

Religijos sugrįžimas ir radikalaus blogio problema: Rusijos karo Ukrainoje atvejo analizė

Danutė Bacevičiūtė

Vilniaus universiteto Filosofijos institutas
Vilnius University, Institute of Philosophy
Universiteto g. 9/1, LT-01513
danute.baceviciute@fsf.vu.lt
<https://orcid.org/0000-0003-1877-3995>

Santrauka. Straipsnyje Rusijos karo Ukrainoje atvejis analizuojamas gilinantis į ambivalentišką radikalaus blogio santykį su „religijos sugrįžimu“. Pirmiausia politizuoto religinio fundamentalizmo atgimimas šiuolaikinėje Rusijoje nagrinėjamas aptariant valstybės ir bažnyčios santykį bei jo konkretizaciją užsienio politikos srityje – mokymą apie „rusiškąjį pasaulį“. Parodoma, kaip Rusijos ortodoksų bažnyčia legitimuoja geopolitinių tikslų siekiantį projektą ir pateisina pradėtą karą kaip metafizinę kovą prieš blogį. Atkreipiamas dėmesys į tai, kad šiuo atveju susiduriame su savotiška „sekuliarios religijos“ atmaina arba „apverstu sekuliarizmu“, kai bažnytinės formos panaudojamos sovietinio imperializmo atgaivinimui, o tikėjimas pakeičiamas įsitikinimais. Analizuojamą atvejį svarstant Jacques'o Derrida ir Gianni Vattimo reflektuojamo „religijos sugrįžimo“ kontekste pabrėžiamas ne tik prievartos principas (gimdomas politinio ir religinio diskursų susiliejimo), bet ir pozityvios šio sugrįžimo galimybės, kurias minėti mąstytojai plėtojo formuluodami elementariojo tikėjimo ir gailėstingumo etikos sampratas. Sykiu parodoma, kad šios sampratos stokoja egzistencinio dėmens, kuris leistų radikalaus blogio problemą užčiuopti individualios egzistencijos lygmeniu. Todėl, siekiant išryškinti egzistencinį radikalaus blogio dėmenį, pasitelkiamos valios perversijos, „pilkosios zonos“ ir neįmanomos vilties sąvokos.

Pagrindiniai žodžiai: Rusijos karas Ukrainoje, „rusiškasis pasaulis“, religijos sugrįžimas, politizuotas religinis fundamentalizmas, sekuliarizacija, radikalus blogis, valios perversija, „pilkoji zona“, neįmanoma viltis.

The Return of Religion and the Problem of Radical Evil: A Case Study of Russia's War in Ukraine

Abstract. The article analyses the case of Russia's war in Ukraine by focusing on the ambivalent relationship between radical evil and the “return of the religious”. First, the revival of politicised religious fundamentalism in contemporary Russia is examined by discussing the relationship between the state and the church and its concretisation in the field of foreign policy – the “Russian World” teaching. The article shows how the Russian Orthodox Church legitimises a project that pursues geopolitical goals and justifies the started war as a

Padėka. Straipsnis parengtas pagal projekte „Postsekuliarus būvis“ atliktą tyrimą, finansuotą Lietuvos mokslo tarybos (sutartis Nr. DOTSUT-21 (09.3.3-LMT-K-712-01-0085)/LSS-25000-55).

Received: 14/8/2022. Accepted: 15/9/2022

Copyright © 2022 Danutė Bacevičiūtė. Published by Vilnius University Press. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution Licence, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

metaphysical fight against evil. Attention is drawn to the fact that in this case we are dealing with a kind of “secular religion” or “inverted secularism”, when ecclesial forms are used to revive the Soviet imperialism, and faith is replaced by beliefs. Next, when considering the analysed case in the context of the “return of the religious” reflected by Jacques Derrida and Gianni Vattimo, the emphasis is not only on the principle of violence (which is born from the fusion of political and religious discourses), but also on the positive possibilities of this return, which aforementioned thinkers elaborated by formulating the concepts of elementary faith and ethics of charity. At the same time, the article shows that these concepts lack an existential focus that would allow the problem of radical evil to be grasped at the level of individual existence. Therefore, to highlight the existential aspect of radical evil, the concepts of the perverse will, “grey zone” and impossible hope are used.

Keywords: Russia’s war in Ukraine, “Russian World”, return of the religious, politicised religious fundamentalism, secularisation, radical evil, perverse will, “grey zone”, impossible hope.

Prancūzų filosofo Jacques’o Derrida teiginyje, jog radikalus blogio galimybė „sunaikina ir kartu sužadina religingumą“ (Derrida 2000: 90)¹, slypinti ambivalencija skatina atidžiau panagrinėti „religijos sugrįžimą“ postsekuliariame pasaulyje. Ramybės neduoda klausimas, kokia prasme radikalus blogis, sugrįžtantis politizuoto religinio fundamentalizmo formomis, pats gali būti laikomas religiškumo sunaikinimo ir jo sužadavimo ženklų? Rusijos karas Ukrainoje tapo ryškiausiu pastarojo meto religijos ir politikos lydinio pavyzdžiu, todėl į jį ir mėginame pasigilinti permąstydami religiškumo santykį su radikalus blogio patirtimi.

Pasak Rytų ortodoksijos tyrinėtojo Luciano N. Leusteano, Rusijos invazija Ukrainoje yra pirmasis XXI amžiaus religinis karas, nes nuo pat karinės kampanijos pradžios Rusijoje buvo akivaizdžiai matyti pastangos vaizduoti Kyjivą ne tik kaip vyriausybinių centrą, bet ir kaip Rusijos tapatybei esmingą religinę vietą, sykiu menkinant tiek Ukrainos valstybingumą, tiek 1990 m. įsteigtos Ukrainos Ortodoksų Bažnyčios savarankiškumą (Leustean 2022). Nesiliauja represijos ir pačioje Rusijoje: Rusijos karą Ukrainoje smerkiantiems Rusijos dvasininkams pradėtos skirti baudos ar įkalinimas, kurio vengdami jie priversti bėgti iš šalies². Net ir užsienio valstybėse, t. y. ten, kur neveikia Rusijos politinės valdžios jurisdikcija, Maskvos patriarchatui priklausančios Ortodoksų Bažnyčios dvasininkai, viešai pasisakę prieš karą, susilaukė represijų bangos. Pavyzdžiui, Lietuvos Ortodoksų Bažnyčios³ dvasininkai, nepritariantys Rusijos karui Ukrainoje ir pamaldose atsisakę minėti Maskvos ir visos Rusijos patriarcho Kirilo, tapusio vienu iš šio karo rėmėjų, vardą, yra

¹ Reikėtų atkreipti dėmesį į tai, kad Derrida vartojama „radikalus blogio“ sąvoka skiriasi nuo kantiškosios, nes čia turime reikalą ne su laisvos valios problematika (kai valia, užuot vadovavusis moralės imperatyvu, vadovaujasi savomis paskatomis), o veikiau su struktūriniu blogiu, esančiu ambivalentiškame santykiyje su religiškumu. Mums, apmąstant „religijos sugrįžimą“ radikalus blogio kontekste, yra svarbus tiek Derrida struktūrinis blogis, tiek blogis kaip pozityvus laisvės veiksmas, trokštamasis blogis, kurio galimybę Kantas neigė.

² Rytų Bažnyčių naujienų tarnybos pranešimas „Russland: Orthodox Deacon Who Called For End To War In Ukraine Flees Russia“. Prieiga per internetą: <https://noek.info/nachrichten/osteuropa/russland/2422-ukraine-orthodox-deacon-who-called-for-end-to-war-in-ukraine-flees-russia> [žiūrėta 2022 04 22].

³ Lietuvos Ortodoksų Bažnyčia turi metropolijos titulą ir priklauso Maskvos patriarchatui. Jos atstovai, 2021 m. gyventojų surašymo duomenimis, sudaro apie 3,75 % Lietuvos tikinčiųjų.

atleidžiami iš jų einamų pareigų bei šalinami iš kunigystės luomo⁴. Iš kunigystės šalinami dvasininkai kaltinami „Bažnyčios kanonų teisės pažeidimu“, mėginant „nepastebėti“, kad bažnytinę vyresnybę jie kritikavo remdamiesi moraliniais argumentais, o sykiu mėginant nuslėpti pačios Rusijos Ortodoksų Bažnyčios politizavimąsi. Todėl, siekiant suprasti šį savitas konfigūracijas įgijusį religijos ir politikos lydinį (kuris sykiu ir demonstruojamas, ir slepiamas) bei su juo susijusią radikalaus blogio problemą, pirmiausia reikėtų atidžiau pažvelgti į bažnyčios ir politikos santykį šiuolaikinėje Rusijoje.

Politizuoto religinio fundamentalizmo atgimimas ir blogio problema: „rusiškasis pasaulis“

Pastaraisiais dešimtmečiais Rusijos Ortodoksų Bažnyčia (toliau – ROB) aktyviai siekė glaudaus valstybės ir bažnyčios santykio. 2009 m. tapęs patriarchu, Kirilas⁵ paskelbė, kad konstitucinis valstybės ir bažnyčios atskyrimo principas turi būti interpretuojamas idealaus modelio – I amžiuje suformuluotos bizantiškosios valstybės ir bažnyčios santykio „simfonijos“ – dvasia⁶, ne tik harmoningai derinant abipusiškai naudingus valstybės ir bažnyčios mainus, bet ir išaknijant valstybę ir visuomenę vertybinėje tradicijoje, kuri ima viršų konstitucinių nuostatų atžvilgiu. Todėl valstybės ir bažnyčios santykis imtas grįsti trimis principais: 1) ROB lojalumu valstybės atžvilgiu (kad ir koks būtų valstybės valdymo režimas), kai santykis tarp jų formuojamas orientuojantis į bizantiškąjį santarvės, arba „simfonijos“, modelį, besiremiantį konstruktyviu bendradarbiavimu ir lygių partnerių konsensu; 2) ROB dalyvavimu visose socialinio gyvenimo sferose ir galia reikšti savo poziciją dėl šalies ekonominės, vidaus ir užsienio politikos; 3) ROB privilegijuota pozicija kitų konfesijų atžvilgiu (Adamsky 2019: 175)⁷.

⁴ Žr.: Bendžius 2022; Gaidamavičius 2022. Pažymėtina, kad karui oponuojantys ortodoksų dvasininkai Lietuvoje kaltinami politikavimu, kviečiami atgailauti, tačiau nepastebimas Maskvos patriarchato dalyvavimas Kremliaus politikoje, lygiai kaip ir nesiūloma atgailauti pačiam patriarchui Kirilui. Žr. Bakaitė 2022.

⁵ Čia nesvarstysime patriarcho Kirilo bendradarbiavimo su KGB klausimo. Apie tai rašo istorikas ir žmogaus teisių aktyvistas Felixas Corley 2018 m. straipsnyje „Michailovo bylos: patriarchas Kirilas ir KGB“, pateikdamas KGB archyvo įrašus apie Vladimiro Michailovičiaus Gundiaevo, KGB agento „Michailovo“ slapyvardžiu, veiklą 1972–1986 m. (Prieiga per internetą: https://www.academia.edu/37152767/The_Mikhailov_Files_Patriarch_Kirill_and_the_KGB [žiūrėta 2022 06 14]) Tačiau visa tai dar labiau verčia abejoti ROB atskirtumu nuo valstybės ir jos valdžios struktūrų.

⁶ „Патриарх Кирилл призвал церковь и государство к взаимодействию“, *РИА Новости*, 2009 02 02. Prieiga per internetą: <https://ria.ru/20090202/160741655.html> [žiūrėta 2022 07 01].

⁷ Šiame kontekste paminėtinas ir Kristinos Stoeckl tyrimas, skirtas valstybės ir bažnyčios santykiui šiuolaikinėje Rusijoje. Autorė nurodo, kad skirtingais lygmenimis, o tai priklauso nuo politinio intereso, veikia trys ROB ir Rusijos valstybės santykio modeliai: Maskvos patriarchato lygmeniu veikia valstybinės bažnyčios ir valstybės bei bažnyčios bendradarbiavimo modeliai (pastarajame tikintieji vaizduojami kaip apgynimo reikalaujanti mažuma), o Bažnyčios viduje esama grupių, kurios remiasi valstybės ir bažnyčios atskyrimo modeliu, t. y. save apibrėžia per opoziciją sekuliariai valstybei „kultūriniame kare“ (Stoeckl 2020: 237–251). Rusijos karas Ukrainoje dar labiau išryškino valstybinės bažnyčios modelį, o tikinčiųjų interesų gynimo ir kultūrinių kovų modeliai buvo integruoti

Valstybės ir bažnyčios santykio „simfonijos“ variacijas istorijoje tyrinėjantis Mikhailas Antonovas nurodo, kad ROB, įteisindama savo strateginę sąjungą su valstybe kaip „simfonią“, priiima vaidmenį, kurio bažnyčia niekada nevaicino nei Bizantijoje, nei Rusijoje. Pasak jo, „istorinė „simfonijos“ prasmė neatitinka statuso, kurį Rusijos Ortodoksų Bažnyčia turi pagal įstatymą, ir privilegijų, kurių ji gali siekti įgyti iš Rusijos valstybės“ (Antonov 2020: 553–554). Antonovas ne tik konstatuoja su „simfonijos modelio“ pasirinkimu susijusią teisinę įtampą, bet ir aptaria keturis istorinius valstybės ir bažnyčios santykio modalumus šiame modelyje: 1) bizantiškąjį, kai valstybė ir bažnyčia yra dvi vieno dvasinio-politinio vieneto, kurį valdo imperatorius, dalys; 2) Kyjivo Rusios, kai silpna valstybė ir silpna bažnyčia nepajėgia viena kitos kontroliuoti ir priverstos gerbti abipusę autonomiją; 3) Maskvos Rusios, kai stipri valstybė ir stipri bažnyčia viena kitą legitimuoja ir varžosi dėl privilegijų; 4) Rusijos imperijos, kai stipri valstybė ir jos absorbuota silpna bažnyčia yra valdomos imperatoriaus. Kaip matome, Antonovo pateikta istorinio „simfonijos“ modelio raidos klasifikacija ne tik parodo, kad nė vienas šio modelio modalumų nederą su teisiniu sekuliarios valstybės statusu, bet ir leidžia įsisaugoti akligatvį, į kurį kreipia „desekuliarizavimo“ tendencija. Antonovas pažymi, kad bizantiškasis valstybės ir bažnyčios santykio simfonijos modalumas, kuriame imperatorius orkestruoja „simfonią“, turėtų būti vertinamas kaip gana rimta rizika, su kuria susiduria šiuolaikinė Rusija (Antonov 2020: 565). „Simfoninio“ sekuliarios valstybės ir bažnyčios santykio, kuriam vadovauja „imperatorius“, kūrimo bandymus liudija ir gana groteskiškos šio santykio apraiškos Rusijoje. Kaip antai Putino „ikonų“ pardavinėjimas (Kaliningrado oro uoste tokie atvejai užfiksuoti 2017 m., o Sankt Peterburgo Pulkovo oro uoste – 2020 m.⁸), dabartinių valstybės vadovų vaizdavimas šventyklos mozaikoje (viena iš 2018 m. Maskvos srities Kubinkos miestelyje pastatytos pagrindinės Ginkluotųjų pajėgų katedros mozaikų buvo papuošta Putino ir kitų valdininkų atvaizdais, tiesa, sulaukus kritikos, mozaika buvo pakoreguota ir vietoj Putino atsirado Dievo Motinos ikonos atvaizdas, o vietoj valdininkų – dvasininkų atvaizdai⁹).

Vis dėlto kalbant jau ne apie groteskinius atvejus, o apie rimtus minėtų valstybės ir bažnyčios santykio principų įgyvendinimo tikslus ir padarinius, išsiskiria užsienio politikos pavyzdys, o konkrečiai – vadinamasis mokymas apie „rusiškąjį pasaulį“ (*русский мир*). Tai kultūrinę-civilizacinę ir religinę dėmenis įtraukianti geopolitinė strategija, kurios esminis tikslas – „žemių surinkimas“. ROB legitimavus Kremliaus užsienio politiką ir netgi tapus jos ginklu, patriarchas Kirilas „rusiškojo pasaulio“ sampratą išplėtojo

į jį. Pavyzdžiui, patriarchas Kirilas juos pasitelkia pateisindamas Rusijos karą Ukrainoje kaip karą su Vakarų „sugedimu“.

⁸ Žr. Александр Солдатов, „Новая религия России?“, *Новая газета*, 2020 04 24. Prieiga per internetą: <https://novayagazeta.ru/articles/2020/04/24/85081-novaya-religiya-rossii> [žiūrėta 2022 06 30]. Taip pat https://ura.news/news/1052293427?utm_source=google.com&utm_medium=organic&utm_campaign=google.com&utm_referrer=google.com [žiūrėta 2022 06 30].

⁹ Žr. „Без Путина и Сталина, но с алтарём по задумке Шойгу: как выглядит достроенный храм Вооружённых сил в Кубинке“, *Открытые медиа*, 2020 05 13. Prieiga per internetą: <https://openmedia.io/news/n2/bez-putina-i-stalina-no-s-altaryom-po-zadumke-shojgu-kak-vyglyadit-dostroennyj-xram-vooruzhyonnyx-sil-v-kubinke/> [žiūrėta 2022 07 01].

susiedamas religinę-istorinę šio termino reikšmę („pakrikštytieji Kyjivo krikštykloje“) su geopolitinėmis pretenzijomis Rusijai tapti Trečiąja Roma – „Šventąja Rusia“ („istorinės Rusios dvasinis-kultūrinis-civilizacinis kodas“) ir oponuoti Vakarų pasauliui. 2009 m. kalboje, kreipdamasis į trečiosios Rusiškojo pasaulio asamblėjos narius, patriarchas Kirilas skelbė: „Tikiu, kad tik sutelktas Rusiškasis pasaulis gali tapti *stipriu globalios tarptautinės politikos subjektu* [kursyvas – D. B.], stipresniu nei visokie politiniai aljansai. Be to, be valstybės, Bažnyčios ir pilietinės visuomenės pastangų koordinavimo mes nepasieksime šio tikslo.“¹⁰ Taip „rusiškojo pasaulio“ idėja buvo pasitelkta naujo politinio darinio formavimui, o religinis-istorinis bei dvasinis-kultūrinis-civilizacinis klodai jame turėjo atlikti šį darinį vienijančių dėmenų funkciją. Šiuo atveju susiduriame su tokio sekuliarizacijos proceso aspektu, kai viešoji politinė erdvė (valstybės, Bažnyčios ir pilietinės visuomenės pastangomis) formuojama asimiliuojant visuomenės vienijimo ir sutelkimo užduotį, kurią anksčiau atliko religija, sykiu tikintis, kad religinio-istorinio klodo aktualizavimas prisidės prie šios užduoties įgyvendinimo (integraciją turėtų užtikrinti bendra civilizacinė erdvė, rusų kalba, vertybės, ortodoksų tikėjimas). Tačiau būtina akcentuoti, kad lemiamą vaidmenį čia atlieka būtent valstybė, o Bažnyčia (jos vadovų pritarimu) yra pajungiama valstybės interesams. Tiksliau sakant, Rusijos atveju religijos ir politikos santykis pasirodė sudėtingesnis ne tik dėl to, kad valstybės valdžia pasinaudojo religija mobilizuodama piliečius nereliginiais tikslais, bet ir todėl, kad pati ROB politizavosi imdama siekti religinių tikslų politinėmis priemonėmis, t. y. formuodama ir pateisindama „rusiškojo pasaulio“ ideologiją¹¹. Pažymėtina, kad ortodoksijos tyrinėtojas Brandonas Gallaheris, atsižvelgdamas į „rusiškojo pasaulio“ mokymo specifiką, siūlo jį laikyti ne tiek religiniu fundamentalizmu, kiek veikia „ant galvos apverstu programiniu sekuliarizmu“, kurį apibrėžia trys momentai: 1) vis tvirtesnė sąjunga tarp Rusijos valstybės ir bažnyčios, kurios bažnytinės formos yra pripildytos sovietinio turinio; 2) etnis, tautinis ir netgi pilietinis rusiškumas, tapęs beveik neatskiriamu nuo ortodoksinės tapatybės; 3) daugiausia donkichotiška ROB pastanga per ugdymą ir katechezę paversti sekuliarią postsovietinę kultūrą idealizuota „Šventąja Rusia“ (Gallaher 2020: 111). Tad šiuo atveju būtų galima sakyti, kad čia susiduriame su savotiška „sekuliaros religijos“ atmaina, kai bažnytinės formos panaudojamos sovietinio imperializmo atgaivinimui.

