

Straipsnyje vadinamasis tradicionizmas (*traditionism, traditionalism*), ryškiausiai atstovaujamas René Guénono, Anandos Coomaraswamio, Frithjofu Schuono, Seyyedo Hosseino Nasro, Hustono Smitho ir kitų, gretinamas su šiuolaikine akademinė religijotyra. Religijotyros mokslo atžvilgiu aptiriamos tokios kertinės tradicionizmo sąvokos kaip „pirmaprādė tradicija“ (*primordial tradition*), „praamžė filosofija“ (*perennial philosophy*) bei kt. Autoriaus prieiga verta dėmesio pirmiausia tuo, kad bando rasti nešališko požiūrio galimybę ne tik į skirtingas religijas, bet ir į skirtingas tyrinėtojų metodologines nuostatas religijos atžvilgiu, tarp kurių neretai esama ne mažesnio nesusikalbėjimo, nesupratimo bei atmetimo nei tarp pačių skirtingų religijų.

## Religijų istorija ir pirmaprādė tradicija

James Burnell ROBINSON

Viename iš pastarųjų savo straipsnių, paskelbtame „Amerikos religijų akademijos žurnale“ 1987 metų pabaigoje, profesorius Hustonas Smithas gina pirmaprādės tradicijos sąvoką nuo Steveno Katzo, neigiančio galimybę aptikti kokį nors bendrumą tiek tarp įvairių mistinių patyrimų, tiek tarp skirtingų religijų apskritai. Pasak profesoriaus Smitho, praamžė filosofija (terminas, kuruo jis atsiliepia į Katzo kritikos kalbą) – tai ne duomenų, o veikiau tam tikros metafizinės intuicijos klausimas.<sup>1</sup>

Profesorius Smithas šį klausimą išplėtoja štai kaip:

Tebūnie aišku: praamžė filosofija – tai filosofija, o ne sociologija ar antropologija, iššokusi iš empirikos krūmų įdėmiau dėbtelėjus. Praamžininkas savo požiūrį esant visuotinį randa veikiau dedukcijos, o ne indukcijos būdu. Ir aptikęs teisingą, jo įsitikinimu, požiūrį jis daro išvadą jį esant teisingą visuotinai, nes tiesa yra visuotinė pagal pačią jos sampratą...

Filosofijai nerūpi atskirybės, kaip antai kas dabar vyksta Berklyje. Iš esmės jai rūpi būtent visuotinybė. Tačiau visuotinybė žmogaus protui per plati, jam reikia pagalbos, ir praamžininkas tokią pagalbą randa neišsenkamos pasaulio religijų, ar išminties, tradicijose. Teistiniu požiūriu, šios tradicijos imasi iš dieviško apreiškimo, bet jei tokie terminai kai kam tik uždaro supratimo duris, užuot jas atidare, apie tas tradicijas galima galvoti kaip apie tam tikras išminties saugyklas. Tai tarsi rezervuarai ar kitokie žmonijos sukauptos ir išgrynintos išminties telkiniai.<sup>2</sup>

Teigdamas tokį metafizikos prioritetą prieš empiriką, Smithas seka René Guénonu, Frithjofu Schuonu bei

kitais iškiliaisiais praamžės filosofijos atstovais, kurie irgi pradeda metafiziniais principais, o į istorinius duomenis žiūri tik kaip į tų principų konkrečias apraiškas. Antai S. H. Nasras savo Giffordo paskaitose, išleistose pavadinimu „Žinojimas ir šventybė“ (*Knowledge and the Sacred*. - Crossroad, 1981), apie religijas kalba kaip apie istorijos eigoje besirutuliojančias archetipines struktūras.

Atsiliėpdamas į savaime suprantamą klausimą apie akivaizdžius religinių mokymų skirtumus, profesorius Smithas iškart juos pripažįsta: praamžė filosofija, arba pirmaprādė tradicija, nemano skirtumus esant nereikšmingus, bet laiko juose slypint tam tikrą apvaizdą. Jis pasitelkia analogiją: raudona ir žalia spalvos smarkiai skiriasi, tačiau jų skirtumas aiškiai antraeilis palyginti su tuo, kad abi jos yra šviesa. Tai tikrai labai įtaigus įvaizdis: gal išties, kaip kad raudona ir žalia tėra visas spalvas apimančios šviesos skirtingi atspalviai, visos pasaulio religijos tėra vienos visa apimančios dieviškosios išminties individualūs veidai?

O jeigu jau religijų skirtumai yra lemti apvaizdos, tai tikrai pamokoma būtų pažinti tų apvaizdos lemtų apraiškų archetipinius pagrindus ir kaip jie tarpusavyje sutinka. Tiesa reiškiasi tiek abstrakčiai, tiek konkrečiai. Jeigu pirmaprādės tradicijos metafizinė intuicija remiasi ne savitais patyrimais ar religijotyros duomenimis, tai, kadangi tiesa yra viena, saviti patyrimai bei duomenys, žinoma, turi tik paryškinti bei patvirtinti intuicijos atskleistus principus. Kultūra bei istorija įkūnija jose užkoduotas archetipines struktūras, kurias išties būtų galima iškelti į dienos šviesą tyrinėjant jų apraiškas erdvėje ir laike. Pasitelkiant įvaizdį iš „Pamirštosios tiesos“,<sup>3</sup>

archetipai yra tarsi magnetai, atitinkamai išrikiuojantys geležies drožles, o apie magnetinį lauką mes sužinome būtent iš geležies drožlių struktūros.

Tuo tarpu religijų istorijos mokslas eina priešinga kryptimi, išeities tašku turėdamas veikiau empiriką nei metafiziką. Pirmiausia jis žiūri duomenų ir tik tada iš jų išveda bendresnius principus. Tačiau šiodvi kryptys neturėtų būti suprantamos kaip viena kitai priešiškos – veikiau kaip viena kitą paremiančios. Viena vertus, religijų istorija parūpina duomenų pirmąją tradicijos teiginiams paremti, ir ši parama nėra tokia triviali, kaip iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, nes mūsų laikų filosofinė nuostata, šiaip ar taip, tokia, kad mes labiau pasitikime istorijos bei konkrečių kultūrų duomenimis nei metafizine intuicija. Ir atvirkščiai: pirmąją tradicija religijų istorijai pateikia vieningą perspektyvą, įgalinančią pereiti nuo paprasčiausio duomenų sijojimo bei rūšiavimo prie jų pritaikymo tikrovei, kurioje gyvename.

Jei tikrovė tėra viena ir jei religija turi reikalą su ta tikrove (o kiekviena religija baudžiasi turinti), tai požiūris į skirtingų religijos formų daugį yra centrinis religijotyros klausimas. Ir šia prasme į pirmąją tradicijos sampratą iš religijų istorijos pozicijų reikia žvelgti labai rimtai.

### Kas yra religijų istorija?

„Religijų istorijos“, *history of religions*, terminas buvo nukaltas Joachimo Wacho, vieno iš religijotyros pirmeivių Jungtinėse Valstijose, įvedusio Čikagos universitete „religijų istorijos“ kursą.<sup>4</sup> Wachui bei jo sekėjams, iš kurių iškiliausias buvo Mircea Eliade, „religijų istorijos“ terminas prilygo vokiečių *Religionswissenschaft* ir reiškė kritinę discipliną su savo tiriamu reiškiniu bei savitu tyrimo metodu. Taigi *Religionswissenschaft* galima buvo išsiversti kaip „religijos mokslą“, *science of religion*.

Tačiau Wachui su kolegomis toks vertimas pasirodė klaidinantis dėl pernelyg žalio religijotyros lauko. Žodis *science* anglų kalboje turi skirtingų konotacijų nei *Wissenschaft* vokiečių kalboje, dėl to terminas *science of religion* galėtų kelti kiekybinių skaičiavimų, statistikos, eksperimentinio metodo įspūdį, kas neturi nieko bendra su *Religionswissenschaft*. O XX a. pradžios akademiniame pasaulyje priešprieša tarp religijos ir mokslo daugelio buvo gana jausmingai pabrėžiama. Tokiems sąvoka „religijos mokslas“ galėjo nuskambėti įžūliai ar net pasirodyti iš esmės prieštaringa. Taigi Wachas su bendražygiais pasirinko „religijų istorijos“ terminą kaip taikliau nusakantį disciplinos esmę. Religijų istorijos tikslas, kap jį suvokė Wachas bei jo mokykla, buvo tyrinėti religiją tokią, kokia ji aptinkama visame pasaulyje, su-

formuluoti pamatinius religijos reiškinio principus ir galiausiai ištirti jų reikšmę žmogaus patyrimui.

Kitas terminas, kartais vartojamas vietoj *Religionswissenschaft*, yra „religijų fenomenologija“. Šiaip jau „fenomenologijos“ sąvoka šiuolaikinės filosofijos vartojama ir grynai technine prasme, ryšium su filosofu Husserlio metodologine programa. Bet mūsų atveju užteks apibrėžti, kad religijų fenomenologas yra toks religijotyryninkas, kuris užsiima sistemišku fenomenų, laikytinų „religijais“, tyrimu, siekdamas atitinkamus duomenis jų istoriniame bei kultūriniame kontekste interpretuoti savais terminais. Bet kurios atskirės doktrinos ar praktikos, ar meno kūrinio atžvilgiu jis pirmiausia žiūri, kas lėmė jų atsiradimą ir kokius jie sukėlė padarinius. Be to, atsižvelgiama į visą kitų konkrečių religijų sudarančių elementų tinklą. Tokia mokslinė programa, suprantama, neišvengiamai tampa priklausoma nuo kitų disciplinų, tokių kaip antropologija, istorija, lauko tyrimai, filologija, geografija ir t.t., tiek nuo jų duomenų, tiek nuo metodologijų.

Negana to, pasiektas bet kurios religijos supratimas pirmiausia įvertintinas tuo, kaip jį priima pačios tyrinėtotosios tradicijos atstovai. Antai Wilfredas Cantwellas Smithas savo knygoje „Pasaulinės teologijos link“ teigia, jog bet kuri budizmo ar islamo interpretacija turi būti tokia, kad budistas ar musulmonas apie ją galėtų pasakyti: „Taip, jūs mus supratote“.<sup>5</sup>

Tačiau ką gi religijų istorikas gali pasakyti daugiau už atskirų kultūrų bei religijų specialistus? Atskirų reiškinų nagrinėjimas vienos tradicijos ribose, nors pradžioje būtinas, gali sudaryti nepilną bei fragmentišką religijos prigimties vaizdą. Net jeigu atskirą religiją mes pradame suvokti itin giliai, vis tiek reta religija rutuliojosi be kontaktų bei sąveikos su kitomis. Jau vien šis neginčytinas faktas turėtų pastūmėti patyrinti vieną kitą religiją ir už savo apibrėžtų ribų. Pavyzdžiui, budologas visai teisėtai gali tarti: „Aš apsiribosiu budizmo tyrimais; pagaliau čia daugiau nei gana ką tyrinėti visam gyvenimui“. Bet jeigu jis tokią programą mėgintų įgyvendinti griežtai ir nuosekliai, ji ne tik nustumtų į tyrimo periferiją turtingas budizmo sąveikas su kitomis religijomis per visą jo istoriją, bet atimtų iš budologo ir daugybę įžvalgų, kurių jis galėtų pasiekti tik per budizmo paraleles bei panašumus kitose religijose.

Religijotyryninkas siekia kaip įmanoma aiškiau išvysti religijos reiškinį kaip visumą, kitaip sakant, religiją kaip integralią virtualiai visų mums žinomų kultūrų bei visuomenių ypatybę. Tvirtai remdamasis duomenimis, religijotyryninkas siekia ištirti jų galimas prasmes bei užuominas, išvysti tas religijų paraleles bei analogijas, kurių nušviestų, ką iš tikrųjų religija reiškia žmogaus būčiai. Ir čia religijotyryninkas atsiduria teritorijoje, labai gerai pažįstamoje praamžininkui.

## Mitologiniai motyvai: dangaus dievas ir perkūnijos dievas

Tie, kas tyrinėja religiją iš pirmaprados tradicijos požiūrio taško, gausiai pasitelkia religinę simboliką. René Guénono klasikinė studija „Kryžiaus simbolika“ gali būti laikoma pavyzdžiu, ką galima padaryti suvedant paralelinius motyvus draugėn į vieną visapusį vaizdinį. Hustono Smitho „Užmirštosios tiesos“ antrame skyriuje, remiantis daugelio tradicijų medžiaga, atskleidžiamas erdvus religijos vaizdynas. Mitologiniai motyvai – tai neišsamiama versmė tam, kas išvelgia skirtingas kultūras vienijančius archetipinius provaizdžius. Religijotyriminką mitologiniai motyvai bei religinė simbolika irgi labai žavi.

Imkime pavyzdį. Vedų literatūroje galima aptikti tokią seką: seniausiais laikais čia būta dangiškojo tėvo Djauso Pitaro, suporuoto su motina žeme Prithive.<sup>6</sup> Bet jau ankstyviausiuose vedų himnuose Djausą Pitarą buvo beištumiąs Varuna, kitas dangaus dievas, saugojęs visa persmelkiantį kosminį-dorovinį dėsnį.<sup>7</sup> Vedų arijų pasirodymo Indijoje metu, Varuna ėmė tolydžio trauktis, užleisdamas vietą Indrai, vienam iš dažniausiai vedų himnuose minimų dievų. Jis savo perkūnu (vadžra) užmušė slibiną Vritrą ir paleido bėgti gyvastį teikiančius vandenis.<sup>8</sup> Iš gamtos reiškinių jis siejamas su perkūnija, o visuomenėje – su senųjų indoarijų karių luomu. Šis perkūnijos dievas, geriantis somą, riedantis kovos ratais, perkūnus svaidantis slibino nugalėtojas bei tvirtovių griovėjas, atitinka Thorą senojoje šiaurės germanų religijoje ir Dzeusą senovės graikuose. O tai reiškia, kad Indra yra kažkokio senųjų indoeuropiečių dievo atitikmuo.

Šiaurės germanų Thoras, kaip ir Indra, yra karys, riedantis kovos ratais, tačiau svaido jis ne dvišakį vadžrą, o kūjį. Indra užmuša anginą Vritrą (kurio vardas reiškia „aptveriantis, suvaržantis“), tuo tarpu Thoras kaujasi su Midgardo angimi, apjuosusia pasaulį. Ir Vritra, ir Midgardo angis primena gnostinį Uroborą, gyvatę, susisukusią žiedu ir įsikandusią savo uodegą.

Dzeusas sudėtingesnis. Vaizduojamas jis rankoje laikantis dvišakį perkūną, visiškai prilygstantį ikonografiniams vadžros atvaizdams, ir tebėra tiesiogiai susijęs su perkūnijos reiškiniu. Tačiau jo vardas atitinka Djausą, o savo funkcijomis jis didele dalimi prilygsta dangaus ir teisingumo dievui Varunai, nors nuo graikų dangaus dievo Urano, indų Varunos atitiktens, jį skiria ištisa dievų karta.

Ypač įdomu indų dievą Indrą palyginti su babiloniečių Marduku, nes babiloniečiai nebuvo indoeuropiečiai, nors neabejotinai turėjo kontaktų su tokia indoeuropiečių tauta kaip hetitai. Mardukas irgi užmušė slibiną, šįsyk – chaoso okeaną įkūnijusią Tiamat. Ir bent jau

vienu atveju – Ašurnasiripalo II (885–860 prieš Kristų) rūmų sienos bareljefe – Marduko laikomas dieviškas ginklas yra būtent dvišakis perkūnas.<sup>9</sup>

Mardukas – perkūnijos dievas, tapatinamas su senuoju Mesopotamijos perkūnijos dievu Enliliu. Mesopotamijos mitologija, kaip ir vedų, atskleidžia didžiai reikšmingą įtampą tarp dangaus dievo Anu ir perkūnijos dievo Enlilio: pirmasis laikytas aukštesniu, tačiau pernelyg nutolusiu, todėl nepajėgiu susidoroti su Tiamat, o antrasis – techniškai subordinuotu, užtat pajėgesniu bei dinamiškesniu.<sup>10</sup> Kyla pagunda čia įtraukti, kaip tolesnį pavyzdį, ir konfliktą tarp saulės deivės Amaterasu ir perkūnijos dievo Susanovos senovės japonų mituose. Aišku, išeities tašką šiam konfliktui suteikia žmogaus patyrimas, kai po visa gaubiančiu dangaus skliautu įsiveržia audros debesys. Tačiau religinė dinamika yra sudėtingesnė.

Jei teisus prancūzų mokslininkas Georges Dumézilis, čia gali atsispindėti ne tik gamtos patyrimas, bet ir skirtingos politinio suverenumo sampratos. Dumézilis, remdamasis lyginamaisiais tyrinėjimais, teigė, kad indoeuropietiška kalbėjusių tautų visuomenę sudarė trys skirtingi luomai: žyniai, kariai ir piemenys / prasčiokai. Dangaus dievas įkūnija žynių suverenumo sampratą, paremtą transcendentinio įstatymo bei šventos galios autoritetu, o perkūnijos dievas atstovauja suverenumui, kuris remiasi charizmatiniu vado įvaizdžiu bei karine galia, kaip kad kario herojaus.

Tęsiant toliau, pavyzdžiai iš Afrikos ir Australijos aborigenų religijų rodo dangaus dievą vis labiau ir labiau nutolstant, o jo vietą užimant žemesnes dievybes, artimiau susijusias su žmonių gyvenimu. Tėvas Wilhelmas Schmidtas teigė šią mitologijos ypatybę atspindint žmogaus vystymosi dėsnį: pirminis gamtinis monotheizmas esą išsigeimsta į animizmą bei politeizmą. Vėliau šią tyrinėjimų kryptį tęsė italų religijotyriminkas Raffaele'is Pettazzonis.<sup>11</sup> Psichologas C. G. Jungas dangiškąjį tėvą laikė archetipu, pirmaprade žmogaus psichikos struktūra, įvairiais laikais bei įvairiose vietose pasireiškiančia savitomis formomis. Jei taip, tai įtampa tarp dangaus dievo ir perkūnijos dievo gali būti ir atitinkamų psichinių jėgų, veikiančių žmogui vystantis, atspindys.

Tokios analogijos bei paralelės tarp Indros, Thoro, Dzeuso ir Marduko nustato tam tikrą dialektinį santykį, kuris įgalina mus aiškiau apibrėžti atitinkamo tipo dievybę ir geriau suvokti atitinkamas senosios religijos bei senosios visuomenės struktūras. Ir atvirkščiai: šios bendros struktūros įgalina mus geriau suvokti kiekvieną atskirą atvejį. Atpažinę Thorą, Dzeusą bei Marduką esant Indros atitiktens, mes kur kas pilniau suvokiame patį Indrą. O susidūrę su motyvo pasikartojimu įvairiu laiku daugelyje vietų, tampame priversti susimąstyti, ar ne

nurodo jis į kažką daugiau nei tik istoriniai bei kultūriniai faktai ar idiosinkretiškai aplinkos reiškiniai.

Kitas pavyzdys, įkvėptas „Užmirštosios tiesos“ trečiojo skyriaus, liečia pamaldumą. Religijotyrininkas turėtų pastebėti, kokios panašios yra kai kurios krikščioniškojo pamaldumo Kristui formos į kai kurių hinduistų grupių pamaldumą Krišnai. Šių dviejų pamaldumo formų palyginimas bei kontrastas padeda mums apibrėžti bendrą religinio pamaldumo kategoriją: pamaldumas – tai ne kažkas ypatinga, priklausoma vienai kuriai religinei tradicijai, bet atspindi bendrą žmogaus santykį su įsmeinta šventybe. Jei dar praplėstume savo tinklą ir įtrauktume budizmo „Tyrosios šalies“ mokyklas su jų pamaldumu Budai Amidai ir jo Rojui vakaruose, dar daugiau sužinotume, kas tai yra religinis pamaldumas. Ir atvirksčiai: pažindami religinį pamaldumą apskritai, galime geriau suvokti savitas krikščionybės, hinduizmo ir budizmo pamaldumo formas.

Tačiau pastebėti panašumai tik paryškina gilius teologinius šių religijų skirtumus. Jėzus yra asmeninio Dievo Kūrėjo įsikūnijimas, ir krikščionybei labai svarbu tai, kad jo įsikūnijimas, mokymas, mirtis ir prisikėlimas įvyko istorijoje. Krišna yra Višnaus įsikūnijimas, dievo, turinčio su žydu-krikščionių Dievu bendrų bruožų, bet jo įsikūnijimo istoriškumas tikintiesiems ne toks svarbus. Priešingai Jėzaus įsikūnijimo unikalumui, Krišna tėra vienas iš daugelio Višnaus įsikūnijimų, todėl jo reikšmė tėra sąlygiška.

Tuo tarpu Buda Amida formaliai išvis ne dievas, o žmogus, kuris kitados prisiekė tapęs Buda padėti kiekvienam, kas tik šauksis jo, tikėdamas atgimti jo rojuje. Dabar tasai žmogus jau tapo Buda ir turi pakankamai galios bei atjautos savo pažadą tęsėti. Ar Amida iš tikrųjų egzistuoja ir gali padaryti tai, kas apie jį tikima, yra labai svarbu, tačiau nedaugelis, mano žiniomis, iš „Tyrosios šalies“ teologų tėra bandę rekonstruoti istorines Amidos žemiškojo gyvenimo detales, jei tik jis išties žemėje gyveno.

Pažymėjęs skirtumus, šio pavyzdžio pabaigoje vėl grįšiu prie panašumų. Pamaldumo religijoms būdinga žmogaus pastangas laikyti nepakankamomis išsigelbėjimui pasiekti, kad ir kaip šis būtų apibrėžiamas, taigi išsigelbėjimas įmanomas tik dieviškos iniciatyvos dėka (dieviškos – pačia plačiausia prasme). Tuomet kyla klausimas, kokį išvis vaidmenį vaidina žmogaus pastangos. Visos trys minėtos pamaldumo religijos jautė šią įtampą skirtingai, nors ir panašiai: „Tyrosios šalies“ budistai skiria „savosios galios religiją“ ir „kito galios religiją“; vaišnavai kalba apie „beždžionių teologiją“, kurioje Dievas teikia išsigelbėjimą visiems nepriklausomai nuo pastangų; o krikščionys pabrėžia santykį tarp tikėjimo ir darbų.

Jei tikrai, kaip sako praamžininkai, bet kuri religinė raiška yra vieno Archetipo atspindys, tai skirtingų apraiškų tyrinėjimas gali padėti apčiuopti jų patį visu Jo sudėtingumu.

## Religijotyra ir religijos sudėtingumas

Religijotyra visokeriopai stengiasi tęsti programą, paprastai vadintą „lyginamąja religijotyra“, kuri irgi tyrinėjo įvairius pasaulio tikėjimus, siekdama parodyti jų panašumus bei skirtumus. Tačiau XIX a. pabaigoje ir XX a. pradžioje, kai humanitarinių mokslų socialinės disciplinos dar tebebuvo vystykluose, nenuostabu, kad religijų tyrinėtojai laikėsi metodologijų, leidusių jiems naudotis duomenimis gana selektyviai.

Užtat kiti lyginamąją religijotyra suvokė kaip priemonę Vakarų krikščionybės pranašumui prieš Azijos bei Afrikos tautų tikėjimus bei pasaulėžiūras įtvirtinti: įvairių tautybių tyrimai turėjo padėti misionieriškajai veiklai. Liberalesni tyrinėtojai stengėsi parodyti žmonijos religinę, ar dorovinę, vienybę. Tokių judėjimų kaip teosofija paveiktieji pasaulio religijų panašumus pasitelkė savajam sinkretizmui apginti. Kai kurie ekumenizacijos bandymai neretai menkino ar išvis ignoravo savo tyrinėjamos religijos istorinę raidą bei kultūrinį kontekstą.

Be metodologinių trūkumų, senųjų lyginamųjų tyrimų nuolatinis nepakankamumas buvo tas, kad jie telkdavosi į doktriną bei tikėjimą: religija buvo suvokiama kaip vienokie ar kitokie įsitikinimai, o šie buvo suprantami kaip tam tikro rinkinio teiginių apie pasaulį išpažinimas. Už viso to slypi prielaida, esą religinės praktikos išplaukia iš įsitikinimų, taigi jas esą galima vertinti ir apie jas spręsti pagal įsitikinimus. Paplitusi nuomonė religiją esant gryniausią jos formavimosi laikotarpiu, o vėlesnė istorija tereiškianti nuosmukį nuo to grynumo, atspindi anaipol ne krikščionišką, o veikiau tik protestantišką religijų istorijos modelį. Šita pati reduktyvi religijos kaip teiginių sistemos samprata ir leido pozityvistams manyti, kad keletu savo loginio kardo kirčių jie galį Dievą suvesti į tokį beprasmį terminą kaip „kodas“.<sup>12</sup>

Tyrinėdami religines tradicijas mokslininkai įsitikino, kad religija yra daug daugiau nei tikėjimas. Būti krikščioniu reiškia daugiau nei tik laikytis atitinkamų įsitikinimų: krikščionis dar vaikšto į bažnyčią, dalyvauja krikščioniškuose ritualuose, daugiau ar mažiau aktyviai siekia savo gyvenime krikščioniškų idealų. Negana to, kai kuriose religijose tikėjimas išvis nėra pirmaeilė kategorija: neretai religija reiškia veikiau bendruomenę, kartu atliekančią tam tikras praktikas, nei žmonių grupę, sąmoningai išpažįstančių pasirinktą doktriną. Vienas rabinas kartą pasakė, kad žydas – ne tas, kuris laikosi atitinkamų įsitikinimų apie pomirtinį gyvenimą; žydas yra tas, kuris

pagal žydiškas apeigas palaidojamas. O Indijos religijų tyrinėtojai jau seniai žino, kad dažnai kur kas vaisingiau yra žiūrėti į hinduizmą kaip į bendrą rišlią praktikų sistemą nei stengtis sukonstruoti kažkokią bendrą visiems hindams priimtinių tikėjimų sistemą.

Religija yra tai, kas išgyvenama, todėl jai neišvengiamai būdingi žmogaus gyvenimo prieštaravimai; visos mums žinomos religijos yra daugiamatės ir įvairpusės. Joachimas Wachas išskėlė mintį, kad bet kurią religiją sudaro mažiausiai trys dėmenys: tikėjimas, praktika ir socialinė raiška. Ninian Smart savo nesenoje knygoje „Pasaulėžiūros“ mini šešis religijos „matmenis“: eksperimentinį, mitinį, ritualinį, etinį, socialinį ir doktrinos.<sup>13</sup> Iškalbingas ir pats žodžio „matmuo“ vartojimas: tai reiškia, kad bet kuris religijos elementas yra tarsi taškas visuotinio diskurso erdvėje, kuriame vienu metu gali susikirsti visi šeši matmenys. Pastaruoju metu religijų tyrinėjimai, regis, dar padidino religijotyrai aktualių kategorijų skaičių ir dar giliau suvokia neišvengiamą kad ir kokio kategorijų rinkinio susikirtimą bei persipynimą.

Dar vienas pavyzdys parodys, kaip tie religijos matmenys sueina į atskirą religijos požymį. Vienas iš raktinių mahajanos budizmo terminų yra *śūnyatā*, paprastai verčiamas kaip „tuštuma“: visa kas pasaulyje yra „tuščia“ bent kokio pamatinio substanyvumo ar savaiminės būties. Iš pozityviosios pusės tai reiškia, jog visa kas aplink mus tėra sąlygų ir priešasčių padariniai, be paliovos kintantys keičiantis sąlygoms. Giliausias tuštumos patyrimas bei nuodugniausias jos suvokimas ir yra Budos nušvitimo esmė – raktas mums ištrūkti iš vargo, būdingo paprasto žmogaus gyvenimui, bei įgyvendinti savo giliausias žogiškąsias galimybes.

Religijų istorikas pirmiausia turbūt šunjatą siektų perprasti iš pamatinių tekstų – iš mahajanos „Tobulosios išminties sutrų“, kuriose tuštumos doktrina vaidina pagrindinį vaidmenį. O tada jau griebtųsi komentarų bei filosofinių kūrinių (šastrų), kaip kad Nagardžunos veikalai.

Nagardžuna, vienas iš didžiųjų Indijos filosofų, yra parašęs keletą veikalų, kuriuose šunjatą grindžia racionaliais argumentais. Panašu, kad tuštuma, jo supratimu, – tai tiesiog išplėtotą kertinę budizmo doktrina apie *anatman*, „esybės nebuvimą“. O mėginti perprasti anatmaną – reiškia toliau studijuoti tekstus, stengtis suvokti tą minties klimatą, kuriame mokė Buda. O dar labiau viską sukomplikuoja tai, kad Vakaruose amžinos esybės neigimas paprastai laikomas išvis antireligine nuostata. Tačiau toks požiūris tikrai nepadės mums suprasti religijos, kuriai „neatmanas“ yra pats mūsų išsigelbėjimo laidas.

Nemažiau sudėtingas ir Nagardžunos asmuo. Šiaip jau jis primena skeptiką, bet štai mahajanos budizmas jį laiko šventuoju, dvasiškumo gynėju bei įsikūnijimu.

Pasakojama apie nepaprastus jo žygdarbius ir antgamtiskai ilgą gyvenimą. Nors vakariečių tyrinėtojų požiūris į tokias legendas gerokai rezervuotas, jos mums rodo, kaip Nagardžuna suvokiamas savo paties tradicijoje.<sup>14</sup>

Ir galiausiai bet koks bandymas perprasti šunjatą kaip religinį reiškinį turi atsižvelgti į visą mahajanos budizmą platesniu mastu. Nes ši pati tradicija, kuri teigia visą ką esant tuščia, kartu garbina ištisą eilę kvazidieviškų būtybių – didžiųjų kosminių bodhisatvų, tokių kaip Mandžušris, Avalokitešvara ir Tara. Mahajana priveisė ir gausybę religinių praktikų bei liturgijų, nors tuo pat metu neigia kitų religijų praktikų pamatinį tikrumą, kuris galėtų jas pagrįsti ir įprasminti.

Ženkime dar žingsnį. Jei tuštumą suprasime tik pagal Nagardžuną, gali susidaryti įspūdis, jog ji tėra filosofinis konstruktas. Tačiau budistai teigia ją esant galimą patirti tiesiogiai, medituojant, ne kaip darbinę hipotezę, o kaip pačią tikrovės esmę. Tantrinė mokykla pasitelkė mahajanos filosofiją ir ėmėsi ieškoti naujų būdų, kaip ją paversti eksperimentiniu gyvenimo pasaulyje pagrindu, – užmojis, kurio budizmui niekuomet netrūko.

Tantros kalba apie šunjatą ne filosofiškai, o kaip ji patiriama medituojant. Čia tuštuma apibūdinama kaip „Ryški šviesa“. Šviesos įvaizdis, nusakant gilios meditacijos patyrimą, siejasi su kitų religijų didžiaisiais mistiniais patyrimais, kurių reikšminga ypatybė irgi yra šviesa. Ar čia turime ryšį su praamžė filosofija? Dėl to karštai ginčytasi, tačiau kad ir kokia būtų išvada, negalima neigti šią tuštumos sampratą išties esant labai turtingą.

Norint suvokti atskirą religijos elementą, reikia išvysti jį jo istoriniame bei kultūriniame kontekste, kaip atitinkamo laikotarpio tikėjimų bei praktikų audinio giją, taip pat atsižvelgti į to elemento istorines ištakas bei išdavas. Toliau dar būtų galima palyginti tą elementą su panašiais kitų religijų elementais, išryškinti skirtumus, užčiuopti tą bendrą pagrindą po visomis religijnėmis tradicijomis, kuris tik ir įgalina mus suvokti kitas religijas.

Tam tikroje pažinimo pakopoje tuštumos sąvoką verta panagrinti kritiškai ir iš esmės, nes ji žada pasakyti mums kažką esminio apie pasaulio ir žmogaus prigimtį, o tai reikia pasverti bei įvertinti taip pat rimtai, kaip filosofai tai yra darę su kitais religiniais teiginiais. Tačiau tai padaryti – tuštumos ar bet kurios kitos religinės sąvokos atžvilgiu – mes galėsime tik tuomet, kai aiškiai nustatysime jos prasmę ir vietą religinėje sistemoje. Kritikuoti prieš išsiaiškinant geriausiu atveju reikėtų nebranda, o blogiausiu – tyčinį tos religijos esmės iškreipimą. Metodškai sutriuškinti poziciją, kurios niekas iš tikrųjų nesilaiko, – nedidelis nuopelnas.

Taigi kur mus veda religijotyra? Susitelkdama į paraleles bei analogijas, religijotyra stengiasi nušviesti labai svarbų žmogaus gyvenimo sandą. Didžiąją istorijos dalį

religija buvo žmogiškųjų vertybių, vilčių bei siekių saugykla. Tik visai neseniai kultūros kalviai ėmėsi bandymų apibrėžti, ką reiškia būti žmogumi nepriklausomai nuo tradicinių religinių atskaitos taškų. Bet istorijos teismas iki šiol dar nepaskelbė nuosprendžio, ar tokia sekuliari iniciatyva išvis gali būti sėkminga. Kad ir ką mes apie tai galvotume, suprasti religiją būtina bent jau tam, kad pažintume žmogų, koks jis buvo.

Šia plačia prasme religijotyra bent jau kažkiek gali nušviesti žmonių kultūrą ir patį žmogų. Religijų žmonės turėjo tokių įvairių, kokie įvairūs yra patys žmonės. Ir vis dėlto žmonių kultūros bei istorijos įvairovė mena visų mūsų bendrą žmoniškumą, būdingą mums ne mažiau nei mūsų įvairovė. Panašiai gal ir religijų įvairovė mena kažkokį bendrą pagrindą ar atskaitos tašką. O jei taip, tai gali būti, kad religijotyros aptiktos struktūros ne tik pasakoja mums apie žmonijos praeitį, bet ir atskleidžia pačią tikrovės esmę.

Religijotyros disciplina praamžės filosofijos studijoms duoda keletą dalykų:

1) konkrečią paslaugą pirmapradei tradicijai ji daro tuo, kad tyrinėdama religiją atskleidžia paraleles ir bendrumus, apie kuriuos galima galvoti kaip apie religijos „archetipus“;

2) sudėtingus reiškinius nušviečia istorijos kontekste ir tokiu būdu, kad kai kurios religijų ypatybės pasirodo esančios kur kas panašesnės nei leistų manyti jų paviršiniai skirtumai;

3) atskleidžia religijos daugiamatmeniškumą. Schuonas, Smithas ir Nasras buvo tokie atidūs tradicinių religijų doktrinoms, kad praamžės filosofijos sekėjus kartais imta kaltinti tiesiog suvedant religiją į doktrinas bei teologiją. Tačiau sąsajos pasireiškia ne tik tarp doktrinų. Religijotyros duomenys rodo sąsajas bei analogijas ir tarp praktikų, ritualų bei papročių.

Taigi aišku, kad praamžininkai į religijotyra turėtų žiūrėti rimtai. Kita vertus, ir religijotyrininkui gali kilti klausimas, kodėl gi jis turėtų žiūrėti rimtai į praamžės filosofijos, ar primaprados tradicijos, sampratą. Raktas į šio klausimo atsakymą yra tas, kad tiek pirmapradei tradicijai, tiek religijotyrai galiausiai turi rūpėti religinė tiesa.

Primapradė tradicija religijotyrai suteikia vienijančią perspektyvą, galinčią mus pakylėti nuo vien tik duomenų kaupimo iki jų pritaikymo pasaulio, kuriame gyvename, pažinimui. Praamžė filosofija yra ne tik viena iš teorijų apie religijos reiškinį, o žiūra, bent jau iš principo ne mažiau visa apimanti nei marksizmas ar freidizmas, ir net kur kas daugiau apimanti, – sakytų pamžininkas, – nes pastarosios dvi iš savo akiračio išmėtė transcendenciją.

Tokia religijos prigimtis, kad ji būtinai kažką teigia

apie pasaulį ir atitinkamą teisingą gyvenimo būdą tame pasaulyje. Tiesa ir tai, kad skirtingos religijos teigia labai skirtingus dalykus, kurie, suvokiant juos pažodžiui, be gilesnių organizuojančių principų, gali atrodyti visai tarpusavy nesuderinami. Taigi tenka priimti vieną iš tokių galimybių: a) viena ar keletas religijų yra teisingos, o kitos yra klaidingos; b) visos jos yra klaidingos; c) visos jos yra teisingos tam tikra prasme, tačiau sutaikyti regimus jų prieštaravimus galima tik tam tikrų gilesnių principų pagrindu.

Pirmąją galimybę renkasi dauguma pasaulio tikinčiųjų, kurie, arba išvis nepažindami kitų, arba nusiteikę joms priešiška, teigia besąlygišką savosios tradicijos teisingumą. Kad tikintysis nori teigti savosios tradicijos teisingumą, suprantama, tačiau kai taip elgiamasi kiekvienoje iš daugybės tradicijų, darosi sunku tarp jų atsirinkti. Be to, toks santykis ignoruoja religijų panašumus. Pavyzdžiui, krikščionis monoteistas vis dėlto turi pripažinti, kad jei esama ir kitų monoteistinių religijų, tai jos negali būti visiškai klaidingos.

Antrasis pasirinkimas, kaip žinoma, yra labai paplitęs, ypač akademiniam pasaulyje, kuriame priimta laikyti, kad jau dėl pačios religijų įvairovės jos paneigia viena kitos pretenzijas į tiesą. Nė viena iš jų nėra teisinga bent kiek svarbia šio žodžio prasme, kad ir kokia būtų socialinė bei psichologinė jos reikšmė žmonijos istorijai bei kultūrai.

Tačiau toks požiūris irgi negali visiškai patenkinti, nes jis neatsižvelgia į to, ką iš esmės laiko iliuzija, gyvybingumą ir jėgą. Ką gi jau tokio mes dabar žinome, ko per visą ilgą religingumo istoriją žmonės nežinojo, kas religiją mums atskleistų esant klaidingą ir neįmanomą? Iš tikrųjų tai šiuolaikinė epistemologija tik susiaurino žinomybės sritį ligi empirikos, ligi to, ką galima moksliskai patikrinti, ir apie žmogų, kiek jis neįsitenka šiuose rėmuose, mes žinome (arba išvis jau tik manomės žiną) vis mažiau ir mažiau. O juk kaip tik tai ir yra religijos reikalas! Kitaip sakant, mes nebežinome nė to, ką žmonės anksčiau žinojo, ar bent jau negalime apie tai spręsti.

Ir jei šie samprotavimai pagrįsti, tai trečioji galimybė – jog visos religijos teisingos – yra verta to, kad į ją pažiūrėtume rimtai. O tokiu atveju kyla klausimas, apskritai kuo remiantis iš regimų prieštaravimų mes darėme išvadą apie klaidingumą?

## Pabaiga

Tai jau tapo *cliché*, bet liko tiesa, kad pasaulis darosi vis mažesnis, susaistytas vis glaudesniais ryšiais. Religijos, prieš šimtmetį ar du galėjusios vystytis daugmaž izoliuotai viena nuo kitos, dabar neišvengiamai viena su kita susiduria, sueidamos į konfliktus ir tarpusavy

nesusipratimus. Tradicinėms pažiūroms iššūkį meta naujos ideologijos bei pasaulėžiūros. Akivaizdu, kad prieš kurią nors pasirenkant, mums būtina rasti priemones jai suprasti. Kad galėtume susigaudyti tokia margame religijų pasaulyje, mums reikalingos gairės. Religijotyros disciplina čia ir gali atlikti savo svarbų vaidmenį – vietoj prietarų ir gandų pateikti deramą kiekvienos religijos supratimą.

Žinoma, viena iš pačių bendriausių priemonių, sušvelninančių religijų susidūrimus, yra „dialogas“.<sup>15</sup> Dialogas – tai kur kas daugiau nei tik įdomus pasikeitimas nuomonėmis. Dialogas yra vertas tada, kai kiekviena dalