

Religija ir prievarta

RELIGIJOS PRIEVARTA? NUO SAKRALUMO PRIE ŠVENTUMO

Claudio Ciancio

Luigi Pareysono filosofinių-religinių studijų centras

Via Po 18 – I, 10123 Turinas, Italija

Tel. + 39 011 53 11 21

El. paštas: claudio.ciancio@lett.unipmn.it

Religija visuomet priklauso reiškiniams, labiausiai kaltinamiems socialine ir politine prievarta. Iš tiesų, religija gali reikštis kaip netolerancija ir prievarta, ir tai įvyksta, kai dieviškumas yra suobjektinamas, kitaip tariant, kai jis pasilieka sakralumo formos. Neneigiant simbolinio religijos matmens, būtina išgryninti religiją, kad ji pasiektų dieviškumą šventumo forma, kurioje dieviškumas prieinamas kaip absoliuti transcendencija ir absoliuti imanencija. Ši tezė straipsnyje iliustruojama pasitelkiant religinės šventės interpretaciją ir Antonello da Messinos paveikslą Apreiškimas Švenčiausiajai Mergelei Marijai analizę.

Pagrindiniai žodžiai: religija, prievarta, šventumas, sakralumas, simbolis.

1. Įvadas

Religija šiandien, kaip ir visuomet, yra vienas labiausiai socialine ir politine prievarta kaltinamų reiškinių. Galima būtų paklausti, ar šie kaltinimai, kurių pagrindas daugeliu atvejų yra pačių prievartos autorių pasisakymai, nėra religijos galios pervertinimo ženklas. Šiuo atveju susiduriame su įdomiu apvertimu religiją redukuojančios interpretacijos, vienu metu tapusios labai paplitusia, vyraujančia struktūra. Teigdamas tai, neieškau lengvo kelio atmesti kaltinimus. Net jei ši teorija būtų vyraujanti, ji turėtų pasekmių, kaip rašė Friedrichas Engelsas savo žymiajame 1890 metų laiške Josephui Blochui teigdamas, kad „ekonominė situacija yra pagrindas, tačiau įvairūs vyraujančios struktūros elementai taip pat turi įtakos kovoms per istoriją“. Jei atsižvelgsime į politinę ir socialinę prievartą, praėjusiame amžiuje vykdytą

visiškai už religinio horizonto ribų, galėsime mąstyti religiją ne kaip pirminę prievartos priežastį, bet kaip vieną iš sutampančių galimybių, kaip sprogdinančią galią arba kaip prievartą pateisinančią ir tokiu būdu ją auginančią principą. Religingi žmonės negali nesutikti, kad ir religijai galima pritaikyti puikų lotynišką posakį *corruptio optimi pessima* (geriausio dalyko sugedimas yra visų didžiausias blogis). Kaip tik todėl į religijos tobulumo poreikį turėtų būti implikuota galimybė klaidos atveju transformuotis į galingą neigiamą jėgą – tuo negiamą, kuo arčiau tobulumo esama. Didelį blogį pajėgus atlikti tik tas, kuris geba daryti daug gėrio, ir atvirkščiai.

Tačiau kas įvyksta religijai iškrypus iš kelio, tapus prievartą išlaisvinančiu ir ją pateisinančiu faktoriumi? Tikiu, kad religija gali įgauti neapykantos ir prievartos dimensiją, kai dieviškumas suobjektinamas, tai reiškia, priskiriamas išskirtinėms vietoms,

laikams, žodžiams, objektams, ypatingiems žmonėms. Kokios priežastys veda į dieviškumo suobjektinimą? Visų pirma, tai susiję su tuo, kad visos kitos tikrovės laikomos profaniškomis, tai yra svetimomis dieviškumui. Antrasis momentas yra tas, kad, kai dieviškumas determinuojamas ir apibrėžiamas, jį galima kontroliuoti ir juo disponuoti. Todėl Emmanuelis Levinas savo tekste *Nuo sakralumo prie šventumo* sakralumą interpretuoja kaip magiją: „[M]agija yra smalsumas, kuris rodo save ten, kur turėtų būti nuleidžiamos akys, tai – nepagarbumas dieviškumo atžvilgiu, nejautrumas paslapčiai, šviesos pluoštas, nukreiptas į tuos dalykus, kurių reikėtų drovėtis“ (Levinas 1985: 92). Taigi dėl dieviškumo suobjektinimo įgyta galimybė kontroliuoti dieviškumą ir juo disponuoti jo turėtojams suteikia neribotas galias ir pateisina bet kokią prievartą. Maža to – laikomasi nuomonės, kad kaip tik manifestacijos aktas ir galimybė suobjektinti pagrindžia dieviškumo pasirodymą vienintele forma: objektyvios tiesos formuluotė yra vienintelė. Kaip tik todėl monoteistinės religijos tampa pagrindinėmis kaltinamosiomis dėl prievartos. Politeistinės religijos, nors jos taip pat suobjektina dieviškumą, traktuojamos kaip tolerantiškesnės nei monoteistinės. Tai demonstruojantis pavyzdys – romietiškasis Panteonas. Nepaisant fakto, kad Panteonas buvo sukurtas dekadanso laikotarpiu pagoniškąją religinę sąmonę ištikus krizei, reikia sutikti, kad, religinės sąmonės pažangai pripažinus vienintelę dieviškumo formą, kilo rizika prarasti įvairių dieviškumo manifestacijų daugialypumo ir suderinamumo pobūdį.

Ir vis dėlto vien monoteistinės religijos geba aprėpti dieviškumo transcendencijos

radikalumą, įgalinantį visišką sakralumo ir su juo susijusios prievartos peržengimą todėl, kad transcendentiškas tampa prieinamas kiekvienai baigtinei manifestacijai, neištirdamas nė vienoje iš jų. Taigi galima teigti, kad monoteizmas gali varijuoti nuo universalios meilės iki pačios aklausios neapykantos. Norint interpretuoti šį slydimą nuo vieno kraštutinumo prie kito, mano manymu, tinkamiausios yra sakralumo ir šventumo kategorijos. Šiame tekste neturiu galimybės aptarti visos literatūros, nuo Rudolfo Otto iki Emmanuelio Levino, kurioje praėjusiame amžiuje buvo tyrinėta sakralumo ir šventumo tematika. Tikėdamasis daugiau efektyvumo ir aiškumo, apsiribosiu nusakydamas šį skirtumą, aptardamas čia dvi temas. Pirmoji – bendresnio pobūdžio, skirta šventei, kurią galima pavadinti privilegijuotu laiku ir vieta, leidžiančiais susitikti sakralumui ir šventumui bei juos atskirti. Antroji susijusi su Antonello da Messinos paveikslu interpretacija, ypač akivaizdžiai atskleidžiančia perėjimą nuo sakralumo prie šventumo.

2. Šventė kaip priartėjimas prie sakralumo ir kaip šventumo šventimas

Kaip rašė Ugo Perone, šventės diena yra įprastinės laiko tėkmės pertrūkis, nelauktą gelmę atveriantis pertrūkis (Perone 1989: 139, 144–145). Šventė – tai gyvenimo prasmės šventimas, todėl įprastinio laiko pertraukimas čia nėra vien paprastas išėjimas iš jo, bet verčiau turėtų būti suprantamas kaip aukštesnės tvarkos įsiterpimas į įprastinį laiką. Vis dėlto šis įsiterpimas gali turėti įvairių ir netgi prieštaringų padarinių. Viena vertus, jis gali konfigūruotis kaip įprastinio laiko perstruktūravimas. Tai

parodė Friedrichas Nietzsche, *Tragedijos gime* aptardamas dionisiškąjį šventės matmenį (Nietzsche 1994: 26–28). James'as George'as Frazeris priminė, kad „daugelis tautų buvo įpratusios kiekvienais metais nusistatyti ypatingą laikotarpį, kai buvo leidžiama atsisakyti bet kokių įstatymo ar moralės stabdžių“ (Frazer 1990: 681). Žinomiausias to pavyzdys – romėnų šventos Saturnalijos (gruodžio 17–23 d.), kurių metu buvo būdinga ne vien atsisakyti teisinių bei moralinių normų, bet ir apversti socialinę tvarką, netgi apsiukeisti vergo ir pono vaidmenimis. Tačiau įdomiausias dalykas, kurį čia akcentuoja Frazeris, yra tas, kad tuo dionisiškuoju momentu įvyksta, kaip minėjau, perėjimas į aukštesnį lygmenį: „[Š]ioje šventėje vergams suteikta laisvė buvo socialinės tvarkos Saturno epochoje imitacija, ir apskritai saturnalijų tikslas buvo ne daugiau ir ne mažiau nei laikinas to laimingojo monarcho karalystės atkūrimas“ (Frazer 1990: 682), tai yra aukso amžiaus, klestėjimo, taikos atkūrimas. Šventė būtent savo dionisiškuoju aspektu, pasireiškiančiu kaip tvarkos atsisakymas ir perviršis, yra atsisukimas į aukštesniąją dieviškąją tvarką, kuri traktuojama kaip galiojančios socialinės tvarkos opozicija kaip tik todėl, kad reprezentuoja pirmąpradę jos formą. Taigi, kartu su Michailu Bachtinu galima pasakyti, kad šventė yra pirminė kultūrų forma, turinti savyje pasaulio prasmę (Bachtin 1993). Ir jei ji konfigūruojasi kaip neįprastumo įtraukimas į įprastumą, tai nutinka, nes tam tikros visuomenės gili ir pirmąpradė prasmė buvo prarasta, paslėpta ar pašalinta. Tačiau šis neįprasto įtraukimas į įprastumą gali įgauti dvi skirtingas formas, vieną – paprasčiausiai destrukčiuojančią, ir antrąją – galinčią ir restruktūruoti: viena

vertus, tai paprastas įprastinės tvarkos apvertimas, pasiekiantis dionisiškąjį perviršį. Kita vertus, išigilinimas į prasmę, jos įsisaivinimas ir interiorizacija. Taigi šis dvejopas modalumas savo šaknis augina dviejose skirtingose religijos kryptyse – sakralumo ir šventumo. Šios kryptys, tarp kitko, daugeliu atvejų susitinka ir susipina. Šventumo kryptis vyrauja biblinėje religijoje, net jei hebrajų kalba (lygiai kaip ir vokiečių) turi tik vieną terminą – *qdsb*, nusakančią dvi formas, o tai turėtų reikšti, kad šventumas turėtų būti suprantamas ne kaip sakralumo priešingybė, bet kaip jo išsivalymo ir transformacijos rezultatas¹.

Pirmosios hebrajiškos šventės, švenčiamos šeštadienį, metu akivaizdžiai matomas šventumo dimensijos iškėlimas į pirmą planą. Šią šventę sudaro du esminiai momentai. Visų pirma – tai steigiančiojo ryšio tarp tautos ir Dievo patvirtinimas. Šeštadienis žymi susitarimą, sužadėtuves tarp Dievo ir jo tautos, pažadą. Antrasis momentas yra tas, kad šventės turinys yra būtinai „poilsis Viešpaties garbei“, poilsis, kuriam turi paklusti visi Izraelio tautai priklausantys gyvieji (*Skaičių knyga* 3). Dieviškasis įsakymas švęsti šeštadienį, kaip žinoma, susijęs su pasakojimu apie sukūrimą, kai septintą dieną Viešpats ilsėjosi (*Išėjimo knyga* 20, 8–11). Vis dėlto dieviškasis poilsis nėra tiesiog darbo pertraukimas, bet greičiau sprendimas baigti darbą, reflektuoti jį, įvertinant, paties Dievo žodžiais, pasakytais šeštą dieną, kaip „labai gerą“. Reikia pažy-

¹ Kaip minėjau, šventumo ir sakralumo atskirumą primygtinai teigė Levinas (Levinas 1985). Tačiau ypač reikšminga tai, kad Levino siekis išgryninti religiją, atskiriant šventumą nuo sakralumo, yra priešingas kitoms hebrajų religijos kryptims.

