

# SEKULIARIZACIJA, MENAS IR RELIGIJA, ARBA – KAS YRA ŠV. SEBASTIJONAS?\*

Rita Šerpytė

Vilniaus universiteto

Religijos studijų ir tyrimų centras

Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius

El. paštas: rita.serpyte@rstc.vu.lt

*Straipsnis skirtas sekularizacijos kaip šiuolaikinio pasaulio iššūkio prasmės aptarimui. Svarstomos skirtingos sekularizacijos prasmės sampratos, išryškinant jų ontologinę perspektyvą. Grindžiamas požiūris, kad tik sekularizacijos ontologinės prasmės akcentavimas įgalina paaiškinti sekularizaciją kaip šiuolaikinio pasaulio iššūkį. Pasiremiant šia perspektyva, analizuojamas ir interpretuojamas religijos ir meno santykis šiuolaikiniame pasaulyje. Straipsnyje taip pat susitelkiama į vieną iš šiuolaikinio meno tendencijų – konceptualizavimo tendenciją. Ne tik interpretuojant atskirus meno kūrinius, bet ir išryškinant skirtingas šiuolaikinio meno startegijas, atskleidžiama „religinio“ meno religinės prasmės „mutacija“. Analizė parodo, jog meno sekularizuota prasmė tarpsta „gyvoje“, „aktyvioje“ religinėje prasmėje. Daroma išvada, kad šiuolaikinio religijos ir meno santykio analizė įgalina atskleisti sekularizacijos ambivalentiškumą – jos sakraliąją ir profaniškąją prasmes, tam tikrą sekularizacijos proceso dialektiką.*

*Pagrindiniai žodžiai: sekularizacija, menas, religija, nihilizmas, Ch. Tayloras, Vattimo.*

## Sekularizacijos prasmė

Kai 2007 m. vienas garsiausių šio laikmečio mąstytojų Charlesas Tayloras išleido savo garsiąją knygą *A Secular Age* (*Sekuliarusis amžius*), kitas garsus dabarties mąstytojas Alasdairas MacIntyre'as apie šią knygą sakė:

Charlesas Tayloras apie sekularizmą rašė ir anksčiau. Bet niekas negalėjo pamanyti, kad jis pateiks mums kažką tokio reikšmingo, kaip ši naujoji jo knyga. Jo tikslas joje yra dvejopas: pateikti Vakarų kultūros ir socialinės tvarkos / socialinių santvarkų sekularizacijos istorinę sąskaitą ir identifikuoti, kas yra sekuliarumas, tai, kas sekuliaru (*secular*) ir kas sudaro, kuo apgyvendinta (*inhabit*) sekuliaru visuomenė. <...> Ch. Tayloro knyga yra didžiausias ir labai originalus indėlis į debatus apie sekularizaciją, kurie vyko pastarąjį am-

žių. Nėra kitos knygos, kuri [apie sekularizaciją – R. Š.] kalbėtų iš tokio nuotolio. Ji bus svarbiausias skaitymas (MacIntyre<sup>1</sup>).

Tayloras susikoncentruoja į patirties sąlygas ir ieško dvasingumo, kuris leistų kalbėti apie mūsų amžių kaip apie sekuliarų amžių... Bus sunku šioje srityje atrasti knygą,

\* Straipsnis parengtas pagal projekte „Religija ir kultūra: šiuolaikinio pasaulio iššūkiai tapatumui“ atliktą tyrimą, finansuotą Lietuvos mokslo tarybos (sutarties nr. VAT-13/2010). Pavadinimu „Transformazione di un'immagine. L'arte tra religione e secolarizzazione“ pirmą kartą buvo išspausdintas žurnale *Tropos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica* (diretta da Gianni Vattimo e Gaetano Chiurazzi) 2011, n. 1: 119–137.

<sup>1</sup> Žr. A. MacIntyre. *Book Cover Review*, in Ch. Taylor. *A Secular Age*. Cambridge (Massachusetts), London (England), The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

kurioje būtų tiek maža polemikos, tiek daug apibendrinančio visų galimų pozicijų supratimo, įskaitant tolimiausias paties Taylora pozicijai, toks menkas poreikis parodyti, kad bet kuri šio daugialypio kaitos proceso dalis yra vertingesnė viena už kitą,

– rašė dar vienas garsus dabarties mąstytojas Robertas A. Bellah<sup>2</sup>.

Šie pagiriamieji žodžiai beveik verčia manyti, jog sekularizacijos teorijoje ir iš dalies istorijoje galima padėti tam tikrą tašką. Prieš mus – nei daugiau, nei mažiau, o būtent 874 p. *Summa secolarizationis*.

Iš tikrųjų, kaip teisingai pastebi dauguma garsių knygos pristatytojų, Tayloras kelia esmingą klausimą – ką reiškia sakyti, kad gyvename sekuliariame amžiuje? Aki vaizdu, kad atsakymas į šį klausimą bus susijęs su iš pagrindų pasikeitusia religijos vieta visuomenėje. Tayloras kaip tik ir klausia, ką reiškia pats šis pasikeitimas, ką reiškia, kad visuomenė, kurioje virtualiai neįmanoma netikėti Dievo, virsta tokia, kurioje Dievas tampa vienu iš tikėjimų, viena žmogiškų galimybių tarp kitų (Taylor 2007: 3). Taip orientuojant tyrimą, svarbus tampa tam tikras transformacijos procesas. Tačiau Tayloras apie sekularizaciją kalba ne kaip apie atskirą, besitęsiantį transformacijos procesą, o „kaip apie seriją naujų išvykimo punktų (išeities taškų), kuriuose ankstesnės religinio gyvenimo formos buvo ištirpdytos arba prarado stabilumą, o buvo sukurtos naujos“ (Taylor 2007: 3). Šiandien sekuliarusis pasaulis yra apibūdinamas ne religijos nebuvimu, jos stygiumi, nors kai kuriose visuomenėse religinis gyvenimas ir patiria matomą sau-

lėlydį ar nuosmukį, – o veikia nuolatiniu naujų pasirinkimų – religijų, dvasingumų, anti-religijų – multiplikavimusi, dauginimusi, kurių padedami atskiri individai ir grupės bando suteikti prasmes savo gyvenimui ir suteikia pavidalą savo dvasinėms aspiracijoms.

Tayloras pripažįsta, kad nėra taip aišku, kame glūdi sekularizacija, kas ją sudaro. Jo manymu, į sekularizacijos apibūdinimą esą pretenduoja du didieji kandidatai, ar net kandidatų grupės, šeimos. Pirmoji sutelkta į bendras institucijas ir praktikas. Iš jų pirmiausia ir svarbiausia yra valstybė. Sekularizacija šiuo atveju bus suprantama ir pasireišk valstybės ir bažnyčios atskyrimu. Religija ar jos nebuvimas bus laikomas didžiai privačiu reikalu. O pati politinė visuomenė bus pamatyta kaip tikinčiųjų ir netikinčiųjų visuomenė.

Kita vertus, Taylora nuomone, kai kas supranta sekuliarumą kaip tai, kas įvyksta ir tampa matoma vadinamojoje viešojoje erdvėje, tačiau kieno šaknys glūdi kiek giliau. Jis turi galvoje sekularizaciją kaip tokį procesą, kai įvyksta religinių tikėjimų ir praktikų nuosmukis, nuopuolis, ir žmonės nusigręžia nuo Dievo, nebeina į Bažnyčią. Šia prasme Vakarų Europos šalys esančios sekulariausios.

Tačiau tyrinėjant mūsų amžių kaip sekuliarų mažiausiai kreipiama dėmesio į sekularizaciją trečiaja prasme, kuri yra glaudžiai susijusi su antrąja – ir nėra nesusijusi su pirmąja. Tai – toji jos prasmės aptartis, kuri susitelkia į tikėjimo sąlygas (Taylor 2007: 2–3). Sekularizacijos šia prasme kitoniškumas glūdi, be kita ko, judėjime, slinktyje nuo visuomenės, kur tikėjimas į Dievą nėra iššūkis, o atvirksčiai – yra neproblemiškas, į tokią visuomenę, kur

<sup>2</sup> Žr. Robert A. Bellah. *Book Cover Review*, in: *ibid.*

tai suprantama kaip pasirinkimo – vieno iš daugelio – galimybė, ir dažnai ne lengviausiai realizuojama. Šia prasme, anot Tayloro, daugelis mano esant sekularizuotą dalį JAV visuomenės, o pats Tayloras mano esant sekularizuotą JAV kaip tokią.

