

Vilniaus universitetas  
Filosofijos fakultetas  
Kontinentinės filosofijos ir religijos studijų katedra

Milda Ramanauskaitė-Vildė

Religijos studijų programa  
Magistro darbas

**Religinė patirtis**  
**Richardo Kearney'io filosofijoje**

Darbo vadovė prof. hab. dr. (hp) Rita Šerpytė  
Recenzentė dr. Vaiva Daraškevičiūtė

Vilnius  
2020

## Turinys

Santrauka.....	3
Summary .....	4
Įvadas .....	5
1. Patirties ir religinės patirties sampratų koreliacija.....	9
1.1. Istorinė refleksijos ir tikėjimo problematika.....	9
1.2. Patirties samprata.....	12
1.3. Religinė patirtis kaip fenomenas.....	14
1.4. Religinės patirties ribos.....	20
2. Kearney'io anateistinė prieiga prie religinės patirties .....	23
2.1. Anateistinis grįžimas prie Dievo po Dievo.....	23
2.1.1. Anateistinių lažybų samprata.....	23
2.1.2. Tikėjimas po tikėjimo .....	25
2.1.3. Anateistinės lažybos kaip žaidimas .....	26
2.2. Religinė patirtis kaip santykis su Nepažįstamuoju .....	30
2.2.1. Radikalus atvirumas Kitam ir kitybei .....	30
2.2.2. Svetingumas Nepažįstamajam .....	32
2.2.3. Išvelgti Kito Veidą kitame asmenyje.....	33
2.2.4. Atsakomybė už kitą.....	35
2.2.5. Anateistinis misticizmas .....	37
3. Vaizduotė: religinės patirties galimybės mene .....	41
3.1. Religijos ir meno santykio problema: postsekuliari prieiga .....	41
3.2. Abipusis sakralumo–sekuliarumo persismelkimas .....	43
3.3. Vaizduotė kaip religinės patirties galimybė.....	45
3.4. Anateistinė meno kūrinų interpretacija.....	48
Išvados .....	54
Šaltiniai .....	56
Literatūra.....	58

## Santrauka

Darbe nagrinėjama Richardo Kearney'io filosofinė anateizmo koncepcija, skirta religiško sugrįžimo galimybių paieškai sekularioje kasdienybėje. Svarstant šiuolaikinės religinės patirties problematiką bei siekiant suprasti postsekularioje sąmonėje vykstančią mąstymo kaitą ir grįžimo prie religijos prielaidas, remiamasi Martino Heideggerio filosofija, išryškinusia metafizikos nepakankamumą ir sukūrusią palankią terpę postmetafiziniam mąstymui, patirties ir dialogo filosofijai. Svarstant nevienalytę religinės patirties sampratą, aptariamas Friedricho Schleiermacherio specifinis religinis jausmas ir Rudolfo Otto šventybės struktūra. Darbe svarstoma, kaip originali Kearney'io anateistinė pastanga apmąstyti religiško sugrįžimą nukreipia į ambivalentišką sekuliarumo–sakralumo erdvę, mėginant išvelgti būdų pašventinti kasdienybę ir sekuliarizuoti šventumą. Aptariamas anateistinis tikėjimas kaip nenutrūkstantis judesys tarp filosofinės refleksijos ir nuolankaus religiško, o taip pat užklausiama, kaip anateizmas įgalina perinterpretuoti religinę patirtį. Svarstoma, kaip anateistinė prieiga prie religinės patirties atskleidžia grįžimo prie Dievo apleidus Dievą paradoksą, aptariant mistikų *via negativa* mąstymo sąsajas su anateistine paradigma. Interpretuojant Dievo kaip Nepažįstamojo figūrą, pasitelkiama Levino kitybės koncepcija, kuri padeda atidžiau apmąstyti Kearney'io Nepažįstamojo problematiką. Leviniškoji Veido samprata pasitarnauja pabrėžiant neabejingumą kitam ir atsakomybę už pasirodžiusį ant slenksčio Nepažįstamąjį, kuris dėl interpretacinio judesio gali būti atstumtas kaip svetimas arba priimtas kaip artimas. Religijos ir meno santykio problematika gvildinama iš postsekuliaraus būvio perspektyvos, siekiant šiuolaikybėje atpažinti netikėtų religiško formų raišką. Parodomos religinės patirties galimybės meno kontekste, kur vaizduotė įgalina sakralizuoti sekuliarumą ir sekuliarizuoti sakralumą. Analizei pasitelkus šiuolaikinio metalo meno kūrinius, juose mėginama išvelgti ne tik religinę prasmę, bet ir aptikti sekuliariai sakralios patirties galimybę.

## Summary

The paper discusses Richard Kearney's philosophical concept of anatheism, which seeks to explore the problem of the return of religion to secular daily life. The philosophy of Martin Heidegger, who emphasized the inadequacy of metaphysics and created a favourable environment for post-metaphysical thought, as well as the philosophy of experience and dialogue, is taken into account while considering the problems of modern religious experience and seeking to understand the change of thought in post-secular consciousness and the preconditions for the return to religion. When considering the heterogeneous concept of religious experience, the specific religious feeling by Friedrich Schleiermacher and the structure of the holy by Rudolf Otto are discussed. The paper analyses how Kearney's original anatheistic effort to reflect on the return of religiosity leads to an ambivalent space of the secular and the sacred, in an attempt to see ways of sanctifying everyday life and secularizing sacredness. Anatheistic faith as a continuous movement between philosophic reflection and humble religiosity is discussed, and the question of how anatheism enables the reinterpretation of religious experience is analysed. The idea of how the anatheistic approach to religious experience reveals the paradox of returning to God after God is considered, while at the same discussing the link between mystical thought of *via negativa* and anatheistic paradigm. Interpreting God as the Stranger the reference is made to Levinas' concept of otherness, which helps to reflect more closely on the problem of the Stranger. Levinas' concept of the Face serves to emphasize the hospitality towards the other and the responsibility for the stranger who has appeared on the threshold and who, because of an interpretive movement, may be rejected as a foe or embraced as a friend. The problem of the relationship between religion and art is examined from the perspective of the post-secular state, in order to recognize the manifestation of unexpected forms of religiosity in modern times. Possibilities of religious experience in the context of art are revealed, where the imagination enables the sacralisation of the secular and the secularization of the sacred. The analysis of works of contemporary metal art reveals not only the religious meaning in art, but also the possibility of discovering religious experience through works of art.

## Ivadas

### Darbo aktualumas ir naujumas

Patirtis neabejotinai yra filosofinė sąvoka, nepaleidžiama iš Vakarų filosofijos akiračio. Tačiau bent jau žvelgiant iš sekuliarizacijos ir postsekuliaraus būvio perspektyvų, atsakymas į klausimą, ką šiandien reiškia religinė patirtis, nėra savaime suprantamas. Dabar problemingą konfigūraciją įgyja šiuolaikinės religinės patirties interpretacija, šios patirties ribų klausimas ir galimybės apmąstyti religiškumo ir sakralumo išraiškas, neužskliaudžiamas apibrėžtoje prasmėje. Po metafizikos įveikos šiuolaikinė religinės patirties refleksija iškelia problemą – kaip tikėti pasikeitus visuomenės gyvenimo erdvėlaikiui, kokia tikėjimo raiška ir forma įmanoma sekuliarizacijos ir postsekuliarizacijos sąlygomis.

Šiuolaikinėje sekuliarioje kasdienybėje religinis kontekstas persipina su profaniškąja prasme, atrandamos neįprastos prieigos prie tikėjimo ir religijos, o religinės patirties problemiškas sukuria sąlygas permąstyti Dievo sampratą ir atpažinti naujų religiškumo formų galimybę. Taip interpretuojamas religijos fenomenas, o taip pat religijos sugrįžimo tematika svarstoma Emmanuelio Levino, Jeano-Luco Mariono, Jacques'o Derrida, Gianni Vattimo, John D. Caputo filosofijoje. Tokiame postsekuliariame filosofiniame diskurse atrandama ir Richardo Kearney'io anateizmo koncepcija, kuri ragina naujai permąstyti Dievo sampratą ir religiškumo sugrįžimo būdus ir formas. Anateizmas, kaip religinės patirties konceptualizavimas, nukreipia į ambivalentišką sekuliarumo–sakralumo erdvę, kuri gali pašventinti kasdienybę ir sekuliarizuoti šventumą. Toks religinio diskurso paradoksas žymi tai, kad sekuliaraus pasaulio fenomenuose siekiama ne tik išvelgti religinę prasmę, bet ir per juos patirti religinius išgyvenimus.

Richardo Kearney'io filosofija yra domimasi užsienio šalių mokslininkų, ypač anglosaksiškose šalyse. Naujausi tyrimai skelbti keliuose užsienio autorių kolektyvo knygose: „Richardo Kearney'io anateistinės lažybos: filosofija, teologija, poetika“ (*Richard Kearney's Atheistic Wager: Philosophy, Theology, Poetics, 2018*), „Pakartotinai įsivaizduoti sakralumą: Richardo Kearney'io svarstymai apie Dievą“ (*Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God, 2016*), „Nepažįstamojo fenomenologijos: tarp priešiško ir svetingumo“ (*Phenomenologies of the Stranger. Between Hostility and Hospitality, 2011*). Tyrimai užsienio kalba gvildena plataus spektro klausimus: anateistinių lažybų koncepciją, teizmo ir ateizmo santykį, mistikos ir anateizmo

sąsają, sakramentalią vaizduotę, Dievo kaip Kito problematiką, svetingumo ir priešiško kitybei dialektiką.

Lietuvoje apskritai atlikta labai mažai tyrimų, kuriuose būtų analizuojama Kearney'io filosofija. Kaip reikšmingą darbą šioje srityje galima minėti Kearney'io filosofijos aspektus nagrinėjantį Ritos Šerpytės straipsnį „Religija tarp sekuliarizacijos ir nihilizmo“, kuriame nagrinėjamas anateistinis grįžimo prie Dievo palikus Dievą paradoksas, analizuojamas sakralus sekuliarumas, kasdienybės pašventinimo galimybės, sakramentalios estetikos klausimai. Taip pat galima išskirti Ievos Rudžianskaitės daktaro disertaciją „Apofatinis diskursas XX amžiuje: *chōra* kaip nežinojimas“, kurioje apofatinio diskurso problematikai parodyti iš dalies remiamasi Kearney'io nežinojimo sampratos interpretacijomis, o taip pat jos straipsnis „Dievas, kuris gali sugrįžti: anateizmo samprata Richardo Kearney'io religijos hermeneutikoje“, kuriame susitelkiama ties eschatologijos samprata Kearney'io filosofijoje ir anateistinio tikėjimo bruožais.

Šiame rašto darbe svarstoma religinės patirties samprata Kearney'io filosofijoje, išryškinant anateistinę prieigą prie religinės patirties ir pabrėžiant religiškumo sugrįžimo galimybes sekularioje kasdienybėje. Keliant klausimą, kokia šiuolaikinio žmogaus kasdienybės patirtis gali turėti religinę prasmę, užklauiamas religinio patyrimo savitumas ir netradiciniai religiškumo raiškos būdai. Ši tiriamoji problematika – Kearney'io anateistinė prieiga prie religinės patirties – dar nebuvo išsamiai gvildenta Lietuvoje.

### **Darbo objektas, tikslas ir uždaviniai**

*Objektas* – Richardo Kearney'io filosofinė anateizmo koncepcija, skirta religiškumo sugrįžimo galimybių paieškai sekularioje kasdienybėje.

*Tikslas* – išryškinti religinės patirties galimybes Richardo Kearney'io anateistiniame diskurse.

*Uždaviniai*:

1. aptarti ambivalentišką patirties ir religinės patirties sampratą, pagrindžiant metafizinio mąstymo nepakankamumą ir šiuolaikinio religinio diskurso ypatumus;
2. nagrinėti anateistinę prieigą prie religinės patirties, atskleidžiant anateistinio grįžimo prie Dievo apleidus Dievą paradoksą, taip pat analizuojant religinę patirtį kaip santykį su dieviškuoju Nepažįstamuoju;
3. parodyti religinės patirties galimybes meno kontekste, kur vaizduotė įgalina sakralizuoti sekuliarumą ir sekuliarizuoti sakralumą, analizei pasitelkiant šiuolaikinius mažosios skulptūros kūrinius.

*Metodai* – darbe taikomi hermeneutinis bei lyginamosios analizės metodai.

## **Darbo struktūra**

Šį darbą sudaro įvadas, trys dalys, išvados ir literatūros sąrašas.

*Pirmoje dalyje* svarstomos prielaidos, lėmusios atnaujintą prieigą prie religinės patirties, o taip pat patirties ir refleksijos santykio permąstymą. Šiam filosofijos posūkiui išryškinti aptariamas metafizinio mąstymo nepakankamumas ir šiuolaikinio filosofinio diskurso tendencija įveikti refleksijos ir patirties konkurenciją. Religinės patirties prasmės ir religiškumo apraiškų įvairovė svarstoma pasitelkiant Friedricho Schleiermacherio, Rudolfo Otto, Karlo Rahnerio įžvalgas.

*Antroje dalyje* nagrinėjama originali Kearney'io anateizmo koncepcija, atverianti nepaliaujamą slinktį nuo *via negativa* link *via affirmativa*. Keliami klausimai – kaip Dievas gali ateiti postmetafizinėje epochoje? Kaip atrasti Dievą po Dievo prarasties? Detaliau pristatoma dieviškojo Nepažįstamojo figūra, ją gretinant su Levino kitybės samprata, kuri padeda atidžiau apmąstyti Dievo kaip Nepažįstamojo sampratos problematiką. Aptariamas anateistinis tikėjimas kaip nenutrūkstantis judesys tarp filosofinės refleksijos ir nuolankaus religiškumo. Taip pat užklausiama, kaip anateizmas įgalina perinterpretuoti religinę patirtį ir kaip mistikų *via negativa* mąstymas siejasi su anateistine paradigma.

*Trečioje dalyje* religijos ir meno santykio problematika gvildinama iš postsekuliaraus būvio perspektyvos, siekiant šiuolaikybėje atpažinti netikėtų religiškumo formų raišką. Aptariama paradoksali sakralumo–sekuliarumo dermė, ypač išryškėjanti ir įgaunanti prasminį krūvį vaizduotėje. Analizei pasitelkiami šiuolaikinio vizualiojo meno kūriniai leidžia aptikti glaudžią sakralumo ir sekuliarumo sąveiką kasdienybės patirtyje, užklausiant, kaip sekuliarumas gali būti sakralizuotas, o sakralumas – sekuliarizuotas.

## **Pagrindiniai šaltiniai ir literatūra**

Šiame darbe nagrinėjant anateistinę prieigą prie religinės patirties, pagrindiniu šaltiniu buvo Richardo Kearney'io knyga „Anateizmas: sugrįžti prie Dievo po Dievo“ (*Anatheism. Returning to God After God*), kurioje filosofas, išsamiai atskleidždamas anateizmo koncepciją, išryškina ambivalentišką sekuliarumo–sakralumo erdvę, permąsto Dievo sampratą, svarsto galimybes sugrįžti ne prie tradicinių tikėjimo ir mąstymo apie Dievą būdų, bet remiantis anateistiniu paradoksu – sugrįžti prie Dievo tik apleidus Dievą. Taip pat buvo remtasi kitais Richardo Kearney'io veikalais: „Nepažįstamieji, dievai ir monstrai: interpretuojant Kitybę“ (*Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness*), „Galimas Dievas: religijos hermeneutika“ (*The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*).

Analizuojant anateistinę religijos sugrįžimo nuostatą, buvo remtasi gausiais šiuolaikinių filosofų ir teologų straipsniais, kuriuose svarstoma anateizmo samprata, religiškumo prasmė sekularioje kasdienybėje, tikėjimo ir netikėjimo/ teizmo ir ateizmo koreliacijos problematika. Darbe plėtojama temai buvo aktualus Ritos Šerpytės straipsnis „Religija tarp sekuliarizacijos ir nihilizmo“, o taip pat šios užsienio autorių kolektyvo knygos: „Richardo Kearney’io anateistinės lažybos: filosofija, teologija, poetika“ (*Richard Kearney’s Atheistic Wager: Philosophy, Theology, Poetics*), „Pakartotinai įsivaizduoti sakralumą: Richardo Kearney’io svarstymai apie Dievą“ (*Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God*), „Nepažįstamojo fenomenologijos: tarp priešiško ir svetingumo“ (*Phenomenologies of the Stranger. Between Hostility and Hospitality*).

Kearney’io dieviškojo Nepažįstamojo figūrai išryškinti pasitelkta Emmanuelio Levino kitybės samprata, nagrinėjama filosofo knygoje „Apie Dievą, ateinantį į mąstymą“, „Etika ir begalybė“, straipsnyje „Kito pėdsakas“. Nagrinėjant leviniškąją Kito Veido koncepciją buvo remtasi Nijolės Keršytės interpretacijomis straipsniuose „Diakonija anapus dialogo“ ir „Kitas Veidas“.

Svarstant šiuolaikinės religinės patirties problematiką ir siekiant suprasti postsekularioje sąmonėje vykstančią mąstymo kaitą ir grįžimo prie religijos prielaidas, buvo svarbu panagrinėti Vakarų mąstymo tradicijos kontekstą, pasiremiant Martino Heideggerio filosofija, išryškinusią metafizikos nepakankamumą ir sukūrusią palankią terpę postmetafiziniam mąstymui, patirties ir dialogo filosofijai. Šiai problematikai parodyti darbe svarbiu šaltiniu buvo Heideggerio „Rinkiniai raštai“, o taip pat Alfredo Jacopozzi interpretacijos knygoje „Religijos filosofija“.

Hanso Georgo Gadamerio knyga „Tiesa ir metodas. Pamatiniai filosofinės hermeneutikos bruožai“ padėjo išryškinti filosofinę patirties sampratos problematiką. Siekiant atskleisti patirties ir religinės patirties sampratų koreliaciją, buvo aptariama Friedricho Schleiermacherio visiškos priklausomybės jausmo koncepcija knygoje „Apie religiją: kalbos religijos niekintojams“ (*On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*), Rudolfo Otto *mysterium tremendum et fascinans* knygoje „Šventybė“ (*The Idea of the Holy*).

Aptariant vaizduotės vaidmenį sakralizuojant sekuliarumą ir sekuliarizuojant sakralumą, buvo remiamasi Hanso Georgo Gadamerio knyga „Grožio aktualumas: menas kaip žaidimas, simbolis ir šventė“, Jeano-Luco Mariono knyga „Atvaizdo dovana: žiūrėjimo meno metmenys“. Religijos ir šiuolaikinio meno santykio problematika sekuliarizacijos ir postsekuliarybės kontekste išsamiai aptariama Vaivos Daraškevičiūtės straipsnyje „Religiškumo reprezentavimo šiuolaikiniame mene problema. Sekuliari ir postsekuliari prieigos“, kuris pasitarnavo analizuojant šiuolaikinio meno kūrinis iš anateistinės perspektyvos.



# 1. Patirties ir religinės patirties sampratų koreliacija

## 1.1. Istorinė refleksijos ir tikėjimo problematika

Postmetafizinis mąstymas, viena vertus, negali neatsižvelgti į Viduramžiais tvyrojusią proto ir tikėjimo dualistinę įtampą, kur rafinuota filosofinė refleksija konkuravo su gyvu religingumu ir kasdienybėje persmelktais religiniais išgyvenimais, kur, nepaisant *ratio* ir *fides* dualizmo, racionaliojo mąstymo sklaida intensyviai plėtojosi gilaus tikėjimo terpėje. Tačiau kita vertus, postmetafizinis mąstymas dar labiau negali nepaisyti Naujųjų laikų filosofinių samprotavimų, kai refleksija radikalizuojasi ir įvyksta esminė slinktis nuo proto ir tikėjimo dualizmo link filosofinio *logos*. Siekiant atpažinti ir suprasti postsekuliarioje sąmonėje vykstančią mąstymo kaitą ir atsigręžimą prie religinių išgyvenimų apmąstymo netradiciniais būdais, svarbu pasvarstyti, kokia istorinės minties trajektorija lėmė, kad postmetafiziniame diskurse išryškėjo reikmė atnaujinti prieigą prie religinės patirties bei naujai permąstyti patirties ir refleksijos santykį, o taip pat kodėl šiuolaikinėje sekuliarioje kasdienybėje reikalinga atnaujinta prieiga ne prie refleksijos, bet prie religinės patirties.

Tad šių svarstymų akirykyje atsiduria Apšvietos teoretikai, kurie, suteikdami pirmenybę protui, skelbė religiją „vien proto ribose“, religijos pamatinį ir privalomą santykį siejo su racionalumu. Įtvirtinus filosofinio *logos* pirmenybę, siekiama apibendrinimų, distancijos nustatymo tarp objekto ir stebinčios sąmonės, pasikliaunama tik prigimtinio proto „šviesa“. Religijoje negali būti nei protui prieštaraujančių teiginių, nei žmogiškojo proto ribas viršijančių religijos turinio aiškinimų. Anot Hegelio, religija yra absoliučiai nesavarankiška, ji nepajėgi pati savęs paaiškinti – tik filosofija galinti apmąstyti religiją. Apšvietos epochoje vyravusią nuostatą, kad tiesa priklauso ne religijos, o filosofijos kompetencijai, lėmė įsitikinimas, kad protas yra vienareikšmiškai pranašesnis už tikėjimą, patirtį ir religinį jausmą. Toks filosofinis racionalizmas, kaip viena iš redukcionistinių teorijų, religiją aiškina filosofiniais, socialiniais ar psichologiniais terminais, tokiu būdu nepripažindamas savarankiškos religijos prasmės ir reikšmės. Šuolis į racionalumo plotmę redukuoja religijos fenomeną, atmeta bet kokią prielaidą, kad tikėjimas ir religinė patirtis turi pažintinę vertę. Pažinimo gebos besąlygiškas priskyrimas refleksijai keičia tikėjimą į žinojimą, tad galiausiai tikėjimas užskliaudžiamas protu, o pati religija redukuojama iki proto gebėjimo ribos. Tikrovę

nutikrovinančioje mąstymo perspektyvoje bet kokia nuostaba ir religinė pajauta, apglėbta proto galios, nusilpsta.

XX amžiaus pradžioje šiam metafiziniam prieigos prie tikrovės santykiui iššūkį meta Martinas Heideggeris, atkreipdamas dėmesį į būties – Dievo – užmarštį. Anot filosofo, metafizinis mąstymo būdas orientuojasi į esinį kaip esinį, tad ir būtis tampa esiniu. Užuoat sutelkdama žvilgsnį mąstyti esinio būtį, metafizika mąstė būtį, apeidama patį reiškinių, žvelgdama iškart anapus. Būtent tokiam santykiyje Heideggeris ir įžvelgia metafizikos problemą. Atsižvelgiant į tai, kad metafizika „pasilieka prie esinio ir neatsisuka į būtį kaip būtį“<sup>1</sup>, kyla būtinybė peržengti, įveikti metafiziką, tačiau jos neatmetant: „[m]ąstymas, kuris mąsto apie būties tiesą, nebeapasitenkina metafizika; tačiau kartu jis nėra nukreiptas prieš metafiziką“<sup>2</sup>. Ne metafizikos kritika, bet jos įveika įgalina suvokti metafizikos ribas, paneigti racionalumo dominantę ir permąstyti būtį metafizikos perspektyvoje ir jos sąvokų kontekste. Kol žmogus susitelkęs ties esiniais ir pamiršęs būtį, jis tėra racionali būtybė, tapatinama tik su *logos* – mąstymu, kalba. Metafizika neleidžia prabilti pačiai būčiai<sup>3</sup>, kuri neprabyla, nes Dievui kaip *causa sui* „žmogus negali nei melstis, nei aukoti. *Causa sui* akivaizdoje žmogus negali nei baimingai atsiklaupyti, nei groti ir šokti“<sup>4</sup>. Šis filosofų Dievas – bevardis absoliutas, pažįstamas suvokimu kaip būties pagrindas, amžinoji tvarka, grynasis mąstymas, visų esinių priežastis – yra nebylus, kadangi statiškas metafizinis santykis su būtimi užskliaudžia žmogaus mąstymą, įkalina koncepcijose ir schemose, uždengdamas pačią būties gelmę.

