

Religinio įvaizdžio vizualizacija: europietiškas diskursas¹

BASIA NIKIFOROVA

Lietuvos kultūros tyrimų institutas, Dabartinės filosofijos skyrius, Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius

El. paštas: bnikiforova@hotmail.com

Straipsnio tikslas – išanalizuoti religinio įvaizdžio vaizdinius aspektus visuomeniniame gyvenime. Autorė siūlo religinį įvaizdį nagrinėti kaip religinio tapatumo ir konfesinio gyvenimo būdo atspindį. Religinio įvaizdžio kitoniškumas, viešas religinės simbolikos demonstravimas yra teisiškai apribotas ar net uždraustas keliose Europos šalyse. Autorė analizuoja šiuolaikinę situaciją Europos (įskaitant Lietuvos) istorinių analogijų kontekste. Kultūrinės adaptacijos, jos ribų, dialogo galimybių ir kompromiso tarp skirtingų kultūrinių tradicijų problemos nagrinėjamos iš europinio diskurso perspektyvos.

Raktažodžiai: vizualizacija, kultūrinė adaptacija, religinis įvaizdis, sekularizacija

„Nėra nieko labiau pažeidžiamo nei paviršius“
G. Deleuze

ĮVADAS

Europietiškos tapatybės religinis matmuo, religijos vieta ir vaidmuo europinės integracijos procese yra vienas prieštaringiausių reiškinį. Tarp mitų apie europietišką tapatybę išskirsime idėją apie sekuliarų Europos charakterį kaip taikos ir klestėjimo sinonimą ir apie religiją kaip skaidymo ir potencialių konfliktų šaltinį. Manoma, kad to pasekmė – Europos pagrindinių moralinių vertybių silpnėjimas ar netgi nykimas, moralinė Europos dezintegracija. Tai esą daugiausia susiję su religijos atribojimu nuo visuomeninės sferos: religinio paveldo ir juo pagrįstos moralės ignoravimas lemia tokius sekuliarus simuliakrus kaip vartotojiškumas, malonumų vaikymasis, beprecedentės pasirinkimo laisvės vyravimas europinėje sąmonėje.

Atsakymas į klausimą, kiek sekuliari yra Europa, kiek ji nutolusi nuo savo krikščioniškojo paveldo, o gal jis pakeistas daugiakultūriniais principais, yra neabejotinai svarbus. Jo ieškojimas kreipia mus prie tų visuomeninių tendencijų, kurios iš pažiūros yra šalutinės, bet tikrai ne mažiau svarbios europinių religinių ir sekuliarų iššūkių supratimui. Be abejo, Europos valstybės susidarė veikiamos bendrumų, iš dalies determinuotų religijos, tačiau dabartinės tautos kūrėsi ne tikrai tam tikrų religinių tradicijų rėmuose, bet ir juos atmesdamos. Svarbiausias tapatumo elementas yra religija, ir būtų neteisinga sakyti, kad globalizacija plinta silpnindama religinį veiksni. Pavyzdžiui, Europos sekularėjimo procesų

¹ Religinis įvaizdis pirmiausia yra religinės saviidentifikacijos atspindys, religinio įstatymo paisymo, specifinio konfesinio gyvenimo būdo ir moralės normos įkūnijimo simbolis. Išorinis religinis įvaizdis – statinis reiškinys, kurį palyginti nedaug veikia laikas ir mada; kai kurių detalių, atributų pokytis beveik nekeičia tų pagrindinių konfesinių reikalavimų ir principų, kurie slypi jo esmėje ir funkcijoje. Religinio įvaizdžio kaip ribos, žyminčios jį, kitoniškumas iškyla tik iš kitos, religinės ar sekularios, perspektyvos: religinio įvaizdžio normos formuojasi vienaalytėje konfesinėje terpėje ir yra religinio ugdymo bei moralės vertybių sistemos dalis.

negalima vienareikšmiškai sieti su globalizacija, nes jie atsirado ir plėtojosi daug anksčiau nei globalizacija ir buvo greičiau susiję su negrįžtamais politiniais, socialiniais ir ekonominiais procesais, su tautos kulto raidos tendencijomis. Iš pat pradžių religinis pliuralizmas ir sekuliariniai procesai buvo vertinami kaip svarbus liberalizacijos bruožas ir neatskirama liberalizacijos proceso dalis.

