

ŠVENTYBĖS FENOMENAS

GINTARAS BERESNEVIČIUS

ŠVENTYBĖS TEORIJA

Bet koks kalbėjimas apie šventybę neįmanomas, nesusipažinus su įžymiojo vokičių religijotyrininko ir religijos filosofo Rudolfo Otto šventybės teorija, kurią jis pirmąsyk paskelbė 1917 m. išėjusioje studijoje „Šventybė“ (*Das Heilige*)¹.

Pirmuosiuose monumentalaus veikalo puslapiuose Otto konstatuoja tam tikrą religijų nevienalytiškumą: jose koegzistuoja racionalūs bei iracionalūs elementai. Kas gi yra racionalumas religijoje?

Pasak Otto, kiekvienai Dievo idėjai būdingi tokie predikatai kaip dvasia, protas, valia, tikslinga valia, gera valia, visagalybė, sąmonė ir pan. Vadinasi, Dievo idėja aptariama atitinkamomis žmogaus esmę apibrėžiančiomis kategorijomis, tik dievybės atveju jos absoliučios (absoliutus protas, visagalybė ir pan.). Visi šie predikatai yra aiškios bei skaidrios sąvokos, prieinamos mąstymui. Dievybė, nusakoma šiais predikatais - racionalus fenomenas; religija, kuri tokias ypatybes pripažįsta - racionali religija. Būtent per juos „tikėjimas“ kaip įsitikinimas gali būti nusakomas ir perduodamas. Sąvokos - esminis religijos išsakymo būdas; krikščionybė, turinti ypač galingą tokių racionalių sąvokų kraitį, šiuo atžvilgiu aukštesnė už daugelį kitų religijų.

Tačiau negalima manyti, kad tokie racionalūs predikatai išsemia religijos esmę. Šv. Rašte arba pamoksluose susiduriame su racionalumu, tačiau kitaip ir negali būti, kadangi čia kalbama, o kalba yra racionali, kadangi susideda iš žodžių, dažniausiai reiškiančių sąvokas. Bet sąvokos, kaip pasakytų Kantas - sintetiniai sprendiniai. Jos daugiau ištaria

apie mus pačius (mūsų mąstymo ypatybes), nei apie nusakomąjį objektą.

Racionalumas - neišvengiamas religijos faktas. Mistika kalba apie tylą (Dievo tylėjimą, dieviškąją tylą, nebylumą), tačiau būtent mistika yra šnekiausia: neišsakomų dalykų ištartis nepaprastai sunki; nuolat metant žodžių tinklus, siekiama užgriebti tokius žodžius ar jų junginius, kuriais pavyktų perteikti tylos, nebylumo potyrį.

Būtent čia matome, kad racionalumas religijos esmės dar neišsemia; religija nesutampa su racionaliomis ištatomis apie ją.

Iš tiesų, kad ir kiek stengtumės kalbėti apie religinius dalykus, visada kalbėsime tik apie mūsų pačių supratimą apie juos, o jų esmė taip ir liks paslėpta. Otto taikosi būtent į šią paslėptį: būtent joje, Otto manymu, ir glūdi religijos branduolys.

Šventybė, pasak Otto, aiškinimo bei vertinimo kategorija, pasirodanti tik religijos srityje. Ji nesuapraštinama filosofine nei teologine prasme. Tai ir ne „šventumas“ - „švėnta“ mums yra kažkas, kas „šventa“ iš šalies, ne savaime. Paprastai „šventumą“ suprantame kaip absoliutų moralinį predikatą, kaip tobulą gerumą. Dažnai kalbama apie šventą pareigą ar šventą įstatymą, tačiau tuo numanoma tik praktinė būtinybė ar visuotinis galiojimas. Šitoks žodžio „šventas“ vartojimas, Otto teigimu, nėra pakankamai korektiškas. Sąvoka „šventas“ tai pirmapradžio pojūčių reflekso etinis schematizavimas ir užpildymas.

Atrodo, kad šventybė ir būtų kažkur už šio „pirmapradžio pojūčių reflekso“, generuojančio su ja netapatintiną šventumą.

Šioje vietoje Otto įveda *numinosum* kategoriją. Tai pamatinis šventybės aiškinimo elementas. Tačiau apsiriktume, laukdami teorinių išmąstymų ar kokios universalios struktūros: *numinosum* Otto įvardija

¹ Otto R. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.* - 16-te Aufl. - Gotha: L.Klotz Verlag, 1927.

kaip nepaaiškinamą ir neredukuojamą kategoriją. Ją galima tik pažadinti, o ne išmokti. Šią akimirką Otto prabyla ypač griežtai. Kreipdamasis į skaitytoją, jis spendžia jam labai įdomius spąstus:

Mes reikalaujame (*fordern*) prisiminti stipraus ir kiek galima vienpusiškesnio religinio susijaudinimo akimirką. To, kuriam tai nepavyko ar kuris apskritai nepatyrė tokios akimirkos, paprašysime toliau neskaityti².

Otto pastebi, kad labai sunku kalbėti apie religiją su žmogumi, sugebančiu prisiminti savo vaikystės įspūdžius ar socialinius pojūčius, tačiau neturinčiu religinių potyrių. Kaip pamatysime, šis griežtumas vėliau religijos fenomenologijoje kiek švelninamas. Tačiau visoje Otto studijoje (kaip, beje, ir vėlesnių religijos fenomenologų veikaluose) savų religinių potyrių turėjimas suprantamas kaip išankstinė kalbėjimo apie šventybę ar net religiją apskritai sąlyga. Tokių potyrių nepažinęs žmogus, net susidūręs su jais kitose religijose, nesugebės jų atpažinti ir neišvengiamai prasilenks su bet kokios religijos esme.