mėti, kad geru laikomas visas sukūrimas, o ne kuris vienas jo dėmuo. Tačiau sustokime prie to, kokia šio poilsio prasmė: tai būtų nuveikto darbo kontempliacija, darbo įtvirtinimas, žavėjimasis juo. Tarsi iš tam tikro nuotolio patvirtinama, kas buvo nuveikta, ir tam suteikiamas įvertinimas („labai gerai“). Tikinčiajam švęsti šią šventę reiškia atpažinti ir patvirtinti grindžiančio įvykio prasmę, atnaujinti valią jungti savo gyvenimą su ta prasme, padaryti gyvenimą produktyvų šiuo požiūriu. Taigi šventė yra poilsis kaip būties malonės interiorizacija ir savo egzistavimo sujungimas, o tai įmanoma vien pertraukus veiksmus ir kasdienybę. Tai atsitraukimo diena, taip pat padėkos ir malonės diena. Hebrajiškasis šeštadienis ir daugelis kitų hebrajiškų bei krikščioniškų švenčių turi šių bruožų: jos yra prisiminimas apie grindžiantį įvykį ir jo šventimas, kaip Toros dovana arba išsilaisvinimas iš Egipto ar Šventyklos pašventinimas, Kristaus gimimas ir jo prisikėlimas.

Dieviškosios kūrinių šventimo ir interiorizacijos atminties momentuose, taip pat hebrajiškosios ir krikščioniškosios religijos patirtyse esama ir kitų, dar sakralesnių aspektų, tai yra ritualai ir aukojimai, kuriais, kaip tikėta, buvo galima įeiti į tiesioginį santykį su dievybe, kad būtų atleistos nuodėmės, gauta malonių. Tai taip pat garbinimas tam tikrų vietų, dalykų, asmenų, kuriuose buvo atpažįstama objektyvi dieviškumo prezencija, o kontaktuojantys su jais tikintieji sulaukdavo teigiamų padarinių. Sakralumo perspektyvoje šventė ypač išryškina profaniškojo laiko suspendavimą, persikeliant į kitą tikrovės matmenį. Tačiau tik vyraujant šventumo matmeniui šventė visiškai tampa gyvenimo ir istorijos prasmės šventimu, nes tuo atveju, kai reikšmingesnis

sakralinis matmuo, akcentuojama šio matmens opozicija profaniškumui, kuris tada neišvengiamai nuvertinamas.

Tačiau santykis tarp sakralumo ir šventumo galėtų būti suprantamas ne kaip opozicinis, bet kaip išsigryninimo rezultatas. Sakralumui ir šventumui bendras elementas, kurį Rudolfas Otto, atsispirdamas nuo šių elementų atskyrimo, apibrėžia kaip numinozinį, tai yra kaip paslaptį, apibūdinamą dviem atributais – *tremendum* ir *fascinans*. Pirmasis yra neprieinamumas, didybė, gyvybiškumas, stebinanti kitybė (Otto 1992: 28–35); antrasis – patrauklumas spindesio, kuris pakeri ir stumia į vienijantį santykį su dieviškumu. Tačiau tas pats Otto, ir man tai atrodo labai svarbu, išryškina skirtingus sakralumo supratimo būdus skirtingose religijose ir skirtingose religinės sąmonės stadijose. Krikščionybė jis laiko labiausiai vidine ir tobula religija (Otto 1992: 65). Ir tai reiškia ne tai, kad joje iracionalusis numinoziškumo (bendro visoms religijoms) momentas yra eliminuotas, o kad krikščionybė suderina iracionaliuosius ir racionaliuosius pradus, ir tai yra sąlyga, apsauganti nuo fanatizmo (Otto 1992: 138). Jis priduria, kad visos religijos susiduria su antgamtinė vidine bei išorine patirtimi, tačiau vėlesnėse jų vystymosi stadijose išoriniai ženklai būna atmetami (Otto 1992: 139–140).

Eidami Otto pažymėtu keliu, tačiau primdami sakralumo ir šventumo distinkciją, galime, kaip minėjau, traktuoti šventumą kaip sakralumo išgryninimą, tačiau sykiu išlaikydami šių dviejų elementų opoziciskumą. Sakralumas, kaip dieviškumo suobjektinimas, reiškiasi kaip išorinė jėga, akivaizdžiu būdu valdanti žmogų, o šventumas yra santykiyje su žmogumi tuo pačiu

lygmeniu kaip transcendencija ir vidujybė. Šventumas – tai nėra pridėjimas kažko daugiau, bet paties žmogiškumo tobulumas, nes dieviškumas yra transcendentinis-imanentinis žmogiškumo principas, remiantis gilia Šv. Augustino įžvalga, kad Dievas yra artimesnis man nei aš esu pats sau, kuria išsakomas būtent šis paradoksalus sutapimas tarp transcendencijos ir imanencijos, kai Dievas yra savennis aš pats už kitą nei aš. Šis sutapimo paradoksas sunkiai suvokiamas, tačiau pernelyg lengvai supaprastinamas atveriant erdvę arba dieviškumo neigimui, arba žmogiškumo sudievinimui.

Sakralumo perėjimas / išėjimas į šventumą atvaizduotas lemtingame Biblijos pasaže, kai nuo aukojimo praktikos, traktuojamos kaip būdas patenkinti Dievą ir pakilti iki jo, pereinama prie drastiškos jos (aukojimo praktikos) vertės redukcijos, apie kurią kalbėjo pranašai. Šio sakralumo perėjimo į šventumą kulminacija gali būti laikomas Jėzaus ir samariečių epizodas evangelijoje, kur teigiama: „[...] ateis valanda, kada garbinsite Tėvą ne ant šio kalno ir ne Jeruzalėje, [...] ateis valanda, – jau dabar ji yra, – kai tikrieji garbintojai šlovins Tėvą dvasia ir tiesa [...]. Dievas yra dvasia, ir jo garbintojai turi šlovinti jį dvasia ir tiesa“ (*Evangelija pagal Joną* 4, 21–24). O galbūt ši kulminacija dar akivaizdesnė *Evangelijos pagal Matą* pabaigoje, kai išsigelbėjimas nepriklauso nuo santykio su sakralumu, nei nuo sakralių veiksmų, bet yra susijęs su teisingumu, gailastingumu ir taika (Mt 25, 31), beje, ši tema ne kartą atsikartoja *Senojo Testamento* pranašų žodžiuose.

