

Sekuliarizacija ir religija

RELIGIJA IR SEKULIARI VIEŠOJI INTERPRETACIJA*

Mintautas Gutauskas

Vilniaus universiteto

Religijos studijų ir tyrimų centras

Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius

Tel. / faks. (370 5) 268 71 89

El. paštas: mintautas.gutauskas@fsf.vu.lt

Straipsnyje keliamas klausimas, kaip santykį su religija paveikia ir keičia santykis su religijai priskiriamų dalykų prasme. Remiantis Martinu Heideggeriu atskleidžiami viešojo požiūrio ypatumai. Teigiama, kad sekuliarizacija veikia kaip prasmės pasisavinimo mechanizmas. Viešoji interpretacija religiją pasisavina, redukuodama ją į politinę, ekonominę, kultūros paveldo ar kriminalinę plotmes. Būtent jose religija įgauna realumo matmenį ir esmę, kuri nulemia religinių dalykų prasmę viešojoje interpretacijoje. Taip pat parodoma, kad viešoji interpretacija veikia kaip demaskavimo mechanizmas, o tai sustiprina prasmės redukavimą ir pasisavinimą. Globalizacijos aspektu parodoma, kad religijos atžvilgiu galime kalbėti apie prasmės lokalizaciją, ir iš čia atskleidžiama religinių bendruomenių tendencija pasukti radikalėjimo ir izoliacijos link.

Pagrindiniai žodžiai: religija, sekuliarizacija, globalizacija, viešoji interpretacija.

[vadas

Religijos filosofijos tyrinėtojai šiandien ypač pabrėžia prieigos prie religijos klausimo svarbą. Jacques'as Derrida 1994 metais religijos apmąstymui skirtame seminare, kurį vainikavo knyga, taip išreiškia klausimą, „visus graužiantį rūpestį“: „Kas vyksta šiandien su ja [religija], tuo, kas taip vadinama, vyksta? Kas darosi? Kas darosi ir darosi taip blogai? Kas ten darosi po šiuo senu vardu? Kas staiga išnyra arba sugrįžta pasaulyje prisidengęs šiuo pavadinimu?“ (Derrida 2000: 55). Nors šiandien gerokai ne 1994-iejį, šį klausimą galime pakartoti ir matyti, kaip tam tikros įtampos ar net prieštaravimai tik suintensyvėja, o pati religija tampa dar problemiškesnė.

Derrida klausimą pirmiausia galime suprasti kaip teorinį „rūpestį“, juk religijos apibrėžties problema aktuali nuo religijos filosofijos atsiradimo, siejamo su Barucho Spinozos *Politiniu-teologiniu traktatu*. Teorinė refleksija, vykstanti autonominio (religijos atžvilgiu) proto pagrindu, nepalieka savaime suprantama to, kas tikinčiajam buvo aišku, suprantama tikėjimu ir praktika. Galėtume sakyti, tai yra proto problema. Vis dėlto šis rūpestis nėra vien teorinis ir kyla iš gyvenimo, pirmiausia socialinių ir politinių kontekstų. Galėtume sakyti, kad tai taip pat labai senas dalykas, juk iš šių kontekstų kyla ir Spinozos klausimo apie religiją ir tikėjimą motyvai. Tačiau šiandien klausimo apie religiją politiniai ir socialiniai matmenys yra nepalyginamai svaresni

* Straipsnis parengtas pagal projekte „Religija ir kultūra: šiuolaikinio pasaulio iššūkiai tapatumui“ atliktą tyrimą, finansuotą Lietuvos mokslo tarybos (sutarties nr. VAT-13/2010).

ir galingesni. Būtent jie tampa vieta, iš kurios yra klausama apie religiją. Nors protas šiandien dar autonomiškesnis religijos atžvilgiu, jis vis mažiau autonomiškas politikos, socialinių įvykių atžvilgiu. Tad klausimas apie religiją turi paantraštę „apie religiją šiandien“. Turbūt neatsitiktinai Derrida klausimų serijoje nuskamba „kas darosi ir darosi taip blogai?“ Ką reiškia šis „blogai“? Ar čia omenyje turimi nusikaltimai religijos vardu – terorizmas, užvaldymas, išnaudojimas? Pernelyg supaprastintume reikalą, jei viską suverstume politiniam matmeniui ir manytume, kad tai tik manipuliacijos religijos vardu ir kad tai visiškai neliečia „autentiško“ religijos pavidalo. Arba, jei manytume, kad fiksuojamas „religijos sugrįžimas“ tėra bandymas rasti tikrąją, turėtają prasmę, nuo kurios nutolo religijos supratimas socialiniame politiniame akiratyje. Būtent autentiškumas tampa problemiškas ir „religijos sugrįžimas“, kaip bandymas susigrąžinti ar vėl nusistatyti tinkamą, autentišką santykį su religija, nėra toks pat bandymas sugrįžti, kaip buvo grįžti kviečiančiuose pranciškonų judėjimuose, protestantizmo atsiradime ar kvietimuose įveikti religinį sustabarėjimą pastaraisiais šimtmečiais. Tad kas darosi su pačia religija? Kas keičiasi?