Numinoziniai potyriai yra specifiniai religiniai potyriai. Panagrinėję savų religinius potyrius, krikščionys atrastų juose dėkingumą, pasitikėjimą, meilę, nuolankumą, atsidavimą ir pan., tačiau jie dar neišsemia visos religinių potyrių gausos. Kiekvieno religinio potyrio pagrinde aptiktume *mysteriūm tremendum*, siaubą keliantį slėpinį. Jo nuvokimas verčia sielą virpėti: tai ekstazės, religinio apsvaigimo priežastis. Jis turi ir savų laukinių bei demoniškų formų, jis gali nusmukti iki vaiduokliško kraupumo. Egzistuoja grubios, barbariškosios pakopos, tačiau jis gali išsivystyti ir į tobulą, šviesią išraišką, į pamaldų kūrinių virpulį priešais Tąjį, kuris kūriniškai yra neišsakoma paslaptis.

Vis dėlto tai - tik šneka; sąvokų pagalba *mysterium* apibrėžti sunku. Sąvokų keliu *mysterium* negalima suprasti kitaip, nei paslėpties, t.y. to, kas nėra atverta, kas nesuprantama, nekasdieniška.

Tremendum - tai ypatinga reakcija; *tremor* - baimė, bet kitokia nei "baiminimasis", "būgštavimas" ar pan. Ši reakcija artimiausia graikų *δειμα πανικόν* ("paniška baimė"). Viena iš jos išraiškų - kraupumas, nejaukumas. Tai šaltinis, iš kurio pirmą kartą žmonijos

sąmonėje iškyla baisingieji demonai (beje, ir dievai), o fantazija ši pojūtį įdaiktina, suteikia "išvaizdą". Numinozinės baimės, ar greičiau siaubo, ištakos slypi primityviose religijose, tačiau ji gali ir grįžti - tarkime, šiuolaikinėse vaiduoklių istorijose. Tai stiprus siaubas: kūnas nueina pagaugais ("žąsies oda"), plaukai stojasi piestu. Pažvelkime į tokį nustėrimą Antano Baranausko "Kalėdų giesmėje":

Kokios minios, net devynios: šventų aniolų
pulkai!
Akys mato, šurpas krato, šiaušias ant galvos
plaukai.³

Tremendum turi savo pakopas, tačiau "profaninė baimė" joms nepriklauso. Jos pradžia - demonų keliamame siaube, tačiau ir ten, kur tikėjimas demonais pakyla iki tikėjimo dievais, "dievai" kaip *numina* visada išlaiko kažką vaiduokliška, nejaukiai siaubinga. Ir aukštesiose religijose tas siaubas neišnyksta, tik "sutaureja". Tokio siaubo pavyzdžiu galėtų būti *ὄργη θεοῦ* "Dievo pyktis" - mįslingas dalykas, keliantis problemą ir Rašto aiškintojams. "Dievo pyktis" Senajame Testamente artimas demoniškam-vaiduokliškam siaubui; jis turi atitikmenų daugelyje religijų, kalbančių apie *ira deorum* - "dievų pyktį". Žydų religijoje "Dievo pyktis" neturi nieko bendra su moralinėmis savybėmis. Jis "užsiliepsnoja" ir reiškiasi mįslingai, it nežinoma gamtos jėga, kaip elektros išlydis, išsikraunantis pernelyg prie jo priartėjus; jis nenusipėjamas ir neapskaičiuojamas. Šis dievų ar Dievo pyktis - tai ne kas kita, kaip pats *tremendum*, kuris dar gana naivioje žmogaus gyvensenoje išsakomas kaip dievybės atributas - bet išsakomas per žmogaus savybes.

"Prigimtinis" jo pobūdis racionalizuojant pasipildo racionaliomis moralinėmis detalėmis: kalbama apie Dievo teisingumą, bausmę už dorovinį nusikaltimą ir t.t. Tačiau Dievo teisingumo vaizdinyje slypintis iracionalumas suteikia jam ypatingo siaubo.

Vis dėlto šią *tremendum* nesuvokiame dar reikėtų papildyti "galios", "jėgos" elementu. Otto jį apibūdina kaip *majestas tremendum majestas* atsiranda tada, kai atsitraukia "visiškas nesuvokiamaumas" (pvz., mistikoje). Kaip šešėlinė *majestas* apraiška prie šio potyrio prisijungia subjektyvus

² *Ibid.*, S. 8.

³ Baranauskas A. *Raštai*. - V.: Vaga, 1970. - T. 1. - P. 125.

“kūrinio” pojūtis, “niekybės” pojūtis, kai žmogus suvokia Dievo akivaizdoje esąs “dulkė ir pelenai”. Iš šio potyrio plaukia ir nuolankumas.

Mokytojas Eckhartas taria: “rūpinkitės, kad Dievas būtų jums didelis”. Toliau didžiojo mistiko tekste Dievas kreipiasi į žmogų: “jei manaisi esąs kažkas, tai pažvelk: štai esu Aš, o tavęs nėra”. Mistikas tai puikiai suvokia: “Iš tiesų! Aš ir visa kūrinija esame niekas. Tu vienas esi, ir tu esi visi daiktai”⁴.

Čia įžiūrime tarsi “natūralų” žmogaus santykį su savo kūrėju, tačiau nepaprastai įstabu, kad į *majestas* kategoriją kartais pretenduoja ir lietuvių sakmių velnias, plg.:

Velniui tinka, kad jį vadini ponu. Vienas žmogus miške bevaikščiodamas paklydo [...] Pasitinka priešais poną ir sako: “Ponuti, ar negalėtum parodyti man kelią?” Tas ponas tai buvo velnias. Jam labai patiko, kad jį pavadino ponu. Jis nusivedė tą žmogų į savo palocių...⁵

Velniui apskritai būdingos aspiracijos į vien Dievui tinkančius atributus: šiuo atveju jį pamalonina priartėjimas prie *majestas* elemento..

Galiausiai *tremendum* ir *majestas* apima ir trečiąjį elementą, kurį galima įvardyti kaip *numinosum energiją* (ypač gyvai tai jaučiama minėtajame Dievo pyktyje). Apie *energinį elementą* kalbant vartojamos tokios sąvokos, kaip jėga, valia, judėjimas, susijaudinimas, veikla. Šie bruožai būdingi jau demonams. Dievybės energija aktyvina ir žmogų, skatina jo uolumą, pripildo ypatingos dinamikos (ypač askezėje), žadina herojiškai veiklai, kurioje energinis elementas išsiveržia į išorę. Tai griežtai prieštarauja “filosofiniam” racionaliuųjų spekuliacijų Dievo supratimui. Ten, kur energinis elementas prasiveržia, filosofai kalba apie “antropomorfizmą” ir, supranta, pasmerkia jį. Tačiau kalbėjimas apie, tarkime, “Dievo dešinę” ar Dievo grumtynes su Jokūbu dar nereiškia, kad čia susiduriama su primityvia “antropomorfinio” Dievo samprata: tiesiog Dievo veikla gali būti išreiškiamą per žmogaus veiklos analogijas, pasirodančią energiją nusakant žmogui suprantamais terminais. Galų gale, kas gi yra, tarkime, Schopenhauerio *valia*?

⁴ Cit. pagal: Otto R. *Das Heilige*, S. 23.

⁵ Balys J. *Lietuvių liaudies sakmės*. - K., 1940. - T. 1. - P. 365-366. - N. 764.

Energinis elementas dažnai pasireiškia mistikoje, ypač - meilės mistikoje. Kartais mistikas prašo Dievybės apmaldyti josios meilės srautą, kurio žmogus nebepakelia. Tai ta pati energija, kurią jau matėme Dievo pyktyje; meilė, pasak vieno mistiko, yra ne kas kita, kaip “užgesintas pyktis”.

Numinosum reiškiasi kaip *mysterium tremendum*, bet mūsų apibrėžtas *tremendum* - sintetinis *mysterium* predikatas: jiedu skiriasi vienas nuo kito. Paslaptis gali būti siaubinga, bet nebūtinai visada. *Numinosum* raiškoje *mysteriosum* gali persverti *tremendum* ir išeiti į priekį.

Kad *mysterium* elemente nėra *tremendum*, galima kalbėti apie *mirum*. Tai “stebėjimasis”, “nustebimas”, sąlygotas “kažko kito”, “visiškai kitokio” pojūčio. Jame nėra siaubo. *Mirum* potyrį gali sukelti, pavyzdžiui, sielos fenomenas: mes ir mūsų aplinkiniai turime sielas, tačiau tai mums nekelia baimės.

Kvalitatyvinis *numinosum* turinys (suteikiantis *mysteriosum* formą) yra *tremendum* su *majestas*. Tačiau akivaizdu, kad *numinosum* turinyje yra ir patraukiančių, “fascinuojančių” elementų. Tai *fascinans* elementai, kurie su atstumiančiais *tremendum* elementais sudaro svotišką kontrastingą harmoniją. Toks dvilypis numinozinis potyris būdingas visai religijų istorijai.

Demoniškas-dieviškas pradas gali pasirodyti siaubingas, kraupus, bet drauge vilioji ir traukti. Žmogus, kuris virpa priešais dievybę, kartu kreipiasi į ją ir trokšta priartėti prie jos. Religinis potyris dvilypis iš pat pradžių, jame imanentiškai glūdi ir siaubas, ir potraukis; pastarąją aplinkybę liudija visoms religijoms būdingi ritualai ir liturginiai veiksmai, modeliuojantys žmogaus ir dievybės suartėjimą.

Taigi, numinozinio potyrio *mysterium* turi du aspektus - *tremendum* ir *fascinans*, veikiančius pozityviai ir sudarančius savotišką kontrastingą harmoniją (p. 43-45).

Kaip tam tikrą - žinia, netobulą - analogiją būtų galima pateikti pojūtį (ypač stiprų vaikystėje), gimstantį žvelgiant į šulinį: gelmė gąsdina, tačiau drauge ir traukia. Tam tikra analogija galėtų būti ir aukščio baimėje. Tačiau šie pavyzdžiai profaniški ir veikiau gali pademonstruoti tik tai, kad atstūmimo ir potraukio elementai iš tiesų gali būti išgyvenami drauge.

Be abejo, *fascinans* gali būti išgyvenamas ir atskirai nuo *tremendum* bei užpildyti visą numi-

nozinio potyrio lauką. Mistikų patiriamas *fascinans* gali būti be galo intensyvus:

aš pajutau iš Tavo dieviškų akių sklindant neapsakomai džiuginančią šviesą, prasiskverbusią į mano akis. Stebuklingas šios šviesos poveikis apėmė visus mano sąnarius, jis prasiskverbė iki kaulų smegenų, aš nebejutau kūno [...] ir man atrodė, kad mano kūnas ir siela yra ne kas kita nei šviesa, dieviškoji šviesa.

Didžioji Gertrūda Helftietė⁶

Kotryna Genujietė liudija:

Ak, jeigu aš galėčiau jums apsaityti, ką jaučia siela, kai ji liepsnoja savo viduje. Nerandu žodžių, kurie galėtų tai perteikti. Galiu tik pasakyti: jei bent vienas lašelį to, ką aš jaučiu, nukristų į pragarą, pragaras pavirstų rojumi⁷.

Otto išvardija ir daugiau numinozinių potyrių: visi jie gali koegzistuoti, vienas potyris gali sąlygoti kitą ar jį pakeisti. Tačiau keičiasi ne patys potyriai - tai žmogus gali "eiti" nuo vieno potyrio prie kito; tai žmogaus "aš" keičia savo būklę, palieka vienas, įžengia į kitas.

