

Sekuliarizacija ir nihilizmas

SEKULIARI KASDIENYBĖ IR RELIGINĖ PRASMĖ: ETIŠKUMO IR RELIGIŠKUMO SANTYKIS*

Danutė Bacevičiūtė

Vilniaus universiteto

Religijos studijų ir tyrimų centras

Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius

El. paštas: baceviciute@gmail.com

Straipsnyje svarstoma religinės prasmės galimybė sekuliarios kasdienybės sąlygomis. Remiantis Charles'o Tayloro sekuliarizacijos proceso tyrimais, siekiama ne likti prie sociologijoje įsitvirtinusios tezės apie religijos vaidmens menkėjimą šiuolaikinės visuomenės gyvenime, bet mėginti iš naujo apmąstyti, kas yra religiškas šiandien. Pastebima, kad kasdienėje sekularioje sąmonėje įsitvirtinęs „Apšvietos mitas“ apsunkina prieigą prie religijos tradicine prasme, tačiau suteikia galimybę išsižūrėti į pačią kasdienybę. Remiantis Jacques'o Derrida „religijos be religijos“ apibrėžtimi aptariamas tiek šiuolaikinio religinio diskurso pobūdis, tiek Derrida bandymas kasdieniuose atsakomybės, pasirinkimo, sprendimo aktuose išvelgti etiškumo ir religiškumo įtampą, leidžiančią kalbėti apie religinio santykio struktūrą mūsų kasdienėse patirtyse.

Pagrindiniai žodžiai: sekuliarumo samprata, kasdienybė, religija be religijos, etiškumo ir religiškumo įtampa, Charles'as Tayloras, Derrida.

Ar gyvendami šiuolaikiniame pasaulyje, būdami persmelkti tikrovės, kurią tapo įprasta vadinti „sekularia kasdienybe“, galime atsiverti religinei prasmei? O gal sekuliarizacijos procesas lėmė, kad, panašiai kaip Maxas Weberis, turime prisipažinti esą „religiškai nemuzikalūs“? Ar tai, kad religija (ypač krikščionybė) dažniausiai interpretuojama ir vertinama moralinėmis kategorijomis, dar palieka galimybę kalbėti apie religinę prasmę? O gal religiškumo ir etiškumo sferų sankirta leidžia sekularioje kasdienybėje išvelgti naujas, paradoksalias religiškumo formas, kurias šiuolaikiniai teoretikai linkę vadinti „religija be religijos“? Ieškodama atsakymo į šiuos ir panašius klausimus, pirmiausia pasiaiškinsiu pačią *sekuliarumo sampratą*.

Sekuliarumo samprata: istorinis ir struktūrinis aspektai

Šiuolaikiniame diskurse sekuliarumo samprata susilaukia daugybės interpretacijų. Dauguma jų yra plėtojamos socialinėje politinėje plotmėje ir įgyja sekuliarizacijos teorijų, sekuliarizaciją suvokiančių kaip religijos vaidmens menkėjimą visuomenės gyvenime, pavidalą. Tokio pobūdžio sekuliarizacijos samprata nuo XX a. septinto dešimtmečio itin populiarūs sociologų darbuose¹, juose kal-

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

¹ Sociologiniame kontekste diskusijoms sekuliarizacijos klausimu iki šiol daro įtaką Maxo

bama apie pasaulio „atkerėjimą“, diferenciaciją, religijos privatizaciją ir marginalizaciją. Sykiu pasigirsta balsų, raginančių atsižvelgti į sekuliarumo sampratos kontekstualumą bei istoriškumą ir netaikyti jos kaip universalios kategorijos (Kilani 2011; Fox 2010: 317). Religijotyryninkų ir filosofų darbuose sekuliarumo / sekuliarizacijos samprata yra labiau orientuota į ontologinę prasmę – t. y. į sąlygų, struktūruojančių mūsų patirtį, apmąstymą. Tiesa, tokio pobūdžio svarstymams būdinga kur kas didesnė įvairovė, todėl jų negalima taip lengvai apibendrinti. Čia priskirčiau tiek Mircea Eliade's apmąstymus apie pasaulietiškumą ir šventybę kaip du buvimo pasaulyje būdus (Eliade 1997), tiek Gianni Vattimo sekuliarizacijos, kaip stipriųjų būties struktūrų silpnėjimo, „teoriją“ (Vattimo 2009; Šerpytytė 2010).

Šiame straipsnyje pasirinktam religiškumo ir etiškumo santykiui apmąstyti svarbesnis yra socialinis sekuliarumo sampratos aspektas, nors pastarasis pasirodo esąs glaudžiai susijęs su ontologiniu aspektu, turinčiu implikacijų socialinėje plotmėje (pvz., Vattimo interpretacijoje sekuliarizacija kaip stipriųjų būties struktūrų silpnėjimas sąlygoja perėjimą prie meilės etikos arba, tiksliau, Vattimo nurodo esant uždaro rato santykį „tarp krikščioniškojo palikimo, silpnosios ontologijos, ne-prie-vartos etikos“ (Vattimo 2009: 60)). Todėl,

Weberio ir Émile'io Durkheim'o darbai apie religijos vaidmenį visuomenėje, tačiau, kalbant apie sekuliarizacijos teoriją sociologiniame kontekste, dažniausiai minimas britų sociologo Bryano Wilsono veikalas *Religija sekularioje visuomenėje* (*Religion in Secular Society*), išleistas 1966 m., kuriame sekuliarumas apibrėžiamas kaip procesas, kurio metu religinis mąstymas, praktika ir institucijos netenka savo socialinio reikšmingumo (plg. Fox 2010: 307–311).

užuoat pabrėžusi skirtumą tarp į socialinę plotmę ir į ontologinę plotmę orientuotų sekuliarizacijos teorijų, apsiribosiu „neutralesniu“ sekuliarumo sampratos istorinio ir struktūrinio aspektų išskyrimu, kuris yra svarbus sekuliaros kasdienybės supratimui.

Išraiška „sekulari kasdienybė“ iš pirmo žvilgsnio atrodo lyg sudvigubintas pasaulietiškumo teigimas. Tačiau reikia fiksuoti, kad kalbėdami apie sekuliarumą pirmąją prasme turime omenyje *modernų sekuliarizacijos procesą*, prasidėjusį Vakaruose XVII–XVIII a. ir tebesitęsiantį iki šiol, antrąją – sekuliarumą kaip kasdieniškumą, kurį suvokiame, anot Eliade's, *kaip vieną iš dviejų – sakralumo (šventybės) ir sekuliarumo (pasaulietiškumo) – buvimo pasaulyje būdų* (Eliade 1997: 11), tarpusavyje glaudžiai susijusių, mat sakralumas įsisteigia kaip kokybinis virsmas, pertraukiantis sekuliarų homogenišką erdvėlaikį, t. y. įcentruojantis erdvę bei įvedantis pradžios arba dabarties kaip esaties laiką. Kitaip sakant, pirmuoju atveju sekuliarumas, arba tiksliau – sekuliarizacija, pasirodo kaip istorinis fenomenas, antruoju – kaip patirties struktūravimo ir buvimo pasaulyje būdas². Šių skirtingų sekuliarumo