GLOBALIZACIJA RELIGINIAME IR SEKULIARIAME KONTEKSTE

Religiškumo ir sekuliarumo santykiui globalizacijos sąlygomis savo tyrinėjimuose ir publikacijose skiria dėmesį daugelis Europos ir Amerikos autorių, kurių absoliučiai daugumai nebūdingas nei europocentrinis, nei amerikanocentrinis nusiteikimas². Daugelis iš jų pažymi, kad globalizacija, pagimdžiusi išteritorinimą (*detritorialization*), t. y. masinę tarpžemyninę migraciją, kartu su kitų valstybių darbo jėga atnešė į Europą nuolatinę nemažą kitokios kultūrinės-religinės tradicijos ir jos vizualizacijos formų dalį. Iškilio naujas pasaulėžiūrinių prieštaravimų kontekstas: ne krikščionybė, o būtent europietiškos liberalios ir sekuliarios tendencijos ėmė prieštarauti „naujųjų“ europiečių, visų pirma musulmonų, pasaulėžiūrai.

Religinis ir sekuliarinis XXI a. pradžios kontekstas pakito tiek, kad, veikiant anksčiau minėtoms tendencijoms, iškilio hipotezė apie savotišką „sekuliarios eros ir jos teorijos pabaiğą“³. G. Boseti ir K. Ederio nuomone, religija, pergyvenusi savo pasitraukimo į privačią sferą etapą, šiandien grįžta į visuomeninį gyvenimą, ir tai galima apibūdinti kaip „postsekuliarų fenomeną“ (Bosetti, Eder 2006).

Ypač reikšminga yra J. Habermaso pozicija, kurio pažiūros religijos vietos visuomenėje atžvilgiu evoliucionavo nuo religijai skiriamos privačios iki visuomeninės sferos. Religijos dalyvavimo visuomeninėje sferoje būtinybės priežastis jis nurodo vadovaudamasis demokratijos, pagrindinių žmogaus teisių realizacijos principais. Žmogui turi būti suteikta teisė reikšti savo įsitikinimus ta kalba ir argumentais, kurie yra jo tapatumo dalis. Dialogas, kuriame „asimetriškai“ pasiskirsto tikinčiųjų ir netikinčiųjų balsai, nėra nei tikras dialogas, nei visuomenės konsolidavimo šaltinis. „Simetriško dialogo“ ignoravimas visuomenę „suskaido į prieštarinius segmentus“ ir kelia pavojų pliuralistinei pilietinei visuomenei, kurioje, „iškilus konfliktams, vienos iš konflikto pusių piliečiai patiria nervinę įtampą“. Habermasas siūlo „papildytą, peržiūrėtą pilietiškumo supratimą“, kai ne ignoruojama, o atsižvelgiama į pilietiškumo reiškių pasaulėžiūrą (Habermas 2006: 1–25), ir papildo visus anksčiau išvardytus argumentus terminais „išimtis“ ir „norma“. Neminėdamas Giorgio Agambeno jis per religinę ir sekuliarą prizmę įtraukia šias dabartinės visuomenės būsenos sąvokas, siekdamas parodyti sekuliarumo, kaip būdingo išimtinai vakarietiškai civilizacijai, ribotumą, kviečia atsisakyti europocentrizmo ir daugiau dėmesio kreipti į budistinių, induistinių ir musulmonišką pasaulius, kuriuose sekuliarizacija kaip tendencija dar tik užgimsta arba jos iš viso nėra. Vakarų civilizacija šiame kontekste iškyla kaip „išimties erdvė ir laikas“.

Daugelis tyrinėtojų pažymi, kad, plėtojantis europietišškai tapatybei, religinis veiksnys nėra reikšmingas, o kai kuriais atvejais jis stabdo tapatybės formavimąsi. Šios pozicijos laikosi

² Arjūnas Appadurai, R. Scottas Appleby, Karenas Armstrongas, Zygmuntas Baumanas, Mabelis Berezinas, Chrisas Brownas, Rogersas Brubakeris, José Casanova, Diana Eck, Anthony'is Giddensas, Jürgenas Habermas, Paulis Heelas, Wolfgangas Jagodzinskis, Marthinas Marty, Martinas A. Schainas, George'as Schöpflinas, Maximas Silvermanas, Anthony'is Smithas, Gianni Vattimo, Felixas Wilfredas, Nancy Wood ir kiti.

³ Žr. Berger 1999; Habermas 2006; Iannaccone 1995; Gorski, Altinordu 2008; Casanova 1994; Casanova 2006; Taylor 2007.

beveik visi suvienytos Europos idėjos, kuri apskritai ir nulėmė religijos fenomeno marginalumą, kūrėjai. Masinės informacijos priemonės lyg ir skelbia religijos grįžimą į globalią politiką ir kultūrą, o religijos problemas iš marginalios sferos perkelia į centrinę. Taip yra visų pirma todėl, kad per pastaruosius metus dauguma Europos šalių pakoregavo įstatymus, susijusius su religijos funkcionavimo apribojimu viešojoje erdvėje.