Potyriai siejasi, tarpusavyje jungiasi į tam tikrus kompleksus, kuriuos Otto vadina schemomis. Šventybės idėja irgi kompleksinė. Racionalus numinozinis pradas per racionalių sąvokų schematizavimą perteikia pilną kompleksinę šventybės kategoriją. Tikrasis schematizavimas skiriasi nuo atsitiktinių sąryšių tuo, kad pastarieji išnyksta (pvz., religijų istorijoje), o pirmasis vis tvirtėja.

Religinio potyrio racionalių elementų persmelkimas iracionalumu gali būti paaiškintas bendražmogiškais potyriais, irgi pasirodančiais iracionaliu pavidalu. Tarkime, lytinis potraukis, kaip ir numinozinis potyris, visiškai priešingas *ratio* sričiai. Tačiau *numinosum* yra "virš proto", o lytinis potraukis yra "žemiau proto" kaip instinktų ir aistros sritis; *numinosum* į *ratio* nusileidžia "iš viršaus", o lytinis potraukis "beldžiasi iš apačios". Prasismelkęs į aukštesniąją žmogaus sąmonės dalį, jis sveikai išsisklei-

džia draugyste, meile, lyrika, poezija, fantazija ir pan., tačiau šie elementai jau būna visai kitokios prigimties, negu juos generavęs potraukis. Juos galima nagrinėti autonomiškai, nekreipiant dėmesio į juos generavusią lytinio potraukio sritį. Lygiai taip pat nevertėtų klausti, kas yra už numinozinių potyrių: pakanka to, kad jie egzistuoja ir kad žmogus gali juos objektyviai pažinti, juos išgyvendamas. Iracionaliais šie potyriai vadinami todėl, kad juos nepaprastai sunku verbalizuoti: iš tiesų jie gali būti tik atpažįstami. Numinoziniai potyriai išeina iš sielos gelmių. Jie gali reikštis ir profaniniuose bei jusliniuose dalykuose, tačiau kyla ne iš jų, o per juos.

Numinoziniai potyriai yra pačioje religijos pradžioje ir ją generuoja. Jų iracionalumas nėra priešingas racionalumui: iracionalūs elementai "įkultūrinami" ir išplečiami per racionalių elementus. *Tremendum* schematizuojamas per racionalių teisingumo, dorovės idėjas (taip iš iracionalaus numinozinio potyrio atsiranda, pvz., teisė); *fascinans* schematizuojamas per gėrio, meilės, gailestingumo idėjas; *mirum* - per racionalių Dievybės predikatų absoliutumą.

Tai, kad religijoje visados gyvuoja ir budi iracionalūs momentai, apsaugo ją nuo pavojaus tapti racionalizmu. Tuo tarpu racionalių elementai saugo ją nuo pavojaus virsti misticismu ar fanatizmu. Abū elementai susiję, jungiasi į schemas ir tarsi papildo vienas kitą.

Tačiau jokių būdu negalima klausti apie tai, kas yra už šventybės ir kas generuoja visus šiuos numinozinius potyrius. Čia matome Otto teorijos leniamą tašką: iškėlus hipotezę, kad numinozinius potyrius teikia Dievybė, kad juos generuoja kažkokie transcendentiniai veiksniai, teorija taptų teologija ar metafizika. Būtent todėl tiek Otto, tiek vėlesnioji religijos fenomenologija pabrėžtinai atsisako įvardyti už fenomenų ar už numinozinių potyrių esančias esmes; pasitenkinama prielaida, kad yra tam tikra duotybė, kuri pasi-rodė (*sich-zeigt*), todėl gali būti nagrinėjama. Šventybė negali būti redukuojama, ji ir yra tas pasi-rodantysis fenomenas, nepaaiškinamas ir apskritai neaiškintinas. Jį tegalima aprašinėti, tiesa, su tam tikra išlyga: pats aprašinėtojas turi iš anksto žinoti, su kuo jis susiduria, t.y. turi būti išgyvenęs atitinkamus potyrius. Vėlesniais laikais šis reikalavimas kiek modifikuojamas: Gerardas van der Lecuwas teigia, jog tiriamąjį fenomeną religijos feno-

⁶ *Erhebe dich, meine Seele: Mystische Texte des Mittelalters / Ausgewählt und herausgegeben von Johanna Lanczkowski.* - Stuttgart: Ph. Reclam Jun., 1988. - S. 169.

⁷ Cit. pagal: Otto R. *Das Heilige*, S. 52.

menologas turįs "įjungti" į nuosavą gyvenimą, "įsi-gyventi į svetimą išgyvenimą"⁸. Šitaip įmanoma aptikti idealias sąsajas, schemas, bendras visoms religijoms ir nepriklausančias nuo laiko ir erdvės. Tačiau tai gali atsitikti tik tada, kai neinama už tam tikros ribos: fenomenologas turi "suprasdamas stovėti nuošalyje ir stebėti, kas pasi-rodė (*sich-zeigt*)"⁹. Trumpai tariant, išgyvenant pasirodantį, negalima kištis į jo pasirodymą.

Peliginos fenomenologijai šventybės idėja yra pamatinė, tačiau Otto teorija kiek riboja jos "fiksavimo" lauką. Praktiškai Otto metodologiją galime taikyti bet kokiems religiniams tekstams, ieškant juose atitinkamų numinozinių potyrių, svarstant jų kaip iracionalių elementų sąsajas su racionalumu, tačiau tai tebus Otto "Šventybės" idėjų iliustracija. Apie pačią šventybę, interpretuojamą Otto metodais, patirsime tą patį, ką jau žinome iš pačios teorijos (tiesa, įtikėtina, kad numinozinių potyrių "rūšių" gali būti daugiau, t.y. įmanoma atrasti "naujų" rūšių ir porūšių).

Todėl kalbėjimas apie "Otto šventybę", tarkime, religijų istorijoje, tebutų nuolatinis šnekėjimas apie universalių numinozinių potyrių raišką. Tokios kalbos pradžia drauge butų ir jos pabaiga, nes Otto šventybės metodologija akimirksniu atmestų mus į išeities tašką. Religijų istorija butų vien numinozinių potyrių fiksavimo laukas.

ŠVENTYBĖ RELIGIJŲ ISTORIJOJE

Juo įdomesnis yra Mircea Eliade bandymas. Savo knygos "Šventybė ir profanybė" pratarėje¹⁰ garsusis religijotyryninkas jau pirmaisiais žodžiais prabyla apie Otto "Šventybę", leisdamas suprasti, kad jo knyga yra tam tikras Otto veikalo pratęsimas ir kad jos pavadinimas neatsitiktinis. Vis dėlto Eliade pabrėžia, kad jis ruošiasi eiti kitu keliu, būtent, "nusakyti šventybės fenomeną visoje jo įvairovėje ir nagrinėti ne vien jo iracionaliąją pusę". Eliade domina ne tik santykis tarp racionalių bei iracionalių elementų religijoje, bet "šventybė savo visumoje" (*in seiner Ganzheit*)¹¹. Tai labai įdomus šuolis; dar įdo-

mesnis kitu sakiniu pateikiamas šventybės apibrėžimas: "šventybė - tai profanybės priešybė".

Atrodytų, šis apibrėžimas grynai funkcinis, be- maž tautologinis ir negalėtų išlaikyti jokios kritikos. Vis dėlto pažvelkime, kaip toliau elgiasi Eliade.

Pasak jo, žmogus patiria apie šventybę dėl to, kad pastaroji manifestuojasi, pasirodydama kaip kažkas visiškai skirtinga nuo profanybės. Šias manifestacijas Eliade įvardija kaip hierofanijas (gr. *ἱερός* "šventas" ir *φαίνομαι* "pasirodyti"). Galima tarti, kad religijų istorija susideda iš daugybės hierofanijų, t.y. šventybinių realybių manifestacijų.

Šventybė gali pasirodyti, tarkime, per akmenį ar medį, tačiau tai nereiškia, kad akmuo kaip toks yra kulto objektas. Šventi medžiai ir akmenys garbinami ne dėl to, kad jie yra medžiai ar akmenys, o todėl, kad jie daugiau nebėra medžiai ar akmenys, jie - hierofanijos. Religiniam žmogui tokių hierofanijų gali būti labai daug - hierofanija gali tapti visas Kosmosas.

Religinis žmogus sickia gyventi realybėje. Hierofanijos jam yra pačios tikriausios realybės ženklai, priešingai nei nesakrali pasaulietinė ar profaninė erdvė. Todėl žmogus savo gyvenimą orientuoja į hierofanijas arba pagal jas¹². Nepaisant visų istoriškai susiklosčiusių religijų ypatumų, visos jos turi kai ką bendra: visos jos gyvuoja pašventintame kosmose ir dalyvauja hierofanijose, pasireiškiančiose tiek gyvūnų, tiek augalų pasauliuose¹³.

Šventybė apreiškia absoliučią realybę ir šitaip įgalina orientaciją aplinkoje. Vedų perteikiamame krašto užėmimo (*Landnahme*) rituale, apsistojant būsimąjo genties ar tautos gyvenimo vietoje, tuoj pat įrengiamas ugnies altorius, ir visi, kurie jį įrengė, tampa teisėtais to krašto ščimininkais: per altorių įdabartinamas Agni ir įgalinamas bendravimas su dievais. Altoriaus įrengimas simbolizuoja kosmogoniją, "savo pasaulio" sukūrimą ir sutvarkymą ankstesniojo chaoso vietoje. Archainei visuomenei visa tai, kas nėra "mūsų pasaulis", nėra joks pasaulis, tai tik chaosas. Tam tikras kraštas paverčiamas "savu", naujai jį "sukuriant", t.y. pašventinant, nu- statant pasaulio "centrą".

Šis centras - vieta, kur hierofanija perskrodžia

⁸ Leeuw G. van der. *Phänomenologie der Religion*. - 2 Aufl. - Tübingen: P. Siebeck Verlag, 1956. - S. 638-639.

⁹ *Ibid.*, S. 641.

¹⁰ Eliade M. *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des*

Religiösen. - Hamburg: Rowohlt, 1957. - S. 7-13.

¹¹ *Ibid.*, S. 8.

¹² *Ibid.*, S. 8-11.

¹³ *Ibid.*, S. 20.

pasaulėdaros sluoksnius, atverdama "angą" į viršų (dievų pasaulį) ir į apačią (požemius, mirusiųjų pasaulį). Taip susiejami dangus, žemė ir požemiai, atsiranda "pasaulio ašis", *axis mundi*. Ji gali būti įsivaizduojama kaip Pasaulio kalnas, Pasaulio medis ir pan., tačiau ji visada - pasaulio centre. Pagal centro modelį statomos šventyklos (šventykla taip pat statoma ir įsivaizduojama kaip "vartai į dangų", o pamatais siekia pragarus), orientuojamos gyvenvietės (kaimas atsiranda kryžkelėje, iš kurios, kaip ir nuo pasaulio centro, šakojasi keturios pasaulio šalys) ir t.t. Pasaulis apskritai leidžiasi suvokiamas kaip "pasaulis", "kosmosas" tik tada, kai jis apsirėškia kaip šventas pasaulis. Vadinas, tik šventybės proveržis (hierofanija) apskritai įgalina orientuotis bei veikti "čia ir dabar".

Religiniam žmogui šventybė manifestuojasi ne tik erdvėje, bet ir laike. Egzistuoja profaninis, buitinis, pracinantis laikas ir šventasis laikas, stojantis švenčių metu. Šventasis laikas - tam tikras amžinybės elementų atkartojimas: šventėse ritualais atkartojami, įdabartinami dievybės žygiai, įvykę kadaise, pasaulio kūrimo epochoje ar iškart po jos egzistavusiame prolaikyje. Šventės dalyviai tampa dievų bendražygiais ir jų amžininkais, taigi, savotiškais pusdieviais, kartkartėmis įžengiančiais į amžinuosius vyksmus.

Taigi, erdvė ir laikas skyla į dvi sritis: sakraliąją ir profaniją. Yra šventa ir profaninė erdvė, šventasis ir profaninis laikas. Religiniai ritualai būtent ir reikalingi žmogui "įterpti" į šventąją erdvę ar šventąjį laiką¹⁴.

Eliade teorijos puikiai žinomos, tad plačiau jų atpasakoti nėra reikalo. Galima tik pastebėti, kad po pratarmės šioje knygoje Eliade tarsi pradeda nejučiomis "painioti sąvokas". Pažadėjęs kalbėti apie "šventybę" (*das Heilige*) vėliau jis kalba, pvz., apie laiko ir erdvės "šventybiškumą" (*heilige Zeit* ir pan.), tarpais primindamas tebekalbą apie tą pačią šventybę (ypač stengdamasis dažniau vartoti vardininko linksnį). Tačiau lieka įspūdis, kad Eliade vis dėlto kalba jau apie būdvardinį "šventumą", o ne apie "šventybę".

Pirmuosiuose knygos puslapiuose Eliade aiškiai parodo, kad, pvz., akmuo yra "šventas", nes per jį reiškiasi "šventybė". Todėl logiška tikėtis, kad toliau

nagrinėjant kosmoso ar laiko šventybiškumą, bus kalbama apie šventybę ir šventumą (kosmosas kaip hierofanija yra šventas, nes per jį reiškiasi šventybė). Tačiau tą patį kosmoso šventybiškumą Eliade supranta kaip apriorinį ir nagrinėja, tarsi jis būtų "savaiame šventybiškas", nepaisydamas to, kad kosmosas yra šventybiškas tik dėl to, kad už jo yra šventybė, ir to, kad nagrinėdami kosmosą kaip *a priori* šventybišką, drauge nagrinėjame jau ne šventybę, o tik šventumą.

Eliade savo veikale nedaro distinkcijos tarp šventybės ir šventumo, todėl dažnai atsiranda nemaža painiavos. Pabrėžtinai vartojant *das Heilige* terminą, dažnai kalbama ne apie "šventybišką", o "šventą" dalyką (pvz., "šventą vietą"). Turbūt Eliade tai suprato ir pats. Ne be reikalo pratarmėje jis taip pabrėžtinai sieja savo veikalo šventybę su "Otto šventybe", siekdamas parodyti, kad kalbės apie tą patį *das Heilige* fenomeną. Tačiau Otto jo raišką fiksavo vien numinoziniuose potyriuose (atseit, aiškino jį "siaurai psichologiškai"), o Eliade ją suseka plačioje religijų istorijos erdvėje.

Tačiau Otto šventybę labai griežtai skiria nuo šventumo. Šventumas - pirmapradžio pojūčių refleksio schematizavimas: koks nors dalykas "šventas" yra ne savaiame, bet tarsi "iš šalies", dėl "ko nors", o tas "kas nors" gali būti ir šventybė. Todėl Eliade ir įsiveda hierofanijos kategoriją, automatiškai implikuojančią, kad kiekvieną "šventumą" generuoja "šventybė". Tačiau čia ir vėl atsiranda ganėtinai klampi priešara. Iš tiesų hierofanijos kategorija nurodo, kad konkretų šventumą generavo šventybė. Tačiau kalbėjimas apie hierofaniją dar nėra kalbėjimas apie šventybę!

Tuo tarpu Eliade šiuos dalykus, atrodo, tapatina. Tarkime, kalbėdamas apie kosmoso šventybiškumą, jis implikuoja, kad kosmosas yra hierofanija, tad kalbėjimas apie kosmoso sakralumą bus kalbėjimas ir apie jo šventybiškumą. Tačiau tikrasis kalbėjimas apie fenomeno šventybiškumą turėtų būti kalbėjimu apie jame pasirodančią šventybę. O Eliade to nedaro, suponuodamas, kad kosmoso kaip hierofanijos fenomenas savaiame sąlygoja galimybę kalbėti apie jį kaip apie šventybišką.

Nėra abejonės, kad atsiradusią painiavą Eliade suvokė, tačiau aišku, kad jo atrasti religijų istorijoje besikartojantys fenomenai iš tiesų yra tokie pat universalūs kaip ir Otto numinoziniai potyriai ir kad

¹⁴ *Ibid.*, S. 13-68.

juos galima apibūdinti kaip tam tikros „foninės“ realybės apraiškas. Žinoma, pastaroji realybė labai artima šventybei. Antra vertus, šventybė, kuri pasirodo, neturėtų būti tapatinama su pasirodymo modusais (net tokiais „šventybiškais“, kaip mitas, ritualas, „šventa vieta“ ir pan.).

Tačiau ar visa tai reiškia, kad Eliadei galima prikišti sąvokų painiojimą ir tam tikrą nekorektiškumą, operuojant šventybės kategorija?

Jokiu būdu ne! Eliadės „šventybiškumo“, hierofanijų painiava, išpūdis, kad kažkas apčiuopta ne iki galo, kad lieka ne iki galo apgalvotų sąvokų palaidos gijos, žodžiu, tam tikras neužbaigtumas, ir liudija, kad Eliade susidūrė su šventybe ir būtent su ja. Eliadės hierofanijos ir Otto numinozinė šventybės raiška pasirodo skirtingai. Atrodo, kad Eliade kiek mistifikuoja savo aptiktus dalykus, gal net savotiškai „blefuoja“, ir iš tiesų čia esama tam tikros mistifikacijos, „akių dūmimo“, „monijimo“. Tačiau taip elgiasi ne Eliade, o šventybė.

ŠVENTYBĖS ATSITRAUKIMAS

Šventybė - ne kokia nors loginė konstrukcija, ne sąvoka, kurią galima aprašyti vieną kartą ir visiems laikams. Šventybė neredukuojama. Maža to. Richardas Schaeffleris puikiai perteikia vieną pagrindinių „šventybės charakterio“ bruožų: „šventybės atsitraukimas priklauso jos tikrovės būdai“ ir tęsia: „Iš religinės sąmonės liudijimų religijotyryninkas žino, kad kiekvienas pavadinimas, kuriuo leidžiasi įvardijama šventybė, vėl atsitraukia į nepavadinamumo patirties sferą, kad tai vis dėlto nelikviduoja visų vardų, kuriais mėginta šventybę įvardyti, tačiau leidžia ją patirti kaip nuojautą to vardo, kuris bus apreikštas laikų pabaigoje“¹⁵.

Iš tiesų šventybei, kaip pasi-rodančiam fenomenui, būdingas ir atsitraukimas iš to paties pasirodymo „vietos“. Netgi Otto nagrinėti numinoziniai potyriai šventybę atskleidžia tiktai aiškinantis juos retrospektyviai. Neveltui Otto, kreipdamasis į skaitytoją, prašo ne „patirti“ kažką, o „prisiminti“ religinį potyrį. Taigi kalbėti apie numinozinį potyrį

pradedama tada, kai jis jau „pasibaigęs“ ir egzistuoja „tik“ mūsų atmintyje. Religijų istorijoje aptinkami nuolat pasikartojantys fenomenai taip pat iškyla prieš mus atminties - religinės žmonijos atminties - horizonte. Galbūt ir tam tikras Eliadės „netikslumas“, šventybės ir šventumo persipynimas, maskuojamas hierofanijos kategorija, atsiranda būtent dėl to, kad religijų istorija iš tiesų kalba ne apie „pasi-rodančią“, bet apie kadaise „pasi-rodžiusią“ šventybę, t.y. tokia, kuri šiandien jau yra atsitraukusi, arba, kitais žodžiais tariant, „šiandien“ religijų istorijoje jos jau nebėra.

Tačiau ar iš tiesų šventybei būdinga tokia „retrospekcinė“ raiška ir, jeigu taip, tai kodėl? Į šį klausimą atsakyti nepaprastai sunku. Vis dėlto tai daryti mėgina Klausas Hemmerle. Šventybės filosofinės fenomenologijos studijoje¹⁶ jis nagrinėja šventybės raišką mąstyme. Pats užmojis galėtų pasirodyti kiek netikėtas, nes iki šiol kalbėta apie potyriuose besireiškiančią šventybę, kitokius požiūrius aprioriškai atmetant kaip redukcionistinius. Tačiau Hemmerle studijoje puikiai laviruojama tarp didžiulių tokio kalbėjimo keliamų pavojų. Kaip regis, pagrindinė tokios sėkmės priežastis - puikus šventybės fenomeno (potyrinio) pažinimas. Pasekime Hemmerle samprotavimus.

Mąstyti šventybę, pasak jo, reiškia leisti šventybei pasirodyti, „patekėti“ (*aufgehen*). Toks įvykis yra ne tik šventybės suvokimas ar nuo mąstymo atsijęs religinis aktas: tai reiškia, kad šventybė turi pasirodyti mąstymui jame pačiame. Mąstymo objektas mąstyme turi rasti savo erdvę, neribotą erdvę savo raiškai, ir tik tada jis įsilaikina ir pasirodo mąstymui.

Vietos, kuriose susitinka šventybė ir mąstymas, turi plytėti mąstyme ir pačioje šventybėje. Mąstymas pats per save turi ieškoti šventybės, o šventybė - mąstymo.

Šventybei pasirodant, mąstymas į tai reaguoja mintimi: čia šventybė! Tačiau šventybė, pranokstanti mąstymą ir išcinanti už jo ribų, tą mintį užgoš ir sunaikins (*verzehrt*). Tai, ką mąsto mąstymas, drauge yra „po“ mąstymu, mąstymas tai įima, užvaldo. Tai liudytų, kad mąstymas „nepritaikytas“ už jo ribų esančios, jį pranokstančios šventybės suvokimui.

¹⁵ Schaeffler R. *Filozofia religii*. - Crzestochowa: Regina Poloniae, 1989. - S. 100.

¹⁶ Hemmerle K. *Das Heilige und das Denken: Zur philoso-*

phische Phänomenologie des Heiligen // Casper B. Hemmerle K. Hünermann P. Besinnung auf das Heilige. - Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1966. - S. 9-79.

Apimančiame sakyme apie būtybę mąstymas šią būtybę, kuri yra kas kita nei pats mąstymas, paverčia savo savastimi, mąstomybe. Tačiau ir tada mąstymas jam palenktus dalykus konstituoją kaip esančius, t.y. esančius savaime, o ne iš jo, ne iš mąstymo. Būtybių atsivadimą mąstymui supratus jau nebe kaip paklusnumą, o kaip kūrybinį aktą, lieka klausimas: ar iš tiesų yra taip, kaip tai sau mąsto mąstymas? Arba bent jau toks klausimas: ar prasminga ir ar reikia to klausti?

Būtent šio klausimo vienatvėje mąstymas pažvelgia anapus savęs paties. Tai jau nebe apimantis, užvaldantis mąstymas. Dabar jis gyvas, klausdamas būties, nerimdamas jos akivaizdoje, ir būteht taip jis gali atsiduoti būčiai.

Mąstymas jau nebe valdo, o klusniai klausia. Valdymas savęs nevaldo, o klausimas klausia savęs paties, kas ir kodėl yra jo paklausimas. Klausimas apklausia jį supančią erdvę, ir kiekvienas atsakas vėl generuoja klausimą. Nuolat klausiama: kas yra tai ir iš kur tai kyla, kad aš klausi, kad aš sugebu ir galiu klausti?