Tačiau religija nepasiduoda problemas redukuojančiai racionalizacijai. Kilusi būtinybė atsisakyti metafizinio mąstymo ir pasikeitusi mąstymo perspektyva reabilituoja iracionalumą šiame Heideggerio klausime: „O gal toji galia, kurią <...> vadiname jausmu ar nusiteikimu, vis dėlto yra protingesnė, nuovokesnė – juk ji būčiai atviresnė negu protas, kuris, mūsų laikais tapęs *ratio*, yra racionalistiškai iškraipomas“<sup>5</sup>. Taigi atveriamą galimybę sugrąžinti pažinimą per jausmą, patirtį.

Heideggeris permąsto Vakarų mąstymo tradiciją, jos neneigdamas. Būties užmarštis įveikos judesys peržengia proto hegemonijos pozicijas religijos filosofijoje, parengdamas palankią dirvą postmetafiziniam mąstymui. „Atsisveikinant su tradicine metafizika, mąstymas atveriamas kitų galimybių raiškai, – tokių, kurios, būdamos anapus bet kokio pagrindo, tampa begalinėmis galimybėmis“<sup>6</sup>, teigia Alfredo Jacopozzi. Modernybėje vyravęs protas šiuolaikinėje epochoje

<sup>1</sup> Heideggeris, Martynas. *Rinktiniai raštai*. Iš vokiečių k. vertė Arvydas Šliogeris. Vilnius: Mintis, 1992, p. 99.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>5</sup> Heidegger, Martin ir Gadamer, Hans-Georg. *Meno kūrinio ištaka*. Iš vokiečių k. vertė Tomas Sodeika, Jurga Jonutytė. Vilnius: Aidai, 2003, p. 17–18.

<sup>6</sup> Jacopozzi, Alfredo. *Religijos filosofija*. Iš italų k. vertė Rita Šerpytė. Vilnius: Aidai, 1998, p. 107.

atsižada dominuojančios pozicijos logiškai paaiškinti ir pažinti reiškinius ir pačią būtį, užleisdamas vietai hermeneutiniam metodui aprašyti begalines tiesos interpretacijas. Atsivėrus interpretacijų erdvei, panyrama į neapibrėžtumo ir netikrumo būklę, todėl ištrinama riba tarp teizmo ir ateizmo, lemianti diskurso apie religiškumą kasdienėje patirtyje galimybę. Metafizinių sistemų griūtis, išlaisvinusi iš statiško ateizmo ir dogmatinio teizmo struktūrų, įgalina kvestionuoti tradicinį religinį suvokimą, prasmę ir tikrumą. Tačiau paminėtina, kad alternatyva dogmatiniam tikėjimui nėra ateizmas ar skepticizmas, bet kitoks tikėjimas, įsileidžiantis abejonę, nuostabą ir netikrumą.

Taigi Vakarų metafizikos dekonstrukcija – tai visų pirma logocentrizmo pabaiga, reiškianti refleksijos proceso lūžį, protui netekus gebėjimo siekti būties esmės. Pasak Jacopozzi, mąstymas tampa „vėl-atsiminimu“, kuris yra „įsiklausymas, paslapties, persmelkiančios daiktus ir besismelkiančios iš daiktų, atpažinimas; jis yra žodžio nenualinanti jo interpretacija, atsižvelgimas į jo prigimtyje esančius neišsemiamus išteklius“<sup>7</sup>. Pamažu tolstama nuo racionalių motyvų ir nuo išskirtinio polinkio remtis protu, blėsta proto ir tikėjimo, ateizmo ir teizmo įtampa. Kaip teigia Santiago Zabala, „po modernybės neliko jokių stipresnių filosofinių priežasčių būti ateistu, atmetančiu religiją, arba būti teistu, atsisakančiu mokslo. Metafizikos dekonstrukcija atvėrė erdvę kultūrai be šio dualizmo, kuris apibūdino Vakarų tradiciją. Postmoderniame būvyje tikėjimas, nebemodeliuojamas pagal platoniškąjį nejudančiojo Dievo paveikslą, absorbuoja šį dualizmą, nefiksuodamas jokių priežasčių konfliktui“<sup>8</sup>.

Tradicinės metafizikos pabaiga sukūrė sąlygas patirties ir dialogo filosofijai, todėl šiuolaikinis filosofinis diskursas neatmeta mąstymo, bet jį įtraukia į patirtį, kitaip tariant, nors į pirmą planą iškyla ne refleksija, o patirtis, tačiau tuo pačiu judesiu išnyksta akivaizdi konkurencija tarp šių dviejų polių. Protas ir patirtis sutaikomi ir, anot Karlo Bartho, Dievas „egzistuoja ne tik nesuvokiamai kaip Dievas, bet ir *suvokiamai*, taip kaip žmogus, ne tik *antpasauliniu*, bet ir *pasauliniu būdu*, o pasaulyje ne tik dangiškuoju nematomu būdu, bet ir *žemiškuoju matomu*“<sup>9</sup>. Akivaizdu, kad religijos fenomenas jau nebesvarstomas abstrakčiai, o pasitelkus fenomenologinį ir hermeneutinį metodus, atrandamos neįprastos prieigos prie tikėjimo ir religinės patirties. Taikomas kitoks proto ir tikėjimo santykio modelis: tikėjimas galimas ten, kur nepatenka žinojimas, o žinojimo disponuojamoje terpėje tikėjimas nereikalingas.

<sup>7</sup> Jacopozzi, *Religijos filosofija*, p. 107.

<sup>8</sup> Zabala, Santiago. „Introduction. A Religion Without Theists and Atheists“. In: Richard Rorty, Gianni Vattimo. Ed. by Santiago Zabala. *The Future of Religion*. New York: Columbia University Press, 2007, p. 1–2.

<sup>9</sup> Barthas, Karlas, „Protas ir Apreiškimas“ (Barth Karl. *Kirchliche Dogmatik*. Frankfurt am Main-Hamburg: Fischer, 1957, p. 39–49. Iš vokiečių k. vertė Giedrė Sodeikienė). In: *Religija ir filosofija: vadovėlis XI klasei*. Sud. Rita Šerpytytė. Vilnius: Tyto alba, 2003, p. 288.

Šiuo metu religija yra, viena vertus, devaluota, kita vertus, sugrįžta netradiciniais būdais. Toks religiškumo sugrįžimas, religijos esmės atvertis per religinę patirtį yra tiesiogiai susijęs su metafizinių sistemų pabaiga. Šiuolaikiniai filosofai, atsigręždami į religijos problemą, naujai apmąsto santykį su Dievu, svarsto religijos ir religinės patirties galimybes sekulariame pasaulyje. „Atsimenančio mąstymo“ būdu permąstoma religijos ateitis ir religinė kultūra atskleidžia tradicinių dogmatinių tendencijų pokytį, skirtingų požiūrių dermės paiešką, religinės patirties sampratos nesutalpinimą ne tik į religines, bet ir į sekularias ar ateistines kategorijas. Taigi žvelgiant iš postsekuliarios perspektyvos, probleminę konfigūraciją įgyja klausimai: Kokia šiuolaikinio žmogaus kasdienybės patirtis gali turėti religinę prasmę? Kodėl dabar apskritai svarbu svarstyti patirties problemą? Kokios gali būti šiuolaikinės religinės patirties ribos? Tad toliau bus aptariamos patirties ir religinės patirties sampratų ambivalentiškos reikšmės, kurių filosofinė prieiga laikui bėgant keitėsi.

## 1.2. Patirties samprata

Neišvengiamai tenka apibrėžti patirties sampratą ir atskirti ją nuo patyrimo (potyrio) sąvokos tam, kad būtų galima pereiti prie religinės patirties koncepcijos ir daugialypės jos suvokimo ir interpretavimo įvairovės. Patirtis – neabejotinai filosofinė sąvoka, kuriai išskleisti pravartu akcentuoti, kad į patirtį nuolat įtraukiamos asmens konkrečios žinios, įgūdžiai, įsisąmoninti ir neįsisąmoninti veiksmai, pojūčiai, stebėjimo ir suvokimo rezultatai. Tokie atskiri elementai – tai patyrimai ar potyriai, kurie gali būti vertinami kaip konkretūs reiškiniai ar stebiniai, santykinai apibrėžti gyvenimo patirties modusai. H. G. Gadameris, remdamasis Aristoteliu, lakoniškai apibūdina, „kaip iš daugybės pavienių potyrių įsimenant daug atskirybių galiausiai susiformuoja patirtis, patirties vienovė“<sup>10</sup>. Patirtyje suformuojamos sąsajos tarp atskirų potyrių, jų reikšmės susintetinamos, apjungiamos į visumą, apibendrinamos. Galima sakyti, kad patirtis nėra statiška ar pasyvi. Tai – nepaliaujamai ir tolygiai kintantis procesas, sąveikaujantis su išorinio ir vidinio pasaulio veiksniais ir, iškilus naujiems potyriams, vis giliau įprasminantis reiškinius ir papildantis jau įgytą patirtį. Todėl akivaizdu, kad patirtis turi transformuojantį poveikį asmeniui.

Nesunku pastebėti, kad patirties sampratoje glūdi nevienalytiškumas ir priešybių įtampa. Čia būtų galima pasitelkti Wilhelmo Dilthey'aus patirties sampratą, kuriai apibūdinti filosofas sukūrė *Erlebnis* terminą, reiškiantį išgyvenimą, o tiksliau – betarpiškai išgyvenamą nepakartojamą istoriją,

---

<sup>10</sup> Gadamer, Hans-Georg. *Tiesa ir metodas. Pamatiniai filosofinės hermeneutikos bruožai*. Iš vokiečių k. vertė Alfonsas Tekorius. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras, 2019, p. 351.

besiskiriančią nuo kitų patiriamų gyvenimo įvykių. Išgyvenimas yra unikali duotybė, kuri apglėbia, panardina, įtraukia žmogų, nesuteikdama galimybės jos perduoti ir pakartoti. Kaip teigia Gadameris: „Visa, kas išgyventa, yra išgyventa asmeniškai, ir tai sudaro šio asmeniškumo vienovės reikšmę, vadinasi, kas asmeniškai išgyventa, turi nepakartojamą ir nepamainomą santykį su šito vieno gyvenimo visuma“<sup>11</sup>. Betarpiški, intuityvūs išgyvenimai, integruodamiesi į visuminę asmens gyvenimo patirtį, ko gero, palieka neišdildomą įspaudą atmintyje, pasižymi išskirtinumu, bet tuo pačiu neištirpsta patirties visumoje. Dar daugiau – tokia patirtis sunkiai įtarpinama refleksijos ir interpretacijos, todėl nevirsta schematišku, aiškias ribas turinčiu svarstymo objektu ir „peržengia bet kokią ‘reikšmę’, kurią pats žmogus mano žinąs“<sup>12</sup>. Šis patirties nemedijavimo aspektas traukia ir žavi nenuspėjamumu, nesuvokiamumu, paslapties gelme. Tuo tarpu C. G. Jungas teigė, kad patirtis neįmanoma be apmąstymų, nes patirtis – tai įsisavinimo procesas, be kurio negali būti supratimo<sup>13</sup>. Tad patirties samprata tiesiogiai koreliuoja su pažinimu: sąmonė fiksuoja patirtį ir asmuo tampa „patyrusiu“. Negana to, įsisąmoninimas sukuria prielaidas patirtį suvokti kaip apmąstymo objektą.

Tačiau tuomet kyla klausimas, kokia sąsaja jungia išgyvenimą su refleksija? Kas gali steigti jų vienovę ir ar apskritai įmanoma jų bendrystė? Remiantis Hegeliu, tenka pripažinti, kad betarpiška patirtis neįmanoma. Nesunku pastebėti, kad Kierkegaardas oponuoja šiai minčiai ir pripažįsta galimybę „prisiliesti“ prie nemedijuojamos tikrovės. Jis atkreipia dėmesį, kad bet kokia pastanga reflektuoti sugriauna betarpiškumą, nes patirtis neuniversalizuojama ir neįtarpinama. Tad ar įmanomas objektiškas santykis su patirtimi? Ar galimas patirties perdavimas kitiems arba jos pakartojimo veiksmas? Akivaizdu, kad patirties neįmanoma konceptualizuoti, ji neperteikiama kitaip nei tik netiesiogiai ir miglotu pavidalu. „Pagauti“ šį betarpiškumą kaip tik ir įgalina fenomenologinis judesys, sujungiantis išgyvenimą su refleksija. Fenomenologija nutiesia tiltą tarp patirties išnirimo iš vidujybės ir jos išorinės raiškos. Patirties pasirodymas, išraiška atsiejama nuo individo ir tokiu būdu objektyvizuojama ir universalizuojama, todėl tampa prieinama spekuliatyviame mąstyme. Įžvelgus universalią patirties esmę, akiratin patenka dar vienas klausimas – kokios galimybės apmąstyti patirties išraiškas? Nepaisant to, kad „grynoji“ patirtis neapčiuopiama ir vienareikšmiškai bei iki galo neapmąstoma, naujai ir įvairiapusiškai apmąstyti patirtį, „perskaityti“ išoriškai pasireiškiančias daugiasluoksnes patirties prasmes gali padėti hermeneutinė pastanga. Tai, kad patirtyje glūdinti bendrybė – objektyvuotas išgyvenimas – gali būti išreiškiami, vaizdingai paliudija literatūros, dailės ar muzikos kūriniai. Universaliosios prasmės sukuria prielaidas „susikalbėti“, perduoti patirtį, užmegzti santykį, formuoti bendrystę. Kaip tik meno kūriniai yra vieni iš tvariausių tarpininkų,

---

<sup>11</sup> Gadamer, *Tiesa ir metodas. Pamatiniai filosofinės hermeneutikos bruožai*, p. 87.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>13</sup> Jung, Carl Gustav. *Psichologija ir religija*. Iš anglų k. vertė Rasa Drazdauskienė. Vilnius: Aidai, 1998, p. 7.

gebantys perteikti juose įkūnytas prasmes. Toks patirties medijavimo aspektas bus detaliau aptartas trečiajame darbo skyriuje.

Svarstant patirties kaip fenomeno pasireiškimą, pastebimas šio reiškinio bipoliškumas. Viena vertus, patirties neįmanoma suplanuoti, prognozuoti, „prisišaukti“, nes gyvenimo turiniai paprasčiausiai ištinka, patirtis užklumpa, žmogus tarsi išsviedžiamas iš suprantamybės ciklo ir įmetamas į būtį, kad nevalingai įgytų patirties, suteikiamos kaip duotybė. Tačiau kita vertus, svarbu užklausti, ar patirtis gali turėti intencionalumo, sąmonės tikslingo nukreiptumo į reiškinį, aspektą? Ar apdairu naikinti koliziją tarp subjekto sąmoningai pageidaujamos patirties ir nevalingai ištinkamų išgyvenimų? Atrodo, kad tokia sankirta ir priešybių įtampa neįveikiama, bet būtent tokiu būdu išryškinama patirties galia atverti tai, kas paslėpta, nuo reflekyvios sąmonės. Toks patirties kaip proceso, sąveikaujančio su vidujybe ir išoriniais veiksniais, paradoksalumas ir ambivalentiškumas ypač išryškėja svarstant religinės patirties fenomeną.

### 1.3. Religinė patirtis kaip fenomenas

Religinės patirties problema bus svarstoma pasitelkiant fenomenologinę-hermeneutinę analizę, aptariant daugiaprasmes žmogaus santykio su šventybe, dieviškumu, Dievu apraiškas. Anot Edmundo Husserlio, esmė glūdi pačiame reiškinyje, todėl religinė patirtis kaip fenomenas pats atskleidžia savyje glūdinčią esmę. Tad religinėje patirtyje svarbu atrasti elementus, būdingus tiek patirčiai apskritai, tiek religiniam fenomenui konkrečiai.

Pagrindinis klausimas, svarstant nevienalytę religinės patirties sampratą, ar šią patirtį galima redukuoti ir ją bandyti apibūdinti ne religiniais terminais ir ne religine prasme? Kitais žodžiais tariant, ar religija pripažįstama kaip savarankiškas, ypatingas, *sui generis* reiškinys? Šiuolaikinė religijos filosofija pripažįsta savarankišką religijos prasmę ir specifinę jos reikšmę. Religinės patirties prasmė neabejotinai peržengia juslinius veiksnius – šioji patirtis nesiremia išimtinai žmogaus pojūčiais, fenomenas empiriškai nėra stebimas, apčiuopiamas, tyrinėjamas. Religija nesugriebiama, tačiau pasitelkus fenomenologinį ir hermeneutinį metodus tampa įmanoma plėtoti diskursą apie religinę patirtį, savitai atveriančią prieigą prie religijos esmės.

Religijos specifiškumo ir nepriklausomumo pripažinimas bei religinės patirties samprata siejama su romantizmo epochos mąstytoju, vokiečių protestantų teologu Friedrichu Schleiermacheriu, kuris nepripažino Apšvietos racionalistinio požiūrio į religiją. Filosofo darbuose svarstomos religinės patirties prielaidos ir ištakos, įkurdintos žmogaus vidujybėje. Religijos

branduolys – tai žmogaus santykis su visata, gyvas religinis jausmas, „beobjektis“ išgyvenimas, apgaubiantis visą asmens egzistenciją: „tikroji religija – tai begalybės jausmas ir skonis“<sup>14</sup>. Religija patiriama tiesiogiai, ji nurodo į totalybės, begalinės dimensijos ryšį. Religiniai potyriai atsiejami nuo objektyvinimo judesiu nubrėžtos takoskyros tarp subjekto sąmonės ir pažintinio turinio. Kaip tik Schleiermacherio religijos filosofija apeliuoja į betarpišką ir autonominę religinę sąmonę ir jausmą, kurį filosofas įvardijo „absoliučios priklausomybės jausmu“. Šis specifinis religinis jausmas, kuris priskiriamas antjusliniam matmeniui, radikaliai skiriasi nuo įprastose gyvenimo situacijose patiriamų „natūralių“ priklausomybės jausmų. Tačiau ar subjekto–objekto dualumo panaikinimas ir atgręžtis į betarpišką savimonę neredukuoja pačios religijos į subjektyvumo sferą? Nejaugi religinės patirties sąsaja su intuicija ir jausmu nereiškia religijos apribojimo vien tik emocijų sritimi? Schleiermacheris patikina: religinis jausmas neįspraudžia asmens į savo paties subjektyvumo ribas, bet kaip tik nukreipia į vienybę su anapusių tikrove, kuri, suprantama, nėra objektyvinta. Galima būtų pritarti vengrų filosofui Miklosui Veto, teigusiam, kad „[r]eliginės sąmonės Dievas nėra vien tik emocinio judėjimo, kylančio iš sąmonės, vaisius, bet jis reiškiasi ir kaip išorinis poveikis žmogui, savaime pasiekiantis jo sąmonę“<sup>15</sup>.

Religinė patirtis skiriasi nuo racionalaus konkretybių pažinimo, ji apglėbia visą asmens egzistenciją („religiniai jausmai kaip šventa muzika turi lydėti visus žmogaus darbus“<sup>16</sup>), įtraukia į visuminę būtį, kuriai apibūdinti neįmanoma taikyti objektyvinimo kriterijų. Tiesa, tokia patirtis yra savita, kylanti iš unikalios „begalybės pajautos“. Dieviškumas patiriamas pačiame religiniame išgyvenime. Susidaro įspūdis, kad, išgyvendamas religinę patirtį, asmuo ypatingu būdu užmezga santykį su radikaliai kita tikrove: „religiniai jausmai dėl savo prigimties paralyžiuoja žmogaus veiklumą ir kviečia jį tyliam, nuolankiam mėgavimuisi“<sup>17</sup>. Slėpiningoji religinė patirtis neredukuojama į universalaus abstraktumo struktūras ir neapibrėžiama abstrakčiomis formuluotėmis, ji – patiriama individualiai. Religinio asmens elgesio motyvai yra paradoksalūs, o ne racionalūs, tad vieninteliu patikimu atspirties tašku, kalbant apie religiją, tegali būti paradoksas. Tad atrodo, kad vienintelis išmintingas kelias – nepasikliauti išimtinai tik sąvokiniu mąstymu ir pripažinti priešybių nesutaikomumą. Vis dėlto šią proto bei paradokso susidūrimo akimirką būtina asmens laisva valia. Bet tuomet atsiremama į netikėtą aporiją – laisvanoriškas apsisprendimas ir pasirinkimas tuo pačiu

---

<sup>14</sup> Schleiermacher, Friedrich. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. Louisville: Westminster/ John Knox Press, 1994, p. 39.

<sup>15</sup> Veto, Miklos „Šiuolaikinės religijos filosofijos klausimu“. In: *Logos*. 1990/1, p. 11.

<sup>16</sup> Schleiermacheris, Friedrichas Danielis Ernestas. „Religija – begalybės nuojauta“ (Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst, Zweite Rede. Über das Wesen der Religion// Schleiermacher F. D. E. Werke. Leipzig: F. Mainer. In 4 Bd. Bd. IV, p. 243–248; 250–252; 286–290. Iš vokiečių kalbos vertė Giedrė Sodeikienė). In: *Religija ir filosofija: vadovėlis XI klasei*. Sud. Rita Šerpytytė. Vilnius: Tyto alba, 2003, p. 255.

<sup>17</sup> *Ibid.*

judesiu susaisto žmogų priklausomybės santykiu su „kontempliuojama visata“. Šias aporijos ašis vėliau įtikinamai bandys suderinti Sorenas Kierkegaard'as, darydamas išvadą, kad žmogus iš tiesų tampa laisvas tik laisvai pripažindamas priklausomybę nuo Dievo. Šį laisvės aspektą žmogaus santykiyje su šventybe taip pat apmąstys vokiečių religijotyrininkas ir filosofas Rudolfas Otto.

Galima teigti, kad Otto po daugiau nei šimtmečio tęsia Schleiermacherio mąstymo būdą, tačiau suproblemina žmogaus santykį su religijos fenomenu ir objektyvina religinius jausmus. Knygoje *Das Heilige* („Šventybė“) Otto atkreipė dėmesį į dvilypę religinės patirties struktūrą – racionaliuosius ir iracionaliuosius religijos aspektus, kurie, harmoningai tarpusavyje derėdami, visapusiškai išskleidžia religijos esmę. Atsižvelgiant į tai, kad religija yra *sui generis* reiškiny, ji negali būti tinkamai paaiškinta nepasitelkus specifinių religinių sąvokų. Abstrakčiai šventybės sampratai aiškinti Otto sukuria naują kategoriją, išsaugančią fenomeno išskirtinumą, daugiaprasmiškumą ir peržengiančią šventybės sampratos turinio ribas. Tai – „numinoziškumas“<sup>18</sup> (lot. *numinosum*, kildinamas iš *numen* – dievybė, dieviškoji valia). Nors šventybė neprieinama sąvokiniam supratimui, ją galima aiškintis pasitelkiant šį neologizmą.

Būtų galima paminėti, kad sekuliarizacijos perspektyvoje pasikeitus religinio diskurso pobūdžiui, svarbu naujai įsižiūrėti į religinės patirties prasmę ir religiškumo apraiškos įvairovę. Tam, kad būtų įmanoma svarstyti religiškumą šiuolaikinėje kasdienybėje, paranku remtis Otto suformuota šventybės, kaip slėpinio, samprata. Išskleidus esminius slėpiningojo dieviškumo aspektus, bus įmanoma nukreipti žvilgsnį į sekuliarioje gyvenimo plotmėje galiojančias religinės patirties galimybės sąlygas.

Taigi, anot Otto, religinė patirtis tiesiogiai siejama su vidiniu išgyvenimu ir kildinama iš numinozinių potyrių gelmės. Savo prigimtimi numinoziniai potyriai yra iracionalūs, tad akivaizdžiai susiduriama su tokios patirties kalbinės ekspresijos problema. Žinoma, sąvokomis dalykai yra apibrėžiami, tačiau slėpiningoji šventybės esmė (*mysterium*) neapribojama abstrakčiomis kategorijomis, todėl bet koks numinozinių potyrių verbalizavimas suponuoja prieštaras: teiginys tuo pačiu reiškia ir neiginį. Kaip teigia Gadameris: „Tai, ką žmogui tenka išmokti per kančią, yra ne kas nors viena ar kita, o buvimo žmogumi ribų įžvalga, supratimas, kad riba į dieviškumą yra neperžengiama. Galiausiai tai yra religinė suvoktis“<sup>19</sup>. Ir toliau: „Tikra patirtis yra ta, per kurią žmogus įsisąmonina savo baigtinumą. Patirtyje ribą pasiekia planus kuriančio proto galia ir savimonė“<sup>20</sup>. Galima pastebėti, kad *mysterium* samprata, žymėdama tai, kas paslėpta, nesuvokiama

---

<sup>18</sup> Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*. Trans. by J. W. Harvey. Harmondsworth: Penguin Books, 1959, p. 21.