¹⁰ Žr. patriarcho Kirilo kalbą atidarant Trečiąją rusiškojo pasaulio asamblėją 2009 m. lapkričio 3 d.: „Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира“. Prieiga per internetą: <http://www.patriarchia.ru/db/text/928446.html> [žiūrėta 2022 04 25]. Šios asamblėjos rengiamos kasmet nuo 2007 m., kurie tapo Rusijos konfrontacijos su Vakarų valstybėmis pradžia po Vladimiro Putino kalbos „Rusijos vaidmuo pasaulio politikoje“, pasakytos Miunchene vykusioje saugumo konferencijoje. 2007 m. birželio 21 d. Putino įsakymu buvo įsteigtas „Rusiškojo pasaulio“ fondas (Prieiga per internetą: <http://109.95.210.181/fund/assembly/> [žiūrėta 2022 07 15]).

¹¹ Anastasia Mitrofanova straipsnyje, skirtame ortodoksinės krikščionybės politizavimosi perspektyvai, daro skirtį tarp religijos panaudojimo politiniais tikslais ir religijos politizavimosi (arba politinės religijos), kai politika panaudojama religiniais tikslais (Mitrofanova 2016: 160). Manytume, kad pastaruoju metu Rusijoje vyksta abu procesai, tad ši skirtis netenka griežtumo.

Patriarcho Kirilo pozicijos nepakoregavo net katastrofinis „rusiškojo pasaulio“ mokymu grindžiamos politikos padarinys – visa jėga išplisęs Rusijos karas Ukrainoje. Maža to, kai daugybė Ukrainos miestų buvo aktyviai bombarduojami Rusijos karinių pajėgų ir ėmė plūsti duomenys apie milžiniškas civilių žūties, patriarchas Kirilas savo sekmadienio pamokse prieš Gavėnią Rusijos karui Ukrainoje suteikė ne fizinės, o metafizinės kovos prieš Vakarų sugedimą, t. y. vartotojiškumą, tariamą laisvę ir panirimą nuodėmėn, kuri įkūnija gėjų paradai, reikšmę ir kalbėjo apie jį kaip teisingą Rusijos okupuoto Donbaso žmonių gynybą¹². Kaip matome, toks fundamentalistinis diskursas teikia blogiui metafizinę prasmę ir mėgina jį suišorinti primedamas jį kitam, t. y. teigdamas skirtumą tarp „Dievo žodį ir įstatymą mylinčios“ „rusiškojo pasaulio“ bendruomenės ir išorinio blogio. Šiuo konkrečiu atveju visos Vakarų pasaulio ydos buvo primestos „rusiškojo pasaulio“ imperijos dalimi nepanorusiai būti ukrainiečių tautai¹³. Taip demonizavus kitą, prievarta jo atžvilgiu ir netgi jo nužudymas yra pateisinami siekiu išvengti nuodėmės pasklidimo.

Fundamentalistinei politizuotai ortodoksijai atstovaujanti „rusiškojo pasaulio“ idėja susilaukė ortodoksų teologų, reflektuojančių šio religijos ir politikos susiliejiimo žalą, daromą visuomenei ir pačiai religijai, kritikos. Dar 2016 m. interviu Sergejus Hovorunas (archimandritas Kirilas) nurodė, kad ROB atsidūrė krizės situacijoje pirmiausia dėl aktyvaus dalyvavimo politiniuose procesuose. Pasak jo,

„[r]usiškojo pasaulio“ ideologija, kaip ir bet kokia kita ideologija, nėra bažnytinė. Tačiau kai tik ją ima formuluoti bažnyčia, žmonės įgyja metafizinę motyvaciją, kad, pavyzdžiui, vienas

¹² Žr. patriarcho Kirilo 2022 m. kovo 6 d. pamokslą „Патриаршая проповедь в Неделю сыропустную после Литургии в Храме Христа Спасителя“. Prieiga per internetą: http://www.patriarchia.ru/db/text/5906442.html?fbclid=IwAR0ZUFRtWkFOPz6FDF0R9lsdeRCP3X3Hji_hJKvm9WVU3ckqSoc6yfO7r-E [žiūrėta 2022 04 25]. Grobikiško karo pateisinimas apeliuojant į teisingumą yra neatsiejamas nuo visos melagingos Kremliaus retorikos, kurios ištakos glūdi dar sovietinės sistemos tiesos ir melo sąvokų sukeitime.

¹³ Čia išsamiai nesvarstysime visų kaltinimų, kuriuos Rusija primeta ukrainiečiams. Tik atkreipsime dėmesį, kad šalia kaltinimų, paremtų dorybės ir nuodėmės priešprieša, esama rusiškojo „pakvaišimo dėl pergalės / apsidėmimo pergale“ („*нобедобечуе*“) įkvėpto naratyvo, priskiriančio ukrainiečiams „nacistų“, o rusams „išvaduotojų“ vaidmenis. Stebėtina būdu ukrainiečiai kaltinami tuo, kas yra būdinga pačios Rusijos visuomenei – pradedant nacizmu ir baigiant vartotojiškumu. Veidrodinio atspindžio principu konstruojami kaltinimai tik dar kartą pademonstruoja blogio suišorinimu grindžiamą „atpirkimo ožio“ mechanizmą, kurį užsuko melo propaganda Rusijoje. Reikia pripažinti, kad daugumos kitų Rusijoje veikiančių religinių konfesijų dvasiniai vadovai taip pat parėmė Rusijos karą Ukrainoje, kartodami tą patį propagandinį naratyvą. Pavyzdžiui, Rusijos vyriausiasis muftijus Talgatas Tadžudinas atvirai parėmė Rusijos karą Ukrainoje išvadinę ukrainiečius „fašistais“, „naciais“, „neonaciais“ ir „parazitais“. (Prieiga per internetą: <https://www.currenttime.tv/a/verhovnyy-muftiy-rf-v-kurban-bayram-podderzhal-voynu-s-ukrainoy-u-soseda-parazyty-polchischa-neonatsistov-nam-spokoyno-zhit-nevozmohno-/31935838.html> [žiūrėta 2022 07 11].) Išimtį šiame kontekste sudaro tik Rusijos vyriausiasis rabinas Berlas Lazaras, kuris, nepaisydamas draugystės su Vladimiru Putinu, pasisakė už taiką ir netgi paragino Rusijos užsienio reikalų ministrą Sergejų Lavrovą atsiprašyti dėl pastarojo kaltinimų žydams antisemitizmu. (Prieiga per internetą: <https://www.currenttime.tv/a/glavnyy-ravvin-rossii-predlozhit-lavrovu-izvinitnya/31833740.html> [žiūrėta 2022 07 11].) Taip pat žr. Panin 2022.

kitą žudytų dėl kokios nors aukštesnės idėjos. „Rusiškojo pasaulio“ atveju bažnyčia tampa autore projekto, kuris kenkia ir visuomenei, ir jai pačiai.¹⁴

Jau po plataus masto Rusijos invazijos į Ukrainą Fordhamo universiteto Ortodoksų krikščionių studijų centras (JAV) ir Volo Teologinių studijų akademija (*The Volos Academy for Theological Studies*) (Graikija) išplatino „Deklaraciją apie „rusiškojo pasaulio“ mokymą“. Joje mokymas apie „rusiškąjį pasaulį“ atmetamas kaip erezija, o „gėdingi Rusijos vyriausybės karo veiksmai prieš Ukrainą, kylantys iš šio begėdiško ir nepateisinamo mokymo, kuriam pataikauja Rusijos Ortodoksų Bažnyčia, pasmerkami kaip giliai neortodoksiški, nekrikščioniški ir nukreipti prieš žmoniškumą“¹⁵. Deklaracijos autoriai teigia, jog neortodoksiškas ir atmetinas yra šio mokymo siekis Dievo karalystę keisti šio pasaulio – Šventosios Rusios – karalyste, Bažnyčios pajungimas valstybei, dieviško autoriteto ar šventumo priskyrimas vienai nacionalinei tapatybei ar kultūrai, neapykantos ir prievartos tarp tautų, religijų, konfesijų ar valstybių kurstymas, dvasinis „kvietizmas“, kai meldžiamasi už taiką, bet atsisakoma aktyviai veikti taikos labui, kai mokoma ar veikiama atsisakant sakyti tiesą. Deklaracijos autoriai mokymą apie „rusiškąjį pasaulį“ kritikuoja konfesiniu pagrindu, t. y. pirmiausia kaip neortodoksišką, tačiau iš jo kylančius veiksmus vertina plačiau – moralės ir teisės požiūriu – kaip nukreiptus prieš žmoniškumą. Šis momentas leidžia mums kalbėti apie radikalaus blogio problemą ir ją formuluoti taip, kad joje išryškėtų du dėmenys. Pirmasis dėmuo siejamas su religinio ir politinio diskursų susiliejimu, kai politinei valdžiai suteikiama „sakralumo“ aureolė, o bažnyčia savo ruožtu susigundo valdžios principu, ir visa tai galiausiai veda į valdžios / prievartos principo įsigalėjimą. Antrasis dėmuo siejamas su egzistenciniu radikalaus blogio problemos matmeniu, t. y. su moralinės ar socialinės sąžinės nynykimu (savęs išaukštinimu ir panieka kitam, begėdišku melavimu, t. y. sąmoningu tiesos principo apvertimu, ir pan.).