Tautinėje ir religinėje europiečio tapatybėje vykstantys pokyčiai gali būti įvardyti kaip šių veiksnių pasekmė:

- silpnėjantis teritorinis vientisumas: daugelis religijų remiasi tradicinėmis konfesinėmis, politinėmis, kultūrinėmis ir civilizacinėmis ribomis ir plinta regionuose, kur istoriškai jos niekada neegzistavo arba sudarydavo absoliučią mažumą;
- vis labiau plintantis žmonių gyvenimas diasporose dėl įvairių priežasčių (masinė migracija kaip postkolonijinis daugialypis reiškiny);
- religinė priklausomybė tampa privačia europiečio asmens savojo tapatumo suvokimo dalimi, kuri suponuoja toleranciją kitų žmonių laisvam pasirinkimui religinėje ir kitose gyvenimo sferose;
- demokratija ir pagrindinės žmogaus laisvės palaipsniui tampa religinėmis pirmenybėmis, kurių skelbimas – svarbi maldos namų veiklos dalis;
- pasirinkimo subjektu vis dažniau tampa atskira asmenybė nepriklausomai nuo jos priskyrimo kokiam nors religinei ar etnokultūrinei tradicijai;
- religinio pliuralizmo ir stiprėjančio musulmoniško kultūrinio veiksnio fone išryškėja užaštrintas europietiško kaip krikščioniškumo suvokimas;
- atsiranda kontrastas tarp šiuolaikinio europietiško religijos kaip privачios sferos suvokimo ir tradicinio musulmoniško suvokimo, kuris suponuoja neatsiejamas sferas – visuomeninę ir privачią (ritualai, simboliai, drabužiai).

Daugeliui Europos šalių globalizacija ir jos neregėti ryšio priemonių, informacijos virtualizacijos ir vizualizacijos užmojai atveria tiek religijos palaikymo ir jos naujo įvaizdžio kūrimo, tiek informacijos, idėjų ir įvaizdžių, destruktiviskai veikiančių tradicinius, pagrįstus religinėmis vertybėmis, institutus, retransliacijos naujas galimybes. Pati informacinė erdvė, kurioje vyksta ritualų, religinių kanonų vizualizacija, yra ne tik ir ne tiek prozelitizmui, kiek visų pirma siekiui įdiegti visuomeninėje sąmonėje religines idėjas – tiek savo religijos, tiek apskritai moralės, elgesio normas.

Vis tik bandymas visuomeninius debatus pakreipti religinių ir sekuliarinių aspektų link iš esmės susiaurina problemą ir ji netenka platesnio kultūrinio matmens. Europoje daugiakultūralizmas kaip politika ir teorija šiandien nebepatenkina visų pusių, todėl ir kyla siekis diferencijuoti jį į „faktinį“ ir „oficialųjį“, į „stiprųjį“ ir „silpnąjį“. Pastarųjų metų tendenciją galima būtų formuluoti taip: Europoje daugiakultūrinė situacija yra tapusi realybe ir „pagrindinis klausimas“ – kaip valstybė turi formuoti savo „pripažinimo ir palaikymo politiką“ ir kur yra kultūrinės ir religinės įvairovės, imigracinių kultūrų elementų „prijungimo ir išjungimo“ politinėje, kultūrinėje, teisinėje ir socialinėje visuomenės daugumos struktūroje ribos (Entzinger 2000; 2006). Iš esmės pagrindinis prieštaravimas iškyla šeimos bei lyčių santykių sferoje, tradicinis bei religinis to pagrindas yra šariatas. Musulmonės moters vizualaus pavidalo europietiškas kontekstas ir dėl jo kylantys debatai lieka paviršinių nesutarimų lygmenyje. Po jais slepiasi giluminis nerimas, kurio pagrindas – neapibrėžta ateitis, įvairūs bandymai sukurti teisinę bazę ir naujos harmoningos demokratinės visuomenės, pagrįstos lygiomis galimybėmis ir laisvu pasirinkimu, matymas.