Taigi, tai, ką iš tikrųjų Tayloras nori nagrįnėti kaip sekuliarumą ir ką jis iš anksto linkęs laikyti sekuliarumu, yra susiję su minėta trečiaja sekuliarumo prasme. Pokyčiai, kuriuos jis nori išryškinti ir apibrėžti, ir pėdsakai, kuriuos jis nori atpažinti, yra susiję su tuo, kas mus iš visuomenės, kurioje virtuliai nebuvo įmanoma netikėti į Dievą, perkelia visuomenę, kurioje tikėjimas, kaip minėta, yra tik viena galimybė iš daugelio. Amžius ar visuomenė šiuo požiūriu bus laikoma sekularia arba ne dvasingumo paieškos ir jo patyrimo sąlygų požiūriu, jų dėka (Taylor 2007: 2–3). Šių sąlygų artikuliacija ir yra Tayloro sekularizacijos teorijos bei istorijos pagrindinis tikslas. Tačiau jis mano, kad tos plotmės tyrimo nusakymas yra problemiškas ir rizikuoja būti ne taip suprstas. Arba, jo paties žodžiais, reikią „suteikti truputį aiškumo dėl paties to lygmens“ (Taylor 2007: 4). Jis sakosi norįs kalbėti apie tikėjimą ir netikėjimą ne kaip apie konkuruojančias *teorijas*, kurios yra keliai, būdai, kai žmonės Dievu arba gamtiškumu aiškina savo egzistavimą, moralumą, kad ir kaip jie tai darytų. Tai, ko jis siekia, veikia yra dėmesio sufokusavimas į skirtingas rūšis išgyvenamos patirties, vienokiu ar kitokiu būdu įtrauktos į mūsų gyvenimo supratimą, patirties, kuri „reiškia“ gyventi kaip tikinčiajam ar netikinčiajam.

Tačiau šitaip orientuojantis į sekuliarumo prasmės paieškas, ryškėja vienas tokios orientacijos momentas. Kad ir kaip

būtų akcentuojama sekularizacijos trečiaja prasme paieška, orientuota į tikėjimo / netikėjimo patirties sąlygų išryškinimą, kad ir kaip būtų teigiama visų trijų minėtų sekularizacijos prasmų sąsaja ar ryškinami jų skirtumai bei viena jų atribojama nuo kitos, akivaizdu, kad Taylorui yra tarsi ir savaime suprantama, jog sekularizacija yra toks vyksmas, kuris liečia visuomenės (amžiaus) ir individo santykį. Sekularizacija yra tai, kas vyksta tarp visuomenės ir individo. Sekularizacijos trečiaja prasme akcentavimas ir susitelkimas į ją kaip vienintelę prasmingą, nors ir turinčią ryšį su kitomis dviem, taip pat yra visuomenės ir individo santykio, kurio plotmėje, manoma, vyksta sekularizacija, akcentavimas.

Galima būtų užbėgant už akių galimiems alternatyviems sekularizacijos prasmės aptarimams iš anksto sakyti, jog tokia sekularizacijos prasmės išvalga jau yra *eo ipso* sekulari. Kita vertus, ji orientuota labiau į politinę, socialinę plotmę, įgalinančią tam tikrą patirtį, bet neapima ontologinių tikėjimo / netikėjimo patirties sąlygų. Ir pats Tayloras pripažįsta, kad, taip orientuojantis į sekularizacijos prasmės paieškas, kai kas lieka anapus akiračio. Būtent tai, kas tradicijoje buvo aprašytos kaip melancholiškos patirtys, *ennui*, Charleso Baudelaire'o *spleen*, arba tai, kas buvo pavaizduota Hieronimo Boscho paveiksluose. Kitaip tariant, visuomenės, amžiaus arba net epochos santykiu su individu sunku, netgi neįmanoma paaiškinti tokių patirčių atsiradimo sąlygų. Pridurčiau – kaip ir sunku tokias patirtis vienareikšmiškai traktuoti kaip tikėjimiškas ar netikėjimiškas.

Tačiau 2009 m. Niujorke vykusiuose Stony Brooko universiteto organizuotuose debatuose *Rethinking Secularism: the Power*

*of Religion in Public Sphere (Permaštant sekuliarizmą: religijos galia viešojoje sferoje)* Charlesas Tayloras, diskutuodamas su kitu gyvu XX a. filosofijos klasiku – Jürgenu Habermasu bei polemizuodamas su kita diskutantų pora – Judith Butler ir Cornelu Westu, – dar radikaliau išreiškė knygoje *A Secular Age*, tuo metu jau pelniusioje *Templeton Prize*, suformuotą požiūrį į sekuliarizaciją.

Debatuose, kuriuos, taip susiklosčius aplinkybėms, ir man pačiai teko gyvai stebėti, pagrindinė Tayloro tezė buvo tokia: „Sekuliarizmas yra ne religinis terminas.“ Jis pats pripažino, kad tai yra labai stiprus tvirtinimas. Kitaip tariant, jis dėl to norėjo ginčytis. Kitas gyvų debatų momentas buvo tas, kad jo požiūris *apie* ir *į* religiją buvo pateiktas labiau klausimų pavidalu. Aš sakyčiau, jog klausimas, ar religija yra ypatingas, ar specialus atvejis, kuris turi būti tyrinėjamas, – yra retorinis. Tayloro atsakymas yra vienareikšmiškas: „Religija neturi būti laikoma ypatingu atveju.“ Tai yra tokios dvi stiprios formuluotės, ir, atrodytų, buvo galima jau iš anksto numanyti, kaip Tayloras jas įrodinės. Tačiau pati diskusijos eiga rodė visai ką kita – numatyti buvo neįmanoma. Žmonės, kurie formuluoja labai griežtas formuluotes, nebūtinai turi būti prisirišę prie jų, jie jas pateikia kaip reikšmingas diskusijai. Pati diskusija tai koreguoja.

Grįžtant prie turinio, tektų prisiminti, jog „atsakomoji“ Habermaso tezė – aptaki tezė – buvo tokia: „Nėra prasmės priešinti religijos ir sekuliarizmo.“ Jo manymu, abu kyla iš to paties konteksto. Kitaip sakant, religija su sekuliarizmu Habermasui eina greta. Kitas momentas, kurį laikau labiau prielaida, nors jis tai pateikė kaip nuolat

pasikartojantį motyvą, jeigu taip galima sakyti, buvo tas, kad tik buvimas religinės bendruomenės viduje leidžia kalbėti jos kalba ir turėti patirtinį santykį. Tai yra išeities taškas, kuriuo prasideda visos kalbos apie sekuliarizaciją ir religiją. Kita vertus, pats sekuliarumo ir nesekuliarumo skyrimas – perskyra, kurią dažniausiai svarstome kaip atsiradusią krikščionybės kontekste. Habermasas atsisako kalbėti apie šią perskyrą krikščioniška prasme. Tai, sakyčiau, yra tam tikrus sekularizacijos teorijos kampus apnuoginantys tvirtinimai, kurių atsiranda tik išsigilinus į tą problematiką ir turint savo poziciją. Pats renginys vyko penkias valandas. Bet viskas jame iš esmės telkėsi ties šia Habermaso teze: ar galima diskursyviai spręsti religinius skirtumus? Taigi, viskas buvo sugrąžinta į habermasiškąjį kontekstą. Tayloras labiau akcentavo viešąją erdvę, kurioje įsitarpina tiek religija, tiek sekularizacija. Tuo tarpu Habermasas kėlė diskursyvumo klausimą, tai akcentavo ir moderuotojas. Kita vertus – pirmoji debatų dalis, – toji, kur tarpusavyje diskutavo Habermasas ir Tayloras, – labiau linko į teoriją, šioje dalyje buvo pristatomas ir viešosios erdvės kontekstas, čia vyko ginčas, kaip toje viešojoje erdvėje turi būti traktuojama religija, – ar ji yra prievarta viešajai erdvei, – o antroji debatų dalis labiau kryo į galimybę arba negalimybę išspręsti religinius skirtumus. Akivaizdu, jog konkrečiame amerikietiška kontekste vadinamasis diskursas nieko negelbsti. Tai, kad diskursyviai neįmanoma išspręsti religinių skirtumų, rodė ir pati pokalbio eiga. Tačiau Habermasas liko ištikimas sau, jis teigė, jog labai daug religinio diskurso bruožų išeina už jo paties ribų. Taigi jis „nuėmė“ religinio diskurso problemą, tačiau –

*religinio* diskurso, bet ne apskritai diskurso. Jis, paliesdamas platesnę filosofinę problematiką, taip pat tvirtino, kad nėra skirtumo tarp religinio ir sekularaus proto. Protas yra protas, tad reikia racionalumą vertinti kaip proto savybę. Tayloras gi nepaliovė tvirtinęs, jog sekularizmas nebūtinai yra susijęs su religija. Jis išsakė labai provokuojančių dalykų, kurie yra susiję su idėjomis, iškeltomis jo knygoje *Sekuliarusis amžius*. Diskusijoje apie religiją jis siūlo atsisakyti Bažnyčios ir valstybės atskyrimo modelio. Kitaip tariant, tik valstybė turi būti neutrali, o tokie dalykai kaip sekularizacija, žmonių teisės, demokratija yra bendros vertybės, kurios neutralioje valstybėje ir turėtų būti svarstomos, t. y. neturėtų būti išankstinio suskirstymo – Bažnyčia ir valstybė. Dėl to nulinio valstybės varianto jis susilaukė be galo daug klausimų. Kai kas čia, be abejo, lieka komplikuota ir ne visai aišku. Taigi, sekularizacijos fenomeną jis priskiria sferai tokių vertybių, kurias valstybė turi ginti. Todėl sekularizacija, anot jo, yra „ne būtinai apie religiją“, nes sekularizacija atsiranda *greta* žmonių lygybės ir demokratijos principų. Tayloras vengia išankstinio bažnyčios ir religijos priešpriešinimo. Valstybė, anot jo, turinti likti neutrali.

Garsieji Taylora debatai su Habermasu, taigi, išryškino ir patvirtino tą pačią Taylora *opus magnum* nuostatą – sekularizacija jam tebereiškia vyksmą, aptinkamą visuomenės, amžiaus (*Age; saeculum*) ir individo santykio plotmėje.

### Ar sekularizacija yra išgrynintas tikėjimas?

Tačiau kitaip apie sekularizaciją mano garsus italų postmodernistas Gianni Vat-

timo. Jo pozicija sekularizacijos atžvilgiu įtraukiama į jo mąstymo trajektoriją drauge su religijos problema. Straipsnis „Fine del secolo, fine della secolarizzazione?“ („Ar amžiaus pabaiga yra sekularizacijos pabaiga?“) (Vattimo 1995: 143–149) kompaktiškiausiai išreiškia jo nuostatas sekularizacijos atžvilgiu bei pristato sekularizacijos sampratą.

Pradėjęs kalbėti apie tai, kad šiandien jau nebėra rimtų (filosofinių) priežasčių būti ateistais, o tai reiškia – atsisakyti religijos, nes išsisėmė ir tapo save demaskuojantis bei naikinantis modernybės laikų ateistinis racionalizmas, po to Vattimo „nukrypsta“ į Friedricho Nietzsche's ir Martino Heideggerio mąstymo sugestijuotą santykio tarp „tiesioginės“ ir „metaforinės“ prasmės svarstymą. Tačiau šis iš pirmo žvilgsnio galintis pasirodyti padrikas „įvadas“ (kuris, beje, užima pusę teksto) į sekularizaciją yra filosofinės jos prieigos pagrindimas.

Gianni Vattimo:

Atidėsiu į šalį galimas šių klausimų plėtotes ir gilinimą. Taigi svarbu yra pabrėžti, jog jau čia, tarp nyčiškosios „metaforos“ ir heidegeriškosios „atverties“ ar *įvykio* esama prielaidų vystytis tolesnei kalbai, kurią ketinu plėtoti apie sekularizaciją (Vattimo 1995: 146).

Taigi, galima sakyti, jog šiuo tekstu Vattimo tik pateikia nuorodą, kuri gali būti perskaityta ir šitaip: kad visas jo paties indėlis į ontologiją – vadinamoji silpnojo mąstymo pozicija – išplėtotą knygoje, pradedant *Modernybės pabaiga* ir kt., gali būti peskaitytas ir kaip sekularizacijos „teorija“. Straipsnyje „Fine del secolo, fine della secolarizzazione?“ Vattimo sako, jog jam sekularizacija yra stipriųjų būties struktūrų silpnėjimas. Kitaip tariant,

Vattimo sekuliarizacijoje į pirmą planą iškelia ontologinę jos prasmę, pačią būti matydama interpretacinėje perspektyvoje. Šitaip mąstoma „sekuliarizacija“, kurios apibūdinimas išskyla svarstant modernybės ir postmodernybės, metafizikos ir post-metafizinio mąstymo santykį, atskleidžia (per *kenosis* interpretaciją) ir savo esmiškai krikščionišką prasmę. O tikroji atbaigtos, išpildytos sekuliarizacijos išdava yra ar bent galėtų būti atnaujintas krikščionybės aktualumas (Vattimo 1995:149).

Taigi, Vattimo pasiūlytoji sekuliarizacijos prasmė yra ontologinė. Šią nuostatą randame išreikštą dar ankstyvame jo tekste – „Metafisica, violenza, secolarizzazione“ („Metafizika, prievarta, sekuliarizacija“), kuriame jis drąsiai ir nedviprasmiškai nurodo, jog „Metafizikos *Verwindung* – savo teoriniais aspektais, neatskiriamai susijęs su „epochiniais“ aspektais (*Ge-stell*) – yra ne kas kita, kaip sekuliarizacija“ (Vattimo 1987: 94). Taigi, sekuliarizacija imama suprasti kaip tai, kas gali įvykti ir *įvyksta* filosofijoje – sekuliarizacija, heidegeriškai tariant, Vattimo (pirmiausia) yra mąstymo *įvykis*. Ir būtent tuo ji atskleidžia ir savo ontologinį „pamatą“.

Savą poziciją sekuliarizacijos atžvilgiu Vattimo radikaliausiai išplėtoja knygoje *Tikėti, kad tiki* (1996). Joje ne tik patvirtinama sekuliarizacijos samprata, kurią įvardyčiau ontologine, bet ir filosofiniu pagrindu atskleidžiama jos krikščioniška kilmė bei prasmė. Vattimo siekis apskritai šioje knygoje yra santykio su šventybe, Dievu, galutiniais egzistavimo pagrindais, kurie iš tikrųjų yra religijos tema, apmąstymas, arba, tiksliau, – permąstymas. Ši permąstymą Vattimo vadina „atnaujinančio pakartojimo“ darbu, sykiu dar kartą

susisaistydama su Heideggerio (galbūt labiau vėlyvojo?) antimetafizinėmis nuostatomis. Šis „atnaujinančio pakartojimo“ triūsas Vattimo kaip tik ir turi tiesioginį ryšį su ketinama plėtoti svarbiausia knygos *Tikėti, kad tiki* tema – sekuliarizacijos tema. Jis siekia parodyti sekuliarizaciją visų pirma esant „autentiškos religinės patirties konstitutyviu bruožu“ (Vattimo 2009: 31). Šia prasme sekuliarizacija Vattimo visų pirma reikš „santykį kilmės iš šventybės branduolio, nuo kurio esame nutolę ir kuris vis dėlto išlieka aktyvus net ir savo „nupuolusia“, iškreipta, redukuota į grynus pasaulietiškus terminus etc. versija“ (Vattimo 2009: 31).

Gal ir nėra akivaizdu, tad tuo labiau verta išryškinti ir akcentuoti, jog Vattimo kalba apie sekuliarizaciją, traktuodamas ją kaip *šiuolaikinio* žmogaus patirties – religinės patirties – momentą, netgi konstitutyvų tos patirties bruožą. Taigi, sekuliarizacija jam, viena vertus, yra ne tik „apie religiją“, bet ir „apie krikščionybę“; kita vertus, – perfrazuojant Taylorą sykiu su Jacques'u Derrida, – sekuliarizacija Vattimo yra „apie patirtį“. Tačiau jį domina ne ontologiškai aptinkamos tokios patirties, kurią galima laikyti religine, praktikavimo „galimybės sąlygos“, o aptarimas (ontologinių) „sąlygų“, kokia šiuolaikinio žmogaus patirtis dar gali turėti religinę prasmę.

Šitaip į religinės patirties kontekstą yra įtraukiamas pats „sugrįžimo“ fenomenas. Vattimo išvelgia analogiją tarp Heideggerio, kalbančio apie būties užmarštį bei būties užmarštį „atsimenantį“ mąstymą, strategijos ir savosios sekuliarizacijos, kaip atstovaujančios tam tikrai „ypatingai“ *religinei* patirčiai, sampratos: „<...> kalbama ne tiek apie užmirštą ištakų atsiminimą,

iš naujo padarant jas esančias su visais padariniais; o apie prisiminimą, kad jos buvo užmirštos ir kad šitos užmaršties atsiminimas iš naujo bei ši distancija ir sudaro vienintelę autentišką religinę patirtį“ (Vattimo 2009: 31).

Religinės patirties kaip sugrįžimo patirties samprata Vattimo filosofijoje yra neatsiejama nuo pačios filosofijos *postmodernaus būvio*. Būtent šiomis sąlygomis filosofinis protas atsiduria visai kitokioje situacijoje nei modernybėje. Čia pirmiausia turimas galvoje tam tikras apverstas ir tapęs ambivalentiškas santykis tarp filosofinio proto ir kasdienės sąmonės bei religijos „grindimo“ poreikio. Filosofinis protas šiandien, kitaip nei modernybės „laikais“, jau nebeturi „rimtų“ priežasčių neigti religijos; tačiau lygiai taip pat jis nebeturi ir filosofinio pagrindo įprasminti religijos sugrįžimą. Tuo tarpu kasdienis protas, vis labiau atsižvelgdamas į religijos sugrįžimą įvairiausiais pavidalais, reikalauja religijos „pagrindo“, kurio pats kaip toks negali „pasiūlyti“.

Šią filosofijos situaciją, filosofijai atsidūrus religinės patirties sugrįžimo akivaizdoje, Vattimo įprasmina heidegeriškai – kaip reikmę atsakyti metafizinio mąstymo. Vattimo sako:

Heideggeris konstruoja filosofiją, kuri stengiasi mąstyti būtų skirtingais nei metafizikos terminais. Palyginti su kitomis plėtotėmis, kurias dvidešimtojo amžiaus pirmosios pusės avangardiškoji dvasia įgavo mūsų amžiaus filosofijoje (kritinis Lukácso marksizmas, Frankfurto mokyklos kritinė teorija, įvairios egzistencializmo kryptys, etc.), Heideggerio pozicija man atrodo radikaliausia ir nuosekliausia – nesakau, žinoma, „teisingiausia“, bent jau objekto, būties, duotybės priešais mus adekvatumo prasme“ (Vattimo 2009: 42–43).

Taigi, filosofiskai, o Vattimo tai reiškia – nyčišškai ir heidegeriškai, – žvelgiant į Vakarų istoriją apskritai, šioji atsiveria kaip, viena vertus, nihilistinė, kita vertus – kaip sekularizacijos prasmę turinti Vakarų (mąstymo) istorija. Šioje perspektyvoje nihilizmas jau nebeatrodo kaip Vakarų dvasios paklydimas, iš kurio būtų galima išeiti, koreguojant judėjimo kryptį. Lygiai kaip ir sekularizacija nebeatrodo kaip turinti vien negatyvią – šventybės, Dievo, religijos – pasitraukimo iš pasaulio prasmę. Nihilizmas tampa kone vieninteliu būdu iš naujo atrasti krikščionybę, nes nihilistinis *silpnasis mąstymas* – savita vatimiška Heideggerio ontologijos interpretacija – ir „gali būti mąstoma kaip krikščionybės atradimas iš naujo arba jos palikimo permanentinis veikimas“ (Vattimo 2009: 48). Tačiau taip orientuojant tyrimą ir diskursą, kalbinių jų raktu Vattimo tampa kaip tik sekularizacijos terminas. Taigi, Vattimo nihilizmas ir sekularizacija yra neatskiriama susiję dalykai. Vattimo nuolat pats sau „primena“ pačią bendriausią sekularizacijos prasmę – šiuo terminu paprastai nurodomas tam tikras „dreifavimo“ procesas, kuris išlaisvina moderniąją pasaulietinę civilizaciją nuo jos sakrališkų ištakų“ (Vattimo 2009: 54). Tačiau kur kas svarbesnis ir dargi, kaip galėjome įsitikinti, – ontologiškai pagrįstas, Vattimo yra sekularizacijos „pozityviosios“ prasmės akcentavimas: „‘Pozityvi’ sekularizacijos prasmė, tai yra idėja, jog laicistinė modernybė konstituoja taip pat, ypač kaip biblinės žinios desakralizuojanti tąsa bei interpretacija“ (Vattimo 2009: 55), anot Vattimo, yra pripažįstama ne vienoje šiuolaikinių filosofinių ir sociologinių teorijų ir tad gali įgyti ir politinį, socialinį atspalvį – kalbėti apie valstybinės valdžios

transformacijas nuo dieviškos teisės monarchijos iki konstitucinės monarchijos etc. Kita vertus, netgi tokios teorijos, kaip Sigmundo Freudo psichoanalizė, reprezentuoja sekuliarizacijos veiksnį tokiu mastu, „kuriuo, pavyzdžiui, ištirpdo sąmonės sakralaus galutinumo iliuziją (narciziškojo aš žaizda, kaip ją pavadino Freudas)“ (Vattimo 2009: 56).

Vattimo mano, kad toks sekuliarizacijos terminas „išplitimas“ į įvairius fenomenus, nors ir atrodo galintis „įpulti į arbitralumą“, iš tikrųjų sako kažką visiškai priešinga – kalba, sakytume, apie visos Vakarų istorijos integralumą. Todėl Vattimo atrodo kur kas adekvačiau esą kalbėti ne apie sekuliarizacijos terminą „išplitimą“, o apie patį „(būties) *silpnėjimą* bendresne prasme, laikant sekuliarizaciją ryškiausiu jo atveju“ (Vattimo 2009: 56). Šiame „silpnėjimo“ procese sekuliarizacijos terminas Vattimo išlieka pagrindinis, nes pabrėžia viso proceso religinę prasmę. „Būtent tai turiu galvoje, kai sakau, jog silpnoji ontologija yra krikščioniškos žinios perrašymas“, – pabrėžia Vattimo (Vattimo 2009: 56). Kitaip tariant, Vattimo nepalaukia akcentavęs *ontologinę* – mąstymo kaip (būties) *silpnėjimo* proceso – *sekuliarizacijos* prasmę.

Taigi, Vattimo atranda krikščionybę kaip „palikimą“ ir kaip „perrašymo bazinį tekstą“, perrašymo, kuris, anot Vattimo, ir pasiūlo silpnąją ontologiją. Bet tai – ne krikščionybė apskritai, o tokia krikščionybė, kuri „atsiskleidžia <...> metafizikos pabaigos epochoje“ (Vattimo 2009: 62). Tai yra – tokioje epochoje, kur pati religija atsiveria pirmiausia kaip sugrįžimo patirtis. Tai yra – kaip tai, ką esame praradę, nuo ko esame nutolę. Radikalai tariant, šis „nuotolio“, „distancijos“ religijos atžvilgiu

patyrimas Vattimo yra religinis patyrimas.

Tačiau ar tai reiškia, kad, išgyvendami religijos sugrįžimą, žinome, kur sugrįžta? Vattimo taip nemano. Priešingai. Jis paradoksaliai klausia – Sugrįžti, tačiau kur? Nes sekuliarizacijos idėjos kaip „pozityvaus“ ir krikščioniškai tradicijai vidujo fakto prasmę kaip tik ir sudaro šio sugrįžimo objektyvistinio vaizdinio neigimas. Vattimo aprašo tokią savo kaip šiuolaikinio žmogaus patirtį, kuri paliudija, jog sugrįžimo išgyvenimas nesugrąžina tiesiog prie „užmirštų“ religijos – krikščionybės „turinių“, o priešingai – įvirtina tokią dispoziciją krikščionybės turinių atžvilgiu, kokią jis įvardija hermeneutiškai – kaip tų „turinių“ „perrašymą“.

Toks „perrašymas“ pirmiausia orientuoja į tikėjimo „išgryninimą“ – o Vattimo tai pirmiausia reiškia „natūralistinių“ religijos elementų pašalinimą (Vattimo 2009: 62–63). Šia prasme sekuliarizacija atsiveria kaip išgrynintas tikėjimas (*ibid.*).

Sekuliarizacijos (kaip ją supranta Vattimo) problemiškumą išreiškia jos ryšiai su nihilizmu atstovaujanti formuluoته – *tikiu, kad tikiu*. Ši nihilistinė išraiška, tapusi ir knygos pavadinimu, nusako ne tik formalų „tarpišką“, reflektvų santykį su pačiu tikėjimo aktu. Šioje formuluoتهje implicitiškai glūdi „sekuliarus“ santykis su tikėjimo „turiniu“, arba – šioje formuluoتهje glūdinti sekuliarizuojanti nuostata atskleidžia tikėjimo „ne-turiningumą“. Vattimo pastebi: „Jeigu sakau tikiu, kad tikiu, į ką iš krikščioniškosios doktrinos, tos, kurią turime gavę, tikiu tikįs?“ (Vattimo 2009: 100).

Taigi, Vattimo nesitiki iš naujo atrasti teisingų krikščionybės „turinių“. Nes jam krikščionybė



naujai atrasta kaip išgelbėjimo, o tai yra *kenosis* ir sekularizacijos doktrina, nėra viena kartą visiems laikams apibrėžtų doktrinų palikimas, tokių, į kurias kreipiamasi, kad galiausiai būtų atrastas patvarus pagrindas netikrumo jūroje ir pasaulio kalbų Babelyje; ji suformuoja kritinį pradą, pakankamai skaidrų, kad susiorientuotume ir susidurdami su šiuo pasauliu, ir visų pirma susitikdami su Bažnyčia, ir galiausiai susidurdami su tuo pačiu sekularizacijos procesu. Kritinis pradas išryškėja, jeigu būtų siekiama atsakyti į klausimą, kur būtų sekularizacijos „ribos“ (Vattimo 2009: 82–83).

Taigi, Vattimo ontologiškai išaknytas sekularizacijos vyksmas atskleidžia filosofijos ir teologijos santykį. Šis santykis yra „atpažintas“ pačios sekularizacijos. Nes tokia sekularizacijos samprata „kažkuriuo būdu numato panašų biblinės žinios filosofinį ‘perrašymą’“ (Vattimo 2009: 84). Tačiau Vattimo ontologinė sekularizacijos samprata „nelaiko perrašymo dviprasmybe, užmaskavimu, regimybe, kurią reikia išskaidyti, kad atrastume pirmąpradę tiesą; bet interpretacija, kurią pateisina Dievo įsikūnijimo doktrina...“ (Vattimo 2009: 84).

### **Nihilizmas ir sekularizacija: menas versus religija**

Tačiau ar sekularizacijos ir su ja vienaip ar kitaip (galbūt, problemiška) susijusio nihilizmo teorija gali būti „pritaikyta“ konkretesnei religijos bei kultūros fenomenų ir jų tarpusavio santykio analizei? Kita vertus, ar atskirų religijos ir kultūros fenomenų tarpusavio santykis kaip tik ir nėra tai, kas gali atskleisti ir sekularizacijos, ir nihilizmo ontologinę prasmę, kas gali būti laikoma paties to santykio ontologinės prasmės išraiška?

Toliau šį santykį manoma tyrinėti meninės kūrybos kontekste – t. y. analizuojant šio santykio reprezentacijas įvairiuose meno kūriniuose – tapyboje, poezijoje, kinematografijoje etc. bei pateikiant meno kūrinių „nihilistinę“ interpretaciją bei išryškinant jų sekularizacines tendencijas. Keliamas klausimas – kaip religijos ir meno santykyje, jų tapatumo transformacijose ontologiškai atsiskleidžia „epochiniai“ iššūkiai – nihilizmas ir sekularizacija? Kaip šioje perspektyvoje keičiasi pati religijos ir meno tapatybė?

Šiuo požiūriu pamatinės konceptualios svarbos, manytume, turi Romantizmo laikotarpio mąstytojo Karlo Wilhelmo Ferdinando Solgerio išvalga apie meno kūrinio nihilistinę prigimtį *par excellence*. Kita autorei reikšminga teorinė aplinkybė – dar Romantizmo epochoje įvykdytas religijos „pakeitimas“ estetika, meno tapimas savitu religinės patirties „pakaitalu“, – tai, kas, autorės nuomone, taip pat reprezentuoja nihilizmą, o iš dalies – ir sekularizaciją. Pasiremiant šiomis išvalgomis ir projektuojant jas į šiuolaikinio meno ir kultūros apskritai sritį, ir bus bandoma analizuoti nevienareikšmį meno ir tikėjimo santykį, išryškinant nihilistines bei sekularizuojančias jo implikacijas. Tačiau verta pastebėti, kad šioje perspektyvoje nagrinėjant tikėjimo ir meno santykį, pats nihilizmas jau nebėra laikomas vien „epochine negalia“, o gali įgauti ir labai netikėtą prasmę bei netikėtų manifestacijų. Viena iš tokių nihilizmo raiškos perspektyvų autorė ir numato savitą meno kūrinio formos „mutavimą“. Kaip tai susiję su tikėjimiška perspektyva? Kita vertus, lygiai taip sekularizacijoje išvelgiant jos ontologinį turinį, religijos ir meno santykio analizė sekularizacijos pers-

pektyvoje taip pat nebetenka išankstinės, negatyvios prasmės. T. y. meno ir tikėjimo santykio plotmė imama traktuoti kaip „vieta“, kur sekuliarizacija gali atskleisti savo „pozityviają“ prasmę.

Postmodernusis filosofijos, kaip ir meno, „būvis“ pas mus yra sulaukęs tikrai nemažo įvairių sričių tyrinėtojų dėmesio, tuo tarpu filosofinis žvilgsnis į meno ir tikėjimo santykį nėra taip „užastrintas“, kad aptiktų minėto santykio nihilistines bei sekuliaristines implikacijas bei nihilistinę jo raišką.

Į nihilizmą ir sekuliarizaciją kaip šiuolaikinio pasaulio iššūkius pačiai religijos ir meno tapatybei galima pasižiūrėti dvejopai. Šie iššūkiai paliečia tiek religijos, tiek meno prigimtį, patį jos traktavimą, koreguoja meno ir religijos santykio ribas.

Kaip minėta, radikaliai šis santykis ima keistis ir demonstruoti savo ambivalentiškumą Romantizmo epochoje. Joje menas, kūryba ima tapti tuo, kas išgelbsti, tuo užimdamas religijos vietą ir tapdamas savotišku jos erzacu. Kita vertus, būti apdovanotam ta gelbstinčia galia meno kūriniui tampa įmanoma, kad ir kaip drąsiai ir paradoksaliai tai skambėtų, tik nuosekliai realizuojant savo kaip meno kūrinio nihilistinę prigimtį *par excellence*.

Tačiau kaip yra su šiuolaikiniu menu?

Atsakant į šį klausimą, t. y. bandant analizuoti nihilizmo ir sekuliarizacijos iššūkius kaip šiuolaikinio meno ir dabarties religijos / jų santykio išraišką, pirmiausia tenka nubrėžti tam tikras tos analizės ribas. Pati šiuolaikinio meno kaip ir meno apskritai sąvoka yra tokia plati ir „išplaukusi“, kad, atrodo, sunku net pradėti bent kiek apibrėžtesnę kalbą apie tai. Tačiau jeigu pabandytume nepretenduoti iš anksto nei

chronologine, nei jokia kita prasme identifikuoti šiuolaikinio meno, o aptarsime tik kai kurias šiuolaikines meno tendencijas, tai gal tas uždavinys taps bent kiek apibrėžtesnis ir šia prasme lengvesnis?

Taigi, kaip vieną tokių tendencijų – šiuolaikinių tendencijų – mene norėčiau įvardyti konceptualizavimo tendenciją. Turiu galvoje ne vien konceptualųjį meną tikrąja to žodžio prasme, kuris pagal apibrėžimą yra apibrėžiantis pats save ir kuriame meno kūrinio prigimties samprata yra konceptualiai kuriama pačiu tuo savitu meno kūrybos aktu (žr. Godfrey 1998). Turiu galvoje tam tikras meno kūrimo strategijas, kuriose konceptualizavimo judesys, nors ir nebūdamas iškeltas į pirmą planą, neakcentuojamas kaip toks, likdamas tam tikra prasme „intuityvus“ ne tik kūrėjui, bet ir meno suvokėjui, jau atlieka tą „konceptualizavimo“ darbą.

Šiame kontekste pateiksiu keletą pavyzdžių, kaip ši konceptualizavimo tendencija pasitarnauja sekuliarizacijai ir nihilizmui mene bei tam tikrų religiško ir ne-religiško ribų mene ir jo suvokime nutrynimui.

Neseniai lankiausi keletoje įspūdingų parodų karališkajame mieste – Madride. Dvi iš jų, kurias aptarti norėčiau pirmiausia, vyko ir dar tebevyksta vadinamajame *Caixa Forum de Madrid*. Šis šiuolaikiškas parodų paviljonas, reikalaujantis platesnio pristatymo, veikia ir laikinas, t. y. „kilnojamas“, „temines“, o tai reiškia pirmiausia – „konceptualias“ parodas organizuoja su labai demokratiška rubrika – *Más oportunidades para las personas – Daugiau galimybių žmonėms*. Tiems, kurie lankėsi Madrido *Caixa Forum*'e, yra aišku, kad šitas *Más oportunidades* pirmiausia reiškia

*free entrance* – nemokamą įėjimą. Tačiau man ši rubrika pasirodė labai dviprasmiška ir aš ją perskaičiau truputį kitaip.

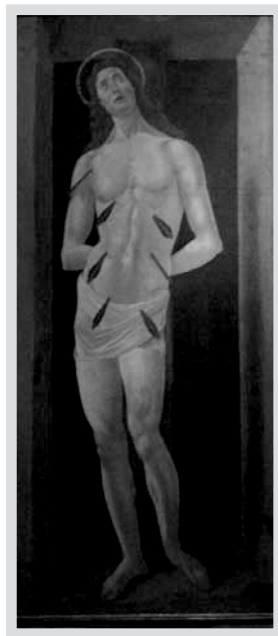
Pirmoji matyta paroda, pavadinta *Dalí, Lorca y la Residencia de Estudiantes* (*Dalí, Lorca ir studentų rezidencija / gyvenamoji vieta / „bendrabutis“*), supažindina su Madrido bohemos „namais“ XX a. trečiajame dešimtmetyje – *la Residencia de Estudiantes*, kur nuo 1923 m. iki 1929 m. gyveno Salvadoras Dalí ir Federico García Lorca, jų kūryba, drąsia menine platforma, transformuojamais meno, estetikos principais. Tačiau svarbiausias ir netikėčiausias parodos akcentas – kontroversiška Dalí ir Lorcinos draugystė, jų intymus ryšys, turėjęs įtakos ne tik jų meno kūrybos principams, bet ir tam tikroms „temoms“ ir atsispindėjęs jose. Parodoje regime to laiko avangardistinių estetinių traktatų – Corbusier

*L'esprit nouveau* – prancūziškąjį purizmo manifestą, čia pat pateiktus „blogą“ meno pavyzdžius *a la Corbusier* – Claude'o Monet paveikslą, Auguste'o Rodino *Pietą* bei alternatyvą – *el quaderno de los putrefactos*. Tai „intensyviausia“ parodos dalis – *Hay Claridad*, kur tyrų Cadaqués vaizdų, Paulio Sézanne'o ir Nicolas'o Poussino darbų, ispaniškojo postimpresionistinio meno pavyzdžių, Pablo Picasso „marinistinių“ paveikslų ir Dalí nuotraukų su Lorca jūros *Costa Brava* pakrantės fone kristalizuojasi tos kontroversiškos draugystės pavidalai.

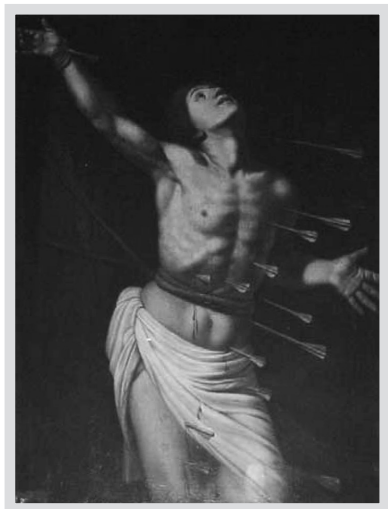
Žengę žingsnį toliau, patenkame į *Estética fisiológica*. Tai – trumpiausia ir netikėčiausia parodos maršruto atkarpa. Šalia nedidelės apimties ir iš toliau neįžiūrimo „siužeto“ bei tematikos Dalí darbų „visu ūgiu“ iškyla keturi skirtingi „kanoniniai“ San Sebastiano atvaizdai.



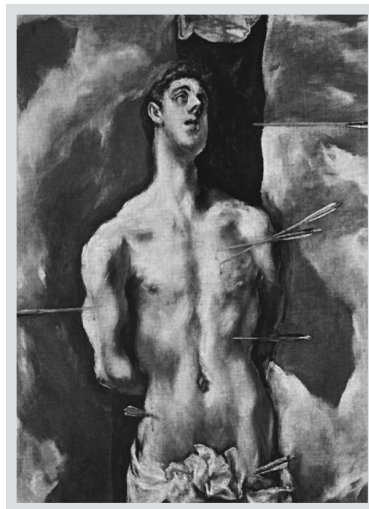
BOTTICELLI „SAN SEBASTIAN“



BOTTICELLI „SAN SEBASTIAN“



CARAVAGGIO SCHOOL...

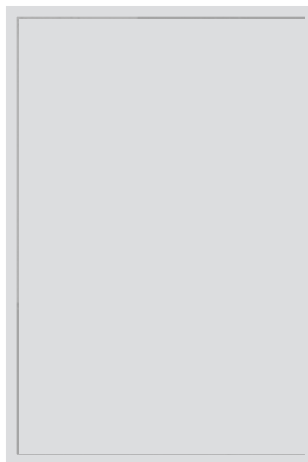


EL GRECO...

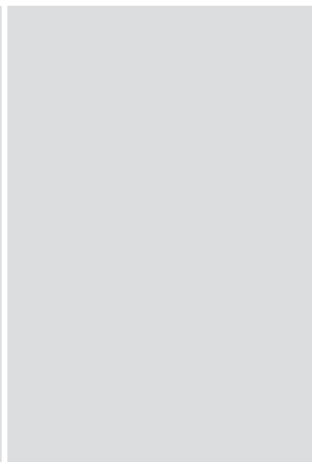
Pirmas klausimas, toptelėjęs į galvą, kodėl čia „pakabintas“ šis šventasis? Bet tada žvilgsnis nukrypsta į paties Dalí paveikslus, reprezentuojančius *Estética fisiológica*. Taip pat – šv. Sebastijonas. Kaip hermafroditas.

Tik tada bandai savęs klausti – Kas yra šv. Sebastijonas? Iš pradžių tas klausimas skamba kaip bandymas prisiminti jo kan-

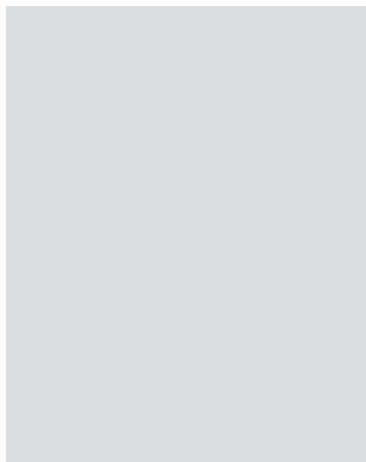
kinystės istoriją. Bet atmintis neišmeta nieko netikėta. Vienas pirmųjų krikščionių kankinių, gyvenęs III amžiuje Romoje. Tačiau jo gyvenimo ir kančios aprašymai pasirodė kur kas vėliau – V amžiuje. Kaip daugeliui žinoma, manoma, kad jis yra buvęs Diokletiano gvardijos karininkas, o krikščionių bendruomenei priklausė slapta. Tam paaiškėjus, jis buvo sušaudytas



DALÍ 1 ...



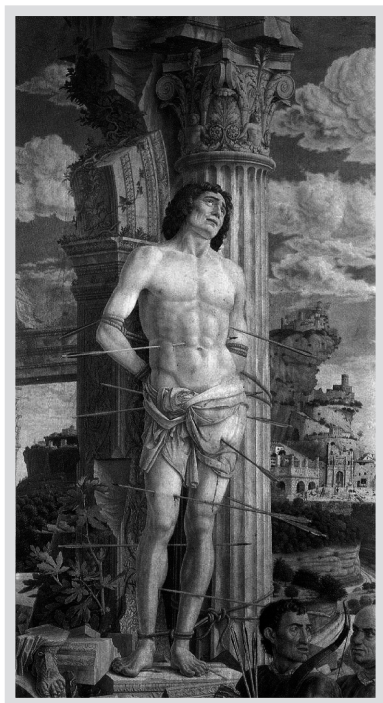
DALÍ 2 ...



DALÍ 3 ...



ONTANI...



MAGNTEGNA...

strėlėmis, tačiau stebuklingai išvengė mirties ir pasveiko. Vėliau už krikščionybės išpažinimą buvo užmuštas lazdomis, o jo kūnas įmestas į Romos kanalą. Palaidotas jis Romoje, Via Apia.

Šv. Sebastijono atributas – strėlės. Paprastai jis vaizduojamas kaip jaunuolis, pririštas prie medžio, o jo kūnas pervertas strėlėmis.

Šv. Sebastijono atvaizdo istorija dar vėlesnė, nei jo gyvenimo pasakojimas. Kaip šventasis jis buvo laikomas gelbstinčiu nuo maro, vėliau – ir kitų negandų. Tačiau kitas jo gyvenimo naratyvas pasakoja, kad jį ypač išpopuliarino tapytojai. Mat jis vienintelis iš krikščionių šventųjų yra vaizduojamas nuogas – beveik nuogas. Pasakojama, kad Renesanso dailininkai tiesiog pasinaudojo proga jo šventumo istoriją paversti nuogo kūno vaizdavimu, kaip ir iš subrendusio vyro padaryti jaunuolį.

Šv. Sebastijono vaizdavimo istorija apskritai yra atvaizdo sekuliarėjimo istorija. Galiausiai šv. Sebastijonas – o tiksliau – tas pavaizduotas nuogas vyriškas kūnas – atvaizdas – tapo homoseksualų simboliu, jų „gynėju“.

Šv. Sebastijono šventumo „tikroji“ istorija mutuoja atvaizdui imant gyventi savarankišką gyvenimą. Šitaip šv. Sebastijono „istorija“, jos „vaizduojantis“, „atvaizdiškas“ vaizdinis „pasakojimas“ beveik nejučia ima išreikšti tam tikrą konceptualizavimo tendenciją. Kitais žodžiais, šv. Sebastijono vaizdavime idėja ima įgyti pirmenybiškumą atvaizdo estetinės išraiškos atžvilgiu, arba savo materialaus įkūnijimo atžvilgiu. Šv. Sebastijono atvaizdo prasmės pasikeitimas yra susijęs su šios figūros pačios „idėjos“ pasikeitimu, su šio atvaizdo įtraukimu į vis naujus ir netikėtus kontekstus.



LIBERAL...



RUBENS...



PERUGINO I...

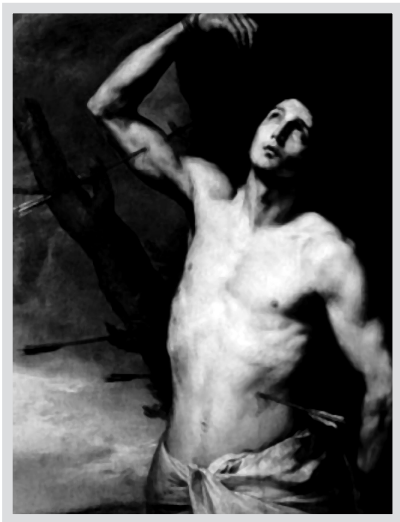


PERUGINO 2...

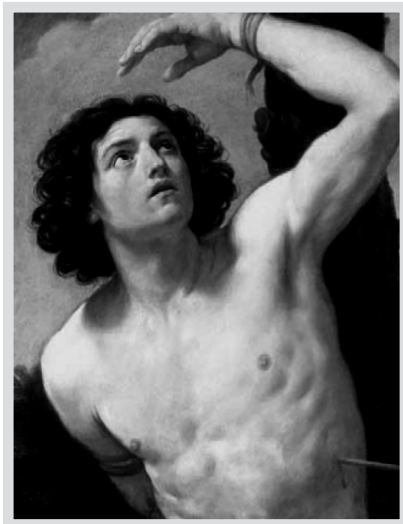
Roland'as Barthes'as yra pabrėžęs „konceptualią“ fotografijos prigimtį, teigdamas, kad fotografijos neturi aiškios ir specifinės prasmės, o yra „polisemiškos“, nes viskas priklauso nuo teksto, kuriam jos panaudojamos ir pritaikomos, arba nuo teksto pavadinimo, kuris tam tikru represyviu

būdu įpareigoja vienaip ar kitaip „skaityti“ fotografiją, neigiant kitas (galimas?) jos prasmes (Barthes 1964).

Tuo tarpu šv. Sebastijono atvaizdo „istorija“ ir jos šiuolaikinis konceptualizuojantis „eksploatavimas“ demonstruoja ne represyvų šio atvaizdo sakralios prasmės



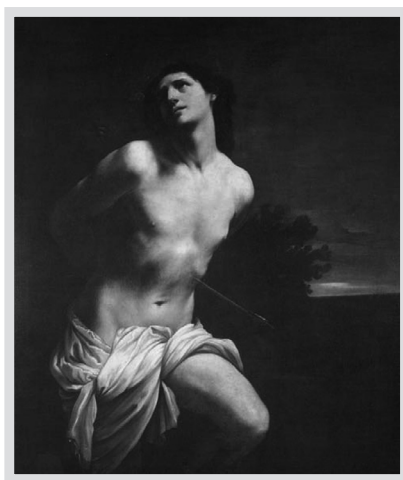
RIBERA...



RENI...



RENI...

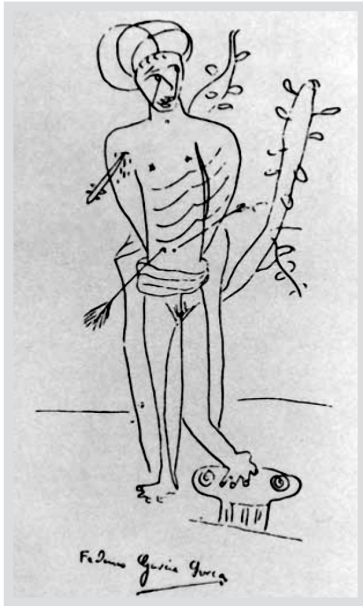


RENI...

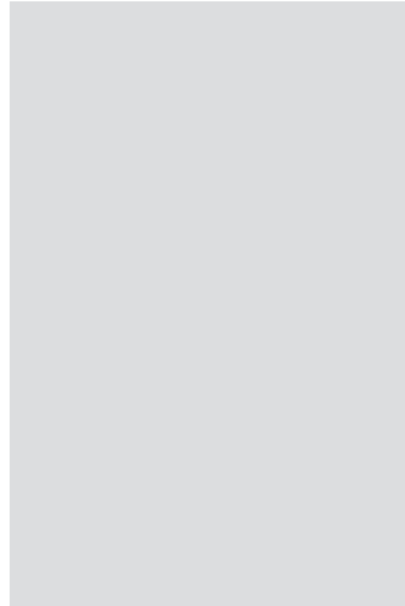
ištūmimą, o tam tikrą apibrėžtą jo prasmės kitimą, mutavimą.