<sup>19</sup> Gadamer. *Tiesa ir metodas. Pamatiniai filosofinės hermeneutikos bruožai*, p. 357–358.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 358.



ir neišsakoma, atveria būties patyrimo galimybę neigimo judesiu. Tad šia prasme sąvokinis mąstymas pasiekia prarają, iš kurios gelmės neprasisveržia joks pažinus ar apibrėžtinas turinys. Otto atkreipia dėmesį į tai, kad numinoziškumas nevalingai skleidžiasi ir suvokiamas sąmonėje visiškai neapibrėžiamu, kitonišku būdu. O tai reiškia, kad visaapimančios dieviškos galios pobūdis neišreiškiamas kalba, bet gali būti perteikiamas netiesiogiai tik kaip užuomina, kaip pėdsakas „per žmogaus jausminio atsako į šią galią moduliacijas ir turinį; ir kad būtų įsisąmonintas, šis atsakas turi būti betarpiškai išgyventas pačiame savyje“<sup>21</sup>.

Apmąstant religinę patirtį kaip fenomeną, akiratin patenka klausimas – kaip atpažinti religinę patirtį ir ją atskirti nuo įprastų juslinių potyrių? Karlas Rahneris pabrėžia, kad Dievo potyris yra „unikalaus pobūdžio potyris, kurio filosofinė ir teologinė interpretacija yra labai sudėtinga“<sup>22</sup>. „Tai potyris paslapties, kuri lieka, kuri visados buvo duota ir kaip tik todėl yra sykiu ir nesuprantamybė, ir vienintelis savaime suprantamas dalykas“<sup>23</sup>. Šventybė aptinkama žmogaus vidujybėje, tačiau suprantama, ji negali būti redukuojama į apibrėžtus veiksmus, galias ar konkrečias esmes. Nesunku pastebėti, kad šventybė, sukeldama visiškos kitybės, šiurpulingos baimės ir susižavėjimo jausmą, pasak Jacopozzi, „išnyra kaip begalinis kokybinis skirtingumas žmogaus atžvilgiu, kaip visiškai kita tikrovė negu sąmonės realybė, – visiškai neįrodoma, kadangi pirmapradiška. Daugiausia, ką gali religinė sąmonė – tai aprašyti kai kuriuos *numinosum* pasirodymo momentus“<sup>24</sup>. Tai, kas išgyvenama, yra suvokiama kaip pats savaime pasirodantis fenomenas, numinozinis objektas, kuris pažinus tik pagal savo apraiškas. *Numinosum* fenomenas parodo save tik savyje, nes tai – „sąmonėje glūdinti pirmapradė betarpiška duotybė“<sup>25</sup>. Praėjus pusei amžiaus, netiesiogiai pritardamas šiai Otto įžvalgai, rumunų religijotyryninkas Mircea Eliade, grįsdamas savo išvadas gausiomis religijų istorijos, sociologijos, etnologijos, archeologijos žiniomis, paskelbs: „Kad ir koks būtų istorinis kontekstas, kuriame gyvena *homo religiosus*, jis visada tiki, kad yra absoliuti realybė, *šventybė*, kuri pranoksta mūsų pasaulį“<sup>26</sup>. Ir toliau: „pasaulietiškas žmogus yra *homo religiosus* palikuonis ir negali sunaikinti nuosavos istorijos“<sup>27</sup>. Taigi toks nevalingai kiekvieno žmogaus esybės gelmėse slypintis religiškumas skleidžiasi kaip pirmapradė, iracionalioji numinoziškumo patirtis.

---

<sup>21</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, p. 24.

<sup>22</sup> Rahner, Karl. *Dievo potyris šiandien*. Iš vokiečių k. vertė Antanas Gailius. Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai, 2012, p. 23.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>24</sup> Jacopozzi, *Religijos filosofija*, p. 59.

<sup>25</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, p. 25.

<sup>26</sup> Eliade, Mircea. *Šventybė ir pasaulietiškas*. Iš prancūzų k. vertė Petras Račius. Vilnius: Mintis, 1997, p. 143–144.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 149.

Kaip minėta, numinoziškumas yra nepažinus ir ambivalentiškas slėpinys, tai visiška kitybė, vienu metu integruojanti prieštaringas vidines būsenas – *tremendum* (šiuropulingą baimę) ir *fascinans* (susižavėjimą). Akivaizdu, kad numinoziškumo prigimtyje glūdi ambivalentiškas – paradoksali šiuropulio ir susižavėjimo, skausmo ir palaimos, baimės ir potraukio derinys, kurią Otto išraiškingai vadina kontrastu-harmonija. *Tremendum* suvokimas išskyla kaip pažįstamas ir „įprastas“ baimės jausmas, kuris visgi tėra miglotas šio specifiškai religinio jausmo atspindys. Kasdienybėje patiriamos baimės kilmė siejama su labiau „apčiuopiamais“ įvykiais, aplinkybėmis, sąmonės vaizdiniais, o religinio slėpinio pajauta peršoka į kokybiškai kitą matmenį. Anot Otto, slėpinio akistatoje žmogus pasijunta suparalyžiuotas iš siaubo ir apimtas nenumaldomo drebulio, tačiau lygiai taip pat jį gali suvirpinti tik vos juntamas švelnus jaudulys, amžatimanti *majestas* pajauta. Siaubą keliantis slėpinys, apimdamas baisumą ir didybę, gali būti patiriamas švelniai ir didingai kaip artėjantis potvynis arba prasiveržti iš sielos gelmių konvulsijomis, ar sukelti ekstazę ir nepaprastą susijaudinimą<sup>28</sup>. Visgi skirtis tarp įprastų ir religinių jausmų neapsiriboja vien pojūčių intensyvumo lygmenimis – *mysterium* reiškinyje asmenį ištinka kaip ypatinga, kokybiškai kitokia sąmonės ir dvasios patirtis, kontrastuojanti su iki šiol pažintu, patirtu, apmąstytu pasauliu.

Abejonių kelia žmogaus gebėjimai patikimai atskirti patirtą sąlytį su slėpiniu nuo įprastų vidinių išgyvenimų, nes kiekvienas stipresnis „natūralus“ jausmas – netikėtai kilęs džiaugsmas, įkvėpimas ar nežinia kodėl apėmęs ilgesys – neapibrėžiamas, nepaaiškinamas ir, rodos, neidentifikuojamas su jokia konkrečiu objektu. Jei, sutelkus dėmesį, aptakus objektas įgyja kontūrus ir tampa įmanomas konceptualiai apibrėžti, tuomet, anot Otto, toks objektas nėra iracionalus<sup>29</sup>. Ir priešingai, kai vidinis žvilgsnis bergždžiai stengiasi išryškinti netikėto potyrio kilmės šaltinį, protas priverčiamas atsisieti nuo pasauliškų kontekstų ir susidurti su jokia turinio netaipinančia nepasiekiamą gelme. Tiesą sakant, apčiuopiamo turinio nebuvimas, „tuštuma“, „tyla“ neturi būti suprantama kaip būties stygius ar „kažko“ trūkumas; greičiau tai – intelektualiai suvokiama „tuštuma“, negebėjimas įžvelgti formų ir esmės, tai, ko neįmanoma išmatuoti ir apčiuopti. Galima būtų klausti, kad galbūt šioje „terpėje“ įmanomas betarpiškas dieviškumo išgyvenimas? Juk tyloje slypi visuma, ir, Jacopozzi žodžiais, „tylima ne dėl to, kad nėra pašnekovų, o yra norus nuščiuvimas, nuolankiai įsiklausant“<sup>30</sup>. Matyt, pati tyla yra tai, kas neišsakoma, neatskleidžiama, neišsemiamą, nors, kita vertus, būtent iš jos viskas kyla, yra aktualizuojama, sukuriama. Atrodo, kad apie šventybę daugiau „pasakoma“, kai yra tylima, arba kitaip tariant – vienintelė įmanoma „kalba“ su *ganz andere* tikrove yra tyla.

<sup>28</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, p. 12–13.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>30</sup> Jacopozzi, *Religijos filosofija*, p. 141.

Pastebėtina, kad tiek Schleiermacheris, tiek Otto akcentuoja emocinį religinės patirties pobūdį, neišsvengiamą žmogaus atvirumą ir atsidavimą šventybei. Vis dėlto tampa aišku, kad Otto kryptingai ir nuosekliai išryškina šventybės struktūrą, į pirmas gretas iškeldamas iracionalųjį elementą ir parodydamas glaudžią sampyną su racionaliuoju elementu. Taigi, šventybė pirmiausia patiriama ikikognityviniu būdu, tačiau filosofas nepaneigia racionalaus religijos aspekto. Galima teigti, kad nors Otto ir nepriešpastato Schleiermacherio „absoliučios priklausomybės jausmui“ kokybiškai kitokio numinoziškumo patyrimo, kurį pavadina kūrinio savimone (*creature-consciousness*) arba kūriniškumo jausmu – „jausmu kūrinio, kuris savame niekyje paskęsta ir pranyksta priešais tąjį, kuris yra viršum visų kūrinių“<sup>31</sup>, – tačiau šiuo mąstymo posūkiu atlieka esminį patikslinimą: žmogiškosios būtybės bejėgystė, skurdas, egzistencinė stoka, savęs kaip subjekto sumenkinimas absoliučiai kitos tikrovės akivaizdoje pakloja pamatą religinei patirčiai. Todėl atsidūrimas priklausomybės santykyje su *numinosum* tampa išvestinis. Ko gero, šis kūriniškumo jausmas, buvimas tik „dulkėmis ir pelenais“, nevalingas ir pirmapradis polinkis numinozinio objekto link tampa būtina sąlyga „tuštumai“ atsiverti, per kurią gali įeiti Visiška Kitybė, kad užsimegztų priklausomybės saitų grįstas Sutvėrėjo ir tvarinio *communio* ryšys. Tad nenuostabu, kad Otto religijos fenomenologija grindžiama savimaršos ir panirimo „savajame niekyje“ apmąstymu, kuris yra numinoziškumo patirties prielaida.

Nepretenduojant nuodugniai išvelgti ir atpažinti šventybės apraiškas kasdienybėje, bent glaustai reikėtų aptarti galimus numinoziškumo pasireiškimo būdus. Pirmiausia kyla klausimai: kokios yra religinės patirties galimybės sąlygos „paprastam“ žmogui sekuliariame pasaulyje? Kokiu būdu ne tik religinei, bet ir nereliginei sąmonei gali atsiverti numinoziškumas? Iš svarstymų akiračio nepaleidžiant Otto dvilypės religinės patirties struktūros, atkreiptinas dėmesys, kad racionaliųjų religijos aspektai yra perduodami sąvokomis, dogmomis, bažnyčios mokymais. Tuo tarpu iracionaliųjų religijos elementų, t. y. potyrių, neįmanoma tiesiogiai ir vienareikšmiškai perteikti kitiems, pritaikyti tam tikrais kriterijais grįstos patirties įgijimo metodologijos ar sukelti juos savo valios pastangomis. Vis dėlto religingam asmeniui numinozinius potyrius gali sužadinti ritualai, maldos, šventa erdvė ir šventas laikas, asmeninės ar bendruomenės pamaldumo formos, kurios tampa stimulais religinei sąmonei atsiverti ir kūriniškumo jausmui užgimti. Vadinasi, patyręs žmogus lengviau atpažįsta dieviškumo apraiškas ir geba kartotinais „išprovokuoti“ religinius jausmus. Pavyzdžiui, šventraščių skaitantis ir dvasinio polėkio apimtas asmuo patiria numinoziškumą, nepaisant to, kad nekonceptualizuoja savo būsenos, nereflektuoja gimusio jausmo, bet vien tik atvirumu ir

---

<sup>31</sup> Otto, Rudolfas. „Šventybė“ (Rudolfas Otto. Šventybė // *Šiaurės Atėnai*. 1998, IX.5., nr. 34 (428), p. 4. Iš vokiečių k. vertė Antanas Sereda). In: *Religija ir filosofija. Vadovėlis XI klasei*, p. 299.

atsidavimu dieviškumui išgyvena religinę patirtį<sup>32</sup>. Tampa aišku, kad tokiu atveju patirtis suponuoja asmens santykį su kitu, vadinasi, religinė patirtis reiškia asmenišką santykį su kita tikrove, dieviškuoju asmeniu. Šis santykis turi būti abipusiai grįstas atvirumu ir implikuoti sutikimą priimti naują patirtį. Atvirumas patirčiai nesiderina su išankstinėmis nuostatomis, veikiau priešingai – būtinas sutikimas užplūsti abejonėms, pasiduoti nenumaldomam postūmiui panirti į patirtį ir ieškoti prasmės galimybių. Žinoma, žmogiškasis atvirumas nėra bekraštis – jį užskliaudžia baigtinės būtybės savo ribotumo suvokimas.

Galiausiai reikia paminėti dar vieną Otto įžvalgą, kad netiesioginiu būdu dieviškumas pasireiškia per religinius simbolius, muziką, literatūros ir meno kūrinius, kurie padeda prisiminti ar įsivaizduoti pamatinį sąmonėje glūdinčią religišumą. Vaizduotė tartum įgalina dieviškumo epifanijas. Simboliuose, meno kūriniuose įkūnyta būties tiesa sukuria prielaidas išvelgti begalybės matmenį ir intuityviai atpažinti *ganz andere* slėpinį. Suprantama, tokia netiesioginė religinė patirtis taip pat pranoksta žmogiškąjį gebėjimą išsamiai ją artikuliuoti. Tad koks yra pirmapradžio potyrio ir objektyvizuojančios refleksijos santykis? Kokia rizika kyla sunaikinti religinės patirties poveikį refleksijos būdu? Ar refleksija gali pasiglemžti įgytos patirties sodrumą? Be abejonės, trumpų ir vienareikšmių atsakymų į šiuos klausimus negali būti, tad galima žvilgsnį nukreipti į dvi viena kitą papildančias pozicijas: viena vertus, patirtis neuniversalizuojama, neįžodinama, neįtarpinama, tačiau kita vertus, patirtis tiesiogiai koreliuoja su pažinimu, todėl įsisąmoninimas sukuria prielaidas patirtį suvokti kaip apmąstymo objektą. Šiame darbe bus vadovaujama nuostata, kad reflektyvios žinios apie potyrių esmę įgalina išplėsti patirties suvokimo ribas ir atviriau priimti vis naujai ateinančius potyrius.

#### 1.4. Religinės patirties ribos

Nesileidžiant į gilesnę fenomenologinę religinės patirties analizę, vertėtų pritarti Gintaro Beresnevičiaus teiginiui, kad Otto šventybės idėja apsiriboja universalių numinozinių potyrių fiksavimo lauku, iracionalių religijos elementų prioretizavimu, todėl kyla rizika susiaurinti vien potyriais besiremiančią religiją iki amorfiško psychologizavimo. Juk potyriniai religijos turiniai glaudžiai šliejasi prie racionaliųjų religijos elementų – ritualų, papročių ir kitų religinių reiškinių. Be abejonės, dievybė nesutampa nei su kulto objektu, nei su religiniais išgyvenimais, tačiau kiek

---

<sup>32</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, p. 76.

patikima Otto prielaida, kad šventybė aptinkama potyriuose?<sup>33</sup> Įdomu pastebėti, kad Giorgio Agambenas kritiką išreiškia dar radikaliau: „Tai, kad religiškumas visiškai priklauso psichologinės emocijos sferai, kad jis iš esmės turi kažką bendra su drebuliu ir pašiurpusia oda, – štai trivialumai, kuriems neologizmas „numinozinis“ turi suteikti moksliskumo išvaizdą“<sup>34</sup>. Postmetafiziniu diskursu dekonstruojamos „nepajudinamos“ tiesos, atveriamas kelias daugialypių požiūrių, įsitikinimų, mąstymo būdų raiškai ir sklaidai, todėl, žvelgiant iš postsekuliarios perspektyvos, religinės patirties samprata talpina ne tik Schleiermacherio „visiškos priklausomybės jausmą“, Otto iracionalųjį *mysterium tremendum et fascinans*, Eliade's šventybės racionaliuųjų ir iracionaliuųjų elementų visumą, bet ir vis giliau atsiveriančias neišsemiamas prasmes.

Šiuolaikinėje sekularioje kasdienybėje nevienareikšmiškai vertinamas religijos vaidmuo: kulto objektai praranda *numinosum* aureolę, sakralinė simbolika ir religinė tematika pasitelkiama sekulariuose literatūros ir meno kūrinuose, religinis kontekstas persipina su profaniškąja prasme, todėl religinės patirties ribos išblunka, praranda savo „grynumą“ ir, nuolat kisdamos, įgyja vis naujus kontūrus. Akivaizdu, kad sekuliarizacija įsileido naujas ir netikėtas religiškumo apraiškas, „ištuštino“ statiškas ir stabilias metafizines prasmes, dėmesį sutelkė į neišsenkančio potencialumo aktualizavimą kasdienybėje. Todėl po metafizikos dekonstrukcijos nebekeliami klausimai apie absoliučios tiesos idėją, Dievo esmę ar tikėjimo turinius. Šiuolaikinė religinės patirties refleksija iškelia kitokią problemą – kaip tikėti pasikeitus visuomenės gyvenimo erdvėlaikiui, kokia tikėjimo raiška ir forma įmanoma sekuliarizacijos (religinio skepticizmo) ir postsekuliarizacijos (religijos sugrįžimo) sąlygomis.

Tad dabarties kontekste nebepakanka pateikti Dievo buvimo įrodymų, konstatuoti religijos vaidmens menkėjimą ar visuomenės priešiškumo religijai apraiškas, bet tampa svarbu apmąstyti postmodernaus tikėjimo galimybes. Pasitelkiant šiuolaikinės religijos filosofijos tyrinėtoją Jeffrey W. Robbins, vertėtų pridurti, kad postsekuliari ir postmoderni dekonstrukcija nėra pasaulį neigiantis, radikaliai skeptiškas ir antireliginis judėjimas, priešingai, ji atsigręžia į *caritas* idėją ir radikaliai, aistringai ir besąlygiškai teigia gyvenimą<sup>35</sup>. Kaip tik todėl *a priori* nuostatų, įsitikinimų, vaizdinių atsisakymas sukuria prielaidas atsiverti iki šiol nepažintai religinei tiesai ir neapibrėžtumui virsti ta terpe, kurioje religija sugrįžta, sujungdama „ranka pasiekiamus“ fragmentus su tuo, kas randasi „kitur“. Krinta į akis, kad šioje nežinojimo, pažinimui neprieinamoje būsenoje susiformuoja erdvė puoselėti atvirumą Kitybei, vėl „atrasti“ religiją. Šiuolaikiniai filosofai ieško religijos sugrįžimo

<sup>33</sup> Beresnevičius, Gintaras. *Religijotyros įvadas*. Vilnius: Aidai. 1997, p. 89–90.

<sup>34</sup> Agamben, Giorgio. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. Iš italų k. vertė Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos. 2016, p. 114.

<sup>35</sup> Robbins, Jeffrey W., „Introduction: After the Death of God“. In: *After the Death of God*. Edited by Jeffrey W. Robbins et al., Columbia University Press, 2007, p. 18–19.

būdų, iš naujo svarsto religiškumo prasmę sekuliarioje kasdienybėje. Tokiai religinių tradicijų permąstymo situacijai įvardyti ir religiškumo sugrįžimo idėjai išskleisti šių laikų airių filosofas Richardas Kearney'is vartoja specifinį „anateizmo“ terminą, kuris kaip tik ir žymi tikėjimo išgryninimo ir sugrįžimo prie Dievo po metafizinio „Dievo mirties“ galimybę.

## 2. Kearney'io anateistinė prieiga prie religinės patirties

### 2.1. Anateistinis grįžimas prie Dievo po Dievo

#### 2.1.1. Anateistinių lažybų samprata

Originali Kearney'io filosofinė pastanga suponuoja dvigubą minties judesį: negatyvus metafizinio Dievo vaizdinio atsisakymo veiksmas transformuojamas į pozityvų artėjimą prie postmetafizinio Dievo. Taip anateistiškai permąstoma Dievo, tikėjimo ir religiškumo samprata išsamiai plėtojama filosofo knygoje „Anateizmas: sugrįžti prie Dievo po Dievo“. Tad kokią problematiką išryškina „sugrįžimo prie Dievo“ koncepcija?

Pirmiausia atkreiptinas dėmesys, kad anateizmo sampratos ypatumą išskleidžia priešdėlis *ana-* (gr. *ανά* – į viršų, atgal, vėl, iš naujo<sup>36</sup>), implikuojantis pakartojimo, sugrįžimo, atsigręžimo judesį. Jau iš pirmo žvilgsnio matyti, kad šis priešdėlis nurodo į pakartojimo aspektą, kurį ir akcentuoja Kearney'is, pabrėždamas, kad čia svarbus paradoksalus „pakartojimo į priekį“ momentas, kai kartojama ne tai, kas jau buvo patirta praeityje, bet tai, kas dar ateina. Tad *ana-* žymi tikėjimo ir netikėjimo sandūroje beatsiveriantį horizontą, iš kurio gali išsiveržti atnaujinto tikėjimo galimybė<sup>37</sup>. Filosofas priduria, kad paskata žinoti daugiau ir kitaip interpretuoti reiškinius kyla dėl nežinojimo (*agnosis*), kuris sukuria palankią terpę iš naujo apmąstyti tiesą (*ana-gnosis*). Tad kaip galima matyti, anateistiniame mąstyme išryškėja simultaniška cirkuliacija dviem kryptimis: grįžtama atgal ir judama pirmyn.

Taigi svarstydamas religijos sugrįžimo – atradimo iš naujo – galimybės sekularioje visuomenėje sąlygas, Kearney'is pasitelkia anateizmo sampratą, (gr. *ανά θεός* – anapus Dievo, po Dievo) žyminčią brandesnio tikėjimo – „tikėjimo anapus tikėjimo“ – galimybę, rymančią ties teizmo ir ateizmo riba. Anot Kearney'io, bandant iš naujo perinterpretuoti Dievo sampratą, anateistinis atskaitos taškas inspiruoja galimybę tiek atsisakyti teizmo – dogmatinio tikėjimo metafiziniu Dievu kaip absoliučiu būties pagrindu, tiek nesusisaistyti su ateizmu – radikalia Dievo ir dieviškumo neigimo pozicija. Būtent šioji nepalaujama slinktis tarp ateizmo ir teizmo išreiškia paradoksalų nenutrūkstamą nutolimo ir artėjimo „nuo Dievo prie Dievo“ vyksmą.

---

<sup>36</sup> Kearney, Richard. *Anatheism. Returning to God After God*. New York: Columbia University Press, 2010, p. 11.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 7.