² Straipsnyje pasitelkiu istorinio ir struktūrinio sekuliarumo sampratos aspektų skirtį, tačiau būtina paminėti, kad apmąstant sekuliarumą yra daromos ir kitos analitinės skirtys, iš dalies persiklojančios su siūloma šiam straipsnyje. Pavyzdžiui, Jose Casanova, straipsnelyje „Sekuliarumas, sekuliarizacijos, sekularizmai“ („Secular, Secularizations, Secularisms“) įveda perskyrą tarp 1) sekuliarumo kaip epistemologinės kategorijos, kuria siekiama sugriebti sritį ar tikrovę, besiskiriančią nuo sakralumo arba religiškumo; 2) sekuliarizacijos kaip modernų istorinį procesą nusakančios sąvokos; 3) sekuliarizmo kaip pasaulėžiūros, kuri gali būti įtvirtinta politiniuose projektuose, bet gali ir glūdėti kaip nerefleksyvi ir savaime supran-

prasmės aspektų išskyrimas nereiškia, kad galime juos visiškai atriboti vieną nuo kito. Veikiau priešingai – tai reiškia, kad čia turime reikalą su sudėtinga patirties struktūra ir, kalbėdami apie sekuliarumą, turime išlaikyti abu minėtus aspektus. Ko gero, panašus kompleksinis požiūris lėmė ir religijotyryninko Eliade's įsitikinimą religiš-kumo svarba šiuolaikinėje sekularizuotoje visuomenėje. Jis pateikia du argumentus, kurie, mano manymu, siejasi su abiem minėtais – istoriniu (1) ir struktūriniu (2) – aspektais: 1) sekularizacijos procesas yra tam tikra santykio su religija istorija, todėl „pasaulietiškas žmogus yra *homo religiosus* palikuonis ir negali sunaikinti nuosavos istorijos“ (Eliade 1997: 149); 2) pasaulietiška būtis niekada neaptinkama grynu pavidalu, todėl galima kalbėti apie pasaulietiško žmogaus „kriptorelinį“ elgesį:

Vis dar lieka privilegijuotų vietų, kokybiškai besiskiriančių nuo kitų: gimtasis kraštovaizdis, vietos, susijusios su pirmąja meile, arba kokia gatvė ar koks kampelis pirmame jaunystėje aplankytame svetimo krašto mieste. Visos šios vietos netgi kuo nuoširdžiausiai nereliginiam žmogui turi išskirtinę „vienatinių vietų“ reikšmę; tai jo asmeninio pasaulio „šventosios vietos“, tarsi šiai nereliginiai esybei būtų apsireiškusi *kitokia* realybė nei

tama nuostata tikrovės atžvilgiu (Casanova 2007). Kalbėdama apie istorinį sekuliarumo sampratos aspektą, kaip tik ir turiu omenyje istorinį sekularizacijos procesą, o struktūrinis sekuliarumo aspektas įima tiek sekuliarų buvimo būdą, kaip priešingą sakraliam, tiek sekularizmą, kaip modernioje kasdienybėje „nusėdusias“, dažnai neapmąstytas, bet jos buvimą struktūruojančias nuostatas (nors galbūt pastarąsias tiksliau būtų interpretuoti kaip savotišką istorinio ir struktūrinio aspektų sintezę).

ta, kurioje ji leidžia savo kasdienybę (Eliade 1997: 17).

Eliade's tyrimuose labiau išplėtotą tai, ką pavadinau struktūriniu sekuliarumo sampratos aspektu (leidžiančiu pamatyti šventybę ir pasaulietišumą kaip opozicinius, vienas per kitą apibrėžiamus buvimo pasaulyje būdus), nors svarstydamas apie šventybę ir pasaulietišumą šiuolaikiniame pasaulyje Eliade neišvengiamai turi skaitytis ir su istoriniu sekularizacijos procesu.

Šiame straipsnyje, klausdama, kokios yra religinės prasmės galimybės sąlygos sekuliarioje kasdienybėje, pasiremsiu filosofo Charles'o Taylora tyrinėjimais, kuriuose taip pat akcentuojamas istorinis ir struktūrinis sekuliarumo aspektai. Pirmą, tai susiję su šio autoriaus bandymu plėtoti kažką panašaus į istorinio ir filosofinio diskursų sampyną. Antra, manau, minėtas autorius, atkreipdamas dėmesį į struktūrinį sekuliarumo sampratos aspektą, užklausia sociologijoje nusistovėjusią sekularizacijos, kaip religijos vaidmens visuomenės gyvenime menkėjimo, sampratą. Jis kelia klausimą, ar sekuliarumas (o atitinkamai ir sekuliari kasdienybė) būtinai apibrėžiamas per opoziciją religijai, ir siekia apmąstyti, kokios sąlygos suformavo tiek šiuolaikinį tikėjimą, tiek netikėjimą. Kitaip sakant, jis mėgina susitelkti į sekuliarumą kaip į pasikeitusias tikėjimo sąlygas arba supratimo kontekstą, t. y. į tokį supratimo kontekstą, kuris yra pirmesnis už bet kokią sekularizacijos teoriją. Ši Taylora pastanga lygintina su Martino Heideggerio *Būtyje ir laike* pateikiamu kasdienio buvimo-pasaulyje struktūrų kaip ikionologinių sąlygų, pirmesnių už bet kokią ontologiją kaip teoriją ir todėl ją grindžiančių, aprašymu. Nors, reikia pripažinti, Taylorui rūpi ne

tiek ontologinė, kiek socialinė sekuliarumo prasmė, t. y. sekuliarus buvimo būdas, besireiškiantis tam tikromis socialinėmis praktikomis³.

Savo požiūrį į sekuliarizaciją Tayloras grindžia 2 argumentais: 1) sekuliarizacijos proceso jis nemato kaip tolydaus linijinio religijos vaidmens menkėjimo visuomenėje, šiame procese esama netolydumų ir trūkių, su kuriais turime skaitytis; 2) kalbėti apie religijos pasitraukimą iš visuomenės gyvenimo yra keblu, nes religijos formos pasikeitė ir vėl keičiasi šiandien⁴, todėl būtina iš

³ Tayloro pasirinktas kelias, nors ir būdamas savo intencijomis analogiškas Heideggerio ikiontologinio supratimo aprašymui, vis dėlto orientuojasi ne į ontologinę, o į socialinę sekuliarumo ir sekuliarizacijos prasmę. Kaip teigia Rita Šerpytytė, „Kad ir kaip būtų akcentuojama sekuliarizacijos trečiaja prasme paieška, orientuota į tikėjimo / netikėjimo patirties sąlygų išryškinimą <...>, akivaizdu, kad Taylorui yra tarsi ir savaime suprantama, jog sekuliarizacija yra toks vyksmas, kuris liečia visuomenės (amžiaus) ir individo santykį“ (Šerpytytė 2010: 93). Todėl gali būti, kad Tayloro poziciją pavyktų geriau identifikuoti per jos artumą ne tiek heidegeriškajai ontologijai, kiek diurkheimiškajai orientacijai į socialinę religijos reikšmę.

⁴ Pernelyg nesiplėsdama šia linkme tiesiog paminėsiu, kad Tayloras mėgina išskirti kažką panašaus į vėberiškojo stiliaus idealius religiško tipo, kuriuos pavadina „paleo-diurkhaimine“, „neo-diurkhaimine“ ir „post-diurkhaimine“ formomis. Anot Tayloro, „paleo-diurkhaiminė“ forma – tai toks religiškas, kuriame buvimas bažnyčios, ypač vietinės bendruomenės, nariu neatsiejamas nuo kultūrinio tapatumo; „neo-diurkhaiminė“ formoje susilieja priklausymas grupei ir konfesijai, taip pat šiai formai būdinga tai, kad grupės istorijos moralinės problemos yra koduojamos religinėmis kategorijomis, todėl individas čia turi teisę pasirinkti – konfesinė priklausomybė įgyjama per pasirinkimą; „post-diurkhaiminės“ formos religiškumui

naujo apibrėžti, kaip suvokiame religiškumą (Taylor 2007: 436–437). Istoriniam sekuliarumo sampratos aspektui nusakyti Tayloras pasitelkia „dvigubo istoriškumo“ arba „dviaukštės įtampos“ struktūrą: viena vertus, netikėjimas ir išskirtinis humanizmas apibrėžia save per santykį su ankstesniais tikėjimo būdais (ortodoksinis teizmas, „užkerėto pasaulio“ samprata), ir toks jo apibrėžimas lieka neatskiriamas nuo netikėjimo šiandien; kita vertus, vėliau atsirandančios netikėjimo formos, kaip ir pastangos iš naujo apibrėžti ir susigrąžinti tikėjimą, nusako save santykyje su šiuo pirmuoju laisvės, drausmės ir tvarkos humanizmu (Taylor 2007: 269). Tad, galima sakyti, čia turime reikalą su istoriškumu ne kaip su linijiniu vienakrypčiu procesu, kur buvusį etapą keičia naujas, o kaip su hermeneutine situacija, reikalaujančia nuolatinio interpretacinio judesio, kuriuo nustatome santykį tiek su ankstesniais tikėjimo būdais, tiek su jų kritika ar esamomis netikėjimo formomis⁵.

būdinga tai, kad joje dvasingumo ieškoma kaip savojo kelio, čia santykis su dvasingumu tampa vis labiau atsietas nuo santykio su politinėmis bendruomenėmis (plg. Taylor 2007: 458, 486, 489, 516). Išskirdamas šias religiško tipo formas Tayloras iš dalies seka Émile'io Durkheim'o įžvalga, esą religija visada yra visuomenės, kurioje ji egzistuoja, išraiška, tačiau, manau, paskutine „post-diurkhaiminė“ forma jis peržengia sociologinę perspektyvą, mat „post-diurkhaiminis“ religiškas atsiejia nuo visuomenės kaip politinės bendruomenės ir krypta individualizacijos link, arba santykio su savimi pačiu, savo paties buvimu link.

⁵ Nors istoriškumą Tayloras suvokia kaip hermeneutinę situaciją, kuriai neišvengiamai būdingas atvirumo ir laisvės momentas, vis dėlto jo paties pasakojamai sekuliarizacijos istorijai yra būdinga uždara didžiojo pasakojimo

Tayloro pozicija sekularizacijos atžvilgiu yra neįprasta ir ginčija jau nusistovėjusią sekularizacijos sampratą, bet, manau, ji yra gana vaisinga, nes neleidžia istorinio sekularizacijos proceso suvokti kaip viena-reikšmio, o sykiu atveria galimybę kalbėti apie religiją ir religinę prasmę sekularizacijos sąlygomis. Neturėdama galimybės plačiau pristatyti Tayloro labai išsamiai ir niuansuotai pasakojamos sekuliarumo istorijos, apsiribosiu keletu jo sekularizacijos sampratai esminių momentų: 1) jo įvesta perskyra, nusakančia savasties arba *pats* pasikeitimą, įvykusį su modernybės atėjimu; 2) sekuliaraus erdvėlaiko, sąlygojančio viešosios sferos atsiradimą, apibūdinimu; 3) modernybei būdingo „Apšvietos mito“ atskleidimu.

Savo didžiajame veikale *Sekuliarus amžius* išsikėlęs tikslą papasakoti sekuliarumo istoriją, Tayloras aprašo įvairius, tarpusavyje susipynusius procesus, sąlygojusius pasaulėžiūros pasikeitimą, ir parodo, kad sekularizacijos procesas formuojasi ne kaip opozicija religinei pasaulėžiūrai, bet veikiau yra susijęs su virsmiais religinės (krikščioniškosios) pasaulėžiūros viduje. Viena jo analizės linijų yra svarbi ir šiame straipsnyje aptariamam probleminiam religiškumo ir etiškumo santykio laukui. Tayloras teigia, kad, Maxo Weberio terminais, „pasaulio atkerėjimas“ yra susijęs su pačioje krikščionybėje (ne tik jos protestantiškuose variantuose) įvykusi Reformacijos procesu, kurio metu pasikeičia religinio gyvenimo svorio

centras. Šis pasikeitimas sakralumo prasmę sykiu ir išplečia, ir susiaurina: viena vertus, Dievo galybė dabar patiriama ne per įvairius ritualus ir šventąsias vietas, o pašventina mūsų gyvenimą visose jo apraiškose – kasdienybėje, darbe, santuokoje ir t. t., kita vertus, šis pašventinimas padaromas visiškai priklausomu nuo mūsų vidinės transformacijos (Taylor 2007: 79). Taip, anot Tayloro, patvirtinama kasdienybės svarba, tačiau „religija susiaurinama iki moralizmo“ (Taylor 2007: 225), moralinio tobulėjimo, o tai savo ruožtu lemia aktyvaus, konstruktyvaus, formuojančio žmogiškojo veikimo įsivyravimą. Šią slinktį etinės (moralinės) perspektyvos išgalėjimo link patvirtina ir žmogiškos tapatybės virsmi.

Ikimodernų *pats* Tayloras vadina *porėtu* arba *akytu pats* (*porous self*), kuris yra pažeidžiamas dvasių, demonų, kosminių jėgų, šis *porėtas pats* prasmės aptinka kaip esančias ne tik savo prote, bet ir daiktuose. Modernus *pats* yra *apsisaugojęs* (*buffered self*), atribotas nuo ikimodernaus baimės pilno pasaulio (Taylor 2007: 37–38). Tayloras mėgina fiksuoti, kaip per šį tapatybės kismą įvyksta poslinkis link humanistinio pasaulėvaizdžio: „<...> apsaugota tapatybė, gebanti disciplinuotai kontroliuoti ir daryti gerus darbus, generavo savo pačios orumo ir galios jausmą, vidinį pasitenkinimą, o tai galėjo pakreipti link išimtinio humanizmo“ (Taylor 2007: 262).

Modernybėje įvykusį žmogiškos tapatybės virsmą Tayloras aiškina, kaip pavyzdį pasitelkdamas pasikeitusią geismo sampratą. Tradiciškai geismai ir aistros buvo apsupti auros – jie buvo suvokiami kaip užvaldančių dvasių įsiveržimas (*porėtas pats*). Nuo Platono ir stoikų laikų filosofija mėgino įtvirtinti etinę perspektyvą parodydama šios

struktūra. Tayloras pretenduoja papasakoti sekuliarumo istoriją, visas detales ir niuansuotas analizes sudėdamas į vieną pasakojimą, pajungdamas jo struktūrai. Tai, beje, pripažįsta ir jis pats, įrašydamas save į modernybės diskursą (Taylor 2010: 300–301).

auros iliuziškumą, regimybę (pvz., Platonas kalba apie šlovės siekio regimybę). Tačiau kaip ir regimybėje slypinti dviprasmybė nepanaikina regimybės sąsajos su regėjimu (regimybė sykiu ir slepia, ir rodo, t. y. ir tik atrodo, ir rodo save), taip ir geismuose esanti dviprasmybė nepašalina jų auros. Anot Platono, per geismą, kurį jaučiame gražiam žmogui, nors blausiai ir iškreiptai, bet vis dėlto galime atpažinti grožio idėją, kurios ilgisi mūsų siela. Meilės geismas lieka apsuptas auros, mat jis yra ne tik blaivaus proto praradimas, bet ir dieviškasis šėlas, atveriantis dieviškajam protui (Platonas 1996: 38–40). Tayloras pažymi, kad modernioje etikoje viso to nebelieka: teisinga pozicija aistrų ir geismų atžvilgiu – tai instrumentinės, racionalios proto kontrolės pozicija. Tokį instrumentinį požiūrį liudija Descartes'o nuostata dėl aistrų. Descartes'ą domina ne aistrų ir geismų turinys, ne tai, ką jie sako, bet tai, kaip jie funkcionuoja, t. y. jam rūpi proto ir valios pastangomis įvesti aistrų ir geismų kontrolę (Taylor 2007: 130–131, 136). Toks *apsisaugojęs pats* įgyja distanciją savęs paties ir pasaulio atžvilgiu, o jo matuojama ir kontroliuojama tikrovė suponuoja homogenišką erdvėlaikį.

Dėl minėtų priežasčių ne tiek opozicija religijai, kiek homogeniškas laikas Taylorui sudaro esminį sekuliarizacijos bruožą (Taylor 2007: 194–195). Jam daug svarbesnis „sekuliarumo“ sąvokos etimologijoje glūdintis laiko, horizontalios laiko trukmės aspektas (lot. *saeculum* – amžius) – įvykių egzistavimas tik viename laikiniame matmenyje, t. y. homogeniškame laike.

Pažymėtina, kad sekuliarus erdvėlaikis sudaro galimybę gimti ir moderniam viešosios sferos fenomenui. Anot Taylora, sekuliariai modernybei esminė viešoji sfera

turėtų būti suvokiama kaip tokia profaniškame laike išsitenkanti, jokių transcendentijos principu (būties struktūra, tradiciniu įstatymu ir pan.) negrindžiama socialinė sfera (Taylor 2007: 192, 196). Tokia viešoji erdvė suponuoja laiko homogeniškumą (įvykiai čia egzistuoja viename matmenyje, yra daugiau ar mažiau nutolę vienas nuo kito arba vienalaikiai), o sykiu ji yra metalokali ar meta-topinė, t. y. peržengia vietines erdves, numatydamą diskusijos, potencialiai įtraukiančios kiekvieną, erdvę: į ją įtraukti žmonės gali niekada nesusitikti, tačiau gali būti bendros diskusijų erdvės susieti per medijas. Sekuliari visuomenė įgyvendina šį homogeniškame erdvėlaikyje glūdinį horizontalumo principą. Apibūdindamas modernią horizontalią visuomenę Tayloras sako, kad kiekvienas mūsų esame vienodai nutolę nuo centro, esame betarpiški visuškai: tokia visuomenė gali būti pavadinta „tiesioginės prieigos“ visuomene. Taip nuo asmeninių saitų hierarchinės tvarkos joje yra pereita prie neasmeninės egalitarinės tvarkos (Taylor 2007: 209). Aiškindamas savąją sekuliarizacijos sampratą straipsnyje „Kodėl mums reikia iš esmės kitaip apibrėžti sekuliarizmą“, Tayloras rašo: „sekuliarizmas susijęs ne su santykiu tarp valstybės ir religijos, o su konkrečiu demokratinės valstybės atsaku į įvairovę“ (Taylor 2011: 36). Taigi, santykis su religija, anot jo, nėra esminis apibrėžiant sekuliarumo fenomeną. Sekuliarumas, pasak Taylora, realizuojamas per valstybės neutralumo principą siekiant trijų tarpusavyje susijusių tikslų: 1) apsaugoti žmonių ryšius ir / ar praktikas, kad ir kokį požiūrį jie pasirinktų ar jam priklausytų, 2) traktuoti žmones kaip lygius, kad ir ką jie rinktųsi, 3) suteikti visiems jiems girdimumą (Taylor 2011:

37). Matome, kad toks viešosios sferos ir egalitarinės visuomenės apibūdinimas pats savaime neužkerta kelio religinės prasmės galimybei, veikiau išlaikoma tiek religijos pasitraukimo iš viešosios sferos, tiek sugrįžimo į ją galimybė⁶. Mat, siekdama teisingumo, moderni demokratija turi išlaikyti vienodą distanciją skirtingų tikėjimo pozicijų atžvilgiu, o sykiu atveria kelią įvairioms religinio gyvenimo formoms, nes demokratijos sąlygomis kiekvienas pilietis ar piliečių grupė viešuosiuose debatuose gali kalbėti apie jiems reikšmingiausias dalykus. Pažymėtina, kad toks, Taylora terminais, homogeniško erdvėlaikio sąlygojamas „imantinis rėmas“ („*immanent frame*“; Taylor 2007: 542) nereiškia religijos nunykimu, galbūt tam tikros religinio gyvenimo formos pasitraukia, bet atsiranda kitokios: plinta dvasingumo kaip savojo kelio paieškos, atsiranda nemažai karitatyviniam darbui atsidavusių žmonių, jaučiamas šventiškumo plačiąja prasme ilgesys. Tayloras prisipažįsta, kad jo paties sekuliarizacijos samprata buvo suformuota jo kaip tikinčiojo perspektyvos, todėl ir sekuliarizaciją jis mato ne tik kaip religijos vaidmens menkėjimo istoriją, bet

ir kaip naują sakralumo ar dvasingumo konfigūraciją, susijusią su individualiu ir visuomenės gyvenimu (Taylor 2007: 437).

Kita vertus, net jei Taylorui apibrėžiant sekuliarizacijos procesą esminiu laikomas ne santykis su religija, o modernios visuomenės pobūdį lemiantis naujas erdvėlaikio tipas, negatyvus visuomenės santykis su religija yra numanomas tame, ką jis pavadina „Apšvietos mitu“. Pasak Taylora, modernybėje dar labai įsigalėjęs ir, sakyčiau, sekuliarioje kasdienybėje „nusėdęs“ religijos atmetimą sąlygojantis Apšvietos mitas, Apšvietą laikantis absoliučiu žingsniu į priekį. Anot Taylora, ši mitą grindžia dvi epistemologinės prielaidos: 1) fundacionalizmo (pamatiškumo siekio), kurio ištakos dažniausiai siejamos su Descartes'o neabejotino išeities taško paieška, prielaida; ši prielaida atveda prie sau pakankamo, nuo tikėjimo visiškai atsiribojusio, proto sampratos, 2) gamtamokslio kaip modelio visuomenės mokslams prielaida (Taylor 2011: 54–56). Suvokti sekuliarizacijos proceso prasmę trukdo tai, kad šios epistemologinės prielaidos nėra permąstomos, bet priešingai – yra tapusios kone savaime suprantamomis, funkcionuoja kaip mitas. Kita vertus, nors „mokslo“ pirmenybę teigiantys ir jį praktikuojantys žmonės sako, esą juos motyvuoja tik epistemologinė mokslo svarba, Taylora pastebėjimu, jų pasirinkimus nulemia ir etinė reikšmė: faktiškai žmonės labiausiai yra motyvuojami prestižo, galios, kontrolės, nepažeidžiamumo, orumo, kurį spinduliuoja mokslai (Taylor 2007: 286).

Tayloro pasirinkta žvilgsnio perspektyva sekuliarios kasdienybės tyrimui yra svarbi tuo, kad į ją patenka ne tik teoriniai argumentai, bet ir pasikeitęs pasaulio supratimas ir pojūtis, t. y. dalykai, priskiriami etinių

⁶ Žinoma, tokios galimybės įgyvendinimas priklauso nuo konkrečios visuomenės piliečių ar jų grupių aktyvumo. Pavyzdžiui, Lietuvos internetinėje žiniasklaidoje, užtikrinančioje viešosios sferos funkcionavimą, gal tik tinklalapyje www.bernardinai.lt galima aptikti informacijos, pamąstymų ir rimtesnių diskusijų religijos tematika. Populiariaji informaciniai tinklalapiai apsiriboja su religinėmis šventėmis susijusiais arba Katalikų Bažnyčios atstovų prasižengimus ir konservatyvumą demaskuojančiais pranešimais. Tiesa, religinė tematika pasirodo ir mūsų žiniasklaidos (ne tik internetinės) pamėgtose kriminalinėse kronikose, kur šmėstelį pranešimų apie išniekintas kapines ar sudėgusias bažnyčias.

preferencijų ir vaizduotės sferai, dažniausiai išslystančiai iš mūsų dėmesio akiračio. Šitaip nukreiptas žvilgsnis aptinka, kad didelę sekuliarizacijos kaip religijos atmetimo sampratos dalį sudaro emocinė reakcija arba tai, kas *nemažstoma* (*unthought*) (čia Tayloras pasitelkia Michelio Foucault vartotą terminą *l'impensee*) (Taylor 2007: 427). Tačiau Tayloras sakosi tuo siekias ne tiek demaskuoti sekuliarizacijos teorijos „ideologiją“, teisiančią religijos melagingumą, kiek parodyti, koki svarbų vaidmenį vaidina paties teorijos autoriaus prielaidos, jo įsitikinimai, formuojantys jo teorinę vaizduotę. Tayloras mano, kad teorijos autoriaus pozicijos deklaravimas ir argumentų surikiavimas gali padėti „įtikinti kitus pakeisti jų teiginius ir <...> išplėsti jų simpatijas“ (*kursyvas – D. B.*) (Taylor 2007: 428). Čia svarbu tai, kad argumentuodamas Tayloras kreipia dėmesį ne tik į racionalųjį įtikinimą, bet ir į jo foną – tam tikras simpatijas ar nuotaikas, sudarančias neįsisąmoninamą, neracionalizuojamą argumentavimo prielaidą. Sykiu Tayloras pripažįsta, kad savo pozicijos deklaravimas nereiškia, jog savąją poziciją galime visiškai išskaidrinti, veikiau galime ją parodyti kitiems kaip alternatyvų teorinės vaizduotės būdą.