Tolesnė radikalaus blogio problemos analizė reikalauja apsvarstyti šių dėmenų tarpusavio santykį ar sąsają. Tačiau klausdami apie šią sąsają siekiame ne nustatyti priežastinį ryšį tarp prievartos principo įsigalėjimo ir moralinės sąžinės nynykimo (kuris iš jų yra priežastis, o kuris – padarinyš), bet išsiaiškinti, kaip postsekuliarus diskursas, numatantis kritinę distanciją tiek religijos ir politikos susiliejimo, tiek sekuliaraus proto fundacionalistinių tendencijų atžvilgiu, ieško galimybių religiškumui, orientuotam į moralinės ar socialinės sąžinės budrumą.

Tarp „naujosios Apšvietos“ ir sekuliarizuotos krikščionybės

Remdamiesi Jacques'o Derrida ir Gianni Vattimo sekuliarizacijos sampratomis pamėginsime pozicionuoti Rusijos karo Ukrainoje atvejį platesniame „religijos sugrįžimo“ į šiuolaikinį sekuliarų pasaulį kontekste.

¹⁴ Žr. Владимир Рафеевко, „„Русский мир“ – это набор политических лозунгов в религиозной обёртке, – Кирилл Говорун“, in *Фокус*, 2016 03 31. Prieiga per internetą: <https://focus.ua/politics/347579> [žiūrėta 2022 04 25].

¹⁵ Žr. „A Declaration on the “Russian World” (ruskii mir) Teaching“, in *Public Orthodoxy*, 2022 03 13. Prieiga per internetą: <https://publicorthodoxy.org/2022/03/13/a-declaration-on-the-russian-world-ruskii-mir-teaching/> [2022 04 25].

Jacques'ui Derrida „religijos sugrįžimas“ yra būdas permąstyti religiškumą išeinant anapus modernios paradigmos („senosios Apšvietos“), atskiriančios religiškumą nuo politiško, įstatymiško ir etiško. Jis mano, kad bandymas atskirti esminius religiškumui būdingus bruožus nuo tų, kurie sudaro sekuliarių etinių, teisinių, politinių ir ekonominių sąvokų pagrindą, yra pasmerktas žlugti, nes, pavyzdžiui, iš esmės gryniausios politinės kategorijos (tarkime, valstybės suverenumo kategorija) pasirodo esančios sekularizacijos padarinys arba teologinės-politinės sferos paveldas (Derrida 2000: 39), o etinei sferai esmingos pasirinkimo ir atsakomybės kategorijos išlaiko aukojimo veiksmo struktūrą (Derrida 2008: 69), tad taip pat atskleidžia savo „religinį“ pobūdį.

Provokuojamai išplėsdamas „religinio karo“ sąvoką, Derrida klausia: ar karai, į kuriuos įsivelia judėjįškieji-krikščioniškieji Vakarai, „vedami kilniausių motyvų (vardan tarptautinės teisės, demokratijos, tautų arba valstybių suverenumo ar net humanitarinių imperatyvų) [...], nėra tam tikra prasme religiniai karai?“ (Derrida 2000: 39). Žinoma, jo pasitelkiama „religinio karo“ sąvoka šiuo atveju reiškia ne desekularizacijos tendenciją Vakarų valstybėse, o „postsekuliaraus būvio“ diagnozę. Postsekularioje perspektyvoje santykis su religiniu paveldu pasirodo esąs dvejopas: nuo religinio paveldo atsiskiriama, abstrahuojamasi, laikomasi kritinio santykio jo atžvilgiu, tačiau sykiu pripažįstama priklausomybė nuo šio paveldo.

Maža to, Derrida mano, kad bet kokia apibrėžta religija jau yra fundamentalistinė ir išlieka potencialiu prievartos šaltiniu, nes, būdama susijusi su konkrečia istorija ir vieta, ji žada ne teisingumą visiems, o veikia prievartą esantiems anapus jos tradicijos ir pasakojimo. Savo unikalios pretenzija į universalumą ji nori būti Įstatymu, Tiesa, Keliu, Apreiškimu. Todėl, laikantis Derrida požiūrio, galima būtų sakyti, kad „rusiškojo pasaulio“ idėja potencialiai glūdėjo rusiškoje ortodoksines krikščionybės tradicijoje, o dabar buvo aktualizuota, panašiai kaip „pasaulio lotynizavimo“ ir kolonizavimo tendencija glūdėjo ir buvo aktualizuota Vakarų krikščionybėje.

Skelbdamas „naująją Apšvietą“ ir tęsdamas kantiškąją tradiciją mąstyti religiją proto ribose, Derrida veikia yra linkęs kalbėti apie „religiją be religijos“, „struktūrinį mesianizmą“, „mesianizmą be turinio“, „mesijškumą“, kuris būtų maksimaliai abstrahuotas nuo religijų mesianizmo, susijusio su apreiškimo istoriškumu. Jo siūloma „religija be religijos“ – tai pati atvirumo struktūra (atsivėrimas ateičiai ir kitam), kuri liudija pastangas siekti teisingumo ir demokratijos, į „religijos sugrįžimo“ sąlygojamą prievartą atsakant abstrahavimosi nuo konkrečių religijų gestu. Tačiau tai, ką reiškia šis Derrida siūlymas, galiausiai suprasime tik tada, jei išsąmoninsime visą problematinio lauko, iš kurio Derrida mąsto „religijos be religijos“ galimybę, apimtį.

Jau minėjome, kad vienas problematis aspektas yra susijęs su konkrečiose religijose užkoduotu ir prievartą kurstančiu fundamentalizmu, kuris sugrįžta sykiu su „religijos sugrįžimu“ postsekuliariame pasaulyje, kaip kad parodėme „rusiškojo pasaulio“ atveju. Kitas aspektas yra susijęs su šiuolaikinio žmogaus gyvenimo virtualėjimu – teletechnologinių mašinų sąlygotu delokalizavimu, kurį Derrida pavadina „abstrahavimosi blogiu“ (Derrida 2000: 10). Šis „abstrahavimosi blogis“ turi pasekmių žmogaus egzistencijai,

nulemdamas jos delokalizavimą, dezinkarnavimą, objektyvizavimą ir pan. Kalbant apie šiuolaikinio žmogaus patirties abstrahavimą telekomunikacijos priemonėmis, reikia pasakyti, kad pastarieji metai pateikė dar daugiau pavyzdžių nei galėjo numatyti Derrida: beveik dvejus metus trukęs visuotinis karantinavimasis nuo koronaviruso, kai beveik visas mūsų gyvenimas buvo perkeltas į „nuotolio“ režimą, apribojo betarpišką bendravimą ir įkurdino socialumą virtualioje plotmėje, kur šis tapo lengvu grobiu įvairioms sąmokslų teorijoms; telekomunikacijos kanalais skleidžiama propaganda ir „melagienos“ („*fake news*“) itin suintensyvėjo Rusijos karo Ukrainoje metu ir lėmė situaciją, kai Rusijos žmonės, pasirinkę pabėgimą nuo tikrovės, ėmė teikti pirmenybę televizijos kuriamam pasakojimui apie Rusijos armijos prevencinius smūgius „militaristinei ir nacistinei Ukrainai“, o ne iš giminaičių Ukrainoje tiesiogiai gaunamai informacijai ir liudininkų pasakojimams apie Rusijos armijos vykdomą miestų bombardavimą bei civilių žudymą. Jie pritarė ukrainiečius dehumanizuojančiam diskursui ir naujakalbei, kurioje žodis „karas“ tampa tabu ir paverčiamas „specialiąja operacija“, taip pašalinant bet kokius kančios, kraujo, netekties pėdsakus, kuriuos šis žodis išlaiko rusų sąmonėje.

Vis dėlto paradoksaliu būdu būtent „abstrahavimosi blogis“ skatino Derrida skelbti nušaknytą ir delokalizuoatą „religiją be religijos“. Derrida mąstymas čia kliaunasi pakartojimo logika:

Kaip visada pavojus, tas pats baigtinis pavojus užgriūva du kartus. Ne tiek vieną, kiek du kartus: vieną kartą kaip grėsmė, kitą kartą kaip šansas. Dviem žodžiais tariant, jis turi pasirūpinti, gal netgi laiduoti, kad *būtų įmanomas* šis **radikalus blogis**, be kurio nemokėtume gerai elgtis (Derrida 2000: 65).

Pakartojimas, radikalus blogio grėsmę transformuojantis į šansą, yra postsekuliarus išganyto atitikmuo. Vadinasi, abstrahavimasis, kuris pirmiausia pasirodo kaip šiuolaikinio žmogaus gyvenimui kylanti grėsmė, pasak Derrida, gali būti ir jo šansas užčiuopti anarchišką tikėjimo dėmenį – „atsidavusį įtikėjimą tuo, kas ateina iš visiškai *kito*“ (Derrida 2000: 87), dėmenį, kurį jis vadina „religija be religijos“, „mesijiškumu, arba mesianyste be mesianizmo“. Derrida teigimu, pačiose socialumo ir politiškumo ištakose esama „elementariojo tikėjimo“ arba pasitikėjimo, kuris nėra tapatus religiniam tikėjimui, bet išlaiko įsipareigojančio atsivėrimo ateičiai struktūrą. Šį atsivėrimą ateičiai, teisingumui arba kito atėjimui, įtikėjimą tuo, kas ateina iš visiškai kito, prancūzų filosofas laiko „bendrąja patirties struktūra“ (Derrida 2000: 28), t. y. bet kokios patirties galimybės sąlyga. Galbūt šis elementarusis tikėjimas ar pasitikėjimas, įtvirtinamas kaip bendroji patirties struktūra, ir yra toji giluminė prielaida, vėl atkurianti socialinį ryšį, ar prielaida, leidžianti jam savaimingai vėl atsikurti. Tačiau koks santykis yra tarp šios bendrosios patirties struktūros ir konkrečios tikėjimo / pasitikėjimo patirties, ar redukcija į elementarųjį tikėjimą apsaugomus nuo fundamentalistinės inversijos?