Reikėtų pridurti, kad, kai teigiame, kad šventumas – tai sakralumo išgryninimas, šis momentas neturėtų būti suprantamas kaip procesas, kuriame sakralumas negrižtamai

pereina į šventumą. Atvirksčiai, šie reiškiniai dažnai susimaišo, dažnas to pavyzdys, kaip akivaizdžiai rodo krikščionybės istorija – šventės. Daugelis mano, kad grynoji religija yra neįmanoma, jų manymu, tokia religija net nebūtų religija. Šis sunkumas susijęs su religinių simbolių, kuriais grindžiama religinė patirtis, interpretacija ir naudojimu. Simboliai, priklausantys verbalinei, figūratyviajai, materialiajai, ritualinei dimensijoms, lengvai gali prarasti savo simbolinę reikšmę tapdami objektais, vietomis, figūromis, žodžiais, kuriuose dieviškumas ne simbolizuojamas, bet, taip sakant, įkalinamas ir padaromas prieinamas disponuoti. Šiuo būdu religinis simbolis tampa sakralus, tampa tuo, kame matomas dieviškumas, o ne tuo, kas pagelbėtų kreiptis į dieviškumą. Simbolio prigimties interpretacija, atlikta Luigi Pareysono, svarbi tuo, kad joje pabrėžiama negalimybė atskirti simbolio fizinę bei transcendentinę plotmes nuo jo dialektinės prigimties, todėl apie simbolizmą jis teigia, kad „transcendentiškumo neišreiškiamumą jis išsaugo akte, kuriame paradoksaliu būdu transformuoja jį į begalinį neišreiškiamumą“ (Pareyson 1995: 112). Kaip tik todėl, kad yra neišreiškiamas ir neapsakomas, dieviškumas gali manifestuotis begalinėmis formomis. Kaip tik absoliuti transcendencija sutampa su absoliučia imanencija: dieviškumas gali manifestuotis labiausiai apibrėžtomis ir atskiromis formomis, kai tobulą jo prezencijos apibrėžimą atitinka begalinis jo turinio perviršis. Taigi reikia pasakyti, kad simbolis yra toks tuo mastu, kiek jis dialektinis, persmelktas priešybių įtampos, paradoksalus. Ši įtampa gali būti griaunanti, ir tuomet materialumo ir transcendencijos dialektika gali išsibaigti paprastoje tapatybėje. Galime kalbėti apie

simbolio nestabilumą, apie visuomet galimą ir jį charakterizuojantį pusiausvyros praradimą. Kai ši pusiausvyra prarandama, pereinama į sakralumą arba į prietarus (ši rizika iškyla paprastųjų simbolių atveju), arba, atvirkščiai, pereinama į negatyviąją teologiją, ar, dar radikaliau, – į ateizmą. Taigi tais atvejais, kai kalbama ne apie sąvokas, bet apie patirtį, nėra paprasta aiškiai atskirti sakralumą ir šventumą, tačiau tai nereiškia, kad neverta vadovautis šia skirtimi.

3. Palermo *Aprėškimas Švenčiausijai Mergelei Marijai*

Vis dėlto nepakanka teigti, kad simbolių atveju užtenka išlaikyti juos steigiantį pusiausvyros balansą. Taip pat verta pripažinti, kad ne visų simbolių vertė tolygi. Esama simbolių, kuriuose, kalbant Pareysono terminais, transcendencija įkalinama materialioje plotmėje, ir esama kitų simbolių, kuriuose materialioji plotmė tampa dar labiau perregima už transcendenciją: taigi simboliai yra sakralieji ir šventieji. Mano manymu, nepralengiamas šventojo simbolio pavyzdys – Antonello da Messinos paveikslas *Aprėškimas Švenčiausijai Mergelei Marijai*, saugomas Abatelių rūmuose Palerme. Šis nuostabą keliantis paveikslas vadinamas „vienu išraiškingiausiu visų laikų paveikslu“ (Lucco 2006: 234). Palermo *Aprėškimo Švenčiausijai Mergelei Marijai* išskirtinumą sudaro tai, kad šiame paveiksle, kaip, beje, ir Miunchene saugomame panašiam jo variante, pavaizduota tik Marija, sutinkanti žinią, o ją persakantis angelas nepavaizduotas. Kiti ypatumai, būdingi abiem, Palermo ir Miuncheno, paveikslams, – tai fono nebuvimas, taip pat tai, kad juose nepavaizduotas balandis, simbolizuojantis Šv. Dvasios galią.

Marija atrodo pasisukusi ne į nepavaizduotą angelą, bet tiesiai į žiūrovą, arba, kaip teigia kai kurie interpretatoriai, galbūt šiek tiek pagražindami, „tarsi mes būtume tie, kurie pranešame jai žinią apie motinystę“ (Lucco 2006: 37). Labiau apibendrinus panašu, kad čia susiduriame su „temos profanacija“ (Lucco 2006: 41), tai aš būčiau linkęs vadinti temos priartinimu prie žmogaus². Šiuo požiūriu kulminacija pasiekama Palermo versijoje, kurioje taip pat nelieka aureolės, Miuncheno paveiksle dar esančios, nors ir ne itin išryškintos. Kaip teigia vienas tyrinėtojas, „galime įsivaizduoti, kad čia susiduriame su paveikslu, imituojančiu religiškumą – toks stiprus įspūdis, kad prieš mus reali moteris, pozuojantis modelis“ (Lucco 2006: 37), ir priduria, kad joje galime išvelgti kažką panašaus į maištingumo išraišką, įprastai nebūdingą *Aprėškimams*, kuriuose dažniau vaizduojamas nusižeminimo momentas (Lucco 2006: 37–38). Ši interpretacija nukreipta į materialų, pasaulietišką simbolio matmenį kaip tik todėl, kad priverčia mąstyti apie nereliginį ir demistifikuojantį paveikslo įkvėpimą. Tačiau iš tiesų šio paveikslo religiškumas yra gilesnis nei tų paveikslų, kuriuose paprasčiausiai atvaizduojamas evangelinis pasakojimas, kaip, pavyzdžiui, matome šiek tiek vėlesniuose teatrališkai dinamiškuose Sandro Botticelli *Aprėškimuose* arba XVI amžiaus Orazio Gentileschi paveiksle.