Ši nuoroda į tai, kas nemažstoma, skatina atidžiau išsižiūrėti į sekuliarios kasdienybės problemą, kuri yra sudėtinga todėl, kad turime ne tik užčiuopti bendrąsias kasdienės sąmonės struktūras, bet ir nusakyti tą pobūdį, kurį kasdienybė įgyja „sekuliariame amžiuje“.

Sekuliari kasdienybė

Apmąstant sekuliarią kasdienybę, yra svarbu matyti dvi santykio tarp kasdienybės ir teorinių nuostatų cirkuliavimo kryptis

(arba hermeneutinį ratą, kuriuo nuolatos judama): kasdienybėje jau esama tam tikro supratimo, kuris pamatinių, kartais įsisąmonintų, o dažnai ir neįsisąmonintų, nuostatų (etinės preferencijos, nuotaikos, vaizduotės pobūdis) pavidalu pereina į teoriją, savotiškai ją grindžia, o sykiu teorinės nuostatos „nusėda“, „nusistovi“, tampa kasdienybės savastimi miglotu pavidalu. Apie kasdienybėje nusėdusias teorines nuostatas *Būtyje ir laike* kalbėjo ir Martinus Heideggeris, kai klausimui apie būtį išėities tašku pasirinko kasdienį buvimą. Anot jo, „vidutiniškas, miglotas būties suprantamumas gali būti persmelktas (prisotintas) tradicinių teorijų ir manymų apie būtį taip, kad šios teorijos, kaip vyraujančio supratimo šaltiniai, lieka paslėptos“ (Heidegger 1993: 6). Vis dėlto daugiausia dėmesio *Būtyje ir laike* Heideggeris skyrė ne minėtoms teorinėms nuostatom, „nusėdusioms“ kasdienėje sąmonėje, atskleisti, o bendrosioms kasdienio būties supratimo struktūroms išryškinti. Taylora atveju turime priešingą proporciją: jo aprašytoje sekuliarizacijos istorijoje dominuoja būtent teorinių nuostatų „nusėdimo“ ir tapimo kasdienės sąmonės dalimi judėjimo kryptis (pvz., *apsisaugojusio pats* (kaip epistemologinės ir etinės nuostatos) samprata, iš teorinio konteksto perėjusi į kasdienybę). Šios judėjimo krypties dominavimas, pasak Taylora, nėra atsitiktinis, o grindžiamas tuo, kad moderni socialinė vaizduotė radosi teorijoje: modernybėje vakariečiai suvokia, kad jų civilizacija yra apibrėžiama Apšvietos principais (Taylor 2010: 314). Tokia šiuolaikinės visuomenės pozicija iš esmės skiriasi nuo ankstyvųjų visuomenių, savo egzistavimą grindusių nuo neatmenamų laikų buvusia tvarka ir pan. Taigi gali būti, kad atkreipus dėmesį į kasdienybėje nusėdusias,

į ją įaugusias, joje ištirpusias tam tikras teorines nuostatas („Apšvietos mitas“), tai ir bus galima pavadinti šios kasdienybės specifika nusakančiu bruožu. Mintautas Gutauskas, analizuodamas kasdienį miglotą cinizmą, fiksavo ne tik kasdieniam supratimui būdingą miglotumą, bet ir aptiko jame jau nusėdusias ir savaime suprantamybe tapusias religiją demaskuojančias nuostatas (Gutauskas 2008, 2010, 2011). Todėl, kaip minėjau, apmaštant sekuliarią kasdienybę svarbu ne tik aprašyti bendrąsias kasdienybės patirties struktūras, bet ir papildyti jas konkretesniu matmeniu.

Heideggerio egzistencialinės analitikos išryškintos vidutiniškosios kasdienybės būtiškosios struktūros ar sociologų Peterio L. Bergerio ir Thomas'o Luckmanno kasdienybės kaip žmogui artimos ir konkrečiai suvokiamos gyvenimo tikrovės, organizuojamos aplink mano „čia ir dabar“, apibūdinimas pretenduoja aprašyti bendrąsias arba fundamentaliąsias kasdienės patirties struktūras. Galime išvelgti sąsają, esančią tarp jų, nors filosofui ir sociologams rūpi skirtingi dalykai (Heideggeriui – naujai iškelti būties klausimą, Bergeriui ir Luckmannui – parodyti, kaip konstruojama socialinė tikrovė). Heideggerio nagrinėtas kasdienio supratimo pasauliškumas, orientacija į parankumą, nuotaikų arba jautimosi plotmė, su supratimo miglotumu ir neaiškumu susijusi dviprasmybė, buvimas su kitais iš dalies ataidi ir fenomenologiškai orientuotų sociologų aprašytose kasdienybės struktūrose. Anot jų, kasdienei tikrovei būdingas organizuotumas apie mano „čia ir dabar“, šabloniška tvarka (kasdienės tikrovės suskirstymas į „tinkamumo sferas“), savaime suprantamumas (abejonių užgniaužimas), pragmatiškumas, instrumentalumas

ir intersubjektyvumas (Berger, Luckmann 1999: 36–39).

Dažniausiai į teoretikų akiratį patenka kasdienės sąmonės miglotumas ir neaiškumas, apsunkinantis bet kokią prieigą prie jos. Matyt, ši kasdienei sąmonei būdingą miglotą savaime suprantamumą ir abejonių užgniaužimą turi omenyje ir sociologas Steve'as Bruce'as, kai kalba apie modernybėje įvykusį religijos vaidmens pasikeitimą, kurio metu esminis savaime suprantamybės aspektas taip ir lieka nepakitęs: „<...> ilgainiui išplitusi, savaime suprantama ir neištirta ikireformacinio laikotarpio krikščionybė buvo pakeista lygiai taip pat plačiai išplitusio, savaime suprantamo ir neištirto abejingumo religijai“ (Bruce 1996: 4). Su kasdienybės sferos problemišku susidūrė ir Maxo Weberio pasaulio atkerėjimo teorija, mat kasdienybė su jos nenuspėjamu nenuoseklumu niekada negali būti visiškai „atkerėta“. Pasak sociologo Harvie Ferguson, „kasdienybė nėra nei užkerėta, nei atkerėta, nei užkerėta ir atkerėta sykiu; ji lieka miglota“ (Ferguson 2009: 37).

Vis dėlto sekuliaros kasdienybės atveju pasikeitimo esama, tad jį ir reikėtų akcentuoti. Tai reiškia, kad čia turime reikalą ne tik su tokiu buvimu pasaulyje, kuris orientuotas į parankumo santykį ar pragmatškumą ir instrumentalumą, kuris linkęs į tipizaciją, kuriam būdingas supratimo miglotumas, bet ir tokiu, kuris religijos klausimą laiko apskritai nereikalingu, nenaudingu, negaliojančiu, jau išspręstu, yra jam abejingas. Tayloro sekuliarumo sampratos atveju šitai galioja tiek, kiek sekuliaros kasdienybės struktūrose yra nusėdęs minėtas „Apšvietos mitas“. Sekuliari visuomenė religiją atmeta dėl pragmatinių priežasčių, tačiau šis pragmatinis atmetimas

yra susijęs su vis dar puoselėjamu Apšvietos idealu⁷. Pasinaudodama Tyloro pasiūlytu modernaus žmogaus tapatybę nusakančiu *apsisaugojusio pats* terminu, sakyčiau, kad toks *apsisaugojęs pats* religijoje mato nesaugumą (šiuolaikiniais terminais tariant, teisų pažeidimą, psichikos žalojimą). Sykiu Apšvietos idealą ikūnijančio mokslo atžvilgiu religija demaskuojama kaip nepagrįsta ir nelogiška⁸.

⁷ Galima daryti prielaidą, kad nesekuliarizuotoje visuomenėje kasdienė sąmonė dėl pragmatinių priežasčių religiją nereflektyviai priima (plg. Bruce 1996: 4).