Pirmiausia tai, kad pati religija ne tik teorijoje tampa veikiau klausimu nei gyvenimo būdu. Kiek paaštrindami problemą teigtume, kad šiandien vargiai įmanoma tikėti, nekeliant fundamentalių klausimų apie religijos esmę ir prigimtį. Omenyje turime tikėjimo artikuliavimo, išraiškos ir prasmės patvirtinimo bendruomenėje sąlygas. Būtent tai, kas sakoma, kaip yra išreiškiami tikėjimo turiniai, religija grindžiamos vertybės ir moralinės normos

nebegali būti savaime suprantamai perimama ir praktikuojama. Pavyzdžiui, savaime nerefleksyviai perimti krikščioniškąją tradiciją, į ją įsilieti, ją pratęsti yra vargiai įmanoma, nes apie viską, ką perduoda tradicija, yra klausama, o ir pati religija tampa klaustuku. Užbėgdami į priekį galime pridurti, kad viešojoje sekularioje erdvėje besiskleidžiantis supratimas iš esmės tapo demaskuojančiu žvilgsniu ir daugybę religijos turinių, įvykių supranta ir pateikia iš anksto demaskuotu pavidalu. Jis visuomet supranta, „kas už to slypi“. Tad šiandieninis tikintysis turi vienaip ar kitaip nusistatyti savo santykį su viešai pasireiškiančiais religijos supratimais ir demaskavimais.

Manytume, kad, apmąstant religiją ir santykio su ja pokyčius, dėmesį reikėtų sutelkti į santykį su prasme. Omenyje turime to, kas sakoma ir daroma religijos vardu, prasmę, visą tą patirties ir veiklos artikuliaciją, kuri yra priskiriama religijai. Klausimas apie prasmę yra gerokai platesnis, nes tai yra klausimas apie patirties sąlygas. Fenomenologiniu požiūriu prasmė yra pasaulio duoties mums būdas. Fenomenai atsiveria kaip prasmingi objektai ir juos sieja pirmiausia prasminiai sąryšiai. Anot Heideggerio, pasaulis mums atsiveria per kalbą ir interpretaciją, o bet koks fenomenas yra suvokiamas „pasaulio atvertyje“ (Heidegger 1993: 142–153). Iš šios perspektyvos žiūrint, religija šiandien yra ypatingas regionas, nes religinių dalykų atvertis yra gana dinamiška ir santykio su prasme aspektu galime fiksuoti nemažus pokyčius. Užbėgdami į priekį galime teigti, kad pati sekuliarizacija pasireiškia kaip religijai priklausančios prasmės pasisavinimo mechanizmas. Mums reikia atsakyti į klau-

simą, kokie yra tie prasmės pasisavinimo būdai ir kaip tai keičia santykį su religija.

Taip pat reikia pažymėti, kad pačios religijos sąvokos apibrėžtis ir apimtis yra labai problemiškas dalykas. Ką galime laikyti religijos esme, ką galime priskirti religinių dalykų bei prasmių regionui? Suprasdami problemos plotį ir sudėtingumą, vis dėlto nenorime iš anksto griebtis kokios nors religijos apibrėžties. Dėmesį sutelksime į religijos fenomeną apskritai, t. y. į visa tai, kas kultūroje reiškiasi kaip religija ar religijos vardu. Tai yra požiūris iš sekuliaros perspektyvos, kuriai religija pasireiškia kaip išorinis dalykas, nors giluminės tapatybės sąsajos filosofinei refleksijai būtų akivaizdžios. Mūsų tikslas yra suprasti santykio su religija, religijos fenomenu, religijai priskiriamų dalykų prasme pokyčius. Čia norėtume išskirti tris aspektus, kuriais gali būti nagrinėjama mūsų problema. Tai: 1) individualumas ir intymumas, 2) išorinė ir viešumas, 3) globalumas ir bendruomeninis lokalumas.

Individualumas ir intymumas

Keldami klausimą apie religiją, visuomet implikuojame tai, kad religija yra pirmiausia individualus santykis, individuali laikysena, lemianti įvairių veiksmų ir pasirinkimų motyvus. Tikėjimas visuomet buvo ir yra svarbiausias religijos ir religiško apibrėžties elementas. Žymus religijos filosofas Bernhardas Welte religiją apibrėžia kaip „žmogaus ryšį su Dievu ar dieviškumo sfera“ (Welte 1997: 63). Kaip pažymi Alfredo Jacopozzi, tai nėra tikslus apibrėžimas, jis, sakytume, yra per platus, tačiau šiandien toks platumas yra parankus. Reikšmingas yra paties Welte's

pateiktas sukonkretinimas: religija yra „tam tikras žmogiškas egzistavimo būdas“ (Jacopozzi 1997: 91). Welte pabrėžia asmeninį, egzistencinį, intymų aspektą, kuris šiandien tapo ypač problemiškas. Omenyje turime ne tiek religinio jausmo ar religinės praktikos, religiško silpnėjimą, kiek tai, kad egzistavimo būdas, kuris yra neatskiriamas nuo pasaulio atverties, tampa problemiškas.

Problemos galėtų lengvai išsispęsti, jei supriešintume religijos vidų ir išorę – tikėjimą ir bendruomeninį religijos pavaldumą – ir manytume, kad pokyčiai yra antrajame, tarsi tikėjimas ir religinė patirtis visuomet ir visais laikais išlaiko savo tapatybę. Tam argumentų galėtume rasti nemažai, o pasirinkę Sørenu Kierkegaardu, kuris teigia, kad tikėjimas yra absoliutus individo santykis su absoliutu (Kierkegaard 1995: 112), atrodytų, galėtume apginti tikėjimo neliečiamybę. Tik taip išgryninus tikėjimą, tik taip supratęs „žmogaus ryšį su Dievu ar dieviškumo sfera“, galėtume jį atskirti nuo etinių, bendruomeninių, taigi, ir viešųjų, politinių matmenų ir manyti, kad toks tikėjimas nepaklūsta išoriniams religijos pokyčiams. Reikia pažymėti, kad mums Kierkegaard pozcija yra artima ir mes tikėjimą suprantame pirmiausia kaip intymų žmogaus santykį su Dievu ar dieviškumo sfera, o ne kaip tikyba, religinių normų išpažinimą ir jomis grįsto gyvenimo būdo praktikavimą. Vis dėlto manome, kad tikėjimas yra neatskiriamas nuo patirties, o fenomenologiniu požiūriu patirtis yra pirmiausia prasmės patirtis. Tai rodo, kad negalime visiškai atriboti individualaus santykio su Dievu ir prasmės, ateinančios iš kultūrinio akiračio.

Nenorime neigti to, kad tikėjimas išlaiko savo esmę ir tam tikrą universalumą

įvairiausiomis sąlygomis, tačiau, atkreipdami dėmesį į tai, kad patirtis yra neatsiejama nuo pasaulio atverties ir interpretacijos, fiksuojame tiek santykio su religijos išore – raštais, simboliais, kultu, institucijomis, tiek santykio su savimi pačiu ir mano santykio su Dievu pokyčius. Čia turėtume pasiremti heidegeriškosiomis Welte's mąstymo šaknimis. Anot Heideggerio, pati egzistencija pasaulyje skleidžiasi kaip projektas, supratimas ir interpretacija. Iš jų ji supranta pasaulį, kitus ir save pačią. Tai reiškia, kad religija kaip egzistavimo būdas yra neatsiejama nuo egzistencijos projekto, nuo kalbos ir tos pasaulio atverties, kurią pateikia intersubjektyvus pasaulis. Tačiau kaip yra atveriamą religija?

Pirmiausia galime fiksuoti tai, kad religijos vidujybės ir išorybės skirtis šiandiniame pasaulyje turi tendenciją redukuotis į intymumo ir viešumo skirtį. Intymumas yra tai, kas visada mano (Heideggerio terminais – *Jemeinig*) ir retai kada išeina į viešumą. O viešumas yra tai, kas visada yra prieinama, žinoma, pažįstama; tai yra savaimė suprantamybė, nuolat pasireiškianti visuomeniniame gyvenime. Tokia intymumo ir viešumo skirtis aiškiausiu pavidalu pasireiškia ten, kur individas, kuriam rūpi religija, apeina nuprasmintą bendruomenę ir lieka su visuomenine ir sekuliaria religijos reikštimi. Būtent šia prasme religijos ir religinio gyvenimo atvertyje didėja plyšys tarp intymumo ir viešumo. Religija kaip „visada-mano“ gyvenimo būdas tampa aiškiai kas kita nei viešumoje pasirodantys religijos pavidalai. Religija kaip mano „rūpestis“ tampa aiškiai kas kita nei religija kaip visuomenės „rūpestis“. Individo santykis su religija dvejinasi, komplikuojasi, probleminasi ir religija tampa ne tiek „eg-

zistavimo būdu, kuriuo žmogus gyvena ir laikosi“ (Jacopozzi 1997: 90), kiek problema, kurią reikia išspręsti, kad galėtum „gyventi ir laikytis“. „Laikytis“ vargiai gali būti savaiminis vyksmas, nes viešoji pasaulio atvertis dažnai nebepateikia individualių išgyvenimų ir intuicijų patvirtinimo, ir netgi priešingai – parodo, kad už religijos ar to, kas reiškiasi kaip religija, tikėjimo išraiška, slypi politinis fanatizmas, valdžia, verslo interesai ir kt. Todėl tikintysis nuolat turi nusistatyti santykį tarp religijos kaip mano rūpesčio ir religijos viešųjų pavidalų.

Išorybė ir viešumas

Apibrėžti, kas yra viešumas, kuris pateikia tam tikrą religijos supratimą, yra nelengva ir rizikinga. Ar galime aiškiai težėmis fiksuoti viešąją religijos, jai priskiriamų dalykų supratimą, pagrįsti, kodėl tas supratimas yra toks, o ne kitoks? Taip pat sunku apibrėžti tai, kas yra viešumas, viešoji nuomonė, viešumo subjektas. Norėdami apibrėžti, kuria prasme kalbėsime apie viešumą, remsimės Heideggerio pateikta „viešosios interpretacijos“ samprata. Mums ji yra reikšminga ne kaip neautentiškumo sritis, bet kaip tai, kas veikia kaip savaimė suprantamybių laukas, anoniminis horizontas, kuriame skleidžiasi kasdienis supratimas. Viešoji interpretacija yra visiems prieinama ir suprantama, o kartu visi supranta per ją – supranta, kas ir kaip manoma, sakoma, daroma.

Nenorėtume leisti į gilesnes kasdienybės ir interpretavimo sampratų Heideggerio filosofijoje analizes. Pažymėsime tik du aspektus: 1) kiekviena interpretacija yra pasisavinanti (Heidegger 1993: 142–153)¹, 2) viešoji interpretacija su-

¹ Plačiau apie tai žr. Gutauskas 2010: 51–67.

pranta nesigilindama (Heidegger 1993: 127–128). Heideggeris atskleidžia, kad supratimas iš esmės yra išankstinis supratimas. Suprasti – reiškia ką nors įtraukti į pasaulinių nuorodų ir prasmių lauką. Prasmės nurodo ir apibrėžia viena kitą, bet koks supratimas galimas jau duotame prasminiame lauke, o šis laukas konstituoją suvokiamo dalyko prasmę. Tad įtraukimas į pasaulinių nuorodų ir prasmių tinklą nėra tik to tinklo išplėtimas ar papildymas. Įtraukimas yra pasisavinamas, nes tai, kas įtraukiama, neatsineša savaiminės tapatybės ar reikšmės. Tapatybę ir prasmę tai įgauna jau turimame prasminiame lauke. Viešoji interpretacija pasisavina savitu būdu – ji supranta nesigilindama. Ji nemato dalyko problemiškumo ir iš karto jį įrikiuoja į jau turimų ir visiems žinomų prasmių lauką. Viešoji interpretacija pasisavina geriausiai, nes ji supranta vidutiniu visiems prieinamu būdu. Religijos atžvilgiu viskas yra nesunkiai redukuojama į politinę ar ekonominę plotmes, kurias visi žino ir jose orientuojasi. Visi religijos įvykiai yra aiškiai suprantami, kai parodomas politinis, ekonominis, kriminalinis ar kultūros istorijos matmuo.

Religija ypač lengvai redukuojama į minėtus matmenis žinių laidose. Žinių laidos yra geriausias pasisavinimo pavyzdys, nes jos turi pretenziją atverti pasaulį ir pasakyti, kas vyksta tikrovėje. Religiniai įvykiai, religiniai turiniai turi būti pranešami taip, kad žiūrovas suprastų, kas įvyko. Žinios yra trumpos ir neišvengiamai turi remtis į tą lauką savaime suprantamybių, kurios yra visiems žinomos. Tačiau sekuliariai viešajai interpretacijai religijos turiniai, ypač tie, kurie įprasmina transcendentinius dalykus, jau nebėra savaime suprantami.

Jų tikrumas yra pakibęs ore. Be abejo, tai lemia ontologinės prielaidos ir šiuolaikinis sekuliarus, mokslų persmelktas pasaulėvaizdis. Kita vertus, mokslas neapima visų ontologinių prielaidų. Jei manytume, kad viešąją interpretaciją formuoja gamtos mokslai, turėtume ją paskelbti ateistine. Tačiau turime pabrėžti, kad viešoji interpretacija, nors yra sekuliarai, bet ne ateistinė. Ontologiniu požiūriu santykis su religija yra neapibrėžtas. Nesiekiami paneigti religiją (kaip tik matysime, kad Dievo buvimo klausimas net nekeliamas); netgi atvirkščiai – stengiamasi ją suprasti. O būtent ši pastanga yra pagrindinis motyvas redukuoti religiją į politinę, ekonominę, kriminalinę ar kultūrinio paveldo plotmes. Kadangi supratimas yra pasisavinimas, o viešoji interpretacija nesigilindama pasisavina geriausiai, viešosios interpretacijos pastanga suprasti veda ne prie geresnio religijos esmės supratimo, bet prie totalinio jos pasisavinimo redukcijos būdu. Toks pasisavinimas yra vienas sekuliarizacijos momentų. Kaip nuo XVII a. karaliai ar valstybės nusavindavo Bažnyčios žemes, taip dabar viešoji interpretacija nusavina religinių dalykų prasmes. Pačią sekuliarizaciją galime laikyti prasmės nusavinimo mechanizmu.