Tobulai įkūnyta žmogiškumo ir dieviškumo sintezė, realizuota Palermo *Aprėškime*

² Apie aprėškimo temos priartinimą prie žmogiškumo kalba dailininko sprendimas centrine vaizduoti Marijos, o ne angelo figūrą, skirtingai nei tai daro savo *Aprėškimų* versijose dailininkai Filippo Lippi arba van der Weydenas, svarbiają žinią atskleidžiantys centre vaizduodami angelo figūrą.



Antonello da Messina, *Apreiškimas Švenčiausiajai Mergelei Marijai* (1473), Miunchenas



Antonello da Messina, *Apreiškimas Švenčiausiajai Mergelei Marijai* (1476), Palermas

Švenčiausiajai Mergelei Marijai, galėtų būti pažodžiui išreikšta puikiąja Bonhoefferio teze: „Su arba dalyvaujant Dievui, mes gyvename be Dievo“ (Bonhoeffer 1968: 178). Marija yra su Dievu ir dalyvaujant Dievui, be Dievo. Marijos išraiškos intensyvumas ir gelmė neleidžia manyti, kad menininkas norėjo supasaulietinti Evangelijos pasakojimą. Greičiau galima teigti, kad grynas Marijos žmogiškumas čia turi kur kas didesnę religinę vertę, palyginti su didele dalimi religinio meno, kuriame pagoniški vaizdiniai perrengiami krikščionišku apdaru, o biblinės figūros bei įvykiai sakralizuojami. Šiame *Apreiškime* dieviškumo prezencija yra interiorizuota ir humanizuota ir kaip tik todėl tampa nepalyginti gilesnė: dieviškumas vaizduojamas kaip žmogiškumo transfigūracija ir perviršis, o ne per išorinę simboliką. Šiame

kontekste galime prisiminti kitą Bonhoefferio tezę: „Ten kažkur yra ne be galo toli, bet labai arti“ (Bonhoeffer 1968: 187).

Norėčiau patvirtinti šią interpretaciją išsamiau aptardamas Palermo *Apreiškimą Švenčiausiajai Mergelei Marijai*, o prieš tai darant visų pirma reikia patikslinti, kokio tipo apreiškimas čia turimas mintyje. Visų pirma, tai nėra paprasčiausia komunikacija, tai komunikacija, atliekanti pertrūkį laike, įtraukianti įvykį arba įvykių grandinę, kuriuos pati performatyviai ir inauguruoja: apreiškimas apreiškia ir padeda prezentuoti kažkam nelauktam ir stebuklingam, suteikia pradžią naujai laikiskumo tėkmei. Antroje vietoje reikia pasakyti, kad apreiškimo pateikimas ir veiksmingumas daugiausia priklauso nuo jį skelbiančio autoriteto. Trečiasis momentas susijęs su apreiškimo daromu efektu, kuris gali varijuoti tarp

atmetimo ir priėmimo. Juo labiau žinia netikėta ir stebinanti, tuo daugiau ji atrodo neįtikėtina ir kelia nepasitikėjimą bei atmetimą. Iš to kyla, ir tai yra ketvirtasis momentas, atsakymas į žinią – jos priėmimas arba atmetimas. Tik tuo atveju, kai tampa priimtas, apreiškimas gali inicijuoti naują istorijos tėkmę. Ir šis priėmimas reikalauja pasitikėjimo skelbiančiuoju, pasitikėjimo, kuris yra ir prisiėmimas (tame yra naujoji pradžia) užduoties, apreiškimo patikėtos tam asmeniui, į kurį jis nukreiptas ir kuris tuo prisiėmimu apibrėžia savo naująją tapatybę. Marijos atsakymas – „Štai aš“ (*Evangelija pagal Luką* 1, 38), reiškiantis besąlygišką atsidavimą apreiškimui, ir apibrėžiantis naująją jos tapatybę.

Sekdami šiais keturiais momentais, galime pagilinti palermietiškojo Antonello *Apreiškimo* supratimą³. Įvykio išskirtinumas, laikiškojo tęstinumo ribų pertraukimas ir pradžios naujam laikui suteikimas paveiksle išreikšti ne vien per Marijos būseną, apie kurią pakalbėsiu iš karto po to, bet ir tamsiu fonu, taip pat aplinkos detalių trūkumu, paveiksle apsiribojant vien knygos stovu ir atversta knyga (Biblija). Skirtingai nei daugumoje apreiškimą vaizduojančių paveikslų, čia nėra nei dažnai pretenzingo interjero, nei peizažo fone. Tai absoliutaus suspendavimo momentas, kuriame išnyra naujos pradžios neišvengiamumas. Kalbant apie antrąjį momentą, tampa reikšmingas apreiškimo vertikalumas, absoliuti apreiškiančiojo kitybė išreiškiama būtent per jo nebuvimą, arba, tiksliau, per jo prezenciją vien ženkle (pėdsako), įspausito Marijos

veide ir gestuose, taip pat matomo iš lengvo kvėpavimo, judinančio knygos puslapius.

Trečiuoju aspektu svarbią Marijos reakciją galime perskaityti dviejuose, Miuncheno ir Palermo, *Apreiškimuose*, kuriuose išryškėja momentų seka. Miuncheno paveiksle Marija tarsi nustebusi ir atsitraukianti; čia akcentuojamas jos žvilgsnis, vaizduojant į dešinę nukreiptas akis (o Palermo paveiksle šis momentas vos išryškinamas); ant krūtinės sukryžiuotos rankos išreiškia poreikį apsiginti, o ištiesti pirštai gali rodyti virpulį; galiausiai, baliustrada čia tarsi atlieka paskutinio prieglobsčio funkciją, leisdama Marijai išlaikyti distanciją apreiškiančiojo atžvilgiu. Šiuo požiūriu reikšmingas Simone Martini *Apreiškimas Švenčiausiajai Mergelei Marijai su Šv. Margarita ir šv. Ansanu*, kuriame akivaizdžiai akcentuojamas Marijos atsitraukimas, kitas iškalbingas pavyzdys galėtų būti Lorenzo Lotto *Apreiškimas Švenčiausiajai Mergelei Marijai* (Recanati), kuriame Marija net apsisukusi ir pasiruošusi bėgti. Palyginti su šiais pavyzdžiais, Palermo paveiksle Marija ramesnė, ji pati sau šeiminkė, be to, čia ji artimesnė, nors artimumas turi aiškią ribą, išreikštą baldo kampais, tarsi atliekančiais atstūmimo funkciją, padedančiais išlaikyti atstumą. Šiame paveiksle svarbiausią ir lemiamą reikšmę įgauna rankos. Kairioji ranka iki kraštutinumo sušvelnina santūrią ar net išgąstingą reakciją Miuncheno *Apreiškimo* versijoje pavaizduotos Marijos, laikančios abi rankas sukryžiuotas ant krūtinės. Ši reakcija Palermo paveiksle tampa beveik nepastebima, šiuo atveju vaizduojamas ne išgąstingas pasitraukimas, bet, greičiau, drovumas, kuris lieka taip pat droviai neparodytas, santūrus, tai – drovumas dėl drovumo. Vos pastebimu, visiškai ramiau

³ Labai panašiai kaip ir aš, šį Antonello paveikslą interpretuoja Ursinas G. Derungas neseniai pasirodžiusioje knygoje *Leggere oltre il libro* (Derungs 2014: 153–157).

gestu pirštai prilaiko šydą. Vis dėlto hermeneutinis paveikslas raktas yra dešinioji ranka, kurios judesys neatskiriama tuo pačiu metu atstumia ir priima⁴. Atstūmimas čia ženklas didybės apreiškimo, kuris sykiu ir stebinant, ir įpareigojantis. Tai žinia, kurios neįmanoma išklausti jai nesipriešinant, tačiau šis pasipriešinimas savyje talpina ir priėmimą. *Apreiškimo* Marija – atvira be išlygų, tačiau sykiu ji patvirtina savo laisvę ir iš jos kylantį orumą; kaip tik dėl jos laisvės tampa įmanomas gilus, tvirtas, absoliutus atvirumas. Marijos sutikimas ir paslaugumas yra absoliutūs tik tuomet, kai išryškina jos nepriklausomybę – jos kuklumas neatsiejamas nuo jos išdidumo. Jos atsakymas „štai aš“ (kaip tik tai ir yra ketvirtasis momentas), kurio paveikslas nereprezentuoja, – tai totalus atsivėrimas apreiškimui ir apreiškėjui, tačiau sykiu tai ir jos *aš* patvirtinimas. Palermo Marijos veide atsispindintys ramybė, rimtumas, susikauptimas išreiškia sunkią kovą ir netikrumo abejones, su kuriomis jai teko susidurti. Paveikslas vaizduoja tą akimirksnį, kuris buvo prieš pat jos žodžius „štai aš“, kaip tik šiuo momentu, kaip minėjau, atstumiantis rankos judesys pereina į atvirumą priėmimui ir pareigai⁵.

⁴ Roberto Longhi tokiais žodžiais apibūdino reikšmingą rankos vietą paveiksle: „Patraukite į šalį judesyje sustojusią dešiniąją Antonello Marijos ranką ir pati paveikslas esmė bus sunaikinta“ (Longhi 1980: 33).

⁵ Šiuo požiūriu įdomu palyginti Marijos ir Zacharijo reakcijas, išgirdus angelo žinią. Zacharijas patyrė panašų pasipriešinimą kaip Marija, atsakydamas, kad jo žmona Elžbieta, taip pat ir jis pats esą pernelyg seni vaikui. Iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti nesuprantama – Zacharijas angelo buvo nubaustas, iš jo atimta kalbos dovana, o Marijos pasipriešinimas nesulaukė jokių pasekmių. Tačiau

Santykis su dieviškumu (kai tai yra santykis su šventumu, o ne su sakralumu) kaip tik ir turi būti toks – patvirtinantis distanciją pačiame akte, kuris nustatomas kaip neišorinis santykis, išsiskverbiantis į žmogaus vidų: absoliuti dieviškoji transcendencija tampa žmogiškumo tobulumu. Dievo laisvė ir žmogaus laisvė atveria vietą plyšiui: Dievo santykis su Marija formuojasi per tam tikrą pertrūkį, ir vis dėlto jame nėra prievartos. Ji išlaisvinama nuo drovumo („Nebijok“, *Evangelija pagal Luką* 1, 30), ir nėra suviliota (jos nekaltybė simbolizuoja visų pirma šią reikšmę). Prievarta ir vilionės priklauso sakralumo sferai. Tuo tarpu Marija santykyje su Dievu išlieka neužvaldyta ir neapžavėta, ji išlaiko savo orumą ir nepriklausomybę. Ir būtent todėl ir tame ji – šventa. Šventa ne todėl, kad pateko į dieviškumo sferą, tačiau todėl, kad priėmė savyje dieviškumą, jau ir taip glūdėjusį joje jos pirmapradiškumo ir pašaukimo forma. Taigi žinios išskirtinumas Marijai reiškia, kad ji vystys toliau tą patį dieviškumą, kurį priėmė. Tai yra pats didžiausias netikėtumas – priimta dovana turės būti toliau gimdoma. Tai ta pati tema, kuri jau buvo ir dar bus plėtojama spekuliatyvioje mistikoje ir kuri leidžia apibendrinti Žodžio gimimo galimybę. Kaip, praėjus dviem šimtmečiams po Antonello, rašė Angelas Silezijas: „Aš privalau būti Marija / ir kurti Dievą iš savęs“ (Silesius 1985: I, 23), ir kituose dvieliuose jis rašė apie mūsų sielos grynumą, kurio galioje yra Dievo kūrimas (Silesius 1985: II, 104; III, 23). Marijos

skirtumas yra tas, kad Zacharijas ne vien suabejoja apreiškimu, tačiau taip pat prašo jį patvirtinančio ženklo: „Kaip aš tai patirsiu?“ (*Evangelija pagal Luką* 1, 18), šiuo būdu nepasitikėdamas apreiškėju ir užkirsdamas sau kelią priimti apreiškimą.

