbooks in Comparative Constitutional Law Series*, edited by Susanna Mancini, 237–251. Cheltenham, UK; Northampton, MA: Edward Elgar Publishing Limited.
- Stuhr, John J. 2009. “Atrocities, Hope, and Activism: On and Beyond Radical Evil, Scarcity of Hope, and the Postsecular”, *Journal of Speculative Philosophy*, 23 (4): 328–339.
- Svenungsson, Jayne. 2014. „A Secular Utopia. Remarks on the Löwith-Blumenberg Debate.“ In *Jewish Thought, Utopia and Revolution*. Ed.by Elena Namli, Jayne Svenungsson and Alana Vincent, 67–78. Amsterdam and New York: Rodopi.

- Šepetys, Nerijus. 2022. *Holokausto postsekuliarumas: tarp kritikos ir supra-timo*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Šerpytytė, Rita. 2013. „Religija tarp sekuliarizacijos ir nihilizmo“ In *Sekuliarizacija ir dabarties kultūra*, sudarytoja Rita Šerpytytė, 25–117. Vilnius: VU Leidykla.
- Tarasov, Oleg. 2011. *Framing Russian Art. From Early Icons to Malevich*. Translated by Robin Milner-Gullar and Antony Wood. London: Reaktion Books.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 2011. “Why we need a Radical Redefinition of Secularism”. In *The Power of Religion in the Public Sphere*, Edited and introduced by Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen, 34–59. New York: Columbia University Press.
- Tharoor, Ishaan. 2022. “The Christian Nationalism Behind Putin’s War.” *The Washington Post*. Prieiga per internetą: <https://www.washingtonpost.com/world/2022/04/19/patriarch-kirill-orthodox-church-russia-ukraine/> [žiūrėta 2022 04 25].
- The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*. 2017. Edited by Marie Luise Knott, translated by Anthony David. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Thomassen, Bjørn. 2010. “Anthropology, Multiple Modernities, and the Axial Age Debate.” *Anthropological Theory* 10 (4): 321–342.
- Thornhill, Chris J. 2002. *Karl Jaspers: Politics and Metaphysics*. London and New York: Routledge.
- Tillich, Paul. 1959. *Theology of Culture*, edited by Robert C. Kimball. New York: O.U.P.
- Tillich, Paul. 1962. *Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit*. Hamburg: Furche-Vlg.
- Tillich, Paul. 2009a. “Rudolf Otto – Philosopher of religion”. In Firestone, Chris L. *Kant and Theology at the Boundaries of Reason*, 173–180. London and New York: Routledge.
- Tillich, Paul. 2009b. “The Category of the ‘Holy’ in Rudolf Otto.” In Firestone, Chris L. *Kant and Theology at the Boundaries of Reason*, 169–172. London and New York: Routledge.

- Toeplitz, Karol. 2009. „O nieuniknionej obecności mitów“. In Blumenberg, Hans. *Praca nad mitem*, VII–XII. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Tracy, David. 2000. “The Post-Modern Re-Naming of God as Incomprehensible and Hidden.” *CrossCurrents* 50 (1/2): 240–247.
- Treiber Hubert. 1999. „Zur Genese des Askesebegriffs bei Max Weber.“ *Saeculum* 50(11): 247–289.
- Vahanian, Gabriel. 1961. *The Death of God: The Culture of our Post-Christian Era*. New York: George Braziller.
- Van Buren, Paul M. 1969. *The Secular Meaning of the Gospel: Based on an Analysis of its Language*. London: Collier–Macmillan Limited.
- Vatican News, 2022a. “Pope: ‘War cannot be reduced to distinction between good guys and bad guys’”. Prieiga per internetą: <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2022-06/pope-francis-ukraine-war-interview-civilta-cattolica.html> [žiūrėta 2022 06 14].
- Vatican News, 2022b. „Popiežius Pranciškus: karai nėra neišvengiami. Sustabdykime juos“. In [bernardinai.lt](https://www.bernardinai.lt). Prieiga per internetą: <https://www.bernardinai.lt/popiezius-pranciskus-karai-nera-neisvengiami-sustabdykime-juos/> [žiūrėta 2022 04 22].
- Vatican News, 2022b. „Popiežius: istorija nulėmė ukrainiečių heroizmą“. Prieiga per internetą: <https://www.vaticannews.va/lt/popiezius/news/2022-06/popiezius-istorija-nuleme-ukrainieciu-heroizma.html> [žiūrėta 2022 06 14].
- Vattimo, Gianni, and René Girard. 2010. *Christianity, Truth and Weakening Faith*. Edited by Pierpaolo Antonello, translated by William McCuaig. New York: Columbia University Press.
- Vattimo, Gianni, Santiago Zabala, and Yaakov Mascetti. 2002. ““Weak Thought” and the Reduction of Violence: A Dialogue with Gianni Vattimo”, *Common Knowledge* 8 (3): 452–463.
- Vattimo, Gianni. 1993. *The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche and Heidegger*. Cambridge: Polity Press.
- Vattimo, Gianni. 2002. *After Christianity*. Translated by Luca D’Isanto. New York: Columbia University Press.
- Vattimo, Gianni. 2003. “Ethics without Transcendence?” Translated by Santiago Zabala, *Common Knowledge* 9 (3): 399–405.