Taip mąstymas, likdamas kas buvęs, vis dėlto pasikeičia, tampa mąstymu per save patį. Tikėdamas jis šliejasi prie neišreiškiamos savo kilmės. Dabar jam svarbu ne faktas, bet laisvė, ne kažkas, bet paslaptis, ne priežastis, bet stebuklas.

Šiame klausiančiame atsigręžime savo kilmės link, neprievartaujančiame ir laisvame, jau yra "patekėjusi" šventybė. Gali pasirodyti keista, kad tai jau yra "atsitikę", o mąstymas nepastebėjo, jog buvo įžengęs į "šventą vietą". Tačiau šitai būdinga mąstymui: jis negali gauti ženklo, kad artėja šventybė, arba pats imti jai ruoštis. Mozė suvokia stovįs šventoje vietoje tik jau stovėdamas joje (*Iš 3, 5*), Jokūbas sušunka: *ši vieta yra šventa, o aš to nežinojau (Pr 28, 16)*, kelyje į Emausą Jėzaus mokiniai atpažįsta Jėzų tik jam išnykus (*Lk 24, 31*).

Šventybė pakyla ar pateka mąstymui tik prisiminime (*Andenken*). Mąstymas nesutinka paslapties, iš kurios jis kyla; jis sutinka tik tai, kad savo kelyje yra sutikęs paslaptį.

Štai dabar galutinai išaiškėja Eliades studijoje atsiradusios šventybės ir šventumo painiavos priežastis: religijų istorijoje, kuri iš esmės yra atmintis, šventybė leidžiasi apčiuopiama būtent ten, kur čiuopimo akimirka jos visiškai nėra - šventume. Drauge tai galutinai įrodo, kad Eliade apčiuopė būtent šven-

tybę, religijų istorijoje mūsų mąstymui apsireiškiančią jam prieinamą būdą, pasirodančią atsiminimuose apie savo pačios raišką, kuri "šiandien" apčiuopiama kaip "šventumas" (reikia priminti, kad "šventumas" savaime dar nėra "šventybiškas"; tai, kas pasakyta, galioja tik kalbant apie hierofanijas religijų istorijoje).

Taigi, šventybė, universali ir neredukuojama kategorija, gali reikštis ir reiškiasi religiniuose potyriuose, religijų istorijose, mąstyme. Vien jos raiškos laukas rodo šventybės universalumą, drauge ir šios neredukuojamos, be galo žmogų pranokstančios realybės "atvirumą" žmogiškajai erdvei (ir atvirkščiai), o tai liudija šventybės prielankumą žmogui.

Otto pastebėtoji racionalumo ir iracionalumo skirtis religijoje nėra lemiama nei galutinė. Otto būtent ir parodė, kad per numinozinių potyrių schematizavimą jie gali būti ir yra racionalizuojami ir generuoja esmines žmogaus kultūros sritis. Antra vertus, pastaruoju metu fenomenologinė religijos filosofija parodė, kad ir racionalumas (mąstymas) nėra kliūtis šventybės raiškai; tiesa, tai tinka ne bet kokiam racionalumui. Juk mąstymas kreipiasi į būtybes, o būtybės šventybiškos gali būti tik tada, kai jos rodo kažką už savęs ir netgi ne būtį kaip tokią, o paslėptąją savo kilmę. Klausiantis, savo kilmėn besigręžiantis mąstymas gali apklausti būtybes apie jų kilmę, ir šioje apklausoje gali patekėti šventybė. Tačiau tas patekėjimas nėra privalomas: šventybė negali būti prievartaujama, ji neiškviečiama technine mąstymo operacija nei pažinimu.

Kaip žinome, šventybė gali reikštis patraukiančiuoju ir atstumiančiuoju savo aspektu. Tačiau klaidinga būtų manyti, kad šiais aspektais ją pažįstame, kad ji per juos kažką atskleidžia ar neišvengiamai pasirodo būtent taip. Pasak Hemmerle, šventybė save dovanoja¹⁷, ir šio dovanojimo negalima "apklausinėti": jis turi tiesiog reikštis, vykti visiškai nevaržomai ir laisvai.

Šventybė reiškiasi, pasi-rodą įvairiais būdais. Tačiau jokių būdų negalima jais per daug domėtis, nes tada iškyla šventybės redukavimo pavojus. Pagaliau naivu būtų tikėtis, kad šventybės pasirodymo modusai kažką mums sakytų apie ją pačią. Numi-

¹⁷ Hemmerle K. *Heilige, Das // Sacramentum mundi: Theologisches Lexikon für die Praxis*. Bd. 2. - Freiburg; Basel; Wien: Herder. S. 578-582; S. 580.

noziniai potyriai, hierofanijos, mąstymas - tai vietos, kuriose pasirodo šventybė, tačiau vos sušukę: "štai ji!", atsiduriame tuščioje vietoje, dykroje, ir tik pėdos vėjo pustomame smėlyje mums patvirtina, kad "kažkas praėjo" ir kad, deja, sušukome be reikalo.

Šventybė ne tik neredukuojama: jos refleksija įmanoma tik atmintyje. Todėl bet koks šnekėjimas apie šventybę, vykstantis "čia ir dabar", beprasmiškas; beprasmiškas ir bet koks tekstas "apie šventybę", galų

gale beprasmiškas ir šventybės sąvoka.

Vis dėlto kalbėjimas apie šventybę nėra bereikšmiškas, bet ne dėl to, kad tikslinamos kategorijos, kad nagrinėjami jos raiškos modusai. Kalbėdami galime sužadinti kai ką, ką nuovokos ir nuojautos dėka seniai esame atpažinę savo širdyje - atpažinę kaip neišsakomybę, patekančią širdies atmintyje.

Ir dar: pagrindinis šnekėjimo apie šventybę privalumas yra tai, kad jis vis tiek kada nors baigiasi.