Svarbu pastebėti, kad Kearney'is, siekdamas atskleisti proto negalimybę visapusiškai aprėpti religijos fenomeno ir suprasti anapusbės paslapties, pasitelkia Blaise'o Pascalio lažybų sąvoką, kuri nurodo į būtinybę peržengti racionalių samprotavimų ribas, kad būtų pripažįstama proto bejėgystė ir pasiryžtama paprasčiausiai akiai „statyti viską ant kortos“. Juk lažybų dalyvis turi rizikuoti tuo, kas apčiuopiama, kad išloštų tai, kas neapčiuopiama. Tačiau vis dėlto iki tam tikros ribos svarbu neatmesti proto, kad būtų įmanoma užtikrinai priimti sprendimą rizikuoti, trokštant išlošti. Taigi ir anateistinis „kirtimas lažybų“ suponuoja įvairias šio „žaidimo“ eigos ir baigties alternatyvas: galimas radikalus nuokrypis į teizmą ar ateizmą, į pasaulietišumą ar šventumą, į svetingumą ar priešišumą. Bet taip pat įmanomas balansavimas neutralumo erdvėje. Pastaruoju atveju liekama neapibrėžtumo būsenoje, abejones keliančiuose svarstymuose, nes nesiremiamas į suprantamą doktrinos, tradicijos, *ratio* pagrindą. Tokia nežinojimo būseną ir tikrumo stygius ypač užvaldo apėmus baimei, skausmui ar apatijai, kadangi, filosofo nuomone, pastebime grįžtą prie Dievo po Dievo tik nesėkmės, prarasties ir niekio akivaizdoje<sup>38</sup>. Tačiau Kearney'is pabrėžia tikimybę, kad atsigręžimas Dievop gali ir neįvykti, nes anateizmas apima ir alternatyvų – metanojos negalimybės – kelią<sup>39</sup>. Trumpiau tariant, anateizmas – tai nuolatinis susidūrimas su rizika, alternatyvų svarstymas, pastangos rasti išeitį ir nuolat kelti klausimus.

Kaip matyti, anateistiniame mąstyme persikryžiuoja *via negativa* ir *via affirmativa* vektoriai: „tik pripažinus, kad iš esmės nieko nežinome apie Dievą, įmanoma susigrąžinti šventybės prezenciją kasdienybėje“<sup>40</sup>. Kearney'ui Dievas yra nuolat ateinantis, neapsiribojantis konkrečiu erdvėlaikiu. Žvelgiant iš dogminės teologijos pozicijų, eschatologijos samprata išreiškia laikų pabaigoje atliksimą galutinį žmonijos ir visatos atkūrimą ir Dievo atėjimą. Tuo tarpu filosofui eschatologija įgauna naują prasmę – tai esanti „*amor mundi*, meilė pasauliui, begalybės įsikūnijimas baigtinume, transcendencijos ir eschatologijos pasireiškimas dabartyje“<sup>41</sup>. Tad anateistinis požiūris reikalauja kitokio religinio atsako ir atnaujinto tikėjimo, kreipiančio žvilgsnį į anateistinį paradoksą – grįžimą prie Dievo tik apleidus Dievą.

---

<sup>38</sup> Kearney, *Anatheism. Returning to God After God*, p. 159.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. xiv.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 166.



### 2.1.2. Tikėjimas po tikėjimo

Čia vertėtų pasvarstyti klausimą – kaip apsireiškia Dievas anapus Dievo? Įdomu pastebėti, kad Kearney'io anateizmo koncepciją interpretavęs prancūzų filosofas Jakobas Rogozinskis sugrįžimo prie Dievo po Dievo paradoksą sieja su pačia Dievo sampratos ambivalencija. Filosofo požiūriu, biblinis Izaoko aukojimo įvykis galės būti vaizdingu anateizmo pavyzdžiu, įgalinančiu naujai „perskaityti“ Dievo vardą<sup>42</sup>. Svarstydamas, kaip ant slėpiningo Morijos kalno „senasis“ Dievas apreiškia naują savo vardą ir kaip įvyksta Dievo-po-Dievo transformacija, Rogozinskis analizuoja Izaoko aukojimo prasmę ir pastebi Dievo valioje galimai glūdinčią koliziją – Abraomui paskelbiami du tarpusavyje prieštaraujančius Dievo paliepimus: vienu paliepimu Dievas reikalauja sūnų paaukoti, kitu – jo nežudyti<sup>43</sup>. Narpliodamas komplikotas šios scenos aporijas, Rogozinskis išskiria dviprasmiškus Dievo vardus: Dievas, paskyręs išbandymą Abraomui Morijos kalne, vadinamas Elohim, kuriam tarsi pagonių dievui reikalinga žmogaus auka. Tuo tarpu aukojimo aktui iškeltą Abraomo ranką sulaiko Jahvė (JHVH) – vardą turintis, į žmogų atsigręžęs Sinajaus kalno Dievas. Ko gero tenka sutikti su Rogozinskiu, kad šis Senojo Testamento naratyvas leidžia parodyti, kad Abraomui skirtas išbandymas siejasi su anateistine koncepcija – Dievo sugrįžimu po Dievo. Iš tiesų atrodo akivaizdu, kad „senojo“ Dievo paliepimas turėjo būti atmestas siekiant išgirsti „naujojo“ Dievo valią. Maža to – šį tikėjimo patriarcho „atsivertimą“ galima suvokti kaip religinio patyrimo perkeitimą į naują ir unikalią patirtį, kai vertikalus subordinacijos santykis perkeičiamas į horizontalų dialoginį santykį.

Taigi anateistiniu požiūriu, santykis su dieviškumu įmanomas ne vien tik besąlyginiu „tikėjimo šuoliu į begalybę“. Juk anateizmas demonstruoja atvirumą tiek teizmui, tiek ateizmui ir jų tarpusavio sąveikai, tad refleksijos neatsižadama ir kierkegoriškos rezignacijos judesys nesuabsoliutinamas. Toks pliuralistinis būdas įgalina sukurti palankią terpę grįžti prie religijos bei antrinio – tobulesnio ir išgryninto – tikėjimo. Anateistinis tikėjimas nekyla sąmoningai pasidavus lemčiai ir atsisakius racionalumo. Lygiai taip pat anateistinis tikėjimas nesiejamas vien tik su intelektualiai apsvarstytu ir priimtu sprendimu. Čia vertėtų pabrėžti, kad nuoširdžiai išgyvenamas tikėjimas nėra įstrigęs statiškoje būklėje – tai nenutrūkstantis dinamiškas judesys tarp filosofinės refleksijos ir nuolankaus religiškumo, kadangi anateizmas nei įima, nei atmeta antrinio tikėjimo

---

<sup>42</sup> Rogozinski, Jakob, „The Twofold Face of God: an Atheistic Reading of the Sacrifice of Abraham“. In: *Richard Kearney Atheistic Wager*, p. 213.

<sup>43</sup> Žr. Rogozinski, Jakob, „You Shall Kill the One You Love. Abraham and the Ambiguity of God“. In: *Ambiguity Of The Sacred. Phenomenology, Politics, Aesthetics*, Jonna Bornemark and Hans Ruin (eds.). Stockholm 2012, p. 29–42.

galimybę<sup>44</sup>, bet įgalina asmens laisvu apsisprendimu rinktis tikėjimą. Tad verta pritarti Kearney'ui, kuris rašo: „Praradę tikėjimą, galime jį susigrąžinti: pirminis tikėjimas užleidžia vietą antriniam tikėjimui dėl nepažįstamojo. Tokios yra anateizmo lažybos ir iš to kylanti rizika: atsisakę savojo Dievo vardan nepažįstamo Dievo, joks Dievas gali nebegrįžti. Arba sugrįžęs Dievas gali pasirodyti netikėtais būdais“<sup>45</sup>. Taigi anateizmas dinamiškai skleidžiasi tarpinėje erdvėje tarp tikrumo ir nežinojimo, balansuoja tarp tikėjimo ir netikėjimo, „beatodairiškai cirkuliuoja tarp sutarimo ir kritikos, atgavimo ir praradimo, liūdesio ir džiugesio“<sup>46</sup>. Akivaizdu, kad Kearney'is renkasi įtampos kupiną tarpinį kelią tarp tikėjimo ir netikėjimo, tarp šventumo ir pasaulietiško, tokiu judesiu atsisakydamas absoliutaus žinojimo, radikalaus požiūrio ir besąlygiško religiško.

### 2.1.3. Anateistinės lažybos kaip žaidimas

Tiesa, anateistinėje sąmonėje susidūręs tikėjimas ir netikėjimas turi vienodas galimybes išryškėti, tačiau svarbu iš akiračio nepaleisti minties, kad pasirinkimas tikėti ar netikėti negali būti priimamas vieną kartą visiems laikams. Dar daugiau – pasirinkimas grįžti prie Dievo visuomet išlaiko rizikos elementą: vietoj lūkesčio išgryninti ir subrandinti tikėjimą gali būti įsipinama į dogmatizmą ar bedievybę<sup>47</sup>. Kitaip tariant, anateizmas atveria erdvę, kurioje konkretus rezultatas ar vyksmo baigtis nenuspėjama. Tad atrodytų, kad valia rizikuoti tampa vienu iš esminių veiksnių anateizmo pasaulėvokoje. Taigi kuo yra rizikuojama anateizme? Tikėjimo praradimu ar atradimu? Kas atsakingas už vienokį ar kitokį „rezultatą“? Ar nekyla nuojauta, kad vien tik žmogiškos pastangos nebepakankamos, o lažybose kaip žaidime galiausiai nulemia neprognozuojamas „sėkmės“ principas? Šiuo aspektu įžvelgus rizikos neišvengiamumą, anateistinės lažybos nesunkiai gali būti sugretinamos su žaidimu.

Iš tiesų atrodo, kad anateistinė prieiga prie religijos tiesiogiai koreliuoja su žaidimo fenomeno ypatumais. Dalyvavimas žaidime įmanomas specifinės pasaulėvokos dėka, tiksliau tariant, gebėjimu išlaikyti atvirumą ateinančiai patirčiai, vidiniu nusiteikimu spontaniškai panirti į žaidybinę tikrovę. Trumpai būtų galima išskirti šiuos esminius žaidimo elementus: žaidime dalyvaujama laisva valia, jo

---

<sup>44</sup> Kearney, *Anatheism. Returning to God After God*, p. 15.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>47</sup> Šią teizmo ir ateizmo koreliacijos problemą yra svarstęs Patrick Burke autorių kolektyvo knygoje *Richard Kearney's Anatheistic Wager* (Burke, Patrick, „Kearney's Other and the Anatheist Shadow“. In: *Richard Kearney's Anatheistic Wager: Philosophy, Theology, Poetics*. Edited by Chris Doude van Troostwijk and Matthew Clemente. Indiana: Indiana University Press, 2018, p. 236).

rezultatas ir įgyta patirtis nenuspėjama, žaidėjai yra persmelkti specifinės pasaulėjautos, atveriamą erdvę vaizduotei ir žaidėjai visuomet žaidžia rizikuodami. Taip apibrėžta žaidimo samprata ir jo savybės darniai rezonuoja su Kearney'io anateizmo koncepcija, kuri filosofo traktuojama kaip prielaidų suspendavimo judesys, „nesupratimo pojūtis, raginantis rizikuoti ir išdrįsti tyrinėti“<sup>48</sup>. Taigi žaidimas suteikia galimybę pasinerti į kitą tikrovę, atitrūkti nuo įprastų aplinkybių, įsitikinimų ir pajusti neprofaniško laiko įsiveržimą.

Kaip minėta, tikėjimas nepasirenkamas vieną kart ir galutinai, tad ir į anateistines lažybas – taip pat kaip į žaidimą – reikalingas pakartotinis grįžimas, nesiliaujamas priartėjimas ir nutolimas. Žvelgiant į žaidimo dalyvius susidaro įspūdis, kad žaidime judama vardan paties judėjimo. Čia paranku sutikti su Gadameriu, kad „tai, kas gyva, turi poreikį judėti ir juda tiesiog savaime. Tad ir žaidimas pasirodo besąs savaimingas judėjimas, nesiekiantis jokių tikslų, tiesiog judėjimas – kaip pertekliaus fenomenas, kaip gyvybės saviraiška“<sup>49</sup>. Visgi visapusišką žmogiškojo žaidimo esmę išskleidžia savaimingo judėjimo ir intelekto sąveika, kai iš pirmo žvilgsnio betiksliams veiksams protas nustato taisykles. Tokiu būdu iracionalieji aspektai sujungiami su racionaliaisiais, kurie harmoningai tarpusavyje sąveikaudami, sukuria sąlygas patirti neįprastus išgyvenimus įprastame gyvenimo erdvėlaikyje.

Galbūt vertėtų atkreipti dėmesį, kad žaidime patiriami jausmai ženkliai skiriasi nuo kasdienėse situacijose patiriamų „įprastų“ jausmų. Šiuo aspektu žaidimo patirtis atitiktų „jausmo teologo“ Schleiermacherio religijos traktavimą kaip intuiciją ir begalybės jausmą. Svarstant iš tokios perspektyvos, pastebimas įtrūkis laike, pro kurį prasiveržia kita tikrovė, sukeldama įvairialypius pojūčius. Tad galima išvelgti sąsają tarp šių žaidybinių jausmų ir religinių jausmų, kurie betarpiškai apglėbia visą asmenį ir tuomet, rodos, užsimezga santykis su kita tikrove, o patiriami išgyvenimai tarsi kyla dėl „begalybės pajautos“. Nesunku pastebėti, kad unikalus žaidimo sukeltas potyris tarsi atspindi kokybiškai kitame matmenyje glūdinčio religinio slėpinio pajautą. Kaip teigia Gadameris, žaidime „kažkas *suprantama kaip kažkas*, net jeigu tai nėra sąvokinis, prasmingas, tikslingas dalykas“<sup>50</sup>. Tad atrodytų, kad žaidimas tvirtai įsišaknijęs religiniame kontekste.

Atkreiptinas dėmesys, kad žaidimo vyksme patiriami išgyvenimai turi galią perkeisti kasdienybės patirtį, atverti kitokį erdvėlaikį ir specifiniu būdu inspiruoti sakralumo įskiepi sekuliarume ir tuo pačiu judesiu sekuliarizuoti sakralumą. Kaip vėliau bus matyti, ši paradoksali sakralumo–sekuliarumo dermė yra esminė Kearney'io anateizmo koncepcijos svarstymo ašis, kuri

---

<sup>48</sup> Kearney, *Anatheism. Returning to God After God*, p. 22.

<sup>49</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Grožio aktualumas: menas kaip žaidimas, simbolis ir šventė*. Vertė Giedrė Grinytė. Vilnius: Baltos lankos, 1997, p. 33.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 34.

ypač išryškėja ir įgauna prasminį krūvį vaizduotėje. Čia tik trumpai paminėtina, kad filosofas kreipia mintį į rašytojų ir menininkų vaizduotę, kuri galinti atspindėti dieviškumo pėdsakus kasdienybėje. Tad neabejotinai svarbus vaizduotės – vienos iš esminių žaidimo elementų – vaidmuo kurti terpę, kurioje kasdienė patirtis gali įgauti religinės patirties prasmę.

Taigi laikas paklausti, kaip Dievas gali ateiti postmetafizinėje epochoje? Klausiant iš anateistinės perspektyvos – kaip atrasti Dievą po Dievo prarasties? Kaip gali sugrįžti panaši kitybė, pažįstamas svetimumas, atsimenamas nepažinumas? Reflektuodamas šiuolaikinį sekuliarizuotą diskursą apie religinę patirtį, Kearney'is taip apibendrintai apibrėžia savo knygoje analizuojamą grįžimo prie Dievo-po-Dievo koncepciją:

„Mano tikslas šioje knygoje buvo ne įrodyti (ar paneigti) Dievo metafizinę egzistenciją kaip kažkokią antgamtinę Būtį, bet remiantis fenomenologiniu ir hermeneutiniu metodais atskleisti „Dievo įvykio“ „prasmę“ praktiniame, literatūriniame ir mistiniame kontekste. Trumpiau tariant, keliu klausimą, kokią teigiamą (ar neigiamą) įtaką mūsų gyvenimui turi susitikimas su nepažįstamuoju – radikaliai kitu, svetimumu, transcendentiniu, „visa viršijančiu“. Tokia yra anateistinių lažybų esmė. Tik interpretacija ir pasirinkimas lemia, ar tasai, kurį daugelis vadina „dieviškaisiais vardais“ (radikalus Kitas), atneša gyvybę ar mirtį, meilę ar neapykantą. Tai visiškai nesusiję su metafiziniais ar fiziniiais Dievo buvimo įrodymais, kurie grindžiami tikimybės dėsniais. (Beje, šiuo požiūriu anateizmo samprata skiriasi nuo Paskalio matematiškai apskaičiuotų lažybų sampratos.) Anateizmas neoponuoja mokslui ir gamtai, bet tiesiog užklausia, koks mūsų atsakas į netikėtai pasirodžiusio Nepažįstamojo kvietimą priimti tikėjimą, perkeisti neįmanomybę į įmanomybę, skelbti teisingumą ten, kur vyksta karas, meilę – kur tvyro neapykanta, ir išmintį – kur klesti nežinojimas“<sup>51</sup>.

Kearney'io apmąstymai nutiesia tiltą tarp pabaigos ir pradžios, kai pamiršta patirtis nenutrūkstantai „grįžta“ ateityje, nes „Dievo mirtis gimdo gyvybės Dievą“<sup>52</sup>. Tai nuolat besisukantis hermeneutinis ratas, kuomet tai, kas prarasta – atrandama, kas užmiršta – prisimenama, kas svetima – pažįstama iš naujo. Kaip teigia Kearney'io anateizmo koncepcijos tyrinėtojai, gyventi be Dievo, be jokių abstrakčių ar *a priori* religinio tikrumo būvio yra būtina sąlyga, siekiant gyventi iki Dievo ir su Dievu, todėl Dievas apleidžia mus, kad užmegztų tikrą ir asmeninį ryšį su kiekvienu<sup>53</sup>. Paprastai tariant, anateizmas reiškia nuolatinę atvertį vis ateinančio Dievo epifanijoms, nepaliaujamas tikėjimo

<sup>51</sup> Kearney, *Anatheism. Returning to God After God*, p. 231.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>53</sup> Burke, Patrick, „Kearney's Other and the Anatheist Shadow“, p. 234.

bei religingumo galimybių paieškas, kadangi yra paliekama erdvės nuostabai, prasmės atspalviamis ir suvokimui, jog pati tiesa ir atveria, ir užskliaudžia<sup>54</sup>.

Apibendrintai galima teigti, kad išstūmus logikos, visagalybės, moralės Dievą iš gyvenimo, anateizmas tampa patikimu atsvaros tašku, įgalinančiu perinterpretuoti religinę patirtį, „atgaivinti“ Dievo idėją, suteikti naują prasmę tikėjimui. Kearney'io nuomone, „būti praradusiam Dievo kaip suverenaus Visatos valdovo vaizdinį reiškia galimybę dar kartą atsiverti autentiškam ir tvariam sakralaus nepažįstamojo pažadui, absoliučiai kitam, kuris ateina kaip dovana, raginimas, kvietimas svetingumui ir teisingumui“<sup>55</sup>. Tokiu būdu slėpiningai atsiveria nenutrūkstamas nepažinaus *mysterium* pažinimo procesas. Ir tuomet neatrodo netikėta, kad vėl galima įžvelgti religinės patirties galimybę, o kito veide atpažinti įsikūnijusio Kito Veidą.

---

<sup>54</sup> Hermeneutinę tiesos sampratą yra išplėtojęs Luigi Pareysonas, teigęs, kad vienintelis būdas filosofijoje pažinti tiesą yra interpretacija. Panašiu rakursu anateizmo atvirumo tiesai aspektus yra aptaręs L. Callid Keefe-Perry autorių kolektyvo knygoje *Richard Kearney's Anatheistic Wager* (Keefe-Perry, L. Callid, „The Wager That Wasn't: an Education in Shady Chances“. In: *Richard Kearney's Anatheistic Wager: Philosophy, Theology, Poetics*. Edited by Chris Doude van Troostwijk and Matthew Clemente. Indiana: Indiana University Press, 2018, p. 185).

<sup>55</sup> Kearney, Richard, „God After God: An Anatheist Attempt to Reimagine God“. In: *Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God*. Edited by Jens Zimmermann and Richard Kearney. New York: Columbia University Press, 2016, p. 9.

## 2.2. Religinė patirtis kaip santykis su Nepažįstamuoju

### 2.2.1. Radikalus atvirumas Kitam ir kitybei

„Štai jis praeina pro šalį, bet aš jo nematau; jis pražingsniuoja, bet aš jo nepajuntu“ (Jobo 9, 11-12). Kaip Dievas „praeina pro šalį“ žvelgiant iš postsekuliarios perspektyvos? Kokį vardą šiuolaikybėje galima „suteikti“ Dievui? Prisiminus, kad Vakarų filosofija „persirgo“ nepakantumą proto ribas peržengiančiam kitam ir kitybei, šiuolaikinė filosofinė pastanga kreipia link Dievo kaip kitybės apmąstymo anapus metafizikos ir jos postuluojamų „stipriųjų“ kategorijų. Tad santykis su kitu ir kitybės reikšmė dabar gali būti mąstoma įveikus refleksijos dominavimą ir panaikinus subjekto ir objekto dualizmą. Taigi tikriausiai nėra netikėta, kad ir anateistinė perspektyva ragina iš naujo apmąstyti Dievo kaip Kito sampratos problematiką.

Remiantis kirniškąja hermeneutika, Dievas buvoja pasaulyje, pasirodydamas konkrečiuose įvykiuose ir veiduose, nepaisant to, kad jis lieka nesuvokiamas ir nepažinomas. Anateistinė prieiga atveria tokį santykį su Kitu, kurio metu užklausiama, viena vertus, kaip susitikimas su radikaliai Kitu keičia ir pašventina kasdienybę, kita vertus, kokios galimybės sekuliarizuoti patį sakralumą. Įdomu tai, kad Kearney'is, teigdamas, kad Kitas kaip „nepažįstamasis prieš mane vienu metu yra Dievas (kaip transcendentinis svečias) ir nėra Dievas (kaip mano projekcijų ir prielaidų uždanga)“<sup>56</sup>, atskleidžia, kad Dievas gali būti mąstomas tik kaip Nepažįstamasis. Tuo mėginama parodyti, kad tokia prieiga iš esmės griaua įprastą mąstyseną ir prielaidas. Negana to – ši sakralaus Nepažįstamojo figūra susieja Dievo buvojimą pasaulyje su nepaliamu jo atėjimu ir apsireiškimu pasaulio fenomenuose.

Tai reikštų, kad Kearney'is steigia dialektiką tarp Nepažįstamojo, kuriam galima rodyti svetingumą, ir Nepažįstamojo, kuriam demonstruojamas priešiškus. Reikėtų pridurti, kad lotynų kalbos žodis *hostis*, iš kurio kildinamas svetingumo terminas, reiškia ir svečią, ir priešą, tad susitikimas su Nepažįstamuoju atskleidžia ambivalentiškumą, kuris „kiekvieną dramatišką žmogaus ir šventybės susidūrimą paverčia radikaliomis hermeneutinėmis lažybomis: nepažįstamasis arba priimamas, arba išvaromas“<sup>57</sup>. Taigi anateistinis mąstymas suteikia galimybę apsispręsti ir pasirinkti: įsileisti nepažįstamąjį kaip dieviškąjį svečią arba nepriimti nepažįstamojo kaip priešiško svetimio.

<sup>56</sup> Kearney, *Anatheism. Returning to God After God*, p. 15.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 22.

Čia pravartu atkreipti dėmesį, kad Kearney'is nurodo esminę Kito ir Svetimo sampratų skirtį. Pasak filosofo, susidūrimo su Nepažįstamuoju vieta yra slenkstis<sup>58</sup>, žymintis ribą, ties kuria išryškėja pasirinkimo tarp svetingumo ir priešiško galimybė, lydima kontrastingos baimės ir susidomėjimo įtampos. „Nepažįstamasis, stovintis ant slenkščio tarp Kito ir Svetimo, tampa ašimi, kuri tuo pačiu metu slepia ir atskleidžia, nukreipia išorėn ir vidun. Svetimas ir Kitas parodo du Nepažįstamojo veidus: vienas atsisukęs į mus, kitas – nusigręžęs. Svetimas yra tas Nepažįstamasis, kurį matome; Kitas yra tas Nepažįstamasis, kurio nematome. Dvi to paties veido pusės – matoma ir nematoma, vidinė ir išorinė, imanentinė ir transcendentinė“<sup>59</sup>, – tvirtina Kearney'is. Šie ambivalentiški Nepažįstamojo vardai dar kartą atskleidžia dieviškumo pažinumo-nepažinumo įtampą, paslėpties ir atverties susidūrimą. Taigi Nepažįstamasis, buvdamas ant slenkščio, apglėbia terpę, tvyrančią tarp nematomojo Kito ir matomojo Svetimo. Regis, kad Svetimam būdingi konkretūs bruožai, santykinis gebėjimas jį pažinti, apibūdinti ir įvardyti kaip subjektą. Tuo tarpu Kitas yra tolimas ir nepasirodantis, neapčiuopiamas ir nesuvokiamas. Tiesa, būtent šiuo aspektu kitybės samprata svarstoma Emmanuelio Levino fenomenologijoje (tai bus išsamiau aptarta toliau tekste), kurioje Kitas turi likti kaip nepažinūs absoliučiai Kitas, kviečiantis radikaliai atvirumui. Taip interpretuojama absoliuti kitybė nepasiekiamą, tuo tarpu Kearney'is Kitą „lokalizuoja“, ieškodamas sakralumo įsikūnijimo pasaulio fenomenuose ir pasitelkdamas vaizduotės galią „priartinti“ tolimą Kitą.

Vis dėlto neturėtų būti netikėta, kad, pažadinus savyje tikrą reikmę atsigręžti į Kitą, baigtinė būtybė gali būti „ištikta“ baimės ir drebėjimo, nuostabos ir nuščiuvimo. Prisiminus pirmiau tekste minėtą Rudolfo Otto ištarą, tokia būseną tiesiogiai kyla iš visiškos kitybės, *ganz andere*, prigimtyje glūdinčio ambivalentiškumo – paradoksaliais šiurpulio ir susižavėjimo, skausmo ir palaimos deriniais. Svarstant iš anateistinės perspektyvos, tai reikštų, kad Nepažįstamasis gali ateiti arba kaip nuolankus svečias, arba kaip pavojų keliantis svetimasis. Tad susitikimo su kitu nuotaika, vyksmas negali būti iš anksto nuspėjami. Galima pasitelkti jau minėto Rogozinskio pastebėjimą, kad anateistinė metanoja – atsigręžimas į Dievą – iš tikrųjų kyla iš apreiškimo, kai sutinkamas netikėtas dieviškas svečias. Remdamasis anateistiniu požiūriu, Rogozinskis teigia, kad šiai Nepažįstamojo epifanijai būdinga radikali ambivalencija, todėl kyla abejonė – ar apsireiškusįjį priimti kaip draugą, ar vengti kaip priešą? Ar apreiškimas skelbia tiesą, ar apgaule?<sup>60</sup> Būtent su tokia radikalia abejone ir nerimu

---

<sup>58</sup> Kearney, Richard and Semonovitch, Kascha, „At the Threshold. Foreigners, Strangers, Others“. In: *Phenomenologies of the Stranger. Between Hostility and Hospitality*. New York: Fordham University Press, 2011, p. 4.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>60</sup> Rogozinski, „The Twofold Face of God: an Atheistic Reading of the Sacrifice of Abraham“, p. 201–202.

anateizmas yra glaudžiai susijęs, nes šios būsenos nenuilstamai veda į atnaujinto tikėjimo paieškas. Kaip tik todėl, patyrus apleistumą, neviltį ar nusivylimą, reikalingas apsisprendimas „kirsti lažybų“ ir pasirinkti vieną iš alternatyvių veiksmų – priimti Nepažįstamąjį kaip svečią arba nusigręžti nuo jo kaip svetimo.

### 2.2.2. Svetingumas Nepažįstamajam

„Prabėgs valandėlė – ir manęs neregėsit, ir dar valandėlė – ir vėl mane pamatysit“ (Jono 16: 16–20). Šiuos Evangelijos žodžius Kearney'is pasitelkia, siekdamas anateistinės interpretacijos būdu iliustruoti besikartojančią Dievo transformaciją iš neregimojo į regimąjį, po to vėl į neregimąjį. Tad ir svetingumas Nepažįstamajam atspindi apsisprendimą tikėti-po-tikėjimo, atsisakymą įsigalėjusių nuostatų kitoniškumo atžvilgiu, atvirumą nepatirtai patirčiai ir netikėtoms dieviškumo epifanijoms sekuliariame pasaulyje. Galima pastebėti, kad Kearney'io hermeneutikoje Nepažįstamasis pasirodo netikėtai, neplanuotai, dažnai neatitikdamas lūkesčių ir sutrikdydamas įsitikinimus. Tai – nekviestas ir nelauktas svečias. Vis dėlto svetingumas Nepažįstamajam gali paskatinti „atsivertimą“, vadinasi, ir Dievo sampratos transformaciją.

Anot Kearney'io, mąstymo trajektorijos pakeitimas ragina priešiškus paversti svetingumu ir kitaip persvarstyti šventojo Rašto naratyvus: Abraomo ir Saros svetingumą prie Mamrės ąžuolų sutiktiems trims nepažįstamiesiems (Pr 18, 1–14), Marijos nuolankumą priimant angelo Gabrieliaus žinią (Lk 1, 26–38), Jokūbo grumtynes su svetimuoju (Pr 32, 25). Galima teigti, kad interpretuodamas biblines scenas, kuriose susiduriama su dievišku svetimšaliu, Kearney'is siekia paskatinti vaizduotės galią perkeisti Nepažįstamąjį į laukiamą svečią, o Svetimą – į geranorišką artimą. Kitaip tariant, Kearney'io žodžiais, „sakralumas ėima gilią pajautą, kad yra kažkas „daugiau“, kažkas radikaliai Kitas, slėpiningas, transcendentinis, neįmanomas įsivaizduoti, kol iš naujo jo neįsivaizduojame, kol neįmanoma netampa įmanoma atlikus tikėjimo šuolį“<sup>61</sup>. Tad bibliniai naratyvai, tiesiogiai žadindami vaizduotę, inspiruoja religinę patirtį kaip santykį su Kitu.

Vis dėlto aptartinas dar vienas svetingumo problematikos aspektas. Kearney'io svarstomas atvirumas Svetimam ir tarytum besąlygiško svetingumo gestas provokuoja kelti klausimą, ar radikalus pasitikėjimas nepažįstamuoju gali užtikrinti kasdienybės sakralumą? Lygiai taip pat prisiminus apaštalo Tomo abejonę išgirdus žinią apie Prisikėlusįjį, galima klausti – ar abejojantčiojo

---

<sup>61</sup> Kearney, „God After God. An Atheist Attempt to Reimagine God“, p. 16.



skepticizmas demonstruoja atsiribojimą ir nusigręžimą, ar verčiau – nuolankumą ir sąmoningumą, kurie kaip tik sukuria erdvę dieviškumui įeiti? Tikriausiai Kearney'is sutiktų, kad priešiškus svetimam gali nukreipti link Dievo suvokties ir tikėjimo apmąstymo, išgryninimo ir sustiprinimo. Kaip tik dėl to dvigubas svetingumo ir priešiško judesys inspiruoja išiklausymą, brandesnę suvokimą ir tarnystę, kuri galiausiai tampa sakramentiniu svetingumu, nes priešiškus perkeičiamas į svetingumą<sup>62</sup>.

### 2.2.3. Išvelgti Kito Veidą kitame asmenyje

Pritariant svetingumo Nepažįstamajam idėjai, išryškinančiai anateistinę tikėjimo-po-tikėjimo ir Dievo-po-Dievo problematiką, vis dėlto derėtų atidžiau aptarti Dievo kaip Kito koncepciją, kurioje, paties Kearney'io teigimu, galima įžiūrėti sąsajų su Emmanuelio Levino kitybės filosofija. Analizuojamos problematikos kontekste toks interpretacinis posūkis įgalintų kitu rakursu parodyti Kearney'io anateistinės prieigos prie religinės patirties paradigmą, į kurią remiasi Nepažįstamojo koncepcija. Taigi, kad atsiskleistų Kearney'io filosofinė pastanga apmąstyti šiuolaikinę religinę patirtį kaip santykį su Nepažįstamuoju, savita leviniškoji Veido fenomenologija sukuria papildomą galimybę atpažinti dieviškumo apraiškas kito Veide.

Kaip minėta, kirniškoje interpretacijoje Nepažįstamajam būdinga paradoksali pažinumo–nepažinumo, artumo–tolumo dinamika, kai transcendencija „priartėja“ iki sekuliarios imanencijos. Anateistiniu požiūriu Dievas yra nuolat ateinantis, kitaip tariant, tolima abstrakcija nepaliaujamai aktualizuojama konkretybėje. Kad kasdienybės plotmėje būtų įmanoma išvelgti apsiareiškiančio dieviškojo Kito veidą, pirmiausia vertėtų panagrinėti pačią veido sampratą.

Pažymėtina, kad leviniškoji veido metafora atskleidžia abstraktumą. Veidas – tai ne tiesiogiai pasireiškiantis žmogaus veidas, suvokiamas jausmėmis, bet neapčiuopiama neregimojo Veido reikšmė, žvilgsnį nukreipianti į anapusybę. Kaip būtų galima suprasti šią Veido nuorodą į anapusybę? Kaip užmegzti dialoginį santykį su kito veidu, per kurį atsiveria begalybė? Levinas teigia, kad Veidas pranoksta patį reiškimąsi, konkretizuodamas taip: „[v]eidas yra reikšmė, reikšmė be konteksto“<sup>63</sup>. Kitaip tariant, Veidas reprezentuoja visumą, absoliučią Kito kitybę, Kito savastį. Kito tolimumas akivaizdus, tačiau, paradoksalu, Kitas netampa objektu, nes Veidas nėra šio pasaulio reiškinys.

<sup>62</sup> Burke Patrick, „Kearney's Other and the Anatheist Shadow“, p. 227.

<sup>63</sup> Levinas, Emmanuel, *Etika ir begalybė*. Iš prancūzų k. vertė Arūnas Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 86.

Veidas atsiejamas nuo kasdienybės kontekstų, jis byloja ir kreipiasi, „*jeina* į mūsų pasaulį iš absoliučiai svetimos srities, arba iš absoliutybės, kuri, beje, kaip tik yra pamatinės svetimybės vardas“<sup>64</sup>. Kaip galima manyti, Veido anapusbė žymi bet kokios atskleisties negalimumą, peržengia bet koki pažinimą, nes „sąmonė praranda savo pirmenybę“<sup>65</sup>. Tenka konstatuoti, kad Kitas negali būti apčiuopiamas, užvaldomas ir pažinus, kadangi Veidas nei atskleidžia, nei slepia, bet nukreipia į begalybę. Levino žodžiais tariant, Veidas nėra regimas, „jis yra neaprepiamas, jis veda mus anapus“<sup>66</sup>.

Taigi Levino požiūriu, dieviškumas glūdi kiekviename žmoguje, kuris maldauja būti priimtas, suprastas ir atjaustas. „Prieigoje prie veido, matyt, glūdi ir prieiga prie Dievo idėjos“<sup>67</sup>, – teigia filosofas. Panašu, kad taip artikuluojama Veido samprata, išvelgiama kituose veiduose ir žmonių santykiuose, reprezentuoja Dievo Veidą. Dar daugiau, pritariant Kearney’iui, esą dieviškumas reiškiasi kituose veiduose, svetingumas bet kuriam sutiktam nepažįstamajam sukuria palankias sąlygas įprasminti ne tik santykius su kitais žmonėmis, bet ir su dieviškuoju asmeniu. Tad iš pirmo žvilgsnio atrodytų, kad susitikimo su Kitu vyksmą ir išdavas įgalina būtent pamatinis atvirumas, kuris, remiantis anateistine koncepcija, implikuoja galimą riziką – dieviškojo svečio atstūmimą ar tikėjimo praradimą.

Apmąstant santykį su kitybe, Levinas siūlo atkreipti dėmesį, kad Kitas ateina pirmesnis, tad Kito kitybė „užklumpa“ netikėtai ir nepasirengus, susitikimo patirtis tiesiog „išstinka“, todėl konkretaus veido pamatymas gali nulemti nevalingai kilsiantį „sutrikdymą“. Toks vidinis „sutrikdymas“ įvyksta arba paprasčiausiai neįvyksta, kadangi tai – ikireflektyvi patirtis, kurios neįmanoma suvaldyti, nuspėti ar suplanuoti. Nors kitybė neaprepiama mąstymu, jos poveikis gali būti juntamas dvasioje, kai ji iš kito asmens veido užklausia, sujaudina ir sutrikdo ne protą, bet vidujybę. Pripažinus, kad praktiškai susitikime intencija kyla iš kito, iš atėjusiojo, pats tampa, anot Nijolės Keršytės, pasiektuoju, aplankytuoju, „užkluptuoju“, „apsėstuoju“<sup>68</sup>. Čia galima prisiminti Kearney’io tekstuose minimą apreiškimą Marijai ar Jokūbo grumtynes – abiejose scenose akivaizdus toks užklupimo momentas. Todėl atsidūrimas tarsi įspeistam į kampą įpareigoja nuolankiai priimti Kitą kaip kitą.

Taigi Kitas – giluminė, neapčiuopiama abstraktaus Neregimojo, Nepažįstamojo reikšmė, nukreipianti žvilgsnį į anapusbę, kurioje susitikimo su Kitu patirtis įvyksta, atrodytų, visiškai

---

<sup>64</sup> Levinas, Emmanuel, „Kito pėdsakas“. Iš prancūzų k. vertė Arūnas Sverdiolas. In: *Baltos lankos*, 1999, Nr. 11, p. 53.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>66</sup> Levinas, *Etika ir begalybė*, p. 87.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>68</sup> Keršytė, Nijolė. „Diakonija anapus dialogo“. In: *Baltos lankos*, 1999, Nr. 11, p. 72.

nepriklausomai nuo žmogiškosios valios. Taigi, Levino žodžiais, Dievas neredukuojamas į jokią konkretybę, smelkiasi etiniame santykiyje su kitu ir atsispindi kito veide. Levinui svarbus kito nutolinimas, kuris vis tik nesuobjektina ir nepasisavina kito kitybės. Kitybė mąstoma kaip radikalus kitas, absoliuti anapusių, suponuojanti nepažintinį santykį su transcendencija. Kitas lieka nepasiekiamybėse ta prasme, kad jis visiškai neatitinka išankstinių nuostatų ir prielaidų, todėl, galbūt atsišliejus nuo įsišaknijusių reikšmių, būtų įmanoma iš naujo rinktis pamirštas ar dar neatrastas prasmes. Kearney'io hermeneutinė pastanga būtent ir nukreipia į įvairialypių prasmų paieškas. Taigi dar kartą būtų galima pastebėti, kad Kearney'io kitybės, arba Nepažįstamojo, samprata ambivalentiška – neredukuojamas, nepažinus Kitas gali pasirodyti konkrečiuose pasaulio fenomenuose, kuriuose Nepažįstamasis gali būti atpažįstamas.

#### 2.2.4. Atsakomybė už kitą

Kearney'io pozicijai išskleisti pasitelkiama Levino kitybės samprata padeda išryškinti svarbų santykio su Nepažįstamoju aspektą. Tai – neabejingumas kitam ir atsakomybė už pasirodžiusį ant slenksčio Nepažįstamąjį, kuris dėl interpretacinio judesio gali būti atstumtas kaip Svetimas arba priimtas kaip Kitas. Įdomu atkreipti dėmesį, kad Levinui Kitas yra nutolintas, suponuojantis asimetrinį santykį, kuris aprioriškai steigia atsakomybę už kitą. Levino žodžiais, toks privalomumo aspektas santykiyje kildinamas iš konkrečiam individui nukreipto prašymo, kuriuo tiesiogiai įpareigojama atlikti konkretų poelgį. Susitikime su kitu užklumpa galia, įpareigojanti priimti atsakomybę už kitą. Veido šauksmui negali likti kurčias, nes, anot Levino, „susitikime *kitas svarbesnis* už viską“<sup>69</sup>. Ką reiškia tokios besąlyginės atsakomybės postulavimas? Idant ši plotmė išryškėtų, būtų galima dar kartą prisiminti biblinį Izaoko aukojimo naratyvą, kuriame Levinui aktualus antrasis Dievo paliepimas, nurodantis nežudyti Izaoko. Būtent tuomet, kai aukojimo akimirka Abraomas „išgirsta“ sūnaus veidą bylojant: „Nežudyk!“, kitaip tariant – neužvaldyk savasties, nesužeisk, pasirūpink manimi, – išsiskleidžia radikalus neabejingumas kitam ir suvokimas, kad Kitybė turi likti „nepaliesta“. Tai reiškia, kad būtent kito Veide atpažįstamas Dievo pėdsakas.

Kas gi įvyksta, žvelgiant į Kitą ne kaip į objektą, bet kaip į Veidą? Levino nuomone, Kito veidas byloja ir kreipiasi tiesiogiai, ir toks santykis su kitu yra begalybės patirtis, nes „dieviškosios

---

<sup>69</sup> Levinas, Emmanuelis, *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*. Iš prancūzų k. vertė Agnė Judžentytė, Nijolė Keršytė, Regina Matuzevičiūtė, Aušra Pažėraitė. Vilnius: Aidai, 2001, p. 302.

epifanijos visada laukiama iš susitikimo su kitu žmogumi<sup>70</sup>. Begalybė pažįstama konkrečioje patirtyje, kito asmenyje. Begalybė, anot Keršytės, „įgyja reikšmę per atėjimą, at-eitį, nes tai *ateinanti* idėja ir ateinanti iš visiškos išorybės – iš artimojo veido“<sup>71</sup>. Tarus, kad anapussybė pasireiškia susitikimo judesyje su kitu, kitybė įgauna pavidalą pačiame kito asmens veide, kuris sutrikdo savo prašymu ar net reikalavimu. Vadinasi, kito atėjimas, apsilankymas įpareigoja tapti už jį atsakingu ir neabejingu jo maldavimui.

Dar kartą galima atkreipti dėmesį, kad Levino atsakomybės ypatumai tiesiogiai koreliuoja su kirniškąja Nepažįstamojo priėmimo kaip svečio nuostata. Prisiminus, kad Levino mąstyme atsakomybės lygmuo iškyla pirmiau už diskursą, už pačios atsakomybės suvokimą, galima pridurti, kad Kearney'io atskleidžiami esminiai svetingumo veiksniai taip pat įpareigoja svetingai priimti Nepažįstamąjį, dar prieš atpažįstant jame dieviškąją prigimtį. Tad kito Veido atskleisti įpareigoja paradoksaliai savanoriškai-prievolinei tarnystei – juk Veide perskaitomas dvigubas pranešimas: ir maldavimas, ir reikalavimas. Tik atsisakius konceptualizavimo ir santykio su Kitu kaip objektu, gali būti pripažįstama kito kitybė ir pasirenkama veikti vardan kito. Taip traktuojama leviniškoji atsakomybė už sutiktą kitą, kaip nesunku pastebėti, glaudžiai siejasi su Kearney'io postuluojuama svetingumo pozicija – ant slenksčio pasirodęs Kitas yra svarbesnis už visus rūpesčius, todėl privalu jam rodyti svetingumą.

Tiesa, kito šauksmas ar klausimas nėra abstraktaus pobūdžio imperatyvas, kurį individas gališ arba įgyvendinti, arba jį atmesti. Šis konkretus kreipinys neišvengiamai įpareigoja paklusti ir ši begalinė atsakomybė viršija individo suvokimo ir gebėjimo ribas, nes tai, pasak Keršytės, esąs „mąstymas, negalintis savyje patalpinti jo mąstomos idėjos turinio“<sup>72</sup>. Taigi individas prisiima beribę atsakomybę, kurios nepajėgus įsisąmoninti dėl vidujybėje glūdinčios neaprepiamos begalybės idėjos, vedančios jį iš savęs paties, iš savo egoizmo nenutrūkstamai kito link. Svarbu pabrėžti, kad toks judėjimas kito link įtraukia ir panardina į gelmes, kuriose aptinkami neatrasti ištekliai, ir šių išteklių perviršis įpareigoja besąlyginį atsidavimą kitam, kadangi „[n]ežinojau, kad esu toks turtingas, bet nebeturiu teisės nieko pasilaikyti sau“<sup>73</sup>. Vadinasi, santykis su kitu įgyja etinę prasmę, kai tampa atsakingu daugiau, nei mąstymas pajėgus tai aprėpti, ir judi link kito ne dėl stokos, bet dėl pertekliaus. Vis dėlto tai ne kantiškasis universalus kategorinis imperatyvas, bet konkreti atsakomybė už kitą, susitikus kito Veidą. Tuo tarpu atrodytų, kad Kearney'io anateistinė prieiga prie Kito vengia radikalios pozicijos. Juk Kearney'is brėžia takoskyrą tarp negatyvios teologijos ir ontoteologijos

<sup>70</sup> Levinas, Emmanuelis, *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*, p. 304.

<sup>71</sup> Keršytė, Nijolė, „Kitas veidas“. In: *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*. Vilnius: Aidai. 2001, p. 21.

<sup>72</sup> Keršytė, „Diakonija anapus dialogo“, p. 75.

<sup>73</sup> Levinas, „Kito pėdsakas“, p. 51.

polių, propaguodamas trečiąjį kelią artėti link tikėjimo ir Dievo, apsisprendžiant atsisukti arba nusigręžti nuo ateinančio Nepažįstamojo.

Anot Levino, begalybė paradoksaliu būdu pasireiškia tarsi pėdsakas, niekada nepasirodanti imanencijoje, kadangi tas „*anapus*, iš kurio ateina veidas, reiškia kaip pėdsakas“<sup>74</sup>. Taigi veidas yra dieviškumo pėdsakas, pėdsakas to, kuris praėjo. Kitaip tariant, veidas reiškiasi pėdsake tojo, kuris paliko pėdsakus, net neturėdamas intencijos kažką pranešti tais įspaustais pėdsakais. Levino ir Kearney'io žodžiais, pėdsakas nurodo į tai, kas jau visuomet praėję ir niekada nėra čia, kas tvyro *anapus* atskleisties ir paslėpties.

Remiantis tokia Levino kitybės interpretacija, galima pastebėti oponuojančią Kearney'io poziciją, pagal kurią Dievas gali būti atrandamas imanencijoje, nes dieviškumas įvairiais būdais reiškiasi pasaulyje. Vis dėlto tam tikra prasme galima kalbėti apie Kearney'io hermeneutikos kertinį atsvaros tašką: Kitame – nepasiekiamame ir neregimame – glūdi potencialumas aktualizuoti konkretybėje ir transformuoti į labiau pažįstamą, artimą, svečią. Reikia pastebėti, kad Kearney'is išvien su Levino pozicija pabrėžia svetingumą kitybei. Juk neutralioje plotmėje ties slenksčiu rymantis Nepažįstamasis gali būti suvokiamas dvejopai: negatyviai kaip priešas arba pozityviai kaip svečias, kadangi pati dvilypė svetingumo termino prigimtis talpina šeimininko ir priešo prasmes.

Atrodytų, kad Kitą palikus nepasiekiamoje transcendencijoje, tokiu mąstymo judesiu Kitas tegali būti priimamas kaip priešiškas Svetimas. Iš esmės sutinkant su Kearney'io požiūriu, kad Kito pasirodymas visuomet yra staigmena, sujaukianti proto galimybę atskirti priešišką intenciją puoselėjantį svetimąjį nuo geranoriško svečio, galima būtų akcentuoti ne tik žmogiškosios refleksijos vaidmenį, bet ir riziką priimti vienokį ar kitokį sprendimą. Neabejotina, kad taip suprantama svetingumo nuostata ragina ieškoti prasmės bei apsisprendimo rizikuoti.

### 2.2.5. Anateistinis misticizmas

Anateistinė prieiga prie kitybės, pranokstančios racionalaus pažinimo dimensiją ir galimybę ją „pasiekti“ diskursyviu mąstymu, nukreipia proto pastangas atlikti dogmatinio teizmo atsisakymo judesį. Tačiau tuomet neturėtų būti netikėta, kad toks judesys galės sukelti tuštumos pojūtį, kuris visgi tampa esmine terpe, inspiruojančia „naują troškimą, tikrą ketinimą sugrįžti Kitam Dievui –

---

<sup>74</sup> Levinas, „Kito pėdsakas“, p. 57.

dieviškajam svečiui, atnešančiam gyvybę<sup>75</sup>. Kaip galima matyti, tai yra dar viena nuoroda į besąlyginį atvirumą ateičiai, ateinančiam, Kitam.