- Vattimo, Gianni. 2009. *Tikėti, kad tiki*. Vertė Rita Šerpytytė. Vilnius: Dialogo kultūros institutas.
- Vattimo, Gianni. 2016. *Of Reality: The Purposes of Philosophy*. Translated by Robert T. Valgenti. New York: Columbia University Press.
- Venclova, Tomas. 1985. *Tekstai apie tekstus*. Chicago: Algimanto Mackaus knygų leidimo fondas.
- Vercellone, Federico. 2015. „Introduzione all’edizione italiana.“ In Horst Bredekamp. *Immagini che ci guardano. Teoria dell’atto iconico*. XI–XIX. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Vinding, Niels Valdemar. 2018. “Churchification of Islam in Europe.” In *Exploring the Multitude of Muslims in Europe: Essays in Honour of Jørgen S. Nielsen*, edited by Niels Valdemar Vinding, Egdūnas Račius, Jörn Thielmann, 50–66. Leiden and Boston: Brill.
- Voegelin, Eric. 1987. *The New Science of Politics. An Introduction*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Voegelin, Eric. 2006. *Hitler und die Deutschen*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- Voltaire. 2009. *Kandidas, arba optimizmas*. Vertė Juozas Keliuotis. Vilnius: Versus aureus.
- Waardenburg, Jacques. 1986. *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin-New York: De Gruyter.
- Waardenburg, Jacques. 2017. *Classical Approaches to the Study of Religion Aims, Methods, and Theories of Research*. Berlin–New York: De Gruyter.
- Walker, Chris. 1993. “Karl Jaspers as Kantian Psychopathologist. I. The Philosophical Origins of the Concept of Form and Content.” *History of Psychiatry* 4 (14): 209–238.
- Warburg, Aby. 1932. *Gesammelte Schriften Bd. 2*. Leipzig–Berlin: B. G. Teubner.
- Weber, Marianne. 1984. *Max Weber. Ein Lebensbild*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max. 1984–2021. *Max Weber-Gesamtausgabe (MWG)*. Hrsg. v. Horst Baier, Gangolf Hübinger, M. Rainer Lepsius, Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter, Johannes Winkelmann. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

- Weber, Max. 1990. „Mokslas kaip profesinis pašaukimas,“ vertė Zenonas Norkus. *Problemos* 42: 69–82.
- Weber, Max. 1997. *Protestantiškoji etika ir kapitalizmo dvasia*. Vertė Zenonas Norkus. Vilnius: Pradai.
- Weber, Max. 2000. *Religijos sociologija*. Vertė Zenonas Norkus. Vilnius: Pradai.
- Wells H. G. 2008. *Pasaulių karas*. Vertė Karolis Vairas-Račkauskas. Vilnius: Bonus animus.
- Wesche, Tilo. 2003. *Kierkegaard. Eine philosophische Einführung*. Stuttgart: Reclam.
- Wuchterl, Kurt. 1994. *Religinis protas. Analizė ir kritika*. Vertė Tomas So-deika. Vilnius: Taura.
- Zantwijk, Temilo van. 2007. „Heuristik zwischen propositionaler und nichtpropositionaler Erkenntnis. Fries und das Problem der Wahrscheinlichkeitsschlüsse.“ In *Darstellung und Erkenntnis. Beiträge zur Rolle nichtpropositionaler Erkenntnisformen in der deutschen Philosophie und Literatur nach Kant*, hg.v. B. Bowman, 303–330. Leiden: Brill.
- Žižek, Slavoj. 2000. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London, New York: Verso.
- Žižek, Slavoj. 2001a. *On Belief*. London, New York: Routledge.
- Žižek, Slavoj. 2001b. *The Fragile Absolute or Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?* London, New York: Verso.
- Žižek, Slavoj. 2003. *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge: MIT Press.
- Žižek, Slavoj; Milbank John. 2009. *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic*. Cambridge: MIT Press.
- Администрация Президента России. 2022. „Обращение Президента Российской Федерации“. Prieiga per internetą: <http://kremlin.ru/events/president/news/67843> [žiūrėta 2022 07 21].
- Гринберг, Семен. 2017. „В продаже появились иконы с Путиным“. In *ura.ru*. Prieiga per internetą: https://ura.news/news/1052293427?utm_source=google.com&utm_medium=organic&utm_campaign=google.com&utm_referrer=google.com [žiūrėta 2022 06 30].
- Зеркало, 2022. „Создатель ЧВК „ЕНОТ“ вышел на сцену с черепом в руках и заявил, что все украинцы должны быть убиты. Украина