atveju, galime teigti, tai vaisingumas, atvedantis prie Dievo Žodžio, išklauso ir priimto žodžio, generuojančio Dievo manifestaciją pasaulyje. Maža to – Dievas nebūtų manifestuojamas ir jo nebūtų pasaulyje, jei jis nebūtų kuriamas žmogaus, jei nebūtų kaip žmogus. Dieviškumas yra žmogiškumo pagrindas, o žmogiškumas yra ta vieta, kurioje gimdomas dieviškumas. Todėl, kad Dievas atsiveria tik tada, kai jis generuojamas žmogaus. Silezijus išdrįsta pasakyti ekstremalius ir pavojingus žodžius: „Žinau, kad be manęs Dievas negali gyventi nė akimirksnio“ („*Ich weiß daß ohne mich Gott nicht ein Nun kan leben*“) (Silesius 1985: I, 8). Tai yra paskutinė apreiškimo paslaptis. Apreikštoji išgyveno susitikimą ne su jai svetima, sakralia patirtimi, tačiau, išgirdusi skelbiamą žinią, atpažino ir savyje priėmė dieviškumą, ir todėl galėjo jį generuoti.

Dieviškumas nėra izoliuotas atskirtame laike, kokiam nors rituale ar išorinėje realybėje, kur jis galėtų objektyvuotis ir taip taptų prieinamas. Dieviškumas neatsiveria niekaip kitaip, tik per žmogų, kuris jį priima, tampa jo papildomas ir savo gyvenimu jį manifestuoja. Apreiškime Dievas konfigūravosi kaip apreiškėjas ne tiesiogiai, bet per angelą arba, dar radikaliau, kaip Miuncheno ir Palermo *Apreiškimo* pavyzdžiuose, išnykdamas apreiškimo veiksmu. Dievas nepalieka sakralių ženklų, jo pėdsakas – tai įvykis, kuriame baigtinė laisvė yra apreiškta tiesos ir gėrio instancijos, neduotos jai ir neatitinkančios jos jėgų. Todėl ši žinia, tai yra apreiškimas, kuriuo Dievas manifestuoja kažką esmiškai savo, sykiu yra apvaisinimas kaip apreiškiamojo kvietimas, įtraukimas ir transformacija. Šiame skelbime tampa aišku, kad apreiškimas hebrajų krikš-

čionių kultūroje yra ne vien manifestacija, bet ir kvietimas bei įtraukimas – tai, kas tampa apreikšta, atveria perspektyvą ir įgalina užduotį rizikuoti laisve. Niekomet nekalbama apie apreiškimą, atvirą grynajai kontempliacijai. Ir dar mažiau čia kalbama apie apreiškimą iš nuasmeninto subjekto perspektyvos, tai ne apreiškimas arba ne būtis įvykis (kaip tai vadinama Martino Heideggerio mąstyme), kai „būtis reiškiasi kaip atsivėrimas būties rodymosi prezencijoje“, o atsivėrimo subjektas yra neasmeninis *es* (Heidegger 1980: 103). Iš tiesų čia kalbama apie santykį, kuris presupponuoja manifestuojančiojo laisvę ir laisvę to, kuriam atsiveria manifestacija. Būtent šios laisvės pasirodymas yra sakralumo horizonto užtemimo priežastis, tokio sakralumo, kuris neišlaisvina, bet – atvirksčiai – gundo, grasi- na ir sulaiko. Palermo *Apreiškimo* veikėja sutikimą išsako ne pasidavusi sakralaus angelo prezencijos spaudimui – ji nėra suklupusi ant kelių sakralaus personažo akivaizdoje, kaip vaizduojama daugelyje apreiškimų. Ji stovi (arba sėdi) leisdama žiniai pasiekti jos vidų, kad galėtų būti laisva savo atsakyme. Dievas čia nepasirodo materialiu pavidalu, jo kvietimas gerbia kviečiamojo valią ir gali toks likti vien todėl, kad jis kyla iš laisvės, o ne tik kreipiasi į laisvę, kuriai galėtų daryti spaudimą. Būtis, kuri nėra laisvė, negali kviesti, ji gali tik įsakyti objektyvia savo prezencija. Žinoma, ši kvietimo ir atsakymo į kvietimą dinamika gali būti mąstoma vien laisvės ontologijos ribose, tik suprantant būtį kaip laisvę.

4. Fanatizmas, reliatyvizmas ir filosofijos vaidmuo

Atskleisti šią religijos (kaip šventumo religijos) viziją užtruko ilgą kelią, tačiau, kaip

minėjau, ir tai negarantuoja, kad jau nebus grįžtama prie sakralumo, kuris taip pat ir šiandien pasirodo skirtingomis formomis, pradedant prietarais ir baigiant prievarta. Įprasčiausias būdas, kuriuo sakralumas šiandien pasirodo prievartos forma, susijęs su teksto neapčiuopiamumu ir savivale, traktuojančia religišumą kaip vietą, kurioje tiesa būtų saugoma objekto pavidalu, atmetant tos tiesos atžvilgiu bet kokią laisvės dimensiją ir jos interpretavimo galimybę. Suobjektinta tiesa traktuojama vien kaip įstatymas, nepripažįstantis diskusijų. Tačiau netikiu, kad į šiuos grėsmę keliančius sakralumo grįžimus būtų galima atsakyti paprasčiausiu neigimu, religijos apskritai atmetimu, vienos iš jos formų išskyrimu ar pašaipomis. Kaip rodo patirtis, panašūs veiksmai tik dar labiau pastiprintų grėsmę. Elgiantis šiuo būdu, išibėgęs sekuliarizacijos procesas tik atgaivins fundamentalistines nuotaikas, užuot jas panaikinęs. Kita vertus, nematau, kad ir reliatyvizmas būtų tinkamas pasirinkimas. Žinoma, pirmasis reliatyvizmo padarinys susijęs su konfliktų sušvelninimu, nes neutralizuojamos absoliutistinės visų tiesos formuluočių pretenzijos. Tačiau antrasis padarinys, – kuris yra antrasis ir tuo požiūriu, kad prie jo prieinama palaiptai, – tai visų tiesos formuluočių nuvertinimas ir netgi tiesos apskritai paneigimas. Reliatyvistiniame horizonte sugyvenimo ir dialogo pagrindas yra visų perspektyvų indiferentiškumas tiesos atžvilgiu. Tačiau šis indiferentiškumas – tai visų perspektyvų nuvertinimas, nes prarandamas santykis su tiesa, o iš to išeina, kad jokia perspektyva nėra verta pagarbos ir nėra vertesnė už kitą. Vis dėlto būtent šis indiferentiškumas ir nuvertinimas ir yra prasmio horizonto prarasties priežastis.