Įdomu pastebėti, kad Kearney'is atkreipia dėmesį į Andrejaus Rubliovo Švč. Trejybės ikoną, vaizduojančią aplink tuščią eucharistinį indą ratu susėdusius tris angelus. Šią ikoną filosofas interpretuoja kaip dabartinio erdvėlaikio įtrūkį, per kurį gali ateiti nelauktas ir nepažįstamas radikaliai Kitas<sup>76</sup>. Tokiu palyginimo judesiu filosofas atskleidžia anateistinę galimybę iš naujo atrasti Dievą ir tikėjimą, įsileisti transcendentinį Kitą į kasdienybės patirtis ir integruoti sakralumą į sekuliarumo plotmę. Be to, filosofo pastebėjimu, „šis trejybinis epifanijos modelis suponuoja ketvirtąją dimensiją – tuščią erdvę ateiti nepažįstamajam (Izaokui, Jėzui, dieviškajai pilnatvei)<sup>77</sup>. Vadinasi, epifanija gali būti suprantama kaip vienu metu liudijanti įvykusį apsireiškimą ir kaip vis dar ateinantį dieviškąjį įvykį. Tačiau čia gali būti ne mažiau svarbus dar vienas „tuščio eucharistinio indo“ interpretacinis aspektas. Prisiminus, kad anateizmo koncepcija liudija nenutrūkstamą slinktį nuo negatyvumo prie pozityvumo – nuo *via negativa* prie *via affirmativa*, – galima teigti, kad *via negativa* tarytum uždengia radikalų sakralumo kitoniškumą vien tam, kad būtų sudaryta galimybė ateiti Kitam. Tokį svetingumą transcendencijai imanencijoje – Dievo sugražinimą pasauliui – puoselėjo didieji krikščionybės mistikai: Mokytojas Eckhartas, Teresė Avilietė, Kryžiaus Jonas. Gali kilti klausimas, kodėl mistinėje patirtyje galima įžiūrėti anateizmo bruožų? Kaip Kearney'is atskleidžia mistikų anateistinį grįžimo prie Dievo po Dievo judesį?

Ieškodamas atsakymų, Kearney'is kartu su Julia Kristeva svarsto, ar Teresės Avilietės misticizmas gali būti suvokiamas kaip anateistinis. Filosofų teigimu, mistika gali būti traktuojama kaip anateistinė ta prasme, kad sąvokų, vaizdinių, prisirišimų atsisakymo, atsižadėjimo judesys suformuoja „erdvę“ išgyventi dieviškumo patirtį. Kristeva atkreipia dėmesį, kad Teresės patiriamos ekstazės, kurių metu šventoji tarsi „išeina iš savęs“, išryškina skausmingą palaimos ir skausmo sintezę. Teresės mistinių pojūčių amplitudė driekėsi nuo šviesaus palaimingo džiaugsmo iki tamsios depresijos, tad šia prasme jos ambivalentišką patirtį būtų galima apibūdinti kaip anateistinį misticizmą<sup>78</sup>. Be to, Teresė teigė, kad tikroji mistinė patirtis įprasmina kasdienės tarnystės veiksmus. Kitaip tariant, galutinė mistinės patirties prasmė atrandama kasdienybėje, kuri tampa pašventinta po tylios meditacijos ar intensyvios ekstazės. Išgyvenę sielos „tamsiąją naktį“, mistikai atranda, anot

---

<sup>75</sup> Kearney, *Anatheism. Returning to God After God*, p. 63.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>78</sup> Kristeva, Julia and Kearney, Richard, „Mysticism and Anatheism: The Case of Teresa“. In: *Richard Kearney's Anatheistic Wager: Philosophy, Theology, Poetics*. Edited by Chris Doude van Troostwijk and Matthew Clemente. Indiana: Indiana University Press, 2018, p. 72.

Teresės Avilietės, kad dieviškumas glūdi „puoduose ir keptuvėse“<sup>79</sup>. Tad susitikimas su Dievu keičia ir pašventina kasdienybę. Taigi anateizmo problematikos kontekste atsigręžus į Dievą, buvojančią pasaulyje ir tuo pačiu metu vis dar ateinančią, gali būti pastebimas nuolatinis dieviškumo įsikūnijimas, sakralumo „integracija“ į kasdienybę, kuri taip pašventinama.

Toliau pravartu pabrėžti anateistinę galimybę sugrąžinti tikėjimą ir atnaujinti religiškumą. Tokia galimybė gali būti atrandama dėl mistikų praktikuojamo „dvasios neturto“. Bandydami sukurti „tuštumą“, per kurią galėtų ateiti Dievas, mistikai siekia išsilaisvinti iš mąstymo konstrukčių, puoselėdami valią nežinoti. Kearney'is akcentuoja, kad „svarbu nuolat prisiminti anateistinį *nežinojimo* momentą pačioje dvasinės patirties gelmėje, tačiau ne kaip grėsmę tikėjimui, bet kaip neatsiejamą artėjimo Kito link dalį“<sup>80</sup>. Toks atsižadėjimo judesys išlaisvina sąmonę nuo statiškų koncepcijų ir įsileidžia betarpiškos religinės patirties galimybę. Mąstant apie atsižadėjimą, čia vertėtų pasitelkti vieną mįslingiausių viduramžių mistikų – Mokytoją Eckhartą, kurio spekuliatyvusis misticizmas Dievą traktuoja abstrakčiai, tarsi beasmenį Kitą, esantį anapus pažinimo, neprieinamą interpretacijai, nepažiniją praversmę: „Dievybė yra bevardė ir jai svetimi visi vardai“<sup>81</sup>. Būtų galima klausti, kur link veda Meisterio Eckharto *via negativa* pastanga išsižadėti bet kokių atributų ir simbolių? Ar Nepažįstamasis, absoliuti Kitybė gali būti pasiekama tik „tuštumos“ bedugnėje? Galiausiai, kaip *via negativa* mąstymas siejasi su anateistine paradigma? Mistiko nuomone, „ištuštėjusi“ ir beaistrė širdis nieko nebenori ir nebeturi nuo ko išsivaduoti, todėl esminiu veiksmu turys būti apsisprendimas nežinoti ir atsižadėjimas (*Abgeschiedenheit*), kuris atriboja sąmonę ir sielą nuo bet kokių kitų tikslų, išskyrus siekį sklęsti link jokiomis juslėmis nepatiriamos mistinės – betarpiškos – patirties. Tuomet paradoksaliu būdu atsižadėjimas įgyja ypatingą vertę, suformuodamas „tuštumą“, „dykumą“, per kurią gali ateiti Dievas.

Taigi atsižadėjimas, neprisirišimas, pojūčių nutildymas, geismų nuraminimas, beaistriškumas – tai būtinosios sąlygos kontempliacijai, kurią tiek spekuliatyviai, tiek praktiškai puoselėjo ir kiti krikščionybės mistikai. Pavyzdžiui, Kryžiaus Jono apmąstymai ir dvasinės pratybos siekia išvaduoti ne tik nuo sąmonės sukonstruotų kategorijų apie Dievą, bet apskritai užtildyti ir užmigdyti bet kokius juslinius pojūčius, nuraminti sielos aistras, nes tik panirusi į „tamsiąją naktį“ siela pajėgi artintis link Dievo, eiti kontempliacijos keliu, kuriame „pats Dievas sielą gano ir atstato, jai nesamprotaujant ir aktyviai neprisidedant“<sup>82</sup>. Vis dėlto tokia tuštuma, tyla, tamsa neturi būti suprantama kaip būties stygius, „kažko“ trūkumas; greičiau tai – negebėjimas išvelgti turinių, formų, esmių, tai, ko

<sup>79</sup> Kearney, *Anatheism. Returning to God After God*, p. 5.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>81</sup> Eckhart, Johann, *Traktatai ir pamokslai*. Vilnius: Pradai, 1998, p. 191.

<sup>82</sup> Šventasis Kryžiaus Jonas. *Tamsioji naktis*. Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai, 2017, p. 105.

neįmanoma išmatuoti ir apčiuopti. Galima būtų klausti, kad galbūt šioje „terpėje“ įmanomas betarpiškas patyrimas? Prisiminus pirmiau tekste cituotą Jacopozzi: „Galiausiai, ką reiškia išgyventi patirtį, gali suprasti tik tas, kuris ją išgyvena anapus bet kokio tarpininkavimo. Tai patirties betarpiškumo aspektas, per kurį prasišviečia jos pamatiškas paslaptینگumas“<sup>83</sup>. Nežinomybė, tyla „prabyla“ apie tai, kas neišsakoma, neatskleidžiama, neišsemiamą, nors, kita vertus, būtent iš jos viskas kyla, yra aktualizuojama, sukuriama, nes tyloje slypi visuma, ir „tylima ne dėl to, kad nėra pašnekovų, o yra norus nuščiuvimas, nuolankiai įsiklausant“<sup>84</sup>.

Tad atrodytų, kad apie Nepažįstamąjį daugiau „pasakoma“, kai yra tylima, arba, kitais žodžiais tariant, Neįmanomybė pasiekiamą per tylą, o vienintelė įmanoma kalba su Dievu yra tyla. Todėl neatsitiktinai kyla mintis, kad mistikų skelbiama atsižadėjimo koncepcija ir apofatinės minties plėtotė nesunkiai nukreipia į anateistinę religinės patirties perspektyvą: *via negativa* mostu palikti Dievą, siekiant *via affirmativa* judesiu susigrąžinti Dievą, esantį anapus Dievo. Būtent į tai nukreipta paties Kearney'io filosofinė intencija.

Taigi, žvelgiant iš anateistinės perspektyvos, Dievas suprantamas kaip nuolatos ateinantis Kitas, kurį žmogus laisva valia arba svetingai priima, arba priešiška atmeta. „Lažybos neįmanomos, jei žmogus negali laisvai pasirinkti“<sup>85</sup>, – pažymi Kearney. Tačiau, kaip toliau pripažįsta filosofas, anateistinių lažybų paradoksalumas glūdi tame, kad bet kuriuo atveju apsisprendimas yra neišvengiamas: „Anateizmas puoselėja Siamo dvynius – teizmą ir ateizmą, ir vertina vaisingą jų tarpusavio įtampą. Neįtikėtina abejonės ir tikėjimo, atsitraukimo ir pritarimo dinamika yra toji terpė, atsiverianti prieš ir po kiekvienų lažybų, kurioje tarpsta žmogaus laisvė dar prieš išgirstant nepažįstamojo kvietimą. Anateistinių lažybų atveju pasirinkimas tikėti ar netikėti yra neišvengiamas. Dar daugiau, pasirinkimas turi būti atliekamas kartotinai, o ne vieną kartą ir galutinai“<sup>86</sup>. Anateizmas dėmesį nukreipia į pasirinkimo galimybę, atliepiančią dieviškąjį kvietimą, todėl žmogiškoji patirtis nėra vien pasyvus pasidavimas būčiai – ne mažiau svarbu yra aktyvus įsitraukimas ir atvertis santykiui. Kearney'io mąstyme toks atsakas iš principo remiasi vaizduote, ypač išsiskleidžiančia literatūros ir meno kūrinuose, iš kurių sklinda Kito balsas, dieviškumas neapribojamas išankstinėmis nuostatomis, ir atsiveria sekuliariai sakralios patirties galimybė.

---

<sup>83</sup> Jacopozzi, *Religijos filosofija*, p. 114.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>85</sup> Kearney, *Anatheism. Returning to God After God*, p. 40.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 56.



### 3. Vaizduotė: religinės patirties galimybės mene

#### 3.1. Religijos ir meno santykio problema: postsekuliari prieiga

Dabarties kasdienybės kontekste trūkinėjantis šiuolaikinio meno ir religijos santykis ir abipusis svetimumas susijęs su sekuliarizacijos procesu, inspiravusiu ne tik religijos devalvaciją ir jos vaidmens menkėjimą visuomenėje, bet ir meno bei religijos autonomijos steigties įtvirtinimą, kuris akivaizdžiai išskyrė religinę plotmę nuo pasaulietiško sferos. Tuo tarpu meno ir religijos santykio problematiką gvildenant iš postsekuliaraus būvio perspektyvos, kai reikalaujama sekuliarizacijos įveikos ir apmąstymo apie religijos sugrįžimo galimybes, tampa įmanoma išvelgti naujų ir netikėtų religiško formų raišką. Sekuliaraus diskurso nepakankamumas skatina rinktis postsekuliarią religijos ir meno problemos analizės prieigą, kuri akcentuoja abipusį sekuliarumo ir sakralumo integracijos judesį ir religijos bei meno autonomijos dekonstrukciją. Čia būtų galima paminėti Giorgio Agambeno pasiūlytą profanacijos sąvoką, implikuojančią paradoksalią skirties tarp sakralumo ir sekuliarumo ištrynimą, kuris specifiniu būdu atveria galimybę išgryninti religiją ir grįžti prie tikėjimo. Trumpiau tariant, tai, kas buvo konsekruota ir vėliau iš sakralios sferos perkelta į profanišką plotmę, vėl gali būti gražinama į naudojimo sferą atnaujintu būdu<sup>87</sup>.

Svarstant religijos ir meno santykio problemą, profanacijos samprata paranki tuo aspektu, kad išardomas ir religijos, ir meno autonomiškumas bei šių sričių apsiribojimas specifiniais veikimo laukais. Kitaip tariant, pasak Vaivos Daraškevičiūtės, profanacija „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 griežtos skirties tarp meno ir religijos atsisakymas“<sup>88</sup>. Sutinkant su tokiu religijos ir meno priešpriešos panaikinimo aspektu, tampa akivaizdu, kad taip interpretuojama profanacijos samprata glaudžiai siejasi su anateizmo koncepcija, išryškinančia sekuliarizacijos ir sakralizacijos tarpusavio persismelkimo procesą, kuris pašventina kasdienybę ir sekuliarizuoja šventumą. Šiame kontekste vertėtų klausti, kokios yra religinės prasmės steigties galimybės šiuolaikiniame meno kūrinyje, ir atvirkščiai – kaip meno kūrinio materialioje

---

<sup>87</sup> Agamben, Giorgio. *Profanations*. Translated by Jeff Fort. New York: Zone Books, 2007, p. 75, 77.

<sup>88</sup> Daraškevičiūtė, Vaiva. „Religiškumo reprezentavimo šiuolaikiniame mene problema. Sekuliari ir postsekuliari prieigos“. In: *Religija ir kultūra*. 2017, t. 20–21, p. 63.

plotmėje „prasišviečia“ ne tradiciškai suprantamas religiškumas, bet skirtingos sakralumo konfigūracijos.

Gadameris teigė, kad bet koks meno kūrinys turi būti „skaitomas“, tiksliau tariant – meno kūrinio stebėtojai privalu atlikti „nepalaujamą hermeneutinį darbą, kurį vairuoja visumos prasmės lūkestis ir kuriuo iš atskirųjų išskaitoma visumos prasmė“<sup>89</sup>, tam, kad atsivertų meno kūrinio išdava – būties prieaugis. Hermeneutinė meno kūrinio interpretacija, oponuodama klasikinės estetikos suformuotai meno kūrinio sampratai, kuri meno kūrinio pažinimą sieja su jusline pagava ir patį kūrinį traktuoja kaip objektą, teigia, kad meno kūrinio betarpiško suvokimo nebepakanka. Tačiau kita vertus, vėl grįžtama prie klausimo, ar refleksijos momentas nepasiglemžias įgytos patirties sodrumo ir neuždengias meno kūrinio gelmės? Kiek reflektuvi prieiga prie meno kūrinio įgalina patirti kūrinį?

Spekulytyviai prieigai prie patyrimo oponuodamas meno teoretikas Jamesas Elkinsas teigia, kad interpretacija sutelkto mąstymo būdu užkerta galimybę betarpiškai patirti meno kūrinį. Elkinsas išryškina meno kūrinio patyrimo ambivalentiškumą: prie meno kūrinio glūdinčios tiesos įmanoma prisiliesti betarpiškai, kai poveikslas tiesiog „užklumpa“ ir individas tampa sujungtas su poveikslu tokiu keistu būdu, kad beveik praranda gebėjimą atsiminti<sup>90</sup>. Tačiau įgytos naujos žinios, apmąstymai ir interpretacijos kaskart sunaikina ankstesnės patirties dalelę, „uždusina stiprias emocijas ir į jų vietą pastato ramų supratimą“, „pakeičia išgyvenimus žodžiais, kurie yra stiprūs todėl, kad yra *išgyventi*, o ne sugalvoti, ir taip nužudo išgyvenimus“<sup>91</sup>. Ko gero tenka pritarti tokiam požiūriui, kad patirtis neuniversalizuojama ir nemedijuojama, tačiau iš kitos pusės, negalima atmesti Gadamerio pozicijos, kad patirtis glaudžiai siejasi su įsisąmoninimu, kuris sukuria prielaidas patirtį suvokti, ją apmąstyti, integruoti ir gebėti priimti naujai ateinančius potyrius. Tad įvairiapusiškai apmąstyti patirtį ir suprasti neišsenkančias patirties prasmes įgalina hermeneutinis mąstymas, kuris, Luigi Pareysono žodžiais, reiškia įsigilinimą „į tai, kas akivaizdu, kad pasiektume begalę implikacijų, kurias jis skelbia ir talpina“<sup>92</sup>. Taigi interpretacinis procesas apjungia jau įgytą patirtį, visuminį kontekstą su atvirai priimamomis naujomis reikšmėmis.

---

<sup>89</sup> Gadamer, *Grožio aktualumas: menas kaip žaidimas, simbolis ir šventė*, p. 40.

<sup>90</sup> Elkins, James, „Verkti žvelgiant į melsvus lapus“, In: *Naujasis židinys-Aidai*, 2010, Nr. 7–8, p. 231.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>92</sup> Pareyson, Luigi, „Išreiškiantis mąstymas ir apreiškiantis mąstymas“. In: *Religija ir kultūra*, 2013, t. 13, p. 99.

### 3.2. Abipusis sakralumo–sekuliarumo persismelkimas

Atsispiriant nuo Kearney'io originalios anateizmo koncepcijos, toliau bus svarstoma glaudi sakralumo ir sekuliarumo sąveika kasdienybės patirtyje bei ieškoma religijos ir meno santykio persiklojimo tendencijų iš postsekuliaros religiško sugrįžimo perspektyvos. Žvelgiant iš anateistinio atskaitos taško, dieviškumo apraiškas įmanoma išvelgti pasauliškuose kontekstuose, sutelktai siekiant atpažinti sakralumą sekuliarume, dieviškumą žmoguje, stebuklą kasdienybėje. Vis dėlto glaudi sekuliarumo–sakralumo tarpusavio sąveika nereiškia, kad šie poliai yra identiški: sekuliarumą įtvirtina žmogiškoji tvarka, tuo tarpu sakralumas žymi begalybę, kitybę ir transcendenciją, kuri gali įsilieti į kasdienybę. Išvelgdamas dieviškumą kasdienybės fenomenuose, Kearney'is teigia, kad anateizmas nesuskiaudžia sekuliarumo su sakralumu, tokiu būdu paneigdamas bet kokį skirtumą tarp transcendencijos ir imanencijos; priešingai – „sakralumas *nėra* sekuliarumas; sakralumas glūdi *pačiame* sekuliarume, *per* sekuliarumą ir *link* sekuliarumo. Pasakysiu netgi dar daugiau – sakralumas yra neatsiejamas nuo sekuliarumo, nors tuo pat metu išlaiko skirtingumą. Anateizmas teigia sakralumo ir sekuliarumo sąveiką, bet ne jų susiliejamą ar konfliktą. Šios sritys yra neatsiejamai tarpusavyje susijusios, bet niekada nėra vienas ir tas pats dalykas”<sup>93</sup>.

Pripažįstant, kad tarp sekuliarumo ir sakralumo tvyro įtampa, bet jie nepersipina ir neištirpsta vienas kitame, koks tuomet galimas jų tarpusavio santykis ir poveikis vienas kitam? Kaip sekuliarumas gali būti sakralizuotas, o sakralumas – sekuliarizuotas? Kearney'io teigimu, „anateizmas siekia sakralizuoti sekuliarumą ir sekuliarizuoti sakralumą”<sup>94</sup>, todėl dvilypis atitolimo ir sugrįžimo prie Dievo judesys fiksuoja nepertraukiamą atnaujintos sakralios patirties „įvilkimą“ į sekuliarizuotą pasaulį. Sąsaja tarp sakralumo ir sekuliarumo yra esminė: Dievas-po-Dievo nuolatos nutolsta ir vėl atgimsta kasdienybėje, todėl, anot Ritos Šerpytytės, sakralumo ir sekuliarumo „abipusis persismelkimas pašventina sekuliarumą bei sekuliarizuoja šventybę”<sup>95</sup>. Be kita ko Kearney teigia, kad „dauguma dalykų sekuliariame pasaulyje iš tiesų yra ir visada buvo sakralūs savo esme”<sup>96</sup>. Tad pripažįstant, kad kasdienybės kontekstuose jau esmiškai glūdi sakralumas, svarbu pakreipti diskursą apie sakralumo sugrąžinimo į sekuliarią erdvę prielaidas ir galimybes.

<sup>93</sup> Kearney, *Anatheism. Returning to God After God*, p. 166.

<sup>94</sup> Kearney, „God After God. An Anatheist Attempt to Reimagine God“, p. 17.

<sup>95</sup> Šerpytytė, Rita, „Religija tarp sekuliarizacijos ir nihilizmo“. In: *Sekuliarizacija ir dabarties kultūra* (sud. R. Šerpytytė), 2013. Vilnius, VU leidykla, p. 112.

<sup>96</sup> Kearney, *Anatheism. Returning to God After God*, p. 74.

Kearney'io filosofijoje sekuliarumo ir sakralumo abipusė priklausomybė aiškiausiai išryškėja ir įgauna prasmės konfigūracijas vaizduotėje. Mąstytojo filosofinė nuostata nukreipia į poetų, menininkų, rašytojų vaizduotę, kaip galinčią atspindėti Dievo pėdsakus šiuolaikybėje, kadangi „dieviškumas buvoja kaip galimybės sėkla, besiprašanti leisti vis labiau įsikūnyti žmogaus ir gamtos pasaulyje”<sup>97</sup>. Mene *sacrum–profanum* sąsaja atsiskleidžia tuomet, kai, viena vertus, sekulariuose meno kūrinuose pasitelkiama religinė tematika, ir kita vertus, sekuliarojoji meno kūrinio prasmė, remdamasi sakralumo gelme, atsiskleidžia religiniame kontekste. Iš tiesų galima svarstyti, koks meno vaidmuo „atgaivinant“ sekuliarų sakralumą? Ar poetinis sakralumo permąstymas ir anateistinė prieiga prie sakralumo sugrįžimo yra pakankama, kad, pasitelkus Jeano-Luco Mariono žodžius, mene būtų įmanoma atpažinti „regimą neregimo Dievo žymę”<sup>98</sup> Anateistiniu požiūriu vaizduotė dar labiau įgalina dieviškumo epifanijas sekuliarame pasaulyje, tačiau kita vertus, neišvengiamai reikalingas individo atvirumas. Būtent vaizduotės galia siekiama iš naujo atrasti Dievą, perinterpretuoti tikėjimą ir savitai atverti prieigą prie radiklios kitybės. Vaizduotė nužymi kryptį patekti anapus bet kokių vardų ir sąvokų, demontuodama įprastas pastangas atpažinti įvairiausiais pavidalais besireiškiančius dieviškumo pėdsakus kasdienybėje. Kitybė nesuredukuojama į jokias pažintines schemas, todėl Kearney'io propaguojamas „diplomatinis“ vidurio kelias tarp radikalaus dogmų pripažinimo ir absoliutaus jų atmetimo, pasitelkus vaizduotę kaip priemonę, įgalina „kirsti lažybų“, siekiant „išlošti“ galimybę atrasti ir atpažinti šventumą kasdienybėje. Taigi postmetafizinėje sąmonėje vaizduotė yra ta „vieta“, kurioje gali rasti dieviškumo apraiškos. Kaip teigia Kearney'io anateizmo koncepcijos tyrinėtojai, atvirumas ateinančiai patirčiai gali sudaryti prielaidas neįmanomybei aktualizotis. Tuomet galbūt šventumas „grįš naujais ir netikėtais būdais, o mes grįšime prie Dievo, tačiau pasitelkdami ne supratimą, filosofiją ar teologiją, ne žinias, įrodymus, logiką ar argumentaciją, bet poeziją ir politiką, vaizduotę ir meną”<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> Kearney, *Anatheism. Returning to God After God*, p. 141.