- обратилась в ООН“. Prieiga per internetą: <https://news.zerkalo.io/world/20897.html> [žiūrėta 2022 09 03].
- Настоящее Время*, 2022a. „Верховный муфтий РФ в Курбан-байрам поддержал войну с Украиной: „У соседа паразиты, полчища неонацистов, нам спокойно жить невозможно““. Prieiga per internetą: <https://www.currenttime.tv/a/verhovnyy-muftiy-rf-v-kurban-bayram-podderzhal-voynu-s-ukrainoy-u-soseda-parazity-polchischa-neonatsistov-nam-spokoyno-zhit-nevozmozhno-/31935838.html> [žiūrėta 2022 07 11].
- Настоящее Время*, 2022b. „Главный раввин России предложил Лаврову извиниться за слова, что у Гитлера якобы были еврейские корни“. Prieiga per internetą: <https://www.currenttime.tv/a/glavnyy-ravvin-rossii-predlozhit-lavrovu-izvinitysya/31833740.html> [žiūrėta 2022 07 11].
- Открытые медиа*, 2020. „Без Путина и Сталина, но с алтарём по задумке Шойгу: как выглядит достроенный храм Вооружённых сил в Кубинке“. Prieiga per internetą: <https://openmedia.io/news/n2/bez-putina-i-stalina-no-s-altaryom-po-zadumke-shojgu-kak-vyglyadit-dostroennyj-xram-vooruzhyonnyx-sil-v-kubinke/> [žiūrėta 2022 07 01].
- Официальный сайт Русской Православной Церкви*, 2009. „Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира“. Prieiga per internetą: <http://www.patriarchia.ru/db/text/928446.html> [žiūrėta 2022 04 25].
- Официальный сайт Русской Православной Церкви*, 2022. „Патриаршая проповедь в Неделю сыропустную после Литургии в Храме Христа Спасителя“. Prieiga per internetą: http://www.patriarchia.ru/db/text/5906442.html?fbclid=IwARoZUFRtWKFOPZ6FDFoR9lsdeRCP3X3Hji_hJkvm9WVU3ckqSoc6yfO7r-E [žiūrėta 2022 04 25].
- Рафеенко, Владимир. 2016. „„Русский мир“ – это набор политических лозунгов в религиозной обёртке, – Кирилл Говорун“, *Фокус*. Prieiga per internetą: <https://focus.ua/politics/347579> [žiūrėta 2022 04 25].
- РИА Новости*. 2009. „Патриарх Кирилл призвал церковь и государство к взаимодействию“. Prieiga per internetą: <https://ria.ru/20090202/160741655.html> [žiūrėta 2022 07 01].