Abstrahuodamasis nuo religijos turinių, Derrida paradoksaliu būdu siekia aprašyti primygtinio ištraukimo struktūrą. Pasak jo, „religija be religijos“ arba „mesijiškumas be mesianizmo“ yra „ne apreiškimo dykuma, o dykuma dykumoje, dykuma, kuri įgalina, atveria, išskobia arba ištempia iki begalybės kitą. *Kraštutinės abstrakcijos ekstazė arba*

egzistencija [kursyvas – D. B.]“ (Derrida 2000: 27). Johnas Davidas Caputo, svarstydamas keblumus, su kuriais susiduria Derrida bandymas sykiu ir abstrahuotis nuo religijų istoriškumo, ir išlaikyti patį išitraukimo dėmenį, taip pat primindamas paties Derrida nuostatą esminių mąstymo perskyrų atžvilgiu – jos niekada nėra griežtos, o veikiau paslankios, pralaidžios ar porėtos (kaip kad, pavyzdžiui, matėme „religinio karo“ sąvokos atžvilgiu), teigia, jog ši nuostata turėtų galioti ir mesijiškumo bei mesianizmo perskyros atžvilgiu: „Derrida dykuminiam ir sausam, anachronistinės *chōra* pobūdžio *ateologiniam mesijiškumui būdingas istorinių mesianizmų gyvenimas*, jų istorinė viltis, jų religinis patvirtinimas kažko išlaisvinančio, [kažko], kas ateina, jam būdinga galinga išitraukimo energija. *Pati* „abstrahavimosi“ nuo konkrečių mesijų *idėja* turi suintensyvinti mesijiškumo primygtinumą“ (kursyvas – D. B.) (Caputo 1997: 141–142). Todėl, Caputo manymu, deridiškąjį „mesijiškumo“ projektą derėtų laikyti penktu (šalia judėjiškojo, krikščioniškojo, islamiškojo ir marksistinio) arba šeštu (jei įtrauktume Walterio Benjamino neįgyvendinto praeities potencialo reikalaujamą „silpną mesianistinę galią“¹⁶), arba septintu (jei dar pridėtume „vėlyvąjį“ Martiną Heideggerį) mesianizmu (Caputo 1997: 142). Vadinasi, remiantis Caputo interpretacija, galima teigti, kad Derrida mesianizmui būdinga tai, jog jis pats įgyja apibrėžtą pavidalą ir randasi apibrėžtose sąlygose, kurias įvardijome kaip postsekuliarų būvį, pasižymintį „religijos sugrįžimu“ technikos (technomokslo ir telekomunikacijų) amžiuje. Tačiau Caputo pastebėjimas skatina mus suklusti ir dėl kitos priežasties – ar prie šio mesianizmų parado neprisijungia ir „rusiškojo pasaulio“ mokymas, pasižymintis „religinės formos“ ir „sovietinio turinio“ samplaika ir panašėjantis į bandymą atgaivinti sovietinės imperijos mesianistinį projektą?¹⁷

Svyravimas tarp konkretaus religinio paveldo istoriškumo ir atsiskyrimo nuo jo, susilaikymo, įgalinančio pačią atvertį, atskleidžia aporinę situaciją, kurioje atsiduria sekularizacijos proceso mąstymas. Atsižvelgdami į tai, Jameso K. A. Smitho pasiūlymą, pratęsiantį dekonstrukcinį gestą, laikome kur kas vaisingesniu reflektuojant religiją radikalaus blogio problemos kontekste. Smithas mano, kad dekonstrukcija leidžia išryškinti farmakoniškąjį religijos pobūdį, t. y. ji atskleidžia, jog religija yra sykiu ir nuodas, ir vaistas, todėl joje pačioje reikėtų ieškoti fundamentalizmą gydančio vaisto (Smith 1998: 211). Pasak Smitho, religijos prievartos išvengti galėtų padėti ne jos turinio pašalinimas ir „religijos be religijos“ kūrimas, o veikiau etinis budrumas. Tad jis retoriškai klausia, „ar ne tokį etinį budrumą sumodeliavo labai konkretus galilėjietis, buvęs labai konkretaus teisingumo ir religijos pranašu, taip pat miręs nuo labai apibrėžtos prievartos?“ (Smith 1998: 212). Mes savo ruožtu galėtume perfrazuoti šį klausimą Rusijos karo Ukrainoje kontekste: ar šio pačioje religijoje glūdinčio priešnuodžio prievartai, t. y. etinio budrumo

¹⁶ „Mūsų kartai, kaip ir kiekvienai prieš mus buvusiąjai, duota *silpna* mesianistinė galia, į kurią pretenzijas reiškia praeitis. Šių pretenzijų taip lengvai neatsikratysi, ir istorinis materialistas tai žino“ (Benjamin 2005: 326).

¹⁷ Plg.: Barghoorn 1955: 531–549. Galima sakyti, kad dabartinis sovietinės imperijos mesianistinis projektas turi ir nostalginių elementų, tad šiuo atveju jis panašėtų ir į benjaminišką neįgyvendinto praeities potencialo inspirojamą mesianizmą.

modelio, šiais laikais neatkartoja ir kai kurie ortodoksų dvasininkai, nepritardami Rusijos karui Ukrainoje ir ROB politizavimuisi ir dėl to susilaukę įvairaus pobūdžio sankcijų?

Ženkime dar vieną žingsnį šiuo keliu, pristatydami Gianni Vattimo sekuliarizuotos krikščionybės sampratą. Italų filosofas, interpretuodamas „religijos sugrįžimą“ postsekuliariame pasaulyje, pasuka kitu keliu nei Jacques'as Derrida. Jis siekia ne abstrahuotis nuo apibrėžtų religijų ir su jomis siejamo prievartos elemento, o, priešingai, aktyvuoti neprievartos užtaisą, slypintį konkrečioje religijoje – krikščionybėje, – bei pademonstruoti sekuliarizacijos procesą kaip nuoseklų krikščioniškosios tradicijos padarinį.

Sekuliarizaciją Vattimo siūlo suvokti kaip procesą, esmingai susijusį su *krikščioniškąja Dievo įsikūnijimo samprata* (jo nusileidimu iki žmogiškojo lygmens – dieviškąja kenoze) ir joje glūdinčiu atsižadėjimo, silpnėjimo momentu. Mat būtent krikščioniškoji Dievo įsikūnijimo prasmė reikalauja „taip interpretuoti Biblijos žinią, kad ši atsidurtų už griežtai sakramentinės, sakralios ar bažnytinės srities“ (Vattimo 2002: 45). Taip filosofas pabrėžia, kad krikščioniškoji teologija, kuri vertintų sekuliarizaciją tik kaip nepataisomą nuopuolį, sykiu ignoruotų ir pačią įsikūnijimo prasmę.

Maža to, galima teigti, kad vatimiškoji sekuliarizacijos samprata implikuoja postsekuliarų krikščioniškosios žinios, vėl atrandamos „už griežtai sakramentinės, sakralios ar bažnytinės srities“, patvirtinimą. Krikščioniškąją *caritas* – gailėtingąją meilę – Vattimo laiko tiek sekuliarizacijos proceso orientyru, tiek jo riba, t. y. vieninteliu dalyku, kurio negalima „sekuliarizuoti“, mat „ji neturi metafizinio principo“ (Vattimo 2009: 85). Taigi sekuliarizacija suvokiama kaip istorinis procesas, kurio metu skleidžiasi pačios krikščionybės, kuri pirmiausia yra pašaukta *caritas* įgyvendinimui, esmė: „Pati krikščionybės istorija yra [...] natūralios prievartos ir natūralių sakralių elementų, kuriuos Bažnyčia išlaikė, panaikinimo istorija“ (Vattimo, Girard 2010: 28). Vattimo atmeta agresyvų religingumą, virtusį fundamentalistine ideologija, tačiau tai daro ne apeliuodamas į racionaliai grindžiamą gėrio ir blogio skirtį arba abstrahuotą „religiją be religijos“, o atskleisdamas krikščioniškąją *caritas* kaip esmingą postsekuliaraus tikėjimo formą. Postsekuliaraus tikėjimo pavidalą įgyjanti gailėtingumo etika – tai etika be transcendencijos principo. Tai kito (mažąja raide) ar kitų (daugiskaitinė) etika (Vattimo 2003: 401). Tokia etika yra paremta nuolatinio dialogo su tradicija, konsensusu, sykiu numatančiu ir *pats* arba savasties silpnėjimą, atvirumą kitam. Nes krikščioniškas meilės įstatymas, dėl savo universalumo būdamas „formalus“, vis dėlto neįsako kažko apibrėžto kartą ir visiems laikams (kaip kad Kanto kategorinis moralės imperatyvas), veikiau jis skatina ieškoti konkretaus sprendimo, kurį reikia išrasti dialoge su tuo, ką mums „apreiškė“ Šventasis Raštas (Vattimo 2009: 87)¹⁸. Nėra situacijos, kuri būtų nuo jo atskirta, tad šia prasme procesas yra nepabaigiamas.

Kelias, kurį pasirinko Vattimo gręždamasis į krikščioniškąją tradiciją, nėra svetimas ir ortodoksinei krikščionybei, apmąstančiai postsekuliarų būvį. Pažymėtina, kad Ortodoksų Bažnyčioje sekuliarizacijos procesas suvokiamas ne vien negatyviai – sekuliariems Vaka-

¹⁸ Taip pat žr. Harris 2014: 47–65.

rams priešpriešinant fundamentalistinę tradicinę ortodoksiją (kaip kad matėme ROB patriarcho Kirilo atveju). Priešingai, joje intensyviai permaštoma pati fundamentalistinė tendencija ir įsisažmoninamas tradicinės ortodoksijos bei ortodoksijos tradicijos skirtumas¹⁹. Pavyzdžiui, amerikiečių istorikas Robertas Scottas Appleby atskiria „gyvinančią tradicijos jėgą“ nuo fundamentalizmo, kuris nėra nei tradicinis religinis buvimo būdas, nei ortodoksinis religiškumas, kad ir ką skelbtų jo šalininkai Rytų ir Vakarų krikščionių bendruomenėse. Sykiu jis mato kryžkelę, kurioje atsidadė ortodoksinė krikščionybė postsekuliarioje situacijoje, tad klausia:

Ar ortodoksinė krikščionybė pagilins savo ištikimybę tradicijai kaip besiplėtojančiam, takiam, tačiau susietam praktiku, įsitikinimų ir įžvalgų rinkiniui ir bus įsipareigojusi suvaldyti rigoristus ir tradicionalistus? Ar ji atkakliai priešinsis, reikia pripažinti, iššūkį keliantiems besiveržiantiems pliuralizmui ir sekuliariam kosmopolitizmui, kartu pasiduodama pagundai pamėgdžioti ir perimti sektantiškus išskirtinumo ir teisuoliškumo modelius, suteikiančius terpę fundamentalizmui? (Appleby 2020: 179)

Pirmąją Appleby klausimų nužymėtą alternatyvą išbando jau minėtas Rytų ortodoksijos tyrinėtojas Brandonas Gallaheris. Pasiremdamas Richardo Kearney ir Gianni Vattimo postsekuliaraus mąstymo atvertomis perspektyvomis, jis mėgina pateikti pozityvią sekuliarumo sampratą, kylančią iš ortodoksinės krikščionybės tradicijos. Rytų ortodoksinės krikščionybės sekuliarumo teologiją Gallaheris grindžia dialektiniu sakramentalumu, arba sakralumo ir sekuliarumo dialektika, įsteigta Jėzuje Kristuje kaip pasaulio sakramente, reiškiančiame pasaulio priėmimą ir perkeitimą Dieve per Jėzų Kristų. Tokiu būdu sekuliarizacija, anot Gallaherio, įgyja prasmę Dievo kenozėje (Jo paties savęs ištuštinime kūrimo ir atpirkimo aktuose) ir trejybiškume (Dvasia, meilėje sujungianti dieviškuosius Asmenis):

Taip, tolerancija, žmogaus teisės, sąžinės laisvė, rūpinimasis kūrinija, ir netgi bažnyčios atskyrimas nuo valstybės, visa gali būti atsekama iki Dievo kūno, sukurta meilėje Jėzaus Kristaus, kurio atvaizdą išlaikome savyje, kūno, atsižadančio savęs, kad dalyvautų kūrinijoje ir pilietinėje visuomenėje. Sekuliarizmas yra ne vien kenotinė tikrovė, besiremianti į Kristų, bet, kadangi ji yra kenotinė, savo pobūdžiu ji taip pat trejybiška, sakramentinė ir bažnytiška (Gallaher 2020: 123).

Grįžtant prie Vattimo reikia nepamiršti, kad įsikūnijimo kaip kenozės žinią jis perskaito radikalai, išveddamas ją už „griežtai sakramentinės, sakralios ar bažnytinės srities“, tad ir krikščionybės istorijoje susiformavusį sekuliarizacijos procesą jis suvokia labai plačiai, priskirdamas šiam procesui kuo įvairiausius reiškinius – ne tik toleranciją, žmogaus teises, sąžinės laisvę ar bažnyčios atskyrimą nuo valstybės, bet ir kapitalizmą (Maxo Weberio prasme, t. y. kaip gimusį iš praktinio etikos pritaikymo ir judėjįško-krikščioniško monoteizmo), gamtos mokslus bei šiuolaikines informacines technologijas, kuriančius

¹⁹ Aristotelis Papanikolaou ir George'as E. Demacopoulos nurodo, kad tradicinės ortodoksijos gynėjai nepastebi, kad poslinkis nuo ortodoksijos tradicijos prie tradicinės ortodoksijos turi teologinę reikšmę, mat juo teigiama, jog esama daugybės ortodoksijos formų ir tik viena jų yra tradicinė, o tai būtų prieštaringas ir perteklinis tvirtinimas (Papanikolaou, Demacopoulos 2020: 9).

pasaulį, kuriame nėra centro, o galiausiai ir vartotojiškumą, neatsiejama nuo smalsumo, vaizduotės ir naujumo troškimo²⁰. Šioje fenomenų įvairovėje, kurioje negalime nepastebėti kiekvieno iš jų kompleksškumo ir specifikos, Vattimo labiau rūpi bendra plotmė – šiuolaikybės būdingas objektyvumo nyksmas, realybės tvirtumo menkėjimas. Objektyvumo nyksmo ir realybės tvirtumo menkėjimo problematiką Vattimo perima iš Friedricho Nietzsche'ės ir Martino Heideggerio, kuriuos laiko sekuliarios krikščionybės pranašais, nes būtent jų mąstymas padėjo Vakarų kultūrai atsiverti istorinės egzistencijos įvykiškumui ir atsiskirti nuo metafizinio bei moralistinio požiūrio prievartos. Tačiau būtent dėl tokios visa įtraukiančios perspektyvos Vattimo kenozės interpretacija susilaukia teologų priekaištų, paradoksaliu būdu prikišančių jai pažodiškumą, mat kenozę filosofas supranta vienareikšmiškai – kaip Dievo transcendencijos neigimą. Pavyzdžiui, Anthony C. Sciglitano, iš teologinės perspektyvos kritikuodamas Vattimo sekuliarizacijos sampratą, išvelgia joje dabartinio sekuliarizmo ar jo vizijos sudaiktinimą, savotiškai atkartojantį hėgelišką mąstymo modelį (Sciglitano 2007: 537–538). Pasak Sciglitano, taip prarandamas kritinis santykis su šiuolaikiniais socialiniais ir politiniais fenomenais, galinčiais lemti katastrofines pasekmes. Tas pat pasakytina ir apie etinę problematiką. Bendrąja prasme būdama orientuota į prievartos kritiką ir meilės principo įgyvendinimą, Vattimo gailestingumo etika teisingumo klausimą apeina arba priskiria prievartingam, keršto siekiančiam Senojo Testamento Dievui. Tad gėrio ir blogio skirtį Vattimo keičia užuojautos ir prievartos skirtimi. Sciglitano mano, kad šiuo aspektu Vattimo mintis taip pat artimesnė hėgeliškajai minčiai, teisingumo ir gailestingumo opoziciją ar įtampą išsprendžiančiai gyvenimą sutaikančio gailestingumo naudai, o ne Joakimo Floriečio minčiai, kurio progresyvistinė Trejybės teologija, kalbėdamas apie „dvasios amžių“, Vattimo taip pat remiasi. Joakimas Florietis teisingumo ir gailestingumo santykį interpretavo ne kaip opozicinį, o kaip papildymo santykį, t. y. teisingumą suvokė kaip pagalbą žmonijai judant geraširdiškos meilės link (Sciglitano 2007: 556).

Vattimo manymu, pats diskursas, siekiantis objektyvizuoti blogį, yra ydingas. Pasak jo, mes kalbame apie blogį, nes norime paaiškinti laisvę – jos bedugnę, jos nepaaiškinamumą. Tačiau niekas, kas egzistuoja, negali būti vadinama blogiu. Kitaip sakant, blogis yra pats mūsų noras atrasti paaiškinimą, kurio nėra. Taip kuriame metafiziką, pretenduojančią būti tapatinami su jos duotimi kaip nekintančiu objektu, o Jėzaus Dievą painiojančią su filosofų Dievu: „Blogis yra nežabotas objektyvumo viešpatavimas, rūpestis dėl kontrolės praradimo daugybe prasmų, kuriomis jį patiriame, pradedant pretenzija išlaikyti gerą fizinę išvaizdą, kuri leistų mums gundyti, mėgautis, dominuoti kitų atžvilgiu, ir baigiant didžiųjų istorinių individų valia siekti galios“ (Vattimo 2016: 181). Po truputį aiškėja, kad prievartos kritika ir tikrovės objektyvavimo kritika, dėmesys įvykiškam laisvės pobūdžiui bei orientacija į gailestingąją meilę apibrėžia postsekuliarios Vattimo etikos kontūrus. Tačiau lieka atviras klausimas: ar ši pozicija yra bandymas tiesiog pabėgti nuo radikalaus

²⁰ Į savąją sekuliarizacijos sampratą įtraukdamas vartotojiškumo fenomeną Vattimo remiasi Colino Campbello knyga, skirta romantinės etikos ir modernios vartotojiškos dvasios sąsajai (Campbell 1987; žr. Vattimo 2002: 76).

blogio problematikos, ar postsekuliarus bandymas kalbėti apie blogio pabaigą stiprinant gailestingos meilės motyvą?

Fundamentalizmas ir religinė egzistencija

Straipsnio pradžioje iškeltą klausimą, kokia prasme radikalus blogis, sugrįžtantis politizuoto religinio fundamentalizmo formomis, pats gali būti laikomas religiškumo sunaikinimo ir jo sužadavimo ženklu, iki šiol svarstėme išryškindami prievartos principą, kurį gimdo fundamentalistinė pozicija, bei ieškodami jam priešnuodžio elementariojo tikėjimo (Derrida) ir neprievartos principo, glūdinčio krikščionybėje (Vattimo), aktyvavimu. Vis dėlto šie filosofai nuošaly palieka egzistencinį radikalaus blogio aspektą, susijusį su paties individo savivoka.

Jei fundamentalizmas būtų suvokiamas tik kaip grėsmė religiniam ir sekuliarium tauriniui, t. y. kaip grėsmė *įsitikinimams* ar pasaulėžiūrai, būtų pražiūrėti fundamentalizmą skatinantys motyvai, susiję su individo tapatybės krize. Būtent egzistencinį dėmenį pažymi čekų, slovākų ir žydų kilmės amerikiečių filosofas Martinas Beckas Matuštikas, kai kalba apie individo tapatybės krizę postsekuliariame pasaulyje:

Fundamentalizmas, stokodamas savo autentiškų šaknų ir savo paties pašaukimo, skleidžia savo energiją parazitiskai, kaip virusas, iš išorės sugriaudamas žmogaus atsparumą dvasiniam nuosmukiui. [Jo siūlomos] naujos ištikimybės formos atrodo religinės, ir vis dėlto tai yra didžiausia grėsmė autentiškam religiškumui (Matuštik 2013: xxi).

Matuštikas mano, kad kiekvieno fundamentalizmo pagundos branduolį sudaro ištikimybės įsitikinimų sistemai (erdvei, doktrinai, „kas“) supainiojimas su savastingu būviu kosmose, būviu, kuris steigiasi kaip asmeninis atvirumas besąlygiškai meilei (laikui, egzistencijos „kaip“). Deja, iš to randasi tragiška jungtis – „paklusimas gyvenimo formai, partijai, režimui ar įsitikinimų sistemai yra sujungiami su unikalais savojo pašaukimo, kuriuo gali tarnauti tiek sau, tiek visuomenei, praktikavimu“ (Matuštik 2013: xxi). Neuzgriebę šios slinkties vidujybėje, negalėsime suprasti radikalaus blogio pavidalą įgijusių praktikų, kurių atžvilgiu pats individas lieka visiškai nekritiškas.

Taigi, kalbant apie postsekuliarų būvį, svarbiausiu tampa būtent tikėjimo pakeitimo įsitikinimais fenomenas, sąlygojantis modernią prievartą. Tokio pobūdžio įsitikinimai nėra užklaunami, reflektuojami, jie atlieka „religinių“ motyvų, kuriems asmuo absoliučiai išipareigoja, vaidmenį. Iš to kyla „radikalaus blogio“ perteklingumas, peržengiantis sekuliarus proto ribas. Matuštikas rašo:

Vagis gali nužudyti nenorėdamas būti pagautas apiplėšimo metu, išduoti meilužiai gali nužudyti apimti aistros ir pavydo, karai gali būti vykdomi dėl politinės ar ekonominės naudos. Vis dėlto masinės žudynės neturi tokio protingo / pagrįsto *telos*. Vengrijos žydų žudymas 1944 m., kai [jau buvo matyti, kad] naciai pralošė karą, neatnešė jokios naudos, tik žudymą. Snaiperių alėjos Sarajeve arba galūnių kapojimas Ruandoje nesiekė jokio tikslo, tik žmonių skerdynių. Individualus išprievartavimas dažnai motyvuojamas seksualine prievarta, tačiau masinis moterų prievartavimas Balkanų karuose nepasitaravo nei seksualiniam geismui, nei strategijai

laimėti karą; jis buvo išdėstytas kaip „religinis“ motyvas, kuriuo siekiama sugriauti moterų ir jų galimų palikuonių tapatybę. [...] Su betiksliau blogiu sunku vesti derybas apie priežastis ar normatyvių tikslų siekį. Sugėdindami radikalaus blogio loginį vidinį prieštaravimą ar racionalų ir moralinį nenuoseklumą egzistenciškai negauname nieko gero. Radikalus moralinis blogis yra susijęs su žmonių destruktiviu valia, net jų pačių žlugimo kaina (Matuštik 2008: 8).

Panašaus pobūdžio beatodairiškos prievartos ir destruktivios valios liudijimų pateikia ir Rusijos karas Ukrainoje. Pavyzdžiui, rusų samdinys Igoris Manguševs, vadinantis save polittechnologu, pasirodęs scenoje priešais apsišaukėliškos „Donecko liaudies respublikos“ šalininkus rankoje laikydamas esą nužudyto Azovo pulko gynėjo, „jau „sužinojusio“, ką reiškia „rusiškasis pasaulis“,“ kaukolę, skelbė:

Ukraina turi būti deukrainizuota, rusiškosios Mažarusios žemės turi būti susigrąžintos. Mes kariaujame ne su žmonėmis, mes kariaujame su idėja. Kaip tik čia ir slypi Ukrainos karių tragedija – mes kariaujame su idėja, todėl mums nusišikt, kiek jų reikės nužudyti. Jei kariautume su žmonėmis, galėtume su jais susitaikyti, sakytume, „na, broli, taip atsitiko – karas“, bet mes kariaujame su idėja, todėl visi šios idėjos nešėjai turi būti nužudyti [...].²¹

Sunku pasakyti, ar tai yra šio žmogaus nuostata, ar propagandinė kalba, tačiau diskurso lygmeniu čia susiduriame su „religiniais“ motyvais – „stabu“ virtusiais įsitikinimais, egzistencijos konkretybę (tiek savo paties, tiek kito) pakeitusiais suabsoliutinta idėja.

Šio žiaurumo genezės tyrimas skatina mus eiti giliau – prie valios virsmo perversyvia valia – ir stengtis sugriebti egzistencinio dėmens pasirodymą valios santykyje su pačia savimi. Pasak Matuštiko, siekdama savo tikslų, tačiau susidūrusi su savo pačios bejėgiškumu, valia beviltiškai trokšta būti pačia savimi:

Kai kalta sąmonė dėl savo baigtinumo ar negebėjimo suteikti gerį tampa užmaskuota neviltimi; kai šis nusivylęs *pats* prisikabina prie savo silpnos valios negatyvumo; kai šis silpnas *pats* nieko nenorėdamas stovi savo paties šešėlyje visą laiką maskuodamasis kaip noris daryti gera pasaulyje ir taip atsikratyti slypinčio tylios nevilties kirmino; tuomet žiaurumas tampa šeimininku šio *pats*, norinčio būti savimi neviltyje (Matuštik 2008: 158).

Šią valios perversiją (valstybių vadovų ar mūsų pačių atveju) galime pastebėti tik tada, kai, užuot kreipę dėmesį į intenciją – į vieną ar kitą deklaruojamą gerą tikslą (jų netrūksta ir „rusiškojo pasaulio“ adeptų atveju), išžiūrime į žiaurumu prasiveržiančią nevilgtį, liudijančią santykį su savo paties egzistencija. Tik tokiu būdu radikalus blogis gali būti užčiuoptas, išskleidant tarsi dūmų uždangą tiek sau pačiam, tiek kitiems paskleistus gerų intencijų argumentus. Matuštiko teigimu, „siekiant sugriebti šią apverstą gerą valią, negalima likti moralinių ir racionalių paaiškinimų lygmenyje. Kad sugriebčiau, kaip

²¹ Žr. Андрей Цыганов, Игорь Севрюгин, „Кто такой Игорь Мангушев, который выступил с черепом и назвал его „останками“ защитника „Азовстали““, *currenttime.tv*, 2022 08 30. Prieiga per internetą: <https://www.currenttime.tv/a/ukraine-russia-war-mangushev/32010950.html> [žiūrėta 2022 09 03]; „Создатель ЧВК „ЕНОТ“ вышел на сцену с черепом в руках и заявил, что все украинцы должны быть убиты. Украина обратилась в ООН“, *Зеркало*, 2022 08 29. Prieiga per internetą: <https://news.zerkalo.io/world/20897.html> [žiūrėta 2022 09 03].

mano etiška valia būti geru tėvu, mokytoju, rūpintoju, piliečiu, bažnyčios lankytoju, ir t. t., gali sukelti jos pačios neveiklumą, kaip tik ir turiu patirti siaubą dėl geranoriškumo, galėjusio visiškai transformuotis į valią siekti galios ir blogio“ (Matuštik 2008: 241–242).

Atsisakydami aiškinti blogį racionaliais tikslais ar interesais ir pabrėždami jo perteklių ir betikslumą, ne tik užčiuopiame valios perversiją, bet ir atsisakome pateisinti blogį kito kančios akivaizdoje (būtent šį aspektą pabrėžė Emmanuelis Levinas kalbėdamas apie bergždžią kančią). Be to, tik radikalus blogio įsisąmoninimas pažadina poreikį stoti jo akivaizdoje be nevilties. Būtent tai paskatino 1942 m. Olandijos žydę Etty Hillesum pačiai ateiti į Vesterborko stovyklą, kad ten padėtų ir dalyvautų savo tautos likime²². Perteklinę radikalus blogio patirtį ji mėgino gydyti pertekline neįmanomos vilties patirtimi. 1942 m. liepos 12 d., dar prieš išvykdamą į Vesterborko stovyklą, dienoraštyje ji užrašė: „Vienas dalykas man tampa vis aiškesnis: Tu negali mums padėti, tai mes patys turime Tau padėti. Ir tai viskas, ką šiomis dienomis galime padaryti, ir tik tai iš tiesų yra svarbu: kad mes išsaugotume savyje dalelę Tavęs, Dieve. Galbūt ir kituose taip pat. [...] Tu negali mums padėti, tačiau mes galime padėti Tau ir iki galo ginti Tavo buveinę mumyse“ (Hillesium 1996: 178). Rašydama, kad prievartos siautėjimo laikais ji neturi kitos pareigos, išskyrus liudyti (Hillesium 1996: 219), Etty Hillesium dar kartą patvirtina neobjektišką savo vilties pobūdį ir atskiria šią neįmanomą viltį nuo įprastos vilties ar laukimo, nukreiptų į kokį nors trokštamą ar laukiamą dalyką.