Reikia pažymėti, kad minėtą religijos redukavimą įgalina pats žinių perdavimo per *mass media* būdas. Santykį su religija, religijos supratimą lemia konjunkcijos efektas. Televizijos žinios pateikia reportažus vieną šalia kito, interneto portalai pateikia visą antraščių ir trumpų žinučių pluoštą – visas aktualus pasaulis pateikiamas epizodų serijomis. Anot Peterio Sloterdijko, toks perdavimo būdas mus padaro abejingus žinioms. Abejingus ne tiek psichologine,

kiek ontologine prasme. Mūsų santykis su visa išsakoma prasme ir realybe tampa maždaug vienodas, o tai lemia mūsų visuminį požiūrį į pasaulį. Kaip sako Sloterdijkas:

beribis žiniasklaidos empirizmas tam tikra prasme imituoja filosofiją, savindamasis jos požiūrį į būties totalumą – žinoma, ne sąvokų, o epizodų prasme. Mūsų informuotoji sąmonė suvokia, kokia daugybė dalykų vyksta vienu metu. Čia valgoma, ten mirštama; čia kankinama, ten išsiskiria garsūs įsimylėjęliai. <...> Čia artistui gimsta duktė, ten politinio eksperimento kaina svyruoja nuo pusės iki dviejų milijonų gyvybių. *Such is life*. Disponuojama bet kokiomis žiniomis. Visa – kas yra pirmas planas ir kas antras, kas svarbu ir kas nesvarbu, kas yra tendencija ir kas epizodas – rikiuojasi į vieną eilę, kur vienodumas sukuria ir vienareikšmiškumą (Sloterdijk 1999: 371).

Taigi viskas tampa vienareikšmiška ontologiniu aspektu. Religija, kuri reikalauja išgilinti, redukuojama į paviršines, greitai ir lengvai suvirškinamas plotmes. Vienareikšmiškumą sustiprina perduodamų žinių vizualumas. Pasakojimas vaizdu ypač apriboja religinius turinius. Kaip mus moko Maurice'as Merleau-Ponty, – tai, kas matoma, gali būti suprasta tik su tuo, kas nematoma, bet įgalina suprasti. Tačiau epizodų konjunkcijoje nematomybė susivienodina, o pats horizontas supaprastėja. Vaizdų konjunkcija steigia nors ir skurdų, bet savitą horizontą. Pavyzdžiui, Velykų epizodų serija – ridenami kiaušiniai, popiežius laiko mišias, Belgijoje šokolado fabrikas sugalvoja naują kiaušinių kolekciją, rodant Vilniaus katedros tikinčiuosius fone nuskamba „Kristaus prisikėlimo šventė“, šalia Vilniaus pastatyta didžiausia kiaušinių piramidė, ne darbo dienomis prekybos

centrai netrumpins darbo laiko... Kas čia vyksta? Žinios „išsamios“ – jos parodo vyksmų visumą. Tačiau kas yra ši visuma, kokią visumą steigia ši epizodų konjunkcija? Kas yra ta totalybė, kurią parodo žiniasklaida Velykų proga? Negalime sakyti, kad ten, kur nėra pirmo ir antro plano, visai išnyksta horizonto struktūra. Kiekvienas pranešimas, kad ir koks būtų vienplotmis, turi horizontą. Tačiau horizontas kuriasi ne kontekstų ir kokybinių prasminių sąsajų lygmeniu, bet kiekybiškai – epizodų konjunkcijose religija įgauna šalia esančių epizodų matmenį, o šie savo ruožtu irgi nėra grindžiami gilesnio prasminio lauko. Bendrose žiniose religija atveriamas kaip politinė realybė, verslo skyrelyje – ekonominė, kultūros skiltyse – kultūrinė, kriminaluose – kriminalinė. Tačiau tai nėra giluminis politinių, ekonominių, kultūrinių ar kitų matmenų atskleidimas. Viešojoje interpretacijoje epizodai ne tiek sutelkia daugybę giluminių prasminių laukų ar kontekstų, kiek rezonuodami vaizdų, antraščių, epizodų rezervuare sukuria visuminį suprantamybės horizontą. Viskas tampa suprantama, o religija tampa politiniais, ekonominiais, kriminaliniais ar kultūrinio paveldo įvykiais. Tokiose plotmėse religija įsijungia į lengvai suprantamų dalykų, epizodų konjunkcija sudarytą būties totalumą ir čia įgauna „esmę“.

Nors religija praranda gylį, klystume, jei viešąją interpretaciją laikytume visiškai lėkšta ir nurašytume į neišmanymo, kvailumo ar naivumo sritį. Religijos esmė viešojoje interpretacijoje dažniausiai pasirodo kaip demaskavimo besišaukiantis dalykas. Turbūt neperlenksime lazdos teigdami, kad pati viešoji interpretacija šiandien veikia kaip demaskavimo mechanizmas. Ji

yra „toli matanti“ ir nepasitiki tuo, kas yra sakoma. Ji už to išvelgia tikrąją prasmę. Tai, kad religija yra simuliakras, tampa savaime suprantama ir kiekvienam žiūrovui iš karto aišku, kas vyksta iš tikrųjų. Bet koks religinis ar politinis įvykis yra demaskuojamas ir už to, kas sakoma ar rodoma, iš karto atrandami „tikrieji“ įvykiai. Viskas, kas yra pasakoma viešojoje erdvėje, potencialiai yra manipuliavimo priemonė, todėl ir religijos turiniai taip pat gali būti tokie. Dėl demaskavimo inercijos už religijos turinių visuomet įtariai ieškoma kitų, ne religinių, motyvų.