Taigi, tasai, kuris šv. Sebastijono paveiksle dar „įžiūri“ jo „tikrąją“ kančios istoriją, bus sutrikdytas *Estética fisiológica* sumanymo – ir čia jau ne pats atvaizdas yra taip „atliktas“, kad ši „kankinytė“ taptų tuščia, o jo įkomponavimas į tam tikrą kontekstą, tam tikras drastiškas jo citavimas, kai kūrinys praranda šventą prasmę ir funkcionuoja kaip palaikantis sekuliarįją prasmę.

Sekuliarizuojančią prasmę turintį judesį kitokiu – performatyviu – pavidalu galima atpažinti ir kitoje *Caixa Forum*’o parodoje, skirtoje Federico Fellini. Priminsiu epizodą iš *Dolce vita* su Kristaus skulptūra, malūnparnio tempiama virš Šv. Petro aikštės religinės šventės dieną. Fellini reikėjo „tikros“ šventės, kad virš žmonių galvų „praskrietų“ muliažinė Kristaus skulptūra. Fellini tik toks „šventvagiškas“ Kristaus skulptūros eksploatavimas ir „tikrų“ žmonių jausmų „paniekinimas“ gali sukrešti ir sužadinti



FEDERICO GARCIA LORCA



PIER PAOLO PASOLINI

Tačiau – paradoksalu – ši, sekuliari, atvaizdo prasmė nesisteigia kaip tiesiog profaniška, pasauliška, nešventa. Priešingai – sekuliari atvaizdo prasmė randasi jo šventos prasmės dėka. Maža to – sekuliarioji prasmė tėra tiek „veiksminga“, kiek dar „galioja“ (tebėra „prisimenama“) šventoji jo prasmė.

klausimą apie tikėjimo tikrumą. Sekuliarizacija čia suvokiama veikiau ne kaip tik negatyvi, bet ir kaip pozityvi galia, padedanti atverti „tikrąjį“ krikščionišką turinį.

Apskritai, neorealisticinis italų kinas – ne tik Fellini, bet ir ypač Pier Paolo Pasolini, Luchino Visconti – šventumo / pasaulietškumo santykį ir jo modifikacijas suprato



panašiai kaip jų tėvynainis Gianni Vattimo. Todėl sekularizacijos teorijai, ko gero, geriausiai „atstovauja“ italų kinas, kurio šaknys, mano įsitikinimu, glūdi italų Renesanso tapyboje.

Nebandydami nutolti nuo šv. Sebastijono, šia proga prisiminsime tik vieną Pasolini filmų. Lucio Settimio Caruso, ištikimas Pasolini draugas iš *Pro Civitate Christiana*, jau po Pasolini mirties, tarsį tęsdamas dialogą su draugu, kurio neteko, kalbėjo, kad, jo manymu, religiškiausias Pasolini filmas esąs ne „Evangelija pagal Matą“ ir tuo labiau ne „Paukščiai ir paukšteliai“, bet „Teorema“. Jo manymu, šis filmas – krikščioniškai pilnatviškas. Tas pats Caruso yra vykdęs „religinio patarėjo“ pareigas, Pasolini statant savo filmus. Kai Pasolini jo paklauses, kokia evangelinė frazė labiausiai išreiškianti Įsikūnijimą, nesuvaldomą Dievo įsiveržimą į žemiškąjį vyksmą, Caruso jam pacitavęs Jeremijo knygos 20, 7: „Tu mane suvedžiojai, Viešpatie, – aš leidausi suvedžiojamas. Tu buvai stipresnis už mane, – Tu nugalėjai.“

„Teoremą“ interpretuočiau kaip parabolinį pasakojimą, kurio sekulariąją prasmę net vizualiai nesunku išskaityti iš beveik nebylių scenų. Tačiau kaip filme steigiasi

religinė jo prasmė? Ar iš tiesų „Teorema“ gali būti palaikyta ne tik „religišku“, bet ir labiausiai krikščionišku Pasolini filmu?

Ši mintis neatrodys neįtikėtina, jeigu Pasolini filmo pasakojimą susiesime su šv. Sebastijono atvaizdo istorija. Kaip ir šv. Sebastijono atvaizdo panaudojimo strategija, Pasolini „Teoremos“ parabolė yra sekulariai religiška. Tokioje perspektyvoje religiškumas netampa sekuliarumo alternatyva, – priešingai – sekulari atvaizdo / istorijos / naratyvo prasmė funkcionuoja tik jos „atsimenamos“, „išlaikytos“ sakralios prasmės dėka.

Taigi, sekularizacija ir Pasolini filmų kūrimo strategijoje, ir šv. Sebastijono atvaizdo istorijoje turi tą pačią prasmę, kaip ir Vattimo *silpnajame mąstyme*.

Ir tik todėl, kad nepamiršta tos krikščioniškos kilmės, profaniškasis pasaulis išvengia rizikos tiesiogiai save vaizduotis kaip šventą tvarką (žr. Vattimo 2000).

Taigi, sekularizuota meno prasmė buvoja „gyvos“, „aktyvios“ religinės jos prasmės dėka. Religijos ir meno šiuolaikinio santykio analizė leidžia atskleisti sekularizacijos dviprasmiškumą – jos profaniškąją ir sakraliąją prasmes, tam tikrą sekularizacijos prasmės dialektiką.

## Literatūra

Barthes, R. 1964. Rhétorique de l'image, *Communications* 4: 40–51.

D'Angelo, P. 2006. *L'estetica del romanticismo*. Bologna: il Mulino.

Godfrey, T. 1998. *Conceptual Art*. London: Phaidon.

Habermas, J.; Ratzinger, J. 2007. *The Dialectics of Secularization*. Ignatius Press.

Kosuth, J. 1969. Art after Philosophy, in *Collected Writings, 1966–1990*, ed. by G. Guercio, MIT Press.

Perniola, M. 2006. *L'estetica del Novecento*. Bologna: il Mulino.

Rizzi, A. 1995. *Il Sacro e il Senso*. Torino: Editrice Elle Di Ci.

Taylor, Ch. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, and London England: The Belknap Press of Harvard University Press.

Vattimo, G. 1987. Metafisica, violenza, secolarizzazione, *Filosofia* 86 (a cura di Vattimo, Roma–Bari: Laterza): 71–94.

Vattimo, G. 1991. *La fine della modernità*. Milano: Garzanti.

Vattimo, G. 1995. Fine del secolo, fine della secolarizzazione?, *Trascendenza. Trascendentale. Esperienza. Biblioteca dell'„Archivio di filosofia“*, Nr. 12 (diretta da Marco M. Olivetti): 143–149.

Vattimo, G. 2000. Pēdsakų pēdsakais.

Vertė Rita Šerpytytė, in Derrida, Vattimo ir kt. *Religija*. Vilnius: Baltos lankos: 92–108.

Vattimo, G. 2009. *Tikėti, kad tiki*. Vertė Rita Šerpytytė. Vilnius: Dialogo institutas.

Vercellone, F. 1999. *L'estetica dell'Ottocento*. Bologna: il Mulino.

Vercellone, F. 2006. *Morfologie del moderno*. Genova: il Melangolo.

## SECULARIZATION, ART AND RELIGION OR – WHAT IT IS – SAN SEBASTIAN?

Rita Šerpytytė

Summary

The article deals with the meaning of secularization as the challenge for contemporary world and considers the ways that secularization affects religion and art as well as their mutual relationship. Different concepts of the meaning of secularization are discussed and their ontological perspectives are highlighted. The attitude, that it is namely the ontological emphasis of the meaning of secularization that enables us to explain its challenge for contemporary world, is being justified. Based on this perspective, the relationship between religion and art in the contemporary world is analyzed and interpreted. The article also focuses on one of the tendencies of contemporary art, i.e. the tendency of conceptualization. Not only by interpreting certain works of art, but also elucidating different strategies of contemporary art, the “mutation” of the religious sense of “religious” art is disclosed. The analysis shows that the secularized meaning of art flourishes through its “alive” and “active” religious meaning. The conclusion is drawn that the analysis of the contemporary relationship between religion and art enables us to disclose the ambiguity of secularization – its sacral and profane sense, a certain dialectics of the process of secularization.

Keywords: secularization, art, religion, nihilism, Ch. Taylor, Vattimo.