- Русская доктрина*. 2005. Prieiga per internetą: <http://www.rusdoctrina.ru/page95507.html> [žiūrėta 2022 07 11].
- Русский мир*. 2007. Prieiga per internetą: <http://109.95.210.181/fund/> [žiūrėta 2022 07 15].
- Сергейцев, Тимофей. 2022. „Что Россия должна сделать с Украиной“, *ria.ru*. Prieiga per internetą: <https://ria.ru/20220403/ukraina-1781469605.html> [žiūrėta 2022 09 08].
- Солдатов, Александр. 2020. „Новая религия России?“, *Новая газета*. Prieiga per internetą: <https://novayagazeta.ru/articles/2020/04/24/85081-novaya-religiya-rossii> [žiūrėta 2022 06 30].
- Узланер, Дмитрий. 2008. „Расколдовывание дискурса: «религиозное» и «светское» в языке Нового времени.” *Логос* 4 (67): 140–159.
- Цыганов, Андрей и Игорь Севрюгин. 2022. „Кто такой Игорь Мангушев, который выступил с черепом и назвал его „останками“ защитника „Азовстали““, *currenttime.tv*. Prieiga per internetą: <https://www.currenttime.tv/a/ukraine-russia-war-mangushev/32010950.html> [žiūrėta 2022 09 03].

Postsecular Condition

Summary

Paraphrasing the title of Jean-Francois Lyotard's study "Postmodern Condition", the condition of contemporary Western culture can be characterized as "postsecular". This is the situation when, in the second half of the 20th century, the "postmodern" culture began to question the model of "secular culture" formed during the Enlightenment era and try to rehabilitate religion, recognizing that religion is a very important culturogenic factor in postmodern situation of Western culture. The recognition of the cultural relevance of religion in postmodern culture is not just the restitution of traditional forms of religiosity, but it also implies the transformations of those forms found in various cultural fields and as well as their ontological foundations. In this monograph, the postsecular condition is considered in the horizon that forms the concept of religion proposed by Paul Tillich, according to which the essence of religion lies in "ultimate concern", and Rudolf Otto, who showed that the idea of "the holy" is fundamental to religion and includes a paradoxical unity of the rational and the irrational. This approach allows us to consider the "postsecular condition" as a condition of culture, the basis of which is a specific form of self-consciousness. The specificity of this form lies in the fact that the "enlightened" subject begins to realize that he is deprived of the capacity to awaken in himself the "ultimate concern", without which he is incapable to realize the paradoxical unity of the rational and the irrational, which constitutes the "sacred". And just the realization of this incapability is the "ultimate concern" of the postsecular subject.

The first chapter "The Horizon of Postsecular Condition: Rudolf Otto's Phenomenology of the Holy" examines the paradoxical structure of "the holy" and identifies the main conditions for the possibility of its meaningful experience. The main condition here is what Otto, using the concept introduced by Friedrich Schlegel and Friedrich Schleiermacher,

calls “divination”. In this chapter an essential analogy between “divination” and musicality is drawn. This analogy makes it possible to define the main characteristics of postsecular condition using the term of “religious non-musicality” coined by Max Weber.

The second chapter “Religious Unmusicality 1.0: Max Weber’s Melancholy” is devoted to how the “religiously non-musical” Weber managed to explore the role of religion in the emergence of the market economy and thus become one of the founding fathers of the sociology of religion. In this discussion, special attention is paid to the process of rationalization in Western music considered by Weber.

The third chapter “Religious Unmusicality 2.0: Jürgen Habermas’ Project of Solving Translation” suggests some considerations on Jürgen Habermas’ approach to the ethical problems caused by the development of biotechnology, which makes it possible to manipulate the human genome and thereby put us on the threshold of the age of technical reproducibility of human beings. In this regard, special attention deserves the fact that, in search of a solution to these problems, Habermas seeks for assistance from religion. He perceives the need to move from an emphatically secular interpretation of modern society to the recognition that we already live in a postsecular society.

The fourth chapter “Søren Kierkegaard and the Birth of Existential Truth from the Spirit of Despair” examines the place of existential philosophy in the context of the “postsecular condition”. Existential thinking proceeds not from Cartesian doubt, which determines the thinking of the early and classical modernity and ultimately leads to a “secular condition”, but from despair, which is the condition of a subject who is tragically aware of his “religious non-musicality”, i.e. inability to awaken the “higher care” in himself.

The fifth chapter “Friedrich Nietzsche’s Clinics of Culture” examines the Nietzsche’s efforts to diagnose the crisis of Western culture adequately and to find the ways of overcoming this crisis. Nietzsche proposes to consider culture as manifestations of what he calls “life”. With this word,

he denotes a certain principle of reality, the structure of which is characterized by self-referentiality, suggestive of Aristotle's *noēseōs noēsis*, Descartes' *cogito* or Hegel's "spirit". However, Nietzsche is well aware that "life" goes beyond the framework of traditional forms of thinking, and that the attempts to squeeze it into this framework is the cause of the crisis of culture. This understanding pushes Nietzsche to search for a new form of thinking: risky thinking. However, the risk is inseparable from a possible failure. In recognizing this, Nietzsche ultimately accepts his failure as a nobilitation.