Be abejo, religijos demaskavimas turi gana gilią tradiciją. Jau seniai kai kurie filosofai teigė, kad religija yra projekcinis dalykas. Anot Sloterdijko, tai ypač išplėtojama švietėjiškoje religijos kritikoje. Pirma, religija demaskuojama kaip „projekcinis mechanizmas“ – ne Dievas sukūrė žmogų pagal savo paveikslą, bet žmogus sukūrė Dievą ar dievus pagal savo paveikslą. Taigi visi religijos turiniai, tai, kaip yra įprasminamas tikėjimas, tampa reliatyvu, o pati išraiška ir prasmė visuomet gali būti kitokia. Antra, instrumentalistinė religijos samprata rodo, kad religija tėra įrankis. Kaip sako Sloterdijkas, „Švietėjui nesunku atsakyti, kam reikalinga religija – visų pirma tam, kad būtų galima įveikti gyvenimo baimę, o antra, kad būtų įteisintos priespauda paremtos visuomenės formos“ (Sloterdijk 1999: 53). Taigi religija yra demaskuojama kaip politinio prievartos aparato dalis, o išigalint ekonominei pasaulio interpretacijai ji tampa „aktyvi rinkos dalyvė“. Apšviestoji visuomenė nesunkiai demaskuoja po religija besislepiančias prievartos, valdžios, ekonomines pretenzijas.

Tad tikintysis, norėdamas išlaikyti tikrą tikėjimo tiesą, turi vienaip ar kitaip

nusistatyti santykį su šiomis demaskavimo tiesomis. Čia galime fiksuoti tam tikrą dvilypumą. Viena vertus, demaskavimas naikina prasmės matmenį. Visa, ką sako religija, gali būti tik žmogiška projekcija arba manipuliavimo priemonė. Kita vertus, demaskavimo procedūrose Dievo egzistavimo klausimas nekeliamas. Viešoji interpretacija nėra ateistinė. Dievo buvimo klausimas lieka neapibrėžtas ta prasme, kad visi klausimai apie religiją, tikėjimą kaip sudėtingą santykį su realybe pasitraukia į periferiją ir gali būti svarstomi tik ten. Viešojoje plotmėje santykis su Dievu praranda tik kalbinį matmenį. Dažnai net didžiausias laisvamanis prisipažįsta, kad vis vien „tiki į kažką aukščiau“. Išraiška „aukščiau“ rodo, kad net Dievo vardas kelia įtarimų. Juk jis atsineša netekusius prasmės ir įtartinus kontekstus, todėl žmogus dažnai pasirenka neutralesnę išraišką².

Globalumas ir bendruomeninis lokalumas

Vis dėlto negalime teigti, kad intersubjektivus religinių dalykų prasmės matmuo visai nunyks. Kaip minėjome, visi sudėtingi ir reikalaujantys išgilinti klausimai apie religiją, tikėjimą, tikrąsias prasmes iš viešumos centro pasitraukia į periferiją ir gali būti svarstomi tik ten. Pati religija neišnyksta iš sekulios visuomenės akiračio, ji visuomet jaudina ir religijos klausimas yra aštrus. Tačiau santykis su tikėjimu (kaip visada mano santykis su Dievu) yra išorinis. Viešasis „subjektas“ aptinka tik tai,

² Be abejo, čia atsiveria plati tema: kaip per mirties baimę ar susitikimus su mirtimi, žmogaus baigtinumu grįžta religijos prasmės, tačiau tai jau kita tema.

kad tiki kiti, o tikėjimas yra ne „mano“, bet kitų galimybė. Tie „kiti“, kurie nori išlaikyti bendruomeniškumą ir prasmės „skaistybę“, tampa pavienėmis grupėmis, kurioms yra išskiriamas tam tikras skyrelis viešojoje erdvėje – antruosiuose televizijos kanaluose, antrosiose radijo stotyse, šalia kitų mažumų, kurioms visuomenė jaučia pareigą suteikti balsą. Tačiau šis balsas ir pasiekia tik mažumas, lokalius regionus, kurie vargiai prasimuša į bendrą viešąją erdvę.

Globalizacijos aspektu didžiausia įtampa pasireiškia ne tiek individo ir visuomenės, kiek lokalinės bendruomenės ir globalios visuomenės priešpriešoje. Ją galime traktuoti kaip erdvę neapibrėžtos viešosios interpretacijos ir konkrečios bendruomenės priešpriešą. Globalizacijos sąlygomis kinta prasmės priėmimo ir patvirtinimo būdai. Ypač svarbi tampa vieta, iš kurios kyla prasmė. Daug svarbiau tampa ne tai, *kas* sakoma, bet *iš kur* yra sakoma.