⁸ Kaip pavyzdį pateiksiu vieno internetinio komentatoriaus (ajk), besipiktinančio diskusijomis apie religiją, mintis: „Kas jums su ta religija užejo? ar jus visai nemastot ar kas jums yra? Biblija yra tik knyga parasyta žmoniu ir galvoti, kad ji kažkokia sventa ar pan. yra nelabai protinga. Apie visas religijas puikus teiginiai: 1. Visos religijos yra paremtos mitais, nelogiškos bei nenaudingos šių laikų visuomenei. 2. Aiškinant visatą bei mus supančią gyvybę, natūralios atrankos bei kitos panašios mokslinės teorijos yra pranašesnės už „Dievo hipotezę“, kuri teigia, jog pasaulis yra sukurtas mistinės būtybės – Dievo. 3. Religija moralei turi tik labai menką vaidmenį. Visi žmonės moralės pagrindus gauna iš ten pat, nepriklausomai ar jie religingi, ar ne. 4. Daugelis šventraščiuose prirašytų dalykų yra visiškai nepritaikomi mūsų laikams. Nemažai istorijų, net jei jos būtų suvokiamos kaip simbolinės, žvelgiant iš psichologinio taško, gali būti žalingos žmonių psichikai, ypač vaikams. 5. Etykų lipdymas vaikams, tokių kaip „žydas“ ar „musulmonas“ yra jų teisų pažeidinėjimas, mat būdami vaikais, jie dar nėra pajėgūs apsispręsti, koks yra jų požiūris į Pasaulį. 6. Netikintys turėtų didžiutis savo požiūriu į pasaulį, kadangi tai byloja apie sveiką, nepriklausomą protą bei mąstymą. 7. Netikintys gali būti moralūs, teisingi, laimingi bei patenkinti savo gyvenimu“ (<http://ikrauk.15min.lt/nuomone/63405>) [žiūrėta 2012 m. rugpjūčio 1 d., kalba netaisyta]. Šiame komentare mane labiausiai sudomino santykis tarp išvardytų teiginių, paimtų iš 2006 m.

Savaiminis religijos atmetimas apsunkina prieigą prie religijos tradicine prasme, bet atveria kelią išsiūrijimui į pačią kasdienybę, leidžia klausti apie religinę prasmę būtent kasdienio gyvenimo plotmėje. Todėl šiuolaikinio religinio diskurso santykis su sekularia kasdienybe yra ne tiek jos paviršutiniškumo demaskavimas, kiek išsiūrijimas į ją ne tik dėl to, kad sekuliariai kasdienybei pati demaskavimo praktika jau yra tapusi savaime suprantamybe, nereflektyviai „nusėdusi“ kaip kritinė nuostata religijos atžvilgiu, o todėl, kad pats šiuolaikinis religinis diskursas negali išvengti sekuliarizmo. Pavyzdžiui, Eliade, kalbėdamas apie šiuolaikinį religiškumą, ima vartoti psichoanalizės kalbą:

Tam tikra prasme būtų galima sakyti, kad tų šiuolaikinių žmonių, kurie skelbiasi esą nereliginiai, religija ir mitologija „pasislėpė“ jų sąmonės tamsybėse, – o tai reiškia taip pat, kad galimybė sugrįžti prie religinio gyvenimo patirties vis dar slypi tokių žmonių esybės gelmėse (Eliade 1997: 151).

išleistos (o 2010 m. išverstos į lietuvių k.) Richardo Dawkinso knygos *Dievo iliuzija* (*The God Delusion*) ir paties komentaro autoriaus pirmųjų teiginių, kuriuose jis skatina užbaigti diskusiją apie religiją, nes jos klausimas jau esąs aiškus ir išspręstas, tad čia negali būti jokių abejonių. Kadangi pateikti teiginiai vienas su vienu perkelti iš internetinio šios knygos anonso (<http://www.dievoiluzija.lt/>), tai drįstu manyti, kad komentaro autorius net nesivargino jos skaityti ir į ją gilintis ar juo labiau su ja polemizuoti, o tiesiog atpažino joje kasdienę nuostatą atspindinčius teiginius. Beje, Tyloras Apšvietos mitą aptinka nusėdusį net tokių mąstytojų kaip Jūrgenas Habermasas požiūryje. Anot jo, Habermaso įsitikinimas, kad religinis ir nereliginis diskursai skiriasi racionalių patikimumu ir kad „diskurso etikoje“ esama tvirto pagrindo, išduoda šio mito veikimą (Taylor 2011: 53–54).

Tad reikia skaitytis tiek su sekulios kasdienybės, tiek su pakitusio religinio diskurso pobūdžiu.

Kasdienybė ir nauja religijos apibrėžtis: „religija be religijos“

Klausimas apie religijos galimybę sekulios kasdienybės sąlygomis nebus rimtai keliamas, jei kaip savaime suprantamą priimsime sekuliarizacijos teorijų tezę apie religijos pasitraukimą iš visuomenės gyvenimo. Kur kas atsargesnis ir išvalgesnis yra Tayloro pasiūlymas iš naujo apmąstyti, ką reiškia religiškumas šandien. Todėl šiame skyrelyje atidžiau panagrinėsiu šiuolaikinių filosofų bandymą sugrįžti prie religijos, apie religinę prasmę jiems klausiant kasdienės egzistencijos – kasdienių sprendimų, pasirinkimų, santykių su kitais – plotmėje. Tokią klausimo pastangą matau tame, ką Jacques'as Derrida ir jo pozicijai pritariantis Johnas D. Caputo pavadina „religija be religijos“ (Derrida 2008: 50; Caputo 1997; Caputo 2001).

Caputo apmąstymų išėjimas taškas yra sekulios kasdienybė. Būtent joje ieškodamas religijos prasmės galimybės, jis pakeičia ar suproblemina tradicinę sekuliarumo ir religijos opoziciją bei įveda kitą atskaitos tašką – pajėgumą mylėti. Caputo religingą asmenį priešpriešina ne sekuliarumui, o nemylinčiam, savanaudžiam asmeniui. Aiškindamas savo poziciją, Caputo nurodo, kad įprastą religiškumo ir sekuliarumo perskyrą jis keičia vardan to, ką pavadina „post-sekuliarumu“⁹ arba „religija be re-

ligijos“. Šiuolaikinėje situacijoje, kalbant apie religiją, reikia atsakyti tradicinės religiškumo / sekuliarumo opozicijos ir iš naujo permąstyti religijos prasmę:

Aš įtraukiu daugybę tariamai sekuliarių žmonių į religiją – tai vienas iš mano neortodoksinių polinkių, kuris, viliuosi, praslys nepastebėtas vyskupo – kaip tik tada, kai manau, kad daugybė tariamai religingų žmonių turėtų imti dairytis kito užsiėmimo. Daugybė tariamai sekuliarių žmonių kažką beprotiškai myli, o daugybė tariamai religingų žmonių myli tik pasiekdami savo ir pajungdami kitus savo pačių valiai („Dievo vardu“). Kai kurie žmonės gali būti giliai ir tvirtai „religingi“ su arba be teologijos, su arba be religijų. Religiją galima atrasti su arba be religijos. Tokia mano tezė (Caputo 2001: 2–3).

Išraiška „religija be religijos“ ir nusako religijos galimybės sekuliojoje kasdienybėje sąlygas. Derrida, kalbėdamas apie religijos galimybę be religijos, sykiu reflektuoja šiuolaikinio religinio diskurso specifika. Pasak jo, šiuolaikiniam religiniam dis-

kultūrinius pokyčius, įvykusius po XX a. aštunto dešimtmečio. Būtina paminėti, kad Tayloras vengia vartoti „post-sekuliarumo“ terminą. Kaip nurodo Tayloro sekuliarumo sampratai skirti straipsnių rinkinio redaktoriai, gali būti, jog tai susiję su tuo, jog minėtas „post-sekuliarumas“ dažnai yra siejamas su religijos atgimimu, jos įtaka ir relevantiškumu visuomenėje, vadinasi, tai yra „post“, kuris fiksuojamas siauresnės sekuliarumo sampratos atžvilgiu (Warner, VanAntwerpen, Calhoun 2010: 21–22). O Tayloro sekuliarumo kaip pakitusių tikėjimo sąlygų sampratos šis „post“ nepaliečia, nes pats yra sąlygojamas sekuliarumo plačiąja prasme, t. y. sekuliarizacijos, kaip pakitusių tikėjimo sąlygų. Vis dėlto, manyčiau, kad ir terminas „post-sekuliarumas“ suponuoja dvilypį įtampos santykį su sekuliarumu, todėl šio termino nederėtų atmesti.

⁹ „Post-sekuliarumo“ terminas, sykiu su panašaus pobūdžio „post-modernybės“, „post-kolonializmo“, „post-nacionalizmo“ ir pan. terminais, atsirado mėginant reflektuoti

kursui būdinga „logika“, „kuriai iš esmės <...> nereikalingas *apreiškimo įvykis arba įvykio apreiškimas*. Jai reikia apmąstyti tokio įvykio galimybę, bet ne patį įvykį“ (Derrida 2008: 50). Šiuolaikinis religinis diskursas jo įvardijamas kaip „*mąstymas*, kuris „pakartoja“ religijos galimybę be religijos“ (Derrida 2008: 50). Šitaip suvoktas religinis diskursas religijos klausimą kelia iš filosofinės perspektyvos (tad nenuostabu, kad Derrida tokio pobūdžio religiniam diskursui priskiria Janą Patočką, Emmanuelį Leviną, Jeaną Lučą Marioną, Paulį Ricoeurą ir netgi Heideggerį, o iš dalies ir ankstesnių laikų filosofus – Immanuelį Kantą, Georgą Hegelį, Søreną Kierkegaardą). Taip pat galima pasakyti, kad toks religinis diskursas yra modernybės ir sekuliarumo padarinys, jis yra istoriškas: jis pats yra laiko ženklas, o sykiu skelbia įsiklausymą į laiko ženklus.

Tokio religinio diskurso paradoksalią sudaro tai, kad, nepaliekant sekuliarios kasdienybės plotmės, joje pačioje siekiama išryškinti prasmės perviršį ar perteklių, laiduojantį religinę prasmę. Pamėginusiu tai pademonstruoti susitelkdama į etiškumo ir religiškumo santykio aspektą, nes modernaus *apsisaugojusio pats* tapatybei etinė, žmogaus orumą įtvirtinanti perspektyva yra viena svarbiausių. Pasitelkus Taylora „dvi-gubo istoriškumo“ sampratą, šiuolaikinio religinio diskurso situaciją religiškumo ir etiškumo santykio klausimu galima interpretuoti kaip tokią, kurioje reikia atsižvelgti tiek į buvusias religiškumo formas, tiek į modernybėje įsitvirtinusių autonominės etikos perspektyvą. Religiniam diskursui, Derrida apibrėžta prasme, priskirtinų filosofų pozicijos etiškumo ir religiškumo klausimu išsiskiria, tad galima kalbėti apie tris santykio atmainas:

- 1) Apšvietos idealus puoselėjanti pozicija, kurioje tradicinės religijos formos kritikuojamos, bet socialinėje perspektyvoje religija pasitelkiama kaip proto pratęsimas, kompensuojantis sekuliaraus proto nepakankamumą (Kantas, Habermasas);
- 2) pozicija, religiškumą sutapatinti su etiškumu, pastarąjį palikdama be racionalumo orientyrų (Levinas);
- 3) pozicija, religiškumą aptinkanti per skirtumą nuo etiškumo (Derrida).

Pirmoji pozicija religiškumą suvokia kaip sekuliaraus proto papildą ir pratęsimą, tad iš esmės jo neužklausia ir sekuliarios kasdienybės perspektyvoje ji neatrodo labai problemiška. Antroji ir trečioji pozicijos yra kur kas radikalesnės, mat kėsina į paties racionalumo pamatus socialinėje plotmėje. Pirmąją santykio tarp etiškumo ir religiškumo atmainų jau esu aptarusi kitur (Bacevičiūtė 2011), o šiame straipsnyje išsamiau panagrinėsiu trečiąją – Derrida poziciją.

Derrida reflektuoja bandymus religiją interpretuoti etinėmis kategorijomis, redukuoti religiją į moralę (Kantas, Patočka) ir parodo su jais susijusį išstūmimo mechanizmą: orgiastiškumo, svaigulio, paslapties, tamsumo momentas, paskelbiamas neatsakingumo apraiška ir yra slopinamas bei išstumiamas, tačiau nuolat sugrįžta, paliudydamas paties etinio diskurso „negrynumą“. Etinio diskurso nepakankamumo aptikimas paskatina ne naujam „įveikos“ žygiui ar mėginimui papildyti etinį diskursą kažkuo, kas padėtų jam įsitvirtinti kaip visiškai skaidriam ir atsakingam, o veikia leidžia įsižiūrėti į pamatines etines kategorijas, kaip antai atsakomybė, pareiga, sprendimas, vaizdžiai tariant, įsižiūrėti į tamsųjį substratą, kuriuo jos remiasi.

Derrida religinės prasmės galimybę siekia parodyti pasitelkdamas atsakomybės, pareigos ir sprendimo aporetiskumą. Atsakomybė, pareiga, sprendimas – tai paprastai etiniam diskursui priskiriamos kategorijos, o Derrida aptinka jose veikiantį nepanaikinamą, neišskaidrinamą ir neracionalizuojamą, universalios moralės ribas peržengiantį judesį, kuriuo teikiu pirmenybę vienam, o ne kitam, vykdau pareigą vienam, o kitą paaukoju. Derrida aporetikos tikslas ne atskirti racionalią etinę kasdienybės dimensiją nuo neracionalizuojamo likučio, kaip to, kas trukdo būti atsakingam, bet veikiau priešingai – parodyti jų santykio neišsprendžiamumą, nes būtent šis neracionalizuojamas ir neišskaidrinamas momentas atsakomybę padaro absoliučia. Knygoje *Dovanoti mirtį* Derrida taip aprašo absoliučioje atsakomybėje esančią etiškumo ir religiškumo įtampą arba neišsprendžiamumą:

Kadangi atsakomybė reikalauja, viena vertus, skaičiavimo, bendro atsakymo už save atsižvelgiant į bendrybę ir prieš bendrybę, taigi [iš čia kyla] substitucijos [pakeitimo] idėja; tačiau kita vertus, ji reikalauja unikalumo, absoliutaus vienatimumo, nepakeičiamumo, nepakartojamumo, tylos ir paslapties (Derrida 2008: 62).

Kitaip sakant, atsakomybėje dalyvauja tiek racionalaus skaičiavimo (to, kas gali būti universalizuota, išskaidrinta, tapti bendrybe) momentas, tiek neišskaidrinamos paslapties ir tamsumo (to, kas neatsiejama nuo mano vienatimumo), momentas, paprastai išslystantis iš mūsų dėmesio akiračio. Kalbėdami apie atsakomybę, paprastai stipriname racionaliojo sprendimo pusę: tam, kad būčiau atsakingas, turiu būti ne „pavėjui nešamas“, mano sprendimą

turi diktuoti ne geismai, ne nusistovėjusios normos, tradicijos ar autoritetai, o mano paties savarankiškas, protingas sprendimas. Šitaip atsiribojęs nuo įmestumo į konkrečią situaciją turiu užimti autonomiško, universalaus proto poziciją. Tačiau tada iškyla keli klausimai, į kuriuos reikia atsižvelgti: 1) ar toks autonomiškas protas yra įmanomas ir ką jis gali situacijoje, kuri visada konkreti? 2) jei atsakomybę mėginsime redukuoti į racionalų skaičiavimą, ar nebus sunaikinta tiek sprendimo galimybė, tiek atsakomybė apskritai? Tad ar nėra taip, kad absoliučioje atsakomybėje neišvengiamai esti neracionalizuojamas, taisykle nepaverčiamas sprendimas, už kurį atsakau tik aš ir šioje atsakomybėje negaliu būti pakeistas. Negaliu racionaliai argumentuoti, kodėl renkuosi šią, o ne kitą pareigą, kodėl atlieku pareigą vienam, o aukoju kitą, tačiau tai ne panaikina, o priešingai – įveda mano vienatinę atsakomybę. Kaip teigia Derrida,

[t]eikdamas pirmenybę tam, ką darau čia ir dabar, tiesiog skirdamas tam savo laiką ir dėmesį, teikdamas pirmenybę savo darbui, savajai piliečio ar profesoriaus ir profesionalaus filosofo veiklai, rašydamas ir kalbėdamas čia viešai <...> galbūt vykdau savo pareigą. Bet kiekvieną akimirką aukoju ir išduodu visas kitas savo pareigas: savo pareigą kito kitam, kurio nepažįstu, milijardams žmonių (jau neminint gyvūnų), kurie miršta iš bado ir dėl ligų (Derrida 2008: 69).

Etikos (moralės) nepakankamumas, švarios sąžinės negalimybė parodo atsakomybės, pareigos ir sprendimo „užterštumą“ „tikėjimo judesiu“, religine prasme ne išimtinu Kierkegaardo interpretuotu Abraomo kaip „tikėjimo riterio“ atveju, o pačioje mūsų kasdienybėje, pačiose kasdieniškiausiose situacijose. Anot Derrida,

aš nužudau, išduodu ir meluoju, ir tam neturiu išskelti peilio virš savo sūnaus galvos ant Morijos kalno. Dieną ir naktį, kiekvieną akimirką, visuose šio pasaulio morijos kalnuose aš elgiuosi taip, kad iškeliu peilį virš to, kurį myliu ir turiu mylėti, virš kito šiam arba tam kitam, kuriam esu skolingas absoliučią, nepalyginamą ištikimybę (Derrida 2008: 69).

Toks sekuliaraus kasdienio gyvenimo interpretavimas, perkeliant į jį ar atpažįstant jame tikėjimo judesio struktūrą, parodo tiek pasikeitusį paties religinio diskurso pobūdį, akivaizdžiai peržengiantį teologijos ribas, tiek tikėjimo judesio „logiką“, atkartojamą, atrodytų, visiškai sekuliariame kontekste. Net ir sklandus horizontalumo principu paremtos viešosios sferos funkcionavimas suponuoja, pasak Derrida, tokį atsakomybės „užterštumą“ ir kito paaukojimą: kartkartėmis televizijoje šmėkšteli netoleruojami vaizdai, į kuriuos keletas balsų mėgina atkreipti mūsų dėmesį (Derrida 2008: 86), bet visa tai lieka atskirta, atitraukta nuo mūsų.

Literatūra

Bacevičiūtė, D. 2011. Sekuliarizacija ir socialinė religijos prasmė. *Religija ir kultūra* 8: 64–73.

Berger, P. L., Luckmann, T. 1999. *Socialinis tikrovės konstravimas*. Vertė A. Radžvilienė. Vilnius: Pradai.

Bruce, S. 1996. *Religion in the Modern world. From Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford University Press.

Caputo, J. D. 1997. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington: Indiana University Press.

Caputo, J. D. 2001. *On Religion*. London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

Casanova, J. 2007. Secular, Secularizations, Sekularisms, in *The Immanent Frame*.

Užbaigti norėčiau čekų kilmės amerikiečių filosofo Martino Becko Matušiko, taip pat suponuojančio etiškumo ir religiškumo įtampą sekuliarioje kasdienybėje, pastebėjimu, kad sekuliarios kasdienybės situacijoje susiduriame ne tik su Derrida aprašyta paradoksalia etine-religine blogio prasme, bet ir su demoniškuoju arba velniškuoju radikaliu, tiesiogiai trokštamam, proto ribas peržengiančiu blogiu, kurio Kantas nenorėjęs pripažinti. Kalbėdamas apie radikalų blogį, Matušikas vardiya baisiausias XX a. žudynes, pradedant Aušvicu ir baigiant Srebrenica. Čia radikalus blogis prisistato kaip negatyviai prisotintas religiškumo fenomenas. Tiesa, kaip teigia Matušikas, masinė kultūra kalba apie blogį estetinėmis (Kierkegaardas prasme) kategorijomis, suišorindama jį. Blogis svarstomas taip, kad kalbančiajam apie nusikaltėlio nubaudimą iš susižavėjimo ima spindėti akys. Anot Matušiko, minia yra neteisi, nesvarbu, ar ji yra sekuliari, ar sakrali (Matušik 2008: 136).

Prieiga per internetą: <http://www.ssrc.org/blogs/immanent_frame/2007/10/25/secular-secularizations-secularisms/> [žiūrėta 2012 m. rugsėjo 4 d.].

Derrida, J. 2008. *The Gift of Death and Literature in Secret*. Transl. David Wills. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Eliade, M. 1997. *Šventybė ir pasaulietiškuimas*. Vertė P. Račius. Vilnius: Mintis.

Ferguson, H. *Self-identity and Everyday Life*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.

Fox, J. 2010. Secularization, in *The Routledge Companion to the Study of Religion*. Ed. J. Hinnells. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group: 306–321.

Gutauskas, M. 2008. Demaskuota religija kaip religijos duotis sekularizuotoje kasdienybėje. *Religija ir kultūra* 5 (1): 40–51.

Gutauskas, M. 2010. Religija ir sekulari viešoji interpretacija. *Religija ir kultūra*, t. 7 (1–2): 45–54.

Gutauskas, M. 2011. Kasdienis miglotas cinizmas. *Religija ir kultūra* 8: 37–51.

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

Kilani, M. 2011. Religija pilietinėje sferoje: „Atkerėjimo“ kritika, in *ESPRIT*. Vertė P. Aleksandravičius. Prieiga per internetą: <<http://www.bernardinai.lt/straipsnis/2011-12-05-mondher-kilani-religija-pilietineje-sferoje-atkerėjimo-kritika/73087/print>>.

Matušik, M. B. 2008. *Radical Evil and the Scarcity of Hope. Postsecular Meditations*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Platonas. 1996. *Faidras*. Vertė N. Kardelis. Vilnius: Aidai.

Šerpytė, R. 2010. Sekularizacija, menas

ir religija, arba – kas yra šv. Sebastijonas? *Religija ir kultūra* 7 (1–2): 91–108.

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

Taylor, Ch. 2010. Afterword: Apologia pro Libro suo, in *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Eds. M. Warner, J. VanAntwerpen, C. Calhoun. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press: 300–321.

Taylor, Ch. 2011. Why we need a Radical Redefinition of Secularism, in *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, p. 34–59.

Vattimo, G. 2009. *Tikėti, kad tiki*. Vertė R. Šerpytė. Vilnius: Dialogo kultūros institutas.

Warner, M., VanAntwerpen, J., Calhoun, C. Editors' Introduction, in *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Eds. M. Warner, J. VanAntwerpen, C. Calhoun. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press: 1–31.

SECULAR EVERYDAY LIFE AND RELIGIOUS SENSE: RELATIONSHIP BETWEEN THE ETHICAL AND RELIGIOUS SPHERES

Danutė Bacevičiūtė

Summary

The article deals with the problem of religious sense in the secular everyday life. With reference to Charles Taylor's analysis of secularization, the author tries to distance herself from the prevailing sociological thesis about the decline of religion in the life of contemporary society and rethink what religion means today? One can notice that “the myth of the Enlightenment” is deeply entrenched in our secular everyday consciousness, so the approach to the religious in the traditional sense is quite aggravated. Nevertheless, such a situation provides a possibility to contemplate the everyday life itself. Derrida's notion of “religion without religion” allows us to reflect the character of a contemporary religious discourse as well as to envisage the tension between ethical and religious spheres in the daily acts of decision-making, choice, and responsibility. Not traditional religious forms but the structure of religious relationship enables us to talk about religious sense in the secular everyday life.

Keywords: notion of secularity, everyday life, religion without religion, tension between ethical and religious spheres, Charles Taylor, Derrida.