VIZUALIZACIJA IR RELIGINIS ĮVAIZDIS

Svarbi tikinčiojo religinio įvaizdžio vizualizacijos dalis yra drabužiai, nurodantys jo konfesinę priklausomybę. Jei pagrindinėse krikščionybės srovėse mes beveik nematome vizualių ypatumų eilinio tikinčiojo drabužiuose bei galvos apdangaluose ir pastebime tik simbolius (kryželis, rožinis), tai judaizme ir islame istoriškai susiklostė tiek dvasininkijos, tiek eilinių tos religijos šalininkų bendri požymiai. Minėtoms religijoms svarbi tikinčiojo religinės sąmonės, elgesio, ritualų ir išorinio pavidalo vienybė. Išorinio konfesiškai reglamentuojamo tikinčiojo elgesio ir pavidalo atsisakymas nėra kompensuojamas vidine, dvasine ištikimybe religinei tiesai. Šia prasme fundamentalistiniai religiniai judėjimai – tai paraidinės ritualų ir maldų kartotės moralinėse nuostatose ir elgesio, įvaizdžio bei vaidmenų lyčių santykiuose apribojimo religijos. Pasak W. Benjamino, paraidinė kartotė ir sekimas ritualu – tai žmogaus kelias į savisakralizaciją (*self-sacralization*), jo asmeninis savęs identifikavimas su *sacrum*. Judaizme ir islame religinės aprangos negalima laikyti tam tikrais profesiniais drabužiais. Ši apranga yra ne religinio statuso, o konfesinės priklausomybės ženklas. Rūbo perplėšimas – simboliškas veiksmas, reiškiantis gedulą, skausmą, artimo žmogaus netektį. Religinė apranga kartu su religine simbolika yra kaip siena, riba, skirianti tikinčiojo kūną ir sielą nuo likusios erdvės ir kito tikėjimo žmonių. Tai atsidavimo Dievui, jo įstatymų vykdymo ir paraidinio savo religijos moralės normų laikymosi idėjos simbolinė vizualizacija.

Musulmoniško moteriško „dress kodo“ problema yra masinės informacijos priemonių dėmesio centre, ir tokie šūkiai, kaip „hidžabas yra ‘tikrojo’ musulmoniško identiteto ženklas“ ar „hidžabas yra ‘tikrojo’ musulmoniško moteriškumo ženklas“, yra „nuolatinio moters vaidmens saugant šeimos vertybes patvirtinimas“. Drauge ši problema traktuojama kaip „archajiškumo“, „ikicivilizaciškumo“, „fundamentalistiškumo“ aktualizacija, kaip „iššūkis šiuolaikinei kultūrai ir t. t.“ (Hussein 2007).

Keletą pastarųjų šimtmečių Europa jau gyveno suvokdama vizualinio religinio judėjų įvaizdžio kitoniškumą. Europiečiui krikščioniui egzotiškas judėjo įvaizdis tapo kultūrinio kraštovaizdžio dalimi tiek didžiuosiuose Europos miestuose, tiek miesteliuose (štetluose). Rytų ir Vidurio Europos šalyse įvyko vizualinio judėjo įvaizdžio, jo religinės specifikos spalvinės gamos (juoda ir balta), tokių ritualinių daiktų kaip *tefillin* (*phylacteries*) ir *tzitzit*, kipa (*yarmulka* arba *kappel*), „antkakčio raiščių“ (*totafot*) arba maldos nosinaitės (*tallit*) adaptacija bendroje aprangoje. Dalis jų naudojama sinagogoje ritualinių apeigų metu, tačiau dauguma atributų naudojami viešai vizualizacijai kasdieniame žydų gyvenime, ypač penktadienių vakarais. Drabužiai pasižymi specifinėmis ypatybėmis ir realizuoja kūno pridengimo nuo pasaulinio žvilgsnio ir gamtos idėją. Apranga yra viena iš moralinių tyrumą ir kuklumą pabrėžiančių formų (Guzevičiūtė 2009: 245). Reikalavimuose aprangai yra draudimas demonstruoti kūną nuo riešų iki alkūnių ir virš kelių. Šie apribojimai taikomi ir vyrų, ir moterų aprangai, bet ištekėjusių moterų drabužiams ir galvos apdangalams keliami patys griežčiausi reikalavimai.

Daug šimtmečių religingos žydų moterys tradiciškai dengia galvą (plaukus). Ir šiandien ištekėjusios moters plaukų dengimas galvos apdangalu arba peruku, nors ir atsižvelgiant į mados reikalavimus bei amžių, yra privalomas. Būdinga tai, kad jaunos judėjės, gyvenusios musulmoniškose šalyse (pvz., Jemene), dar iki santuokos dengė savo galvas taip pat, kaip ir jaunos tos šalies musulmonės; tačiau, emigravusios į Izraelį ar kurią kitą šalį, jos atsisakydavo šio įpročio (Guzevičiūtė 2009: 243). Religinis kuklumo reikalavimas atitinkantys drabužiai vis dėlto išsiskiria ortodoksaliame, konservatyviame ir reformuotame judaizme. Pastarasis moters aprangą reglamentuoja mažiausiai. Judėjų vizualinio įvaizdžio kitoniškumas šimtmečius keldavo nuostabą, nepasitenkinimą, tačiau retai – visuotinį pasipiktinimą. Tam įtakos

turėjo tolerancijos lygis, bendra kultūrinė ir politinė atmosfera Europos valstybėse. Įvaizdžio kitoniškumas visuomeninėje krikščioniškos Europos sąmonėje atliko ribos, skiriančios ir žyminčios tam tikrą etnoreliginį kitoniškumą, išsiskyrimą iš daugumos, funkciją.

EUROPIETIŠKA VIZUALI ERDVĖ: SEKULIARIZACIJA PRIEŠ TOLERANCIJĄ

Šiandien mūsų akyse vyksta sekuliaraus ir religinės tradicijos pasaulių susidūrimas, ir tai ne tik potencialus pavojus ar mūsų laukianti perspektyva, bet realybė, kurioje mes gyvename.

„2004 m. Prancūzijos valstybinėse mokyklose uždrausta naudoti aprangoje matomą religinę simboliką, įskaitant parandžą ir hidžabą. 2010 m. balandžio 22 d. Prancūzijos prezidentas N. Sarkozy pavedė parengti įstatymo, draudžiančio parandžos ir nikabo dėvėjimą viešose vietose, projektą. Šio įstatymo projekto tikslas yra uždrausti dėvėti viešose vietose bet kokį rūbą, visiškai dengiantį veidą ir kūną“.

„Lerido miestas pirmasis Ispanijoje uždraudė viešose vietose dėvėti ir kitus veidą dengiančius aprangos reikmenis. Toks sprendimas balsų dauguma miesto tarybos buvo priimtas 2010 m. gegužės 28 d. Deputatų nuomone, draudimas dėvėti čadrą – tai pagarbos moters orumui ir lygybės vertybėms bei tolerancijos ženklas“.

„Belgijos parlamentarami pritarė įstatymo, draudžiančio dėvėti musulmoniškas skaras šalies teritorijoje, projektui. Draudimas galios ne tik viešose vietose, bet ir gatvėse“.

„2009 m. lapkričio 29 d. referendume, inicijuotame Šveicarijos tautinės partijos, 57 proc. Šveicarijos gyventojų tarė „ne“ minaretams. Šveicarijoje pastatyta apie du šimtus mečečių, bet tik keturios iš jų turi minareto. Šveicarai nusprendė, kad šito pakanka. Nuo to, kokią išvadą prieš Europos visuomenė, svarstydama šveicarų referendumo rezultatus, priklausys ir tautinio suvereniteto samprata. Šveicarijoje gyvena daugiau nei 400 tūkst. musulmonų, daugiausia išėivių iš buvusios Jugoslavijos ir Turkijos“.

„Imigrantų iš Irako šeima Suomijos miesto Raaspori valdžią privertė peržiūrėti neseniai įvestą draudimą moksleivėms dėvėti musulmoniškas skaras. Remdamasi mokinių lygių teisių principo laikymosi būtinybe, miesto valdžia uždraudė moksleiviams mokymo įstaigose dėvėti įvairius „religinius simbolius“, įskaitant ir skaras, dengiančias mergaičių musulmonių galvas. Ši priemonė sušvelninta tik po to, kai išėivių iš Irako šeima uždraudė dukteriai lankyti mokyklą be galvos apdangalo. Raaspori tapo vieninteliu Suomijos miestu, apsisprendusiu dėl panašios priemonės, – suomių įstatymdavystė neriboja piliečių laisvės reikšti savo religinę priklausomybę“.

Argumentai prieš nikabo ar parandžos dėvėjimą:

- nacionalinio saugumo gynimas (neįmanoma nustatyti asmens tapatybės);
- moksleivių lygiateisiškumo laikymasis valstybinėse mokyklose;
- bažnyčios atskyrimo nuo valstybės (taigi ir valstybinėse mokyklose) principo laikymasis;
- pagarba vertybėms – moteriškam orumui, lyčių lygiateisiškumui ir tolerancijai.