<sup>98</sup> Marion, Jean-Luc, *Atvaizdo dovana: žiūrėjimo meno metmenys*. Iš prancūzų k. vertė Nijolė Keršytė. Vilnius: Aidai, 2002, p. 99.

<sup>99</sup> Doude van Troostwijk, Chris and Clemente, Matthew. „Epilogue: From Wager to Art and Back Again”. In: *Richard Kearney's Anatheistic Wager: Philosophy, Theology, Poetics*. Indiana: Indiana University Press, 2018, p. 253.

### 3.3. Vaizduotė kaip religinės patirties galimybė

Vakarų minties tradicija buvo iš esmės „ištrėmusi“ vaizduotę iš svarstymų lauko. Tik egzistencinės filosofijos atstovai sušvelnina atotrūkį tarp proto ir vaizduotės, filosofijos ir literatūros, atskleiddami daugiasluoksnių prasmių galimybes. Kokia prasme vaizduotė gali būti pasitelkiama kaip dieviškumo pažinimo modelis ir patirties išraiška? Kaip vaizduotė sudaro sąlygas atskleisti Kitą? Analizuojant religinės patirties galimybes meno kontekste, tinkamu atspirties tašku laikoma Kearney'io anateistinė prieiga prie religiško atskleisties meno kūrinuose. Anateistinis mąstymas suteikia galimybę visapusiškiau ir brandžiau panirti į religinę patirtį. Kearney'is, ieškodamas sakralumo raiškos sąlygų kasdienybės reiškiniuose, atsigrežia į literatūros kūrinius, kad interpretacija per naratyvą įgalintų priartinti ir suvokti Kitybę ir jos kitoniškumą. Anot pirmiau tekste cituoto Patricko Burke'o, „[p]asitelkdamas naratyvinę vaizduotę ir diakritinę hermeneutiką, Kearney'is siekia įvardyti neįvardijamą, išsakyti neišsakomą, įsivaizduoti neįsivaizduojamą, ir paaiškinti nepaaiškinamą tam, kad svetimas taptų artimesnis, o artimas – svetimesnis. Tokiu būdu pažįstame save kitame ir susigrąžiname tapatybę odisejos per svetingumą ir kitoniškumą metu“<sup>100</sup>. Vaizduotė paradoksų, metaforų, alegorijų priemonėmis priartina prie begalybės idėjos, įtraukia į dialoginį santykį su kitybe, įveda į begalinių interpretacijų lauką. Tokiame hermeneutiniame horizonte atveriamos prasmės galimybės, pasirenkamas „saugus“ būdas „įsivaizduoti neįsivaizduojamą“.

Suvokti kitybę reikalinga gyva vaizduotė, kuri įgalina susigrąžinti ne „paliktąjį“ Dievą, bet dar Neatrastąjį. Anot Kearney'io, „pasakojimai žmogui yra ne ką mažiau svarbūs nei maistas. Tiesą sakant, netgi labiau – maistas leidžia mums išgyventi, o pasakojimai yra tai, kas padaro gyvenimus vertus gyventi. Jie padaro mūsų būvį žmogišką“<sup>101</sup>. Žmogaus veiksmai įgauna šventumo atspalvius kasdienybėje, kai meninės kūrybos vyksme žmogus dalyvauja dieviškojoje kūryboje, tarytum atkartodamas Dievo kūrimo procesą. Taigi vaizduotė, įgalinanti išvengti reliatyvizmo ir absoliutizmo, radikalaus kliovimosi vien emocijomis arba vien protu, tampa palankia terpe ir jungiančiąja grandimi, galinčia sutaikyti religiją ir meną, užtikrinti sekuliaraus sakralumo raišką bei steigti sakralumo patyrimo prieigą.

„Supasaulėjusiam pasaulyje“ kūrybos aktas įvelka religiško idėjas į apibrėžtas, regimas formas, tuo tarsi pašventindamas kasdienybės reiškinius, kuriuose tampa įmanoma užčiuopti

<sup>100</sup> Burke, „Kearney's Other and the Anatheist Shadow“, p. 228.

<sup>101</sup> Kearney, Richard. *On Stories*. London: Routledge, 2002, p. 3. Cituota iš: Benediktas Gelūnas, Kristupas Sabolius, „Naratyvinė vaizduotė kaip etikos problema“. In *Problemos*, Nr. 88, 2015, p. 148.

dieviškumo pėdsaką. Įsileidžiant abejonę ir nuostabą, priimant besiperšančius klausimus, skatinama alternatyvių pažinimo ir patirties būdų atvertis. Šiame procese aktyvus vaidmuo, be abejo, tenka vaizduotei, kuri inicijuoja daugialypių prasmių paieškas, sukuria palankią terpę susikirsti paradoksams ir daryti poveikį meną patiriančiojo, stebinčiojo sąmonei. Kaip, pasitelkus vaizduotę ir dialogą su meno kūriniais, įprasta patirtis gali įgauti religinės patirties prasmę? Kokia giluminė sąsaja jungia kūrybinę sąmonę su dieviškumo apraiškomis kasdienybėje? Kaip vaizduotė „sukabina“ imanenciją su transcendencija, inicijuodama anateistinę atgręžtį į Dievą?

Kearney'io anateizmo pozicija įtikinamai orientuojasi į naratyvią vaizduotę, kuri gali įgauti sakralumo dimensiją ir taip tapti sakramentalia vaizduote<sup>102</sup>. Filosofas modernios prozos žanre ieško sakralumo apraiškų ir netradicinio religiškumo. Užuoat interpretavęs dieviškumą kaip būti metafiziškai arba kaip niekį apofatinės teologijos kontekste, Kearney'is vienareikšmiškai pasirenka tarpinį kelią, prioritetą suteikdamas naratyvinės vaizduotės sklaidai. Tokiu būdu literatūra, reprezentuojanti sakralumo sugrįžimą, gali suteikti religinę prasmę kasdieniams veiksams ir sužadinti religinę jauseną. Kearney'ui naratyvi vaizduotė yra esminė terpė, liudijanti anateistinę prieigą prie religinės patirties, įgalinanti perinterpretuoti tikėjimą, sukurti sąlygas atnaujintos religinės pilnatvės atodangai. Tad interpretacijos būdu pravartu ieškoti, kokia prasmė išsiskleidžia iš meno kūrinio, ką kūrinys „kalba“. Neabejotina, kad kitybės interpretacijai pasitelkiama subtili simbolinė literatūros ir meno kalba ragina permąstyti nevienalytes religiškumo prasmes, išgyventi įstabią transcendencijos patirtį kasdienių įvykių kontekste.

Religinė patirtis, kaip struktūruojantis veiksnys, formuoja menininkų pasaulėvoką ir kūrybą, tad religiniai išgyvenimai lieka įsispaudę sakraliai sekuliariuose kūrinuose, sukeldami dieviškumo atgarsį konkrečioje regimybėje. Kaip teigia Šerpytytė, „[š]is anateistinis požiūris, projektuotas į meno sritį, reiškia religijos kaip meno ir meno kaip religijos abipusį vienlaikišką traktavimą“<sup>103</sup>. Toks nevienalytiškumas, konflikto tarp atskleisties ir paslapties buvimas leidžia išryškinti sakralią meno kūrinio plotmę. Nepagaunamybės meno kūrinyje akivaizdoje reikalaujama nekasdienės prieigos ir interpretacinės pastangos. Tad anateistinė refleksija, užklaudama apie sakralumo atgaivinimo sekuliarume galimybes ir grįžimą prie Dievo-po-Dievo, priartina prie simbolio, kuris gali pasirodyti esąs „pasislėpęs“ dieviškumas.

Religiškumo sugrįžimo temos pavyzdžiu gali būti laikoma Paulio Ricoeuro hermeneutika, kuri plėtojama apmąstant simbolio problematiką. Simbolio apmąstymas prasideda nuo juose glūdinčios prasmės paieškos. „Simbolis teikia peno mąstymui“, primena Ricoueras posakį, nurodanti,

---

<sup>102</sup> Šerpytytė, „Religija tarp sekuliarizacijos ir nihilizmo“, p. 112.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 112–113.

„kad viskas jau yra paslaptinai pasakyta, o vis dėlto viską kaskart reikia pradėti ir grįžti prie to iš naujo mąstymo matmenyje“<sup>104</sup>. Tad simbolių prasmės yra pamirštos, tačiau jos „prisimenamos“ refleksijos būdu. Simbolinė kalba meno kūrinuose, atsisakydama tiesmukos nuorodos į dieviškumo prezenciją, inspiruoja religinę pajautą, netikėtais būdais perteikia religinės patirties variacijas. Kai meno kūrinys ne imituoja, ne siekia pamėgdžioti ir tiesiogiai pavaizduoti daiktiškąją tikrovę, o dieviškumo idėja įvelkama į apčiuopiamas simbolines formas, tuomet kūrinyje atsiveria religinės patirties galimybė.

Toks sekuliariai sakralus meno kūrinys beveik nereikalauja juslinio atvirumo, bet šaukiasi aktyvaus ir sutelkto mąstymo. Jame palikta erdvės, kurią kiekvienas turi užpildyti. Būtent toje „paliktoje erdvėje“ meno kūrinys atsiveria kaip sakralus simbolis. Sekuliarioji ir sakralioji prasmų gijos jame persipina, tačiau, Šerpytytės žodžiais, „religiškumas netampa sekuliarumo alternatyva – priešingai – sekuliari atvaizdo/ istorijos/ naratyvo prasmė funkcionuoja tik jos „atsimenamos“, „išlaikytos“ sakralios prasmės dėka“<sup>105</sup>. Dieviškumas pasireiškia per nebuvimą ir paslėptį, todėl simbolis yra simbolis *par excellence* tik tuomet, kai atsižada pretenzijos imituoti prototipą ir buvoja kaip neregimybės ženklas. Simbolis, išlaikydamas sąlytį su dieviškumu ir jį reprezentuodamas, geba sugrąžinti neregimybės regėjimą. Kita vertus, simbolis, kaip nuoroda į neregimą ir neapčiuopiamą prototipą, gali prarasti savo simbolinę, šventą reikšmę tuo atveju, jei dieviškumas bus suobjektinamas. Tad reflektuojant meno kūrinį, nuolat turi trikdyti klausimas – kaip galima simbolyje atpažinti *ganz andere* slėpinį? Ar kūrinyje įmanoma išvelgti Praėjusiojo pėdsakus?

---

<sup>104</sup> Ricoeur, Paul. *Egzistencija ir hermeneutika. Interpretacijų konfliktas*. Vilnius: Baltos lankos, 2001, p. 34.

<sup>105</sup> Šerpytytė, *Religija tarp sekuliarizacijos ir nihilizmo*, p. 49.

### 3.4. Anateistinė meno kūrybinių interpretacija

Naratyvinė vaizduotė yra viena iš vaizduotės atmainų – vaizduotė skleidžiasi ne tik literatūroje, bet savitais būdais dailėje, šokyje, muzikoje, architektūroje, kinematografijoje. Remiantis Kearney'io naratyvinės vaizduotės raiškos principais religiško sugrįžimo kontekste, anateistinei koncepcijai iliustruoti toliau pasitelkiama metalo meno dailininkės Birutės Stulgaitės mažosios skulptūros kūriniai „Simboliai“ (2011 m.) ir „Sujungti“ (1999 m.). Tuo siekiama pasvarstyti sakralios ir sekuliaros prasminės plotmės sankirtą, o taip pat užklausti apie netradicinio religiško išraišką ir religinės prasmės steigties galimybę šiuolaikiniame vizualiajame mene.

Šie struktūros harmonija pasižymintys ir iki smulkmenų „išmąstyti“ metalo kūriniai reikalauja refleksijos, sakralumo ir sekuliarumo dermės paieškos bei interpretacijos. Menotyrininkė Jurgita Ludavičienė dailininkės kūrinuose išvelgia daugiasluoksnių reikšmių gelmes: „Šis minimalizmas sakralus savo radikalumu ir grynas kaip tėvų atsiskyrėlių mintys dykumoje. Reikalaujantis įtampos ir atsižadėjimo kaip kokio Lucio Fontanos įrėža baltoje drobėje. Vienas vienintelis režis – ir drobė atsiveria. Į kažkur kitur“<sup>106</sup>. Pati menininkė teigia, kad kūrybos procese jai esmiškai svarbu „suvaldytas atsitikinumas“ – kurti neužgožiant pirminės gamtinės formos ir leisti prabilti pačiai pirmapradei medžiagai. Tokį kūrybinį procesą Daraškevičiūtė įvardija kaip nuolatinį bandymą „atrasti ir realizuoti būsimo kūrinio formą“<sup>107</sup>. Iš tiesų menininkas ne sukuria, o išryškina meno kūrinyje įkūnytą būties tiesą, nurodo į ją, atkreipia dėmesį, pažadina iš užmaršties, atveria akis būties stebuklui, kitybei.

Diptiko „Simboliai“<sup>108</sup> prasmės nevienalytiškumas ir paslaptینگumas apčiuopiamas atskleidus, kad kalvio iškaltos vinies forma – tai gamtos jėgų (Kūrėjo), o ne žmogaus (kūrėjo) rankų darbas, o senas, perrūdijęs metalinis trosas laikui bėgant savaime išsiardė ir sutrupėjo. Tuomet troso atkarpos buvo sukabintos magnetu, tokiu būdu natūraliai pasitelkiant magnetinį lauką. Meno kūrinio skelbiamas pranešimas – vaizduojama ne (vien) tai, kas vaizduojama. Nukryžiuotasis pagal vaizdavimo tradiciją neatitinka mimetiniam atvaizdui būdingų kriterijų, kaip tik absoliučiai priešingai – lakoniškos, tikslios, minimalistinės surūdijusios vinies linijos nukreipia į neregimą tiesą, tokiu būdu išryškindamos regimybės ir ne-regimybės konfliktą. Ar šiame regimame simbole neatpažįstame Kristaus žvilgsnio, neregimojo Kito Veido?

<sup>106</sup> Ludavičienė, Jurgita, „Reikli erdvė“. *Šiaurės Atėnai*. 2012-09-21, p. 5. Cituota iš: Stulgaitė, Birutė, *Gryna*. Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 2015, p. 37.

<sup>107</sup> Daraškevičiūtė, Vaiva, „Hermeneutikos samprata personalistinėje Luigi Pareysono ontologijoje“. In: *Religija ir kultūra*, 2013, t. 12, p. 53.

<sup>108</sup> Prieiga internetu: <http://www.birutestulgaite.lt/skulptura/simboliai-206/>





*Simboliai*

Birutė Stulgaitė, 2011

Geležis, plienas, magnetas (60x15 cm)

Čia vertėtų atlikti nežymų minties posūkį į kryžiaus istorinę ir simbolinę prasmę, kad išryškėtų kryžiaus simbolio reprezentacinė funkcija, kuri gali būti svarbi siekiant atskleisti sakralumo-sekuliarumo santykio raišką šiuolaikiniame mene. Kryžius yra vienas seniausių, universaliausių ir labiausiai paplitusių religinių simbolių. Nuo seniausių laikų įvairiausių formų kryžiai kaip simboliniai ženklai būdingi daugeliui kultūrų. Būdamas sudarytas iš dviejų elementų, kryžius simbolizuoja dviejų priešybių – dangaus ir žemės bei laiko ir erdvės – tarpusavio ryšius. Kryžius yra centro, aktyvumo ir pasyvumo pusiausvyros, žmogaus būties tobulybės simbolis. Krikščionybės tradicijoje ypatinga simbolinė kryžiaus reikšmė prigijo ne iš karto dėl tos priežasties, kad romėnai kryžių naudojo kaip

vergų ir krikščionių mirties bausmės įrankį. Tad suprantama, kad krikščionims buvo sunku pozityviai išreikšti tai, kas buvo kankinimo ir pasmerkimo mirčiai įrankis<sup>109</sup>. Anot Mariono, „[š]is iš dviejų medžio gabalų suręstas ir kaip kuolas iškeltas konstruktas pats savaime nepateikia regėjimui nė menkiausio šventumo nei dieviškumo“<sup>110</sup>. Krikščionybėje kryžius, kaip paties Kristaus ir jo kančios simbolis, yra simbolis *par excellence*, leidžiantis atpažinti „regimą neregimo Dievo žymę“<sup>111</sup>.

Grįžtant prie diptiko, galima teigti, kad stilizuoti kryžiai subtiliai demonstruoja sekuliaraus ir sakralaus pasaulių prieštarą, kurią menininkė sustiprina pasirinkdama skirtingas metalo rūšis – blizgantį ir lygų plieną derina su matine ir gruoblėta, oksidacijos paveikta geležimi ar sutrūnijusio troso dalimis. Vienoje diptiko dalyje žmogaus kūno linkius išraiškingai atkartojanti surūdijusi geležinė vinis – tai aliuzija į prikaltojo Kristaus figūrą, o plieninis vertikalus strypelis – lengva užuomina į kryžių. Kaip kankinimo ir mirties įrankis kryžius būdavo suformuotas iš vertikalaus stulpo, įkasto egzekucijos vietoje, ir horizontalaus skersinio. Pastarąjį pasmerktieji turėjo nešti ant pečių iki nukryžiovimo vietos. Įdomu pastebėti, kad kai grįžtantis iš laukų praeivis padeda nešti Kristui kryžių (Mk 15, 21), jis perima ne visą kryžių, bet skersinį. Rodos, šiame meno kūrinyje „trūkstamas“ skersinis tarsi implikuoja siekį sumažinti kančios perteklių. Tačiau kitoje diptiko dalyje atpažįstamas viltingas simbolis – kryžiaus medis su iš kryžmos išaugusiomis šakelėmis, – kuris ikonografijoje artimai susijęs su gyvybės medžiu, ženklinančiu pergalę prieš mirtį<sup>112</sup>. Pasirinkus tokią meno kūrinio interpretaciją, nesunkiai galima suprasti Kearney'io anateistinę prieigą prie sakralumo patyrimo. Ši prieiga paliudija „mirties Dievo mirtį ir gyvenimo Dievo atgimimą“<sup>113</sup>. Apibendrintai galima teigti, kad kūrinys subtiliai reprezentuoja priešybių įtampą ir net patį anateistinį paradoksą – grįžti prie Dievo tik palikus Dievą<sup>114</sup>.

---

<sup>109</sup> *Krikščioniškosios ikonografijos žodynas*. Sud. Dalia Ramonienė. Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 1997, p. 167.

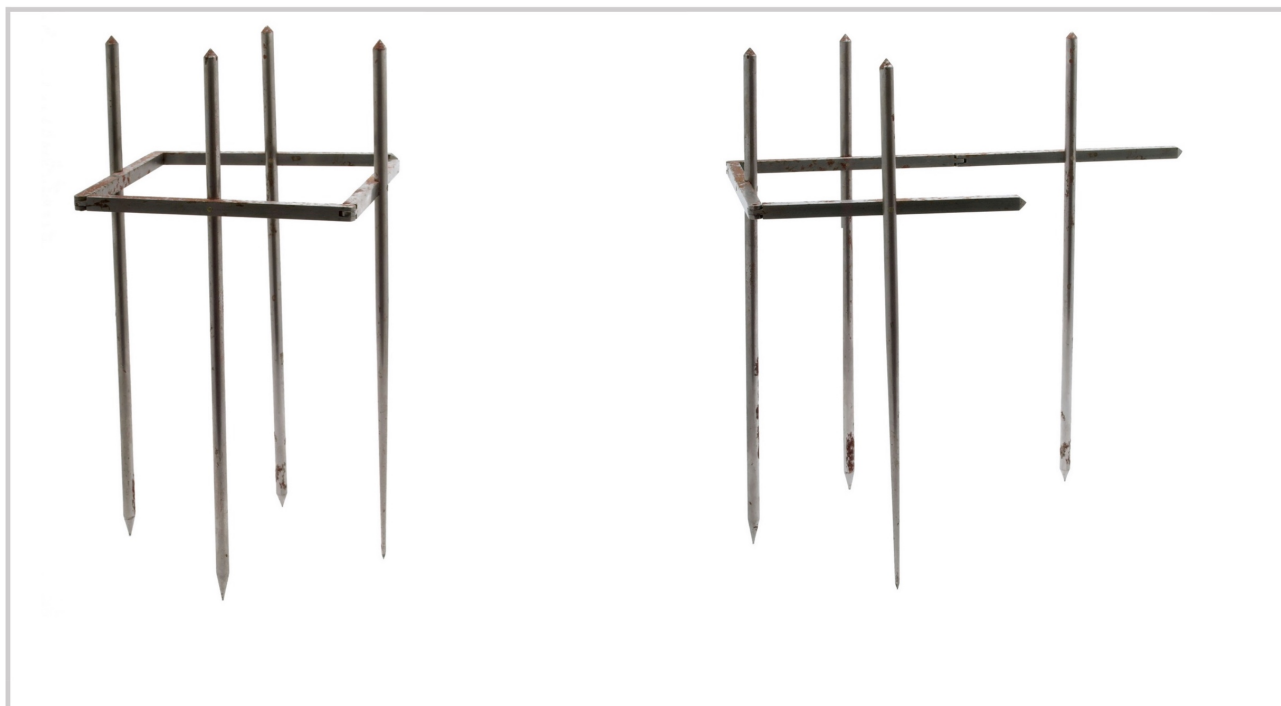
<sup>110</sup> Marion, *Atvaizdo dovana: žiūrėjimo meno metmenys*, p. 98–99.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>112</sup> *Krikščioniškosios ikonografijos žodynas*, p. 166.

<sup>113</sup> Kearney, *Anatheism. Returning to God After God*, p. 137.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 142.



*Sujungti*  
Birutė Stulgaitė, 1999  
Plienas (20x10x10 cm)

Toliau „anateistinei“ interpretacijai pasitelkiama mažoji skulptūra „Sujungti“<sup>115</sup>, kurios pavadinimas akivaizdžiai perteikia dvilypę prasmę. Interpretuojamas kaip veiksmažodis „sujungti“, kūrinys atveria nepalaužiamos dinamikos galimybę: sujungti, išskirti ir vėl sujungti. Tuo tarpu perkėlus kirtį į paskutinį skiemenį, žodis „sujungti“ tampa dalyviu, kurio reikšmė fiksuoja statišką būklę, įtvirtina sąsają, kelių elementų jungties momentą. Suprantama, kad pavadinimas konstruojamas kaip metafora, kuri įsileidžia nevienasluoksnę sekuliarumo ir sakralumo dermės galimybių prasmę. Kaip skulptūroje persipina šios dvi prasmės? Kaip „išskaityti“ šiame meno kūrinyje besisteigiančią religinę prasmę? Atrodytų, kad skulptūroje savitu būdu išskylantis santykio su religišku aspektas įgauna netikėtą interpretacijos kontūrą – vertikalių ir horizontalių erdvių linijų jungtis, formuojanti keturis kryžiaus ženklus, nukreipia į transcendencijos ir imanencijos sąlytį, jų tarpusavio dinamišką judėjimą ir tarsi nepalaužiamą dialoginį santykį. Kad išryškėtų religiško aspekto šiame kūrinyje, galima būtų atkreipti dėmesį į strypelių, kurie nejučiomis asocijuojasi su Nukryžiuotojo vinimis, skaičių. Ikonografijoje yra du būdai vaizduoti Nukryžiuotąjį: stačiatikių

<sup>115</sup> Prieiga internetu: <http://www.birutestulgaitė.lt/skulptura/sujungti-170/>

dailėje Kristus vaizduojamas prikaltas keturiomis vinimis – po vieną į abi rankas ir pėdas; katalikų dailėje abi pėdos vaizduojamos prikaltos viena vinimi tiesiai prie vertikalaus kryžiaus stulpo. Vertinant iš istorinės perspektyvos, spėjama, kad Kristus buvo prikaltas keturiomis vinimis<sup>116</sup>. Akivaizdu, kad šiame kūrinyje netaikomas *mimesis* metodas ir tiesmukai neprojektuojama platoniška idėjos samprata į atvaizdo plotmę. Menininkė sukuria pilnatvės įspūdį, radikaliai išlaisvindama nuo konkrečių prasmės neperteikiančių formų, jungčių, detalių. Kūrinys reikalauja įsižiūrėjimo, užsibuvimo ir įsiklausymo, puoselėdamas šiapusybės dialogą su anapusybe. Tai ne subjekto–objekto dualistinė įtampa, o tiesioginis prisilietimas prie meno kūrinio ir jo kalbos „išgirdimas“.