The sixth chapter "Martin Heidegger in Zollikon: Philosophy and Psychotherapy" deals with the problem of the relationship between Martin Heidegger's philosophy and *Daseinanalysis* – a trend of psychotherapy that was founded by Medard Boss in Switzerland in the mid-twentieth century. It is generally believed that, in collaboration with Boss, Heidegger was looking for ways in which his developed theory could be applied in practice. This chapter questions this view and suggests that the seminars, which were held by Heidegger in Boss's home in Zollikon, were important to Heidegger, as a situation, in which during the confrontation between the philosophical and psychotherapeutic discourses occurs the Heraclitean *polemos*: a tension in which a person may experience the openness of presence.

The seventh, eight and ninth chapters ("Karl Jaspers, the Axial Age, Paradigmatic Personalities and the Pathological Mind", "Postsecularity, the Crisis of Religion and the Demythologization of Christianity" and "Rehabilitation of Myth in Postsecularism and Polemics with Modern Gnostics") were focused in two nearly interconnected directions. The first direction is an attempt to comprehend the place of religion through paradigmatic personalities (the position of Karl Jaspers) and an attempt to highlight the uncertainty between rationality and irrationality characteristic of postsecularism (Rudolf Bultmann's "demythologization" of Christianity and Jaspers' research in the field of psychopathology). The second direction is the so-called rehabilitation of myth, or the appeal to myth in philosophy

and theology, polemics with modern Gnostics, and criticism of the formulations of secularization (Hans Blumenberg, Odo Marquard).

One of the main manifestations of the crisis of the modern era is the discrepancy between traditional religious images and the worldview represented by modern science. To overcome this contradiction, various solutions have been proposed, one of which was the idea of “demythologization” of Christianity, primarily associated with the name of one of the most prominent Protestant theologians of the 20th century, Rudolf Bultmann. The German philosopher Karl Jaspers, like Bultmann, promoted the modernization of Christianity but was skeptical of Bultmann’s demythologizing program. Jaspers outlined his objections to that program. Therefore, in these chapters, the concept of the axial age of Karl Jaspers and the comparative idea of paradigmatic figures (Socrates, Buddha, Confucius, Jesus) are considered from the point of view of postsecularity, along with other relevant ideas (philosophical faith, biblical religion). Particular attention is paid to the post-war situation in Western Europe, which served as an impetus for the formation of the above-mentioned concepts. It is the tragedy caused by rampant National Socialism in Germany that forced Jaspers to rethink the crisis of humanism after World War II. Using the comparative method, he sought to find the basis for the co-existence of modern society.

It may seem unusual and strange to associate psychopathological problems with postsecular ones. Nevertheless, there is nothing to be surprised at, and a closer look at the above-mentioned aspects provides good arguments. Firstly, the problems of religion are always unambiguously connected with existential questions, and at the same time with the philosophy of existence. Secondly, the personal religious non-musicality noted by Max Weber indicates the regret of a modern man about his lack of religious experience. Limit situations, emphasized by Jaspers, have already become perhaps the most important feature of the philosophy of existence. The limit situation opens up transcendence, the possibility of religious experience. The postsecular approach rejects the requirement to look at such expe-

riences solely in terms of rationality. To understand the specifics of staying in limit situations, the interpretation of the table of Aristotle's categories by the famous philologist Emil Benveniste was invoked. The analysis shows that the confrontation between activity and passivity acts as an essential feature of the limit situation, as well as the encounter with Being.