Anot Zygmunto Baumano, globalizacijos procesas yra ne tik ribų nykimo ir bendrumo kūrimosi procesas. Neatskiriamos globalizacijos proceso dalys yra lokalizacija, diferenciacija ir išskaidymas. Nors didėja mobilumas, judėjimo, informacijos gavimo ir sklaidos galimybės, tai yra ne visiems prieinama ir tampa nauju visuomenės diferencijavimo ir skaidymo principu. Šie procesai būtų tik paviršiniai, jei už jų nesislėptų giluminiai pokyčiai. Visuomenės išsiskuoksnioja pagal galimybes kurti prasmes ir vertes. „Prasmės-ir-vertės kūrimo centrai“ (Bauman 2002: 10) tampa eksteritoriniai, prasmės kuriamos kažkur kitur, tačiau jos neišvengiamai veikia lokalinį supratimą. Tai yra susiję su labai plačiu „išvietinimo“ ar deteritorizacijos fenomenu. Kaip sako Johnas Tomlinso-

nas, „modernybėje „išvietinimo“ pojūtis yra ne susvetimėjimo, o dviprasmybės pojūtis. Žmonės savo gyvenamas vietas fenomenologiškai „valdo“ savita laikinąją prasmę, tam tikru lygmeniu pripažindami, jog ši valdymą formuoja ne čia esančios „jėgos“ (Tomlinson 2002: 115)³. Mums svarbiu prasmės aspektu tai reiškia, kad, nors „vietiniai“ kuria prasmę, ją viešojo interpretacija pasisavina pagal savas supratimo taisykles, o kartu šį pasisavinimo būdą primeta ir prasmės kūrėjams.

Prasmės ir vertės kūrimo aspektu kiekvienas vietinis įvykis ar dalykas yra suprantamas ir interpretuojamas dvejopai. Jo prasmė ir vertė nepriklauso vien tik nuo vietinės bendruomenės. Globalizacijos sąlygomis viešojo pasaulio interpretacija globalizuojasi – galima aiškiai matyti, kaip globaliuose kanaluose bet koks pasaulio įvykių supratimas lengvai redukuojamas į politinę ir ekonominę plotmes, ir tai tampa suprantama „visiems“. O savitumai ir gyvenimo subtilybės, kurios nesiduoda tokiai redukcijai, vis labiau lokalizuojasi ir apsiriboja siaura bendruomene. Galbūt bendruomenėms tai netrukdytų, jei „iš kur“ sakoma nelemtų, „kas“ sakoma. Lokalumas lemia prasmės nuvertėjimą visuotiniu požiūriu. Baumanas teigia:

³ Apibrėždamas vietą, Tomlinsonas remiasi M. Augé: „Jeigu kokią nors vietą galima būtų apibūdinti kaip sąsajinę, istorinę ir susijusią su tapatumu, tuomet erdvė, kurios negalime apibūdinti kaip sąsajinės, istorinės ir susijusios su tapatumu, ir bus nevieta“ (Tomlinson 2002: 116–117). Taigi vieta yra tai, kas turi tam tikrą tradiciją, istorinį savitumą, ji yra prasmės ir vertės kūrimo centras, ji yra tai, dėl ko tam tikra bendruomenė, gyvendama „vietoje“, turi savą kultūrinę savastį, savą pasaulio supratimo būdą.

Būti „lokaliajam“ globalizuotame pasaulyje yra socialinio atskirtumo ir nuosmukio ženklas. Lokalumo sąlygomis egzistencijai kylančius sunkumus nulemia tai, jog visuomeninės erdvės darosi nepasiekiamos lokalizuotam gyvenimui ir vietinės bendrijos praranda gebėjimą kurti prasmes bei derėtis dėl jų, jos ima vis labiau priklausyti nuo tokių prasmę teikiančių ir interpretuojančių veiksmų, kurių pačios nebekontroliuoja (Bauman 2002: 9).

Taigi, dvejojimas pasireiškia tuo, kad būtent vietinis supratimas tampa dviprasmis, o globalusis supratimas išlaiko vieną prasminį lygmenį. Vietiniam supratimui nepavyksta prasimušti į paviršių ir jis vargiai veikia globalųjį lygmenį. Apskritai, Baumano pabrėžiamas „derėjimasis“ yra kažin ar įmanomas, nes viešoji pasaulio interpretacija nėra konkretus subjektas (ar bendruomenė), kuris turi savą poziciją. Su viešąja interpretacija negali susitikti akis į akį, stoti į kovą ar pradėti dialogą. „Visi“ yra beasmeniai ir „jie“ net nėra aiškiai išreikšta pozicija. „Visi“ nėra „kitas“, su kuriuo būtų galima diskutuoti, ginčytis. „Visi“ yra „tie“, kurie pasisavina, bet patys negali būti pasisavinti tomis pačiomis sąlygomis. Viešąją interpretaciją galima demaskuoti ar analizuoti tik lokalinėse erdvėse. Viešumoje, sudarytoje epizodų konjunkcijos būdu, to padaryti neįmanoma. Bet koks to siekiantis balsas gali tapti tik epizodu, antrašte ir tai tik pagal viešosios interpretacijos sąlygas.

Galima pažymėti, kad kuo globalesnė erdvė, tuo viešoji interpretacija mažiau gilinasi. Ji religiją priima epizodų lygmeniu ir ši tampa sekuliaros kultūros nuosavybė. Pavyzdžiui, religiniai kulto objektai, nors ir turi sakralinę prasmę, tampa tik nuoroda į „kažką giliau“. Tai maitina pasisavintą

prasmę, nuspalvina religiškumo, sakralumo, gylio atspalviu, tačiau tai ir lieka tik atspalvis. Esme tampa tradicija, papročiai, paveldas – visa, ką galima fiksuoti vaizdu ir epizodais. Religiniai turiniai neišnyksta, jie maitina kultūrinės plotmes, tačiau yra taip pasisavinami, kad sakralumo matmuo ištrypsta.

Tokios globalios interpretacijos atmosferoje lokalizaciją galėtume įvardyti kaip bendruomenių likimą. Religijos atžvilgiu galime kalbėti ne tiek apie geografinę, kiek apie prasminę lokalizaciją. Baumanas aprašo, kad bendruomenę lokalizuoja ir apriboja galimybės laisvai judėti, gauti informaciją ir kurti prasmes ir vertes. Visai tai susiję su skurdu. Tačiau religinės bendruomenės dažnai nėra skurdžios, jos turi judėjimo laisvę ir galimybę gauti informaciją. Vis dėlto bendruomenės gyvenimu grindžiamas prasmės ir vertės kūrimas iš esmės lieka lokalinis. Globalizuojasi tik „visiems“ suprantama prasmė. Tereikia peržvelgti globaliuosius televizijos kanalus ar interneto portalus. Būtent čia bendruomenės vargiai turi galimybių „derėtis“ dėl prasmės. Jos gali tik palikti komentarą, žinutę interneto portale arba surengti sukrečiančią akciją, kuri iškiltų į pirmąsias naujienas.

Išvados

Taigi, kaip matome, santykį su religija lemia santykis su religijai priskiriamų dalykų prasme. Viešoji interpretacija pasisavina vidujines religines prasmes. Tai vienas sekuliarizacijos pavidalų. Kaip anksčiau buvo nusavinamos bažnyčios žemės, taip dabar yra nusavinama religinių dalykų prasmė. Tačiau viešoji interpretacija nėra ateistinė. Ji kaip tik religiją laiko sava ir, be abejo, pripažįsta religiją kaip vieną svarbiausių

visuomenės tapatumą ir sutelktumą sudarančių veiksnių. Tačiau, virsdama sekularia erdve, po truputį pasisavina religinių dalykų prasmę taip, kad religijos redukcijose į politinę, ekonominę, kultūros paveldo ar kriminalinę plotmes ji tampa tik politine,

ekonominė, kultūrinė ar kriminalinė realybė. Prie tokios redukcijos prisideda demaskuojantis pasaulio matymas, nes jis parodo, kad visa religinių dalykų prasmė tėra projekcinio mechanizmo ar manipulavimo produktas.

Literatūra

Bauman, Z. 2002. *Globalizacija: pasekmės žmogui*. Vertė Vytautas Rubavičius. Vilnius: Strofa.

Derrida, J., Vattimo, G. 2000. *Religija*. Vertė Marius Daškus ir kt. Vilnius: Baltos lankos.

Gutauskas, M. 2010. *Dialogo erdvė. Fenomenologinis požiūris*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.

Heidegger, M. 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.

Jacopozzi, A. 1997. *Religijos filosofija*. Vertė Rita Šerpytytė. Vilnius: Aidai.

Kierkegaard, S. 1995. *Baimė ir drebėjimas*. Vertė Jolita Adomėnienė. Vilnius: Aidai, 1995.

Sloterdijk, P. 1999. *Ciniškojo proto kritika*. Vertė Teodoras Četrauskas. Vilnius: Alma Littera.

Tomlinson, J. 2002. *Globalizacija ir kultūra*. Vertė Auksė Mardosaitė. Vilnius: Mintis.

Welte, B. 1997. *Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Knecht.

RELIGION AND PUBLIC INTERPRETATION

Mintautas Gutauskas

Summary

The article raises the question how the attitude towards religion is influenced by the changes of relation with the meaning of matters which are ascribed to religion. With reference to M. Heidegger the peculiarity of public opinion is being disclosed. The author states that secularization functions as a machinery which appropriates any meaning: the public opinion appropriates religion, reduces it to political, economical or criminal dimensions, to that of cultural heritage, so religion assumes its essence and reality in these dimensions. The author demonstrates that public interpretation functions as an unmasking machinery which strengthens that reduction and appropriation of meaning. The analysis of religion in the context of globalization shows that there is some tendency to localization of religious meaning: the religious communities tend to direct towards the radicalism and isolation.

Keywords: religion, secularization, globalization, public interpretation.