Kad būtų galima pastebėti dieviškumo atodangą, patirti religiškumą, kūrinys verčia svarstyti prasmes ir kelti klausimus, nes, pasak Gadamerio, „[j]okia patirtis neįmanoma aktyviai neklausiant“<sup>117</sup>. Toks atvirumas naikina išankstines nuostatas apie kūrinį, implikuoja nukreiptumą į prasių lauką. Dar daugiau, pats „[k]lausimo kilimas tarsi atveria to, ko klausama, būtį“<sup>118</sup>. Tarsi pritardamas Gadameriui Kearney’is teigia, kad Dievas nuolat kviečia kelti klausimus ir interpretuoti biblinį Dievo klausimą: O kuo jūs mane laikote?<sup>119</sup>, kad neapibrėžtumas įgytų tam tikros apibrėžties kontūrus. Regimoje meno kūrinio formoje neregimybė tarsi pati pasirodo, prabyla, jei tik įsižiūrinčiojo žvilgsnis aprėpia erdvę, kurioje tarpsta atviri klausimai. Kūrinio medžiagiškumą nustelbia begalybės idėja, dieviškumo pajauta, o religinė patirtis tarsi jau yra užkodota kūrinio „turinyje“. Tad atvirumas klausimams, pereinantį į atidų įsiklausymą ir tylos puoselėjimą, įgalina hermeneutinę sąmonę nuščiūti ir išgirsti atsakymus. Tuomet netikėtai gali aplankyti suvokimas, kad meno kūrinio patyrimas gali turėti religinę prasmę.

Nenutolstant nuo Kearney’io hermeneutinės pastangos apmąstyti religiškumo sugrįžimą, neatrodo neįtikėtina, kad šis kūrinys simboliškai perteikia pačią anateizmo koncepciją – nepaliamąjį cirkuliavimą tarp sekuliarumo ir sakralumo, tarp teizmo ir ateizmo, tarp dogminio religiškumo ir tikėjimo atsisakančio mąstymo, tarp mąstomojo metafizinio Dievo ir Abraomo, Izaoko ir Jokūbo Dievo. Kaip vyksta ši nuolatinė slinktis tarp skirtingų polių? Skulptūrą galima matyti ir suvokti dvejopai: simetriškai ir asimetriškai. Sujungus vyrus į uždara formą, visos kvadrato kraštinės yra lygios, proporcingos. Tuo tarpu asimetrinės formos gali varijuoti, skirtingais kampais atlenkiant ir pasukant „kraštinės“. Šiuo atveju formų raiška – begalinė, tad kūrinio stebėtojo žvilgsnis negali likti

---

<sup>116</sup> Mickūnaitė, Giedrė, „Rytų ir Vakarų krikščionių tradicijos Vilniaus katedros kriptos freskoje ‘Nukryžiuotasis su Švč. Mergele Marija ir šv. evangelistu Jonu’“, p. 4–5. Prieiga internetu: [http://www.bpmuziejus.lt/uploads/moksliniai%20straipsniai%20pdf/Mickunaite\\_Vilniaus\\_katedros\\_freska.pdf](http://www.bpmuziejus.lt/uploads/moksliniai%20straipsniai%20pdf/Mickunaite_Vilniaus_katedros_freska.pdf) (žiūrėta 2020-05-01).

<sup>117</sup> Gadamer, *Tiesa ir metodas. Pamatiniai filosofinės hermeneutikos bruožai*, p. 362.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>119</sup> Kearney, *Anatheism. Returning to God After God*, p. 109.

fiksuotas: mintyse kūrinio forma regima ir kaip statiška, ir kaip dinamiška. Dvi plotmės suvokiamos vienu metu.

Atrodytų, kad nuolatinio kismo pajauta kūrinyje kyla dėl menininkės sutelktumo į erdvę. Kūrinys reikalauja pakankamos eksponavimo erdvės, kad galėtų pulsuoti atverties ir paslėpties žaismas, kad užsiskliaudimas statiškame būvyje vėl įgalintų metamorfozę į atvertį. Žvelgiant į skulptūrą, kyla įspūdis, kad šis meno kūrinys specifine vizualia kalba demonstruoja transformaciją nuo metafizinio link postmetafizinio mąstymo. Tiksliau tariant, parodoma protu apibrėžtų schemų dekonstrukcija, išlaisvinanti iš dogminių konstrukčių tam, kad, atsivėrus naujai patirčiai ir priėmus naujas įžvalgas, būtų atnaujintas tikėjimas ir grįžtama prie Dievo-po-Dievo. Judesio matmuo akivaizdus nebūtinai atliekant fizinę manipuliaciją pačiu kūrinium – skulptūra išreiškia judesį net nejudinama.

Tik vykstant meno kūrinio ir stebėtojo tarpusavio sąveikai, išnyksta ribos tarp kūrinio ir individo, atsiveria galimybė patirti meno kūrinį ne (vien) pojūčiais, bet tarsi „išgirstant“ vidine klausa. Čia esminis tampa menininko vaidmuo leisti kūriniam patiemis parodyti savo grožį, nes daikto grožis, pasak Arvydo Šliogerio, yra ne kas kita, kaip daikto būtis, iškelta į regėjimo šviesą<sup>120</sup>. Šiuos abu meno kūrinius nebūtų pernelyg drąsu interpretuoti kaip sekuliariai sakralius. Tokia hermeneutinė pastanga sukuria prielaidas meno kūrinijoje įžvelgti begalybės matmenį, regimybės ir ne-regimybės konfliktą, artumo–tolumo dialektiką. Tuomet menas turi galią „atgaivinti“ sakralumą sekuliarume ir pašventinti kasdienybę. Galiausiai galima teigti, kad nagrinėtuose meno kūrinuose išryškėjusi religinė prasmė ir tampri sakralumo–sekuliarumo sampyna atskleidžia svarbiausią anateizmo, kaip religinės patirties konceptualizavimo, ašį – religiniai išgyvenimai gali būti patiriami per meno kūrinius.

---

<sup>120</sup> Šliogeris, Arvydas, *Daiktas ir menas: du meno kūrinio ontologijos etiudai*. Vilnius: Margi raštai, 2017, p. 70.

## Išvados

1. Šio darbo analizėje išryškėjo, kad Richardo Kearney'io anateizmo koncepcija gali būti priskirta prie kitų šiuolaikinių mąstytojų, tokių kaip Gianni Vattimo „silpnojo mąstymo“ ar John D. Caputo „silpnosios teologijos“, postsekuliaraus filosofinio diskurso. Tačiau originali Kearney'io anateistinė pastanga apmąstyti religiškumo sugrįžimą nukreipia į ambivalentišką sekuliarumo–sakralumo persismelkimo procesą, kuriuo mėginama išvelgti būdų pašventinti kasdienybę ir sekuliarizuoti šventumą. Pažymima, kad anateistinė prieiga prie religinės patirties sutaiko refleksiją su patirtimi: refleksija įgalina apmąstyti įgytą patirtį, atsiverti naujiems potyriams ir priimti naujas išvalgas, siekiant nepaliaujamai atnaujinti tikėjimą ir grįžti prie Dievo anapus Dievo. Anateizmas suponuoja galimybę tiek atsisakyti teizmo – dogmatinio tikėjimo metafiziniu Dievu kaip absoliučiu būties pagrindu, tiek nesusisaistyti su ateizmu – radikalia Dievo ir dieviškumo neigimo pozicija. Būtent toks požiūrio taškas parodo anateistinio mąstymo reikmę ir aktualumą.

2. Darbe atliktų tyrinėjimų metu atsiskleidė, kad kitybės samprata, atrandama Emmanuelio Levino tekstuose, padeda išryškinti Kearney'io svarstomą Dievo kaip Nepažįstamojo problematiką. Atkreipiamas dėmesys, kad Kearney'is steigia dialektiką tarp Nepažįstamojo, kuriam pravartu rodyti svetingumą, ir Nepažįstamojo, kuriam demonstruojamas priešiškus. Leviniškoji Veido samprata pasitarnauja pabrėžiant neabejingumą kitam ir atsakomybę už pasirodžiusį ant slenksčio Nepažįstamąjį, kuris dėl interpretacinio judesio gali būti atstumtas kaip svetimas arba priimtas kaip artimas. Prieita prie išvados, kad Levino akcentuojamas atsakomybės modusas tiesiogiai koreliuoja su kirniškąja svetingumo nuostata: santykiyje su kitu asmeniu atpažinus Kitą ir išgirdus Kito Veido bylojimą, kyla ne tik įpareigojimas prisiimti atsakomybę už kitą ir puoselėti svetingumą, bet tuo pačiu įgalinamas transcendencijos „priartėjimas“ ir galimybė aptikti konkrečios religinės patirties steigtį.

3. Analizuojant anateizmo koncepcijai būdingą lažybų elementą, atsiskleidė, kad, apsisprendus grįžti prie Dievo, visuomet iškyla rizikos matmuo. Pažymima, kad anateistinėje sąmonėje susidūręs tikėjimas ir netikėjimas turi vienodas galimybes išryškėti, tačiau anateistinių lažybų ypatumas atsiveria suvokus negalėjimą nepasirinkti. Negana to, pasirinkimas turi būti atliekamas kartotinai, o ne vieną kartą ir galutinai. Iš to galima padaryti išvadą, kad valia rizikuoti tampa vienu iš esminių veiksmų anateizmo pasaulėvokoje.

4. Išvelgus rizikos neišvengiamumą, darbe anateistinės lažybos sugretinamos su žaidimo fenomenu. Teigiama, kad anateistinė prieiga prie religijos tiesiogiai koreliuoja su šiais žaidimo ypatumais: imlumas ateinančiai patirčiai, kartotiniai veiksmai, atvirumas vaizduotės raiškai, įsitraukimas į procesą laisva valia, išankstinių prielaidų suspendavimas, tvyrantis nesupratimo

pojūtis, nusiteikimas rizikuoti, drąsa tyrinėti. Pripažįstama, kad žaidimo sukeltas unikalus pojūtis gali būti siejamas su kokybiškai kitame matmenyje glūdinčio religinio slėpinio pajauta. Todėl prieita prie išvados, kad anateistinėse lažybose, kaip ir žaidime, iracionalieji aspektai sujungiami su racionaliaisiais, kurie sukuria sąlygas patirti neįprastus/ religinius išgyvenimus kasdieniame gyvenimo erdvėlaikyje. Taigi patiriami išgyvenimai turi galią perkeisti kasdienybės patirtį bei specifiniu būdu inspiruoti sakralumo įskiepi sekuliarume ir tuo pačiu judesiu sekuliarizuoti sakralumą.

5. Tyrinėjant anateistinį nutolimo nuo Dievo ir grįžimo prie Dievo paradoksą, atsiskleidė Kearney'io filosofinės intencijos sąsaja su mistikų skelbiama atsižadėjimo koncepcija ir apofatinės minties plėtote. Filosofo akcentuojamas nežinojimas tampa palankia terpe, sukuriančia sąlygas ateiti Kitam. Kearney'is interpretuoja mistikų puoselėjamą svetingumą transcendencijai imanencijoje, Dievo sugražinimą pasauliui, kaip anateistinį grįžimo prie Dievo po Dievo judesį. Tai leidžia daryti išvadą, kad tokia anateistinio misticizmo perspektyva įgalina *via negativa* mostu palikti Dievą, siekiant *via affirmativa* judesiu susigražinti Dievą ir taip įsileisti religinės patirties galimybę.

6. Menas turi galią pašventinti kasdienybę ir sekuliarizuoti sakralumą. Šį požiūrį padėjo išplėtoti religijos ir meno santykio problematikos analizė iš postsekuliarios perspektyvos. Prieita prie išvados, kad vaizduotė tampa jungiančiąja grandimi, užtikrinančia sekuliaraus sakralumo raišką bei steigiančią sakralumo patyrimo prieigą. Ši paradoksali sakralumo–sekuliarumo dermė, kuri yra esminė Kearney'io anateizmo koncepcijos svarstymo ašis, ypač išryškėja literatūros ir meno kūrinuose. Vaizduotės galia Dievas gali būti iš naujo atrandamas, taip atveriant galimybę betarpiškai išgyventi religinę patirtį.

7. Pasitelkus šiuolaikinio metalo meno kūrinių interpretaciją iš anateistinės perspektyvos, išryškėjo, kad analizuoti kūriniai ne tik talpina religinę prasmę, atskleidžia tamprią sakralumo–sekuliarumo sampyną ir sukuria sekuliariai sakralios patirties galimybę, bet ir subtiliai reprezentuoja patį anateistinį paradoksą – grįžimą prie Dievo tik palikus Dievą. Tokia meno kūrinių interpretacija leidžia suprasti, kad Dievas, nuolatos nutoldamas, vėl gali būti atrandamas kasdienybėje. Būtent į tai yra orientuota Kearney'io anateistinė intencija.

## Šaltiniai

1. Barthas, Karlas, „Protas ir Apreiškimas“ (Barth Karl. *Kirchliche Dogmatik*. Frankfurt am Main-Hamburg: Fischer, 1957, p. 39–49. Iš vokiečių k. vertė Giedrė Sodeikienė). In: *Religija ir filosofija: vadovėlis XI klasei*. Sud. Rita Šerpytytė. Vilnius: Tyto alba, 2003, p. 282–292.
2. Eckhart, Johann. *Traktatai ir pamokslai*. Vilnius: Pradai, 1998.
3. Eliade, Mircea. *Šventybė ir pasaulietiškasumas*. Iš prancūzų k. vertė Petras Račius. Vilnius: Mintis, 1997.
4. Heidegeris, Martynas. *Rinktiniai raštai*. Iš vokiečių k. vertė Arvydas Šliogeris. Vilnius: Mintis, 1992.
5. Kearney, Richard. *Anatheism. Returning to God After God*. New York: Columbia University Press, 2010.
6. Kearney, Richard. *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness*. London and New York: Taylor & Francis Group, 2002.
7. Kearney, Richard. *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2001.
8. *Krikščioniškosios ikonografijos žodynas*. Sud. Dalia Ramonienė. Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 1997.
9. Levinas, Emmanuelis. *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*. Iš prancūzų k. vertė Agnė Judžentytė, Nijolė Keršytė, Regina Matuzevičiūtė, Aušra Pažėraitė. Vilnius: Aidai, 2001.
10. Levinas, Emmanuel. *Etika ir begalybė*. Iš prancūzų k. vertė Arūnas Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 1994.
11. Levinas, Emmanuel. „Kito pėdsakas“. Iš prancūzų k. vertė Arūnas Sverdiolas. In: *Baltos lankos*, Nr. 11, 1999, p. 43–62.
12. Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*. Trans. by J. W. Harvey. Harmondsworth: Penguin Books, 1959.
13. Otto, Rudolfas. „Šventybė“ (Rudolfas Otto. *Šventybė // Šiaurės Atėnai*. 1998, IX.5., nr. 34 (428), p. 4. Iš vokiečių k. vertė Antanas Sereda). In: *Religija ir filosofija. Vadovėlis XI klasei*, p. 293–299.
14. Rahner, Karl, *Dievo potyris šiandien*. Iš vokiečių k. vertė Antanas Gailius. Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai, 2012.



15. Schleiermacher, Friedrich. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. Louisville: Westminster/ John Knox Press, 1994.
16. Schleiermacheris, Friedrichas Danielis Ernestas. „Religija – begalybės nuojauta“ (Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst, Zweite Rede. Über das Wesen der Religion// Schleiermacher F. D. E. Werke. Leipzig: F. Mainer. In 4 Bd. Bd. IV, p. 243–248; 250–252; 286–290. Iš vokiečių kalbos vertė Giedrė Sodeikienė). In: *Religija ir filosofija: vadovėlis XI klasei*. Sud. Rita Šerpytė. Vilnius: Tyto alba, 2003, p. 250–258.
17. Stulgaitė, Birutė. Metalų meno dailininkės kūrybinių priedų prieiga internetu: <http://www.birutestulgaite.lt/> (žiūrėta 2020-05-01).
18. Šerpytė, Rita. *Religija ir filosofija: vadovėlis XI klasei*. Vilnius: Tyto alba, 2003.

## Literatūra

1. Agamben, Giorgio. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. Iš italų k. vertė Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016.
2. Agamben, Giorgio. *Profanations*. Translated by Jeff Fort. New York: Zone Books, 2007.
3. Beresnevičius, Gintaras. *Religijotyros įvadas*. Vilnius: Aidai, 1997.
4. Burke, Patrick. „Kearney’s Other and the Anatheist Shadow”. In: *Richard Kearney’s Anatheistic Wager: Philosophy, Theology, Poetics*. Edited by Chris Doude van Troostwijk and Matthew Clemente. Indiana: Indiana University Press, 2018, p. 226–238.
5. Daraškevičiūtė, Vaiva, „Religiškumo reprezentavimo šiuolaikiniame mene problema. Sekuliari ir postsekuliari prieigos“. In: *Religija ir kultūra*. 2017, t. 20–21, p. 55–67.
6. Daraškevičiūtė, Vaiva, „Hermeneutikos samprata personalistinėje Luigi Pareysono ontologijoje“. In: *Religija ir kultūra*, 2013, t. 12, p. 48–61.
7. Doude van Troostwijk, Chris and Clemente, Matthew. „Epilogue: From Wager to Art and Back Again”. In: *Richard Kearney’s Anatheistic Wager: Philosophy, Theology, Poetics*. Indiana: Indiana University Press, 2018.
8. Elkins, James, „Verkti žvelgiant į melsvus lapus“. In: *Naujasis židinys–Aidai*, 2010, Nr. 7–8, p. 230–237.
9. Gadamer, Hans-Georg, *Grožio aktualumas: menas kaip žaidimas, simbolis ir šventė*. Vertė Giedrė Grinytė. Vilnius: Baltos lankos, 1997.
10. Gadamer, Hans-Georg. *Tiesa ir metodas. Pamatiniai filosofinės hermeneutikos bruožai*. Iš vokiečių k. vertė Alfonsas Tekorius. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras, 2019.
11. Gelūnas, Benediktas ir Sabolius, Kristupas, „Naratyvinė vaizduotė kaip etikos problema“. In: *Problemos*, Nr. 88, 2015, p. 141–152.
12. Heidegger, Martin ir Gadamer, Hans-Georg. *Meno kūrinio ištaka*. Iš vokiečių k. vertė Tomas Sodeika, Jurga Jonutyte. Vilnius: Aidai, 2003.
13. Jacopozzi, Alfredo. *Religijos filosofija*. Iš italų k. vertė Rita Šerpytytė. Vilnius: Aidai, 1998.
14. Jung, Carl Gustav. *Psichologija ir religija*. Iš anglų k. vertė Rasa Drazdauskienė. Vilnius: Aidai, 1998.
15. Kearney, Richard. „An Anatheist Attempt to Reimagine God“. In: *Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God*. Edited by Jens Zimmermann and Richard Kearney. New York: Columbia University Press, 2016.

16. Kearney, Richard and Semonovitch, Kascha, „At the Threshold: Foreigners, Strangers, Others“. In: *Phenomenologies of the Stranger. Between Hostility and Hospitality*. New York: Fordham University Press, 2011, p. 3–29.
17. Kearney, Richard, „God After God. An Anatheist Attempt to Reimagine God“. In: *Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God*. Edited by Jens Zimmermann and Richard Kearney. New York: Columbia University Press, 2016, p. 6–18.
18. Keefe-Perry, L. Callid, „The Wager That Wasn't: an Education in Shady Chances“. In: *Richard Kearney's Anatheistic Wager: Philosophy, Theology, Poetics*. Edited by Chris Doude van Troostwijk and Matthew Clemente. Indiana: Indiana University Press, 2018, p. 178–188.
19. Keršytė, Nijolė. „Diakonija anapus dialogo“. In: *Baltos lankos*, Nr. 11, 1999, p. 63–83.
20. Keršytė, Nijolė. „Kitas Veidas“. In: Levinas, Emmanuelis. *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*. Vilnius: Aidai, 2001, p. 7–60.
21. Kristeva, Julia and Kearney, Richard. „Mysticism and Anatheism: The Case of Teresa“. In: *Richard Kearney's Anatheistic Wager: Philosophy, Theology, Poetics*. Edited by Chris Doude van Troostwijk and Matthew Clemente. Indiana: Indiana University Press, 2018, p. 68–87.
22. Marion, Jean-Luc, *Atvaizdo dovana: žiūrėjimo meno metmenys*. Iš prancūzų k. vertė Nijolė Keršytė. Vilnius: Aidai, 2002.
23. Mickūnaitė, Giedrė, „Rytų ir Vakarų krikščionių tradicijos Vilniaus katedros kriptos freskoje 'Nukryžiuotasis su Švč. Mergele Marija ir šv. evangelistu Jonu'“, p. 4–5. Prieiga internetu:  
[http://www.bpmuziejus.lt/uploads/moksliniai%20straipsniai%20pdf/Mickunaite\\_Vilniaus\\_katedros\\_freska.pdf](http://www.bpmuziejus.lt/uploads/moksliniai%20straipsniai%20pdf/Mickunaite_Vilniaus_katedros_freska.pdf) (žiūrėta 2020-05-01).
24. Pareyson, Luigi, „Išreiškiantis mąstymas ir apreiškiantis mąstymas“. In: *Religija ir kultūra*, 2013, t. 13, p. 94–105.
25. Ricoeur, Paul, *Egzistencija ir hermeneutika. Interpretacijų konfliktas*. Vilnius: Baltos lankos, 2001.
26. Robbins, Jeffrey W. *Introduction: After the Death of God*. In: *After the Death of God*. Edited by Jeffrey W. Robbins et al., Columbia University Press, 2007, p. 1–24.
27. Rogozinski, Jakob, „The Twofold Face of God: an Anatheistic Reading of the Sacrifice of Abraham“. In: *Richard Kearney Anatheistic Wager: Philosophy, Theology, Poetics*. Edited by Chris Doude van Troostwijk and Matthew Clemente. Indiana: Indiana University Press, 2018, p. 201–214.

28. Rogozinski, Jakob, „You Shall Kill the One You Love. Abraham and the Ambiguity of God“. In: *Ambiguity Of The Sacred. Phenomenology, Politics, Aesthetics*, Jonna Bornemark and Hans Ruin (eds.). Stockholm 2012, p. 29–42.
29. Rudžianskaitė, Ieva, „Dievas, kuris gali sugrižti: anateizmo samprata Richardo Kearney’io religijos hermeneutikoje“. In: *Soter*, 2015.55 (83), p. 9–25.
30. Rudžianskaitė, Ieva, „Apofatinis diskursas XX amžiuje: *chōra* kaip nežinojimas“. Daktaro disertacija. Vytauto Didžiojo universitetas, 2016.
31. Stulgaitė, Birutė, *Gryna*. Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 2015.
32. Šerpytytė, Rita, „Religija tarp sekuliarizacijos ir nihilizmo“. In: *Sekuliarizacija ir dabarties kultūra*. Sud. R. Šerpytytė. Vilnius: VU leidykla, 2013.
33. Šliogeris, Arvydas, *Daiktas ir menas: du meno kūrinio ontologijos etiudai*. Vilnius: Margi raštai, 2017.
34. Šventasis Kryžiaus Jonas, *Tamsioji naktis*. Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai, 2017.
35. Treanor, Brian, „The Anatheistic Wager: Faith after Faith“. In: *Richard Kearney Anatheistic Wager: Philosophy, Theology, Poetics*. Edited by Chris Doude van Troostwijk and Matthew Clemente. Indiana: Indiana University Press, 2018, p. 113–124.
36. Veto, Miklos, „Šiuolaikinės religijos filosofijos klausimu“. In: *Logos*. 1990, Nr. 1, p. 7–13.
37. Zabala, Santiago, „Introduction. A Religion Without Theists and Atheists“. In: Richard Rorty, Gianni Vattimo. Ed. by Santiago Zabala. *The Future of Religion*. New York: Columbia University Press, 2007, p. 1–27.