The rehabilitation of myth in modern philosophy is probably mostly associated with the German philosopher Hans Blumenberg, who initially interpreted myth philosophically and became famous especially for his critique of the formulation of secularization and discussion with contemporary Gnostic apologists. However, at first glance, it may seem that the inclusion of Blumenberg among postsecular authors is doubtful. Moreover, the author himself would probably not approve of such a term. Because the philosopher was a well-known defender of the Enlightenment project, especially in polemics with authors who promoted gnostic ideas, such as Carl Schmitt, Jacob Taubes, Rudolf Bultmann, Eric Voegelin, and others. Nevertheless, such a position of the philosopher only better explains why the myth is rehabilitated and becomes a subject of philosophy. Secondly, Blumenberg often takes a close look at many established themes in theology and philosophy and offers original interpretations that help us understand the postsecular era. Thirdly, and finally, only Blumenberg's polemics with modern Gnostics (the flowering of Gnostic thought in philosophy around the middle of the 20th century is considered one of the signs of postsecularism) allows us to classify him as a postsecular thinker, albeit in a negative sense.

The tenth chapter "Religion and Art from a Postsecular Perspective" studies the interaction between religion and contemporary art. Referring to such authors as James Elkins, Jean-Luc Marion and others, it is shown that in the perspective of secularization the fields of religion and art are treated as autonomous and unrelated. Meanwhile, in contemporary cultural and social discourses there is a shift towards postsecularity, which implies the fundamental destruction of the condition of autonomy (both in the fields of religion and art). In this way, this opened an opportunity

to return to the overlapping of the fields of religion and art. It is argued that in the perspective of postsecularity the relationship between religion and contemporary art becomes possible (again) only by accepting the rejection of the principle of direct representation characteristic to the contemporary art. Which would mean that religious implications become recognizable rather as the trace of religiosity, which often acquires the forms of profanation or just as a reflection on the experience of secularization. Next, the interaction between religion and art is analyzed by focusing on contemporary theories of visibility (David Freedberg, William J. Thomas Mitchell, Horst Bredekamp, etc.), where the postsecular implications of religious content are discovered alongside the reflections on the excessive visibility of today's life. A recent case related to one of Vilnius churches is recalled, when the original sculpture of St. Virgin Mary, created by Lithuanian artist Ksenija Jaroševaitė, was replaced by a copy of widely circulated sculpture of St. Mary of Lourdes, originally created in 1864 by French sculptor Joseph-Hugues Fabish, at the request of the churchgoers. The latter situation in the text serves as representative model, revealing the paradoxicality of an image, when the power of image depends not on its authenticity and unapproachability, but on the contrary is related to its proliferation and availability. Referring to this example, the paradoxicality of an image is explored in two aspects: first, as a problem of image / copy and aura in the Christian tradition and contemporary art; and secondly, emphasizing the dimension of faith in the concept of vitality of image.

The eleventh chapter "Death of God Theology as Emancipatory Thinking" serves as an analysis of Death of God theology, more specifically, its emancipatory aspect, through the lenses offered by Slavoj Žižek and Alain Badiou. These authors criticize the contemporary cultural context and are associated with the radical left and postsecular thinking. The main emancipatory aspects of this theology, which is associated with Thomas J. J. Altizer, Paul Van Buren, William Hamilton, Gabriel Vahanian, and partially Dietrich Bonhoeffer, are discussed: the idea of "religionless Chris-

tianity”, the negation of transcendental God, and the negation of unmediated ontological individuality. All the aforementioned authors are unified by the interpretation that the negation of *status quo* is the essence of Christianity and that faith is inseparable from culture. This chapter also seeks to demonstrate the relevance of Death of God theology in the contemporary world by connecting the ideas of the primary authors with the critique of contemporary world and ways of overcoming the contemporary situation as offered by Badiou and Žižek. Death of God theology is supplemented with Badiou’s and Žižek’s concepts of Event, subject, truth and in this way it is reactualized.

The twelfth chapter “The Problem of Radical Evil: Postsecular Reflections in the Context of the Russian War in Ukraine” raises the question of how the postsecular condition, which means both the continuation of the secularization process and the “return of the religious” in various forms, allows us to detect and reflect on the problem of radical evil. By choosing the case of the Russian war in Ukraine, the revival of politicized religious fundamentalism in contemporary Russia is examined and the relationship between the state and the church and its concretization in the field of foreign policy, the “Russian World” doctrine, are discussed. The analysis shows how the Russian Orthodox Church legitimizes a project that pursues geopolitical goals and justifies the war that was launched by Russia as the metaphysical fight against evil. Attention is drawn to the fact that in this case we are dealing with a kind of “secular religion” or “inverted secularism”, when ecclesial forms are used to revive the Soviet imperialism, and faith is replaced by beliefs. The “return of the religious” in the form of religious fundamentalism and secularized religion led to consider the case of Russia’s war in Ukraine in the broader context of reflections on the postsecular condition. Invoking Jacques Derrida and Gianni Vattimo, the research aims to emphasize not only the principle of violence (born from the fusion of political and religious discourses), but also the positive possibilities of this return, which these thinkers developed by formulating the concepts of elementary faith and ethics of charity. At the same time, it shows that these

concepts lack an existential focus that would allow the problem of radical evil to be grasped at the level of individual existence.