Religinės priklausomybės viešos vizualizacijos draudimo problema evoliucionuoja ir keičiasi. Nuo pat savo verbalizacijos momento ji perėjo raidos kelią nuo bažnyčios ir valstybės atskyrimo principo, pagarbos moters orumui bei lygiateisiškumui argumentų iki nacionalinio saugumo gynimo ir galimybės identifikuoti asmenybę pagal veidą argumentų. Žiūrint iš tarp-tautinės žmogaus teisių gynimo organizacijos „Amnesty International“ pozicijų, minėtasis draudimas yra „pavojingas precedentas“, kadangi ši priemonė „pažeidžia moterų, deivinių nikabą arba parandžą, ir religinės mažumos teisę laisvai reikšti savo individualumą ir religinius įsitikinimus“. Šiame fone nacionalinio saugumo gynimo ir negalėjimo identifikuoti asmenybę

argumentas iš pirmo žvilgsnio atrodo įtikinamesnis, bet vėliau nuskambėjęs sukėlė ir kai kurių abejonių. Kalba pasisuka apie galimus nesupratimus – reikalavimus dėl motociklininkų šalmų, karnavalinių kaukių ir t. t.

A. Badiou tiesiai kritikuoja minėtus draudimus, apeliuodamas į moralumo ir amoralumo kategorijų skirtį sekularioje ir religinėje (musulmoniškoje) tradicijose: „Mes išeitume už vienareikšmiškumo ribų“ (Badiou 2004: 66). Šie žodžiai yra susiję su aprašomu reiškiniu. „Moters kūno demonstravimas cirkuliuoja atitinkdamas rinkos paradigmą, o įstatymas draudžia šį procesą“ (Badiou 2004). Minėtą argumentą taiko prieštaraujantys draudimui ir įsitraukiantys į debatus iš feministinių pozicijų. Iš retrospektyvinės pozicijos prieštaravimo metodu Badiou atskleidžia, kad įvairiausi moters ir skirtingų lyčių santykių liberalizavimo draudimai nedavė laukiamų rezultatų. Vis dėlto jo pavyzdžiai – iš draudimų liberalizuoti vaizdinį pavidalą sferos, nuo kurios atsiriboja šiuolaikinė Europa. Tačiau klausimas dėl kūno ir veido dengimo alternatyvos lieka be atsakymo, kadangi pasirinkimo laisvė turėtų užtikrinti kūno kaip rinkos simuliakro viešo demonstravimo galimybes. Čia greičiau kalbama apie kultūrinės adaptacijos problemą, apie jos ribas ir kompromiso tarp dviejų kultūrinių tradicijų, kurios pagal religinio įstatymo reikšmę ir jo vizualizaciją viešojoje erdvėje nesutampa laike, galimybes. Be to, musulmonų galvos apdangalai – tai tik vienas matomas minėtų nuomonių nesutapimo pavyzdys, už kurio rikiuojasi kiti pavyzdžiai. Geto erdvės sukūrimas, kurioje galioja nerašytas „naujos“ daugumos įstatymas ir bandymai išplėsti ribas, sukelia prieštaravimus, kurių pasekmės nepataisomos. Kaip pažymi G. Agambenas, žmogus tokiomis aplinkybėmis gyvena „atmetančiojo priėmimą arba priimančiojo atmetimą“ pasaulyje, kuriame išsitrina riba tarp teisės ir gyvenimo.

Pateikti europietiško viešojo diskurso pavyzdžiai verčia mus grįžti prie „simetriško dialogo“ globalizacijos sąlygomis ir iš jo kylančio išteritorinimo (*deterritorialization*), kuris mūsų nagrinėjamu atveju reiškia kultūrų ir religijų persikėlimą į kitokią kultūrinę ir civilizacinę erdvę. Habermaso siūlomas „simetriškas dialogas“ neišvengiamas ten ir tada, kai susiduria įsivaizdavimai apie lyčių santykius, žmogaus teises ir laisves bei jų realizacijos būdus. Svarbu tik išvengti „tiek rizikingo daugiakultūralizmo, tiek ir pliko sekuliarizmo“, kurie verčia tikinčiuosius jaustis svetimus kai kuriose visuomeninio Europos gyvenimo sferose (Leiken 2005).

Svarbi religinio Europos kraštovaizdžio vizualizacijos dalis yra masinės viešos pamaldos centrinėse didžiųjų Europos miestų aikštėse, diskusijos dėl Mahometo atvaizdo karikatūrų spaudoje, naujų mečečių ir minaretų statybos. Išvardytieji atvejai kalba apie vizualinio religinio kraštovaizdžio pokyčius ir siekį išlaikyti tradicinį jo pavidalą, jei ne nepakitęs, tai bent jau atpažįstamą.

Bandymas pažvelgti į Europoje esantį religijų kitoniškumą iš istorinės retrospektyvos grąžina mus prie judaizmo, jo vizualinio įvaizdžio sakralinėje architektūroje. Beveik kiekviename Lietuvos mieste ir miestelyje tai yra svarbus kultūrinio istorinio paveldo segmentas (netgi ten, kur judėjų beveik nebėlikę). Lietuvos katalikų bendruomenė ir valstybė niekada nekėlė klausimo dėl to, kad esantys judėjų kulto pastatai (ne tik sinagogos) gali žėisti religinius krikščionių jausmus, o radikaliai kitoks gyvenimo būdas, tradicijos ir egzotiškas judėjo vizualinis įvaizdis gali žėisti katalikus. Religinės idėjos reikšmingumas nulėmė tolerancijos judėjų, ir ne tik jų, tikėjimui ir religinių poreikių tenkinimui lygi. Toks santykis buvo išlaikytas ir musulmonų, karaimų bei kitų krikščioniškų konfesijų atžvilgiu. Holokaustas, tragiški Antrojo pasaulinio karo įvykiai, tiek religinis, tiek buitinis antisemitizmas vis dėlto nepaneigia to, kas anksčiau pasakyta. Beveik visoms Europos valstybėms būdingas rūpestingas požiūris į žydų kultūrinį palikimą. Memorialiniai žydų kvartalai, veikiančios ir architektūros paminklais

tapusios sinagogos Prahoje, Barselonoje, Liubline, Tesalonikuose ir kituose miestuose yra kultūrinio Europos paveldo dalis ir visų tautybių bei tikėjimų žmonių kultūrinio susidomėjimo dalykas.

Lenkų istorikas J. Remeris taip aprašo XVI a. pabaigos Vilnių: „Pačiam miestui gyvybės teikė gausi ir įvairialypė minia, kurios prieštaringa silueta, aprangos, kalbų įvairovė susipynė į visumą, traukiančią žvilgsnį... Vertėtų viename mieste pamatyti visų tikėjimų šventoves: bažnyčias, cerkves, vienuolynus, varpines, žydiškas sinagogas šalia liuteroniškos kirkšės ir totoriškas mečetes su tviskančiais pusbėnuliais... Gildijų procesijos, amatininkų, o ypač rusų pirklių, ritualai, karaliaus rūmų turtas ir prabanga – tik Vilniui būdinga išskirtinė visuma, niekur kitur tiek skirtingų dalykų nesusiliejo į tokią išskirtinę visumą“ (Remer 1995: 106).

IŠVADOS

Visuomeninių debatų, skubių teisinių potvarkių priėmimo fone daugelio Europos šalių tyrinėtojai dalyvauja mokslinėse diskusijose, kurių tikslas – pažvelgti į „naujų“ mažumų kultūrinės adaptacijos teoriją per savo šalių patirties prizmę. Šios patirtys liudija, kad veikiant daugiakultūralizmo politikai daugelis valstybių patiria susiskaidymą, kuris dažnai pateikiamas kaip pagarbos kultūrinei įvairovei ženklas, o iš tiesų yra ne kas kita kaip „paslėptas abejingumo jausmas, arba etnocentrizmas“. Šiandien tampa aišku, kad kiekvienoje šalyje egzistuoja tiek savos įvairovės ribos, kuriose ji gali tvarkytis, tiek ir savi bendros vertybių sistemos kūrimo būdai. Asimiliacijos, į kurią visada buvo nukreipta visuomeninė ir mokslinė kritika, supratimas šiandien permaštomas, atsiranda suvokimas, kad tam tikras jos lygis yra būtinas visuomenės dialogui ir harmonizacijai. Antai „pereinamasis asimiliacionizmas“ (*intransitive assimilationism*), kurio tikslas yra „tapti panašiu“ (*to become similar*), šiandien individualiai nebeatmetamas.

Pastarųjų metų tendenciją galima būtų suformuluoti taip: daugiakultūrinė Europa yra realybė, tad pagrindinis klausimas – kaip valstybė turėtų kurti savo kultūrinės ir religinės įvairovės „pripažinimo ir palaikymo politiką“ ir kokios yra galimybės, kokios yra imigracinių kultūrų elementų „įtraukimo ir neįtraukimo“ į daugumos visuomenės politiką, kultūrą, įstatymus ir socialinę struktūrą ribos. Pagrindinis prieštaravimas iškyla šeimos ir lyčių santykių sferoje, kuri ypač jautri tiek rizikingam daugiakultūralizmui, tiek ir demonstratyviam sekuliarizmui; čia būtina ieškoti sąlyčio taškų, kompromisų ir dialogo.

Ši strategija tinka ir sprendžiant problemas, susijusias su tradicinėmis tautinėmis mažumomis. Net ir tais atvejais, kai religinių skirtumų nėra, egzistuoja kiti jautrūs sąlyčio su dauguma taškai. Lenkų mažumai Lietuvoje tai yra kalbos problemos (originalių lenkiškų raidžių rašymas pasuose, topografinių pavadinimų kompaktiškai lenkų apgyvendintose vietose rašymas lenkų kalba). Šios problemos iš dalies yra vizualinės, čia kalbama apie tautinės mažumos įsivaizdinimą kalba (pasas, asmens tapatybės kortelė, topografiniai ženklai). „Simetriškas dialogas“ ir kompromiso ieškojimas taikytinas ir šiuo atveju, o klausimas, kaip pasiekti „vienybę per skirtumus“, yra aktualus tiek Europos Sąjungai, tiek kiekvienai šaliai.

Gauta 2010 12 05
Priimta 2011 01 10

Literatura

1. Бадью, А. 2004. *Делез. Шум бытия*. Москва: Логос-Альтера/ Ессе homo.
2. Badiou, A. 2004. "Behind the Scarfed Law, There is Fear", *Le Monde* 02 22. Prieiga per internetą: <http://www.misterdann.com/rehijabfrench2004.htm>.

3. Berger, P. 1999. "The desecularization of the world: a global overview", in *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. P. Berger. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1–18.
4. Bosetti, G.; Eder, K. 2006. "Post-secularism: a return to the public sphere", Eurozine 08 17 [online journal]. Prieiga per internetą: <http://www.eurozine.com/articles/2006-08-17-eder-en.html>.
5. Habermas, J. 2006. "Religion in the public sphere", *European Journal of Philosophy* 14: 1–25.
6. Stark, R.; Iannaccone, L. 1995. "A supply-side reinterpretation of the 'secularization' of Europe", *Journal for the Scientific Study of Religion* 33(3): 230–252.
7. Gorski, P.; Altınordu, A. 2008. "After secularization?", *Annual Review of Sociology*, 55–85.
8. Casanova, J. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press.
9. Casanova, J. 2006. "Rethinking secularization: a global comparative perspective", *Hedgehog Review*, Spring / Summer, 7–22.
10. Taylor, Ch. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
11. Guzevičiūtė, R. 2009. „Žydų kostiumo kelias į LDK“, in *Žydų kultūra: istorija ir dabartis*, sud. A. Andrijauskas. Vilnius: Kronta, 229–256.
12. Entzinger, H. 2001. "The dynamics of integration policies: a multidimensional model", in *Challenging Immigration and Ethnic Relations Politics: Comparative European Perspectives*, eds. R. Koopmans, P. Statham. Oxford: Oxford University Press, 97–118.
13. Entzinger, H. 2006. "Changing the rules while the game is on: from multiculturalism to assimilation in the Netherlands", in *Migration, Citizenship, Ethnos: Incorporation Regimes in Germany, Western Europe and North America*, eds. Y. M. Bodemann, G. Yurdakul. New York: Palgrave MacMillan, 121–144.
14. Habermas, J. 2006. "Religion in the public sphere", *European Journal of Philosophy* 14(1): 1–25. Prieiga per internetą: <http://www.law.nyu.edu/clppt/program2006/readings/Habermas.Religion.pdf>
15. Hussein, Sh. 2007. "The limits of force / choice discourses in discursing muslim women's dress codes", *Transforming Cultures Journal* 2(1). Prieiga per internetą: <http://epress.lib.uts.edu.au/journals/TfC>
16. Leiken, R. S. 2005. "Europe's angry muslims", *Foreign Affairs*, July / August. Prieiga per internetą: <http://www.foreignaffairs.com/articles/60829/robert-s-leiken/europes-angry-muslims>
17. Remer J. 1995. *Wilno*. Poznan: Wydawnictwo Polskie "R. Werner".

BASIA NIKIFOROVA

Visualization of religious image: European discourse

Summary

The aim of the article is to challenge the problem of the actualization of religious image and its visualization in the public life. The author suggests considering religious image as a reflection of religious self-identification and specificity of the confessional style of life. The otherness of religious image, public demonstration of religious symbols became an object of restrictive and prohibitive acts in a number of European countries. The author examines the present-day situation in the context of European and Lithuanian historical analogues. The problem of cultural adaptation, its borders, and the possibilities of a dialogue and compromise among various cultural traditions is analyzed in the context of European discourse.

Key words: visualization, cultural adaptation, religious appearance, secularization