Susijungdami su ekonominės ir socialinės krizės faktoriais, šie veiksniai palengvina fundamentalizmą atgimimą, desperatišką stiprių simbolių ir modelių, nors ir apversėtų, poreikį, versdami ieškoti patvirtinimo kokios nors prasmės, bet kokios prasmės, kodėl verta egzistuoti, gyventi ar mirti? Jei fanatizmui norime priešinti dialogą, negalime pamiršti, kad dialogas tampa įdomus, įtraukiantis ir aistringas vien todėl, kad čia rizikuojama tiesa (pabandykime įsivaizduoti Platono *Dialogus*, praradusius tiesos *pathos*). Gili abipusė pagarba, kurios reikalauja dialogas, pagrįsta ne tiesos atsisakymu, tačiau bendros priklausomybės jai pripažinimu, kuris reiškiasi daugybe formų. Taip pat tuo faktu, kad santykis su tiesa medijuojamas laisvės. Taigi tik transcendentinė tiesa yra tokia, kuri išlaisvina – kaip tik todėl, kad nesileidžia suobjektinama, tiesa gali atsiverti neišsenkamomis savo formomis, reikalaujama iš žmogaus laisvo ir kūrybiško medijavimo. Čia galime pritaikyti *Evangelijos pagal Joną* žodžius – „tiesa jus išlaisvins“ (Jn 8, 32). Grįžtant prie religijos patirties, šis pasažas apie pliuralizmą, galintį įtarpinti tiesą ir laisvę, išsipildo, kaip bandžiau parodyti, būtent per sakralumo išgryninimą, per sakralumo perėjimą į šventumą, tai yra per santykį su dieviškumu, įtarpintą laisvės.

Norėčiau užbaigti sakydamas, kad į šį išgryninimo veiksmą filosofija gali įnešti reikšmingą indėlį. Filosofijos darbą galime apibrėžti kaip išgryninimo veiksmą – Kartezijaus žodžiais, tai būtų paaiškinimas ir atskyrimas. Tame įžvelgiu filosofijos užduoties turtingumą, o sykiu ir jos kuklumą. Kuklumą todėl, kad filosofija yra tik antrasis žinojimas. Tai, ką ji gali padaryti, nebus svarbiausias ir lemiamas indėlis, sprendžiant dabarties problemas, nes filosofija neišranda

tiesos. Ir vis dėlto gali ją pažinti. Taigi taip pat ir filosofija nesuteikia jėgų tiesos dominavimui, ir vis dėlto jai siūlo svarbią paramą, nes leidžia pastebėti problemas ir patikrina sprendimų patikimumą. Šiuo požiūriu filosofija atlieka patarnaujantį vaidmenį, nuolankų vaidmenį, jos užduotis – ne generuoti išmintį, tačiau mylėti ją, tai yra atpažinti, pripažinti, apginti ir saugoti. Iš tiesų, filosofija, kaip pasakytų Georgas Hegelis, ateina visuomet per vėlai, tačiau jos įsikūsimas net labai naudingas⁶. Tai yra tai, ką nujautė Sokratas filosofijos istorijos ištakose: filosofija yra sterili, bet ji padeda atsirasti tiesai, tai yra gali iškelti

į šviesą tiesą, kuri yra jau duota, bet dar nepripažinta. Tiesa jau yra duota todėl, kad ji peržengia mus, ir todėl, kad ji atsiveria visų pirma religinėje, etinėje, estetinėje, politinėje, mokslinėje patirtyje prieš filosofinei refleksijai ją pasisavinant. Todėl, siekiant išvengti filosofams rizikingo potraukio puikybei, manau (ir visuomet stengiausi tai daryti), – svarbu mokytis filosofijos kaip nuolankumo pamokos.

Is italų kalbos vertė Vaiva Daraškevičiūtė
Versta iš Claudio Ciancio, „Violenza della religione? Dal sacro al santo“, *Annuario filosofico*, 31, 2015, p. 7–20.

Literatūra

Bachtin, M. 1993. *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*. Torino: Einaudi.

Bonhoeffer, D. 1968. *Widerstand und Ergebung*. München–Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag.

Derungs, U. G. 2014. *Leggere oltre il libro*. Milano: Servitium editrice.

Frazer, J. G. 1990. *Il ramo d'oro*. Torino: Bollati Boringhieri.

Heidegger, M. 1980. *Tempo ed essere*. Napoli: Guida.

Levinas, E. 1985. *Dal sacro al santo*. Roma: Città Nuova.

Longhi, R. 1980. *Breve ma veridica storia della pittura italiana*. Firenze: Sansoni.

Lucco, M. (Ed.). 2006. *Antonello da Messina*. Milano: Silvana.

Nietzsche, F. 1994. *Werke*, I. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Otto, R. 1992. *Il sacro*. Milano: Feltrinelli.

Pareyson, L. 1995. *Ontologia della libertà*. Torino: Einaudi.

Perone, U. 1989. „Ambivalenza della quotidianità“, *Annuario filosofico*, 5: 131–147.

Silesius, A. 1985. *Cherubinischer Wandersmann*. Stuttgart: Reclam.

⁶ Hegelis kalba apie tai *Tėisės filosofijos apmatų* pratarmės pabaigoje.

VIOLENCE OF RELIGION? FROM SACRAL TO HOLY**Claudio Ciancio**

Summary

Among the major subjects allegedly responsible for social and political violence, there is religion. It is true that religion can promote intolerance and violence when the divine is objectified, i.e., has a form of the sacred. Without denying the symbolic dimension of religion, it is necessary to purify it to access the divine in the form of the holy, the one for which it is configured as both absolutely transcendent and absolutely immanent. This thesis is illustrated here through an interpretation of the meaning of a religious feast and through the analysis of the *Annunciation* by Antonello da Messina.

Keywords: religion, violence, holiness, sacrality, symbol.