For this purpose, the analysis of the problem of radical evil in the secular discourse is undertaken, the starting point of which is Immanuel Kant's philosophy of freedom. It is shown that this discourse is united by the effort to demythologize evil and examine this problem in the plane of the historicity of existence. However, here the demythologization of evil and the criticism of the metaphysics of evil often go hand in hand with the marginalization of the problem of evil. Thus, we are faced, in the words of Jean-Luc Nancy, with the evil of "complete nihilism", when the existent itself "does not know" that it is evil, and the global world, paradoxically, on the contrary, turns out to be immersed in self-destruction. Therefore, it is argued that the postsecular perspective, based on an existential attitude, passionate concern for one's own soul, could be considered as an opportunity to overcome this abyss and mark a personal experience of the reality of evil and hope. As an example of such a postsecular existential description, the notion of evil by Martin Beck Matušík and his inherent concepts of the perverse will, "grey zone" and impossible hope are analyzed.

The thirteenth chapter "Churchification of Islam in Eastern Europe" examines the changes in the religious situation of some European Muslim communities. Institutionalization of Islam (as an ongoing process rather than a one-time legislative act) in some post-communist countries in Eastern Europe includes features that resemble nothing less than its churchification. This chapter aims to show that the governance of Islam in post-communist Eastern Europe is imbued with an institutional (if only functional) drive to churchify Muslim religious organizations in the region, and seeks to answer the question of whether this churchification should be seen as a postsecular turn or rather as a consolidation of secularism. Although the apologists of postsecular state in today's Europe would perhaps see the process of institutionalization of Islam in Western European countries as an expression of such a state, the results of the present research on the churchification of Islam, both from above and from below, in post-communist

Eastern Europe allow us to say that the strategies of the states to churchify Islam in this region are more to be evaluated as a continuation of good old “state-sponsored” secularism and hierarchical governance of religious diversity. In the issue of the churchification of Islam, such new creations as “national Muslim churches” are born, whose basis for existence and survival is none other than state secularism, which they serve.

Postsekuliarus būvis. Monografija / Autoriai: Tomas Sodeika, Danutė Bacevičiūtė, Vaiva Daraškevičiūtė, Algirdas Fediajevas, Egdūnas Račius, Lina Vidauskytė. – Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2022. – 544 p.

ISBN 978-609-07-0781-4 (skaitmeninis PDF)

Monografijoje nagrinėjama šiuolaikinės kultūros situacija, kuri, parafrazuojant Jeano-François Lyotard'o studijos „Postmodernus būvis“ pavadinimą, gali būti įvardyta kaip „postsekuliarus būvis“. Tai situacija, kai XX a. antrosios pusės „postmodernioje“ kultūroje ėmė ryškėti tendencija suabejoti Apšvietos epochoje suformuotu „sekuliarios kultūros“ modeliu ir bandyti reabilituoti religiją, pripažįstant, kad ir šiuolaikinėje kultūroje ji funkcionuoja kaip nepaprastai svarbus kultūrogeninis faktorius. Monografijoje bandoma parodyti, kad religijos kultūrinio relevantiškumo pripažinimas postmodernioje kultūroje nėra vien tradicinių religingumo formų restitucija, o implikuoja įvairiose kultūros srityse bei jų ontologiniame pamate aptinkamas tų formų transformacijas.

Dailininkė *Jurga Tėvelienė*
Kalbos redaktoriai *Danutė Bacevičiūtė* ir
Nerijus Šepetys
Maketuotoja *Nijolė Bukantienė*

Vilniaus universiteto leidykla,
Saulėtekio al. 9, LT-10222 Vilnius
info@leidykla.vu.lt, www.leidykla.vu.lt
Knygos internete knygnas.vu.lt
Mokslo periodikos žurnalai zurnalai.vu.lt
25,5 aut. l.



MONOGRAFIJOS



knygynas.vu.lt
zurnalai.vu.lt