Be to, mąstydami radikalų blogį turime atkreipti dėmesį ne tik į žiaurumo perteklių, bet ir „pilkąją zoną“, kurioje atsiduria šio blogio aukos, tampančios sykiu ir jo bendrininkėmis. Tai milijonai Rusijos propagandos sekėjų arba tiesiog žmonės, Rusijos karo Ukrainoje akivaizdoje desperatiškai siekiantys toliau gyventi savo įprastą gyvenimą. Primo Levi „pilkosios zonos“ sąvoką įvedė esė rinkinyje *Nuskendusieji ir išsigelbėjusieji*, ja išreiškdamas pavojingą moralinę dviprasmybę ar moralinį kompromisą, į kurį leidosi koncentracijos ar naikinimo stovyklose atsidūrę kaliniai, siekę laimėti sau šiek tiek daugiau laiko. „Pilkoji zona“ išreiškia trapią ribą tarp desperatiško bandymo derinti interesus žiaurumo ir prievartos akivaizdoje ir suvokimo, jog padaryta, vyksta kažkas neatleistina. Šiame kontekste galime paminėti ir Giorgio Agambeną, kuriam „pilkosios zonos“ iliustracija tampa Levi aprašomos futbolo rungtynės, vykusių koncentracijos stovykloje tarp SS ir *Sonderkommando*. Pasak Agambeno, šios rungtynės buvo ne normalumo akimirka stovyklos gyvenime, o kaip tik pats tikrasis stovyklos siaubas: „Galime manyti, kad žudynės baigėsi – net jei šen bei ten jos kartojasi, ne taip toli nuo mūsų. Tačiau tos rungtynės niekada nesibaigia; jos tęsiasi tarsi nė nebūtų pertrauktos. Tai tobulas ir amžinas „pilkosios zonos“ šifras, nepavaldus laikui ir esantis kiekvienoje vietoje“ (Agamben 1999: 26). Mes niekada nesame nutolę nuo radikalus blogio, gresiančio įvykti staiga, atrodytu, kasdieniškiausiomis aplinkybėmis.

Blogis, kuriame esu sykiu ir auka, ir bendrininkas, neįveikiamas vien sąmonės refleksija, jis palieka sunkiai gyjančią žaizdą. Günteris Grassas, reflektuodamas savąją hitlerjugendo

²² 1943 m. Etty Hillesum buvo nužudyta į dujų kameroje Aušvice.

praieitį, taip aprašo savąjį gijimą: „Praėjo nemaža laiko, kol po truputį ir nenoromis prisipažinau, jog nežinodamas, tiksliau, nenorėdamas žinoti prisidėjau prie nusikaltimo, kuris ilgainiui nemažėja, nesensta, kuris mane vis dar kamuoja“ (Grass 2016: 182). Savo ruožtu Matuštikas atranda gydančią momentą pačioje Levi „pilkosios zonos“ interpretacijoje. Jis atkreipia dėmesį į Levi užuojautą puolusiam žmogui, galinčią tapti atspirties tašku gydančią sužeistą gyvenimą. Apmąstydamas vieną savo gyvenimo įvykių, Matuštikas rašo: „Tai buvo mano „pilkoji zona“: [...] pats leidau tam įvykti; parsidaviau didelių statymų žaidime; ir dar sudarydamas sandorį dėl savo ateities. Pakenkiau sau. Ir tik dėka Primo Levi užuojautos Aušvicą išgyvenusiųjų pakilimams ir nuopoliams atradau kalbą ir įgijau drąsos padėti savo sužeistą pasakojimą ant Pesacho lėkščių“ (Matuštik 2015: 125). Atrodo, kad nevirties sąlygoto egzistencijos uždaru pralauža ateina sykiu su blogio, kuriam leidai įvykti, išpažinimu. Tačiau ar pajėgsime priimti dabartį kaip transformacijos „vietą“, reikalaujančią mūsų drąsos būti vienas kitam?

Literatūra

- Adamsky, D. 2019. *Russian Nuclear Orthodoxy: Religion, Politics, and Strategy*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Agamben, G. 1999. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. Translated by D. Heller-Roazen. New York: Zone Books.
- Antonov, M. 2020. The Varieties of Symphonia and the State–Church Relations in Russia“, *Oxford Journal of Law and Religion*, 2020 (9): 552–570. Doi: 10.1093/ojlr/rwaa035
- Appleby, R. S. 2020. Fundamentalists, Rigorists, and Traditionalists: An Unorthodox Trinity, in Aristotle Papanikolaou and George E. Demacopoulos (eds.). *Fundamentalism or Tradition: Christianity after Secularism*. New York: Fordham University Press: 165–179.
- Bakaitė, J. 2022. Skandalų sukuryje atsidūręs stačiatikių vyskupas Amvrosijus: kodėl iš mūsų nuolat reikalaujama smerkti karą?, in *LRT.lt* 2022 05 13. Prieiga per internetą: <https://www.lrt.lt/naujienos/lietuvoje/2/1691026/skandalu-sukuryje-atsidures-staciatikiu-vyskupas-amvrosijus-kodel-is-musu-nuolat-reikalaujama-smerkti-kara> [žiūrėta 2022 05 13].
- Barghoorn, F. C. 1955. Great Russian Messianism in Postwar Soviet Ideology, in Ernest J. Simmons (ed.). *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*. Cambridge (MA): Harvard University Press: 531–549.
- Bendžius, S. 2022. Vienas iš nušalintų ortodoksų kunigų G. Sungaila: tai tik pradžia, bus ir daugiau atleistų dvasininkų, in *Bernardinai.lt*, 2022 04 15. Prieiga per internetą: <https://www.bernardinai.lt/vienas-is-nusalintu-ortodoksu-kunigu-g-sungaila-tai-tik-pradzia-bus-ir-daugiau-atleistu-dvasininku/> [žiūrėta 2022 04 25].
- Banjamin, W. 2005. *Nušvitimai*. Vertė L. Katkus. Vilnius: Vaga.
- Campbell, C. 1987. *Romantic Ethics and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Caputo, J. D. 1997. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Derrida, J. 2000. Tikėjimas ir žinojimas. Du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose, in Jacques Derrida, Gianni Vattimo ir kiti, *Religija*. Vertė M. Daškus. Vilnius: Baltos lankos.
- Derrida, J. 2008. *The Gift of Death and Literature in Secret*. Translated by D. Wills. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Gaidamavičius, G. 2022. Iš ortodoksų kunigų luomo pašalintas kunigas: bažnytinio teismo sprendimas yra politinis, in *lrt.lt* 2022 06 29. Prieiga per internetą: <https://www.lrt.lt/naujienos/lietuvoje/2/1729942/is-ortodoksu-kunigu-luomo-pasalintas-kunigas-baznytinio-teismo-sprendimas-yra-politinis> [žiūrėta 2022 06 29].

Gallaher, B. 2020. A Secularism of the Royal Doors: Toward an Eastern Orthodox Christian Theology of Secularism, in Aristotle Papanikolaou and George E. Demacopoulos (eds.). *Fundamentalism or Tradition: Christianity after Secularism*. New York: Fordham University Press: 108–130.

Grass, G. 2016. *Svogūno lupimas*. Vertė T. Četrauskas. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.

Harris, M. E. 2014. Vattimo and Caritas: A Postmodern Categorical Imperative?, *Kritike*, 8: 47–65.

Hillesium, E. 1996. *An Interrupted Life: The Diaries of Etty Hillesum*. Translated by A. J. Pomerans. New York: Henry Holt and Company.

Leustean, L. N. 2022. Russia's Invasion of Ukraine: The First Religious War in the 21st Century, in The LSE [London School of Economics and Political Science] Religion and Global Society blog, 2022 03 03. Prieiga per internetą: <https://blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety/2022/03/russias-invasion-of-ukraine-the-first-religious-war-in-the-21st-century/> [žiūrėta 2022 04 22].

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

Matuštik, M. B. 2013. *Postnational Identity: Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard, and Havel*. The New Critical Theory.

Matuštik, M. B. 2015. *Out of Silence: Repair Across Generations*. Phoenix, AZ: New Critical Theory.

Mitrofanova, A. 2016. The Prospect for Politicization of Orthodox Christianity, in Alexander N. Chumakov and William C. Gay (eds.). *Between Past Orthodoxies and the Future of Globalization*. Leiden: Brill: 157–170. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004307841_013

Panin, S. 2022. Reactions of Russian Religious Minorities on the Aggression Against Ukraine, in *Talk About: Law and Religion. Blog of the International Center for Law and Religion Studies*, 2022 03 09. Prieiga per internetą: <https://talkabout.iclrs.org/2022/03/09/russian-religious-minorities-on-the-aggression-against-ukraine/> [žiūrėta 2022 07 11].

Papanikolaou, A.; Demacopoulos, G. E. 2020. Introduction: Being as Tradition, in Aristotle Papanikolaou and George E. Demacopoulos (eds.). *Fundamentalism or Tradition: Christianity after Secularism*. New York: Fordham University Press: 1–17.

Scigliano, A. C. 2007. Contesting the World and the Divine: Balthasar's Trinitarian „Response“ to Gianni Vattimo's Secular Christianity, *Modern Theology*, 23 (4): 525–559.

Smith, J. K. A. 1998. Determined Violence: Derrida's Structural Religion, *The Journal of Religion*, 78 (2): 197–212.

Stoeckl, K. 2020. Three Models of Church-State Relations in Contemporary Russia, in Susanna Mancini (ed.). *Constitutions and Religion, Research Handbooks in Comparative Constitutional Law Series*. Cheltenham, UK; Northampton, MA: Edward Elgar Publishing Limited: 237–251.

Vattimo, G. 2002. *After Christianity*. Translated by L. D'Isanto. New York: Columbia University Press.

Vattimo, G. 2003. Ethics without Transcendence? Translated by S. Zabala, *Common Knowledge* 9 (3): 399–405.

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

Vattimo, G. 2016. *Of Reality: The Purposes of Philosophy*. Translated by R. T. Valgenti. New York: Columbia University Press.

Vattimo, G.; Girard, R. 2010. *Christianity, Truth and Weakening Faith*. Translated by W. McCuig. New York: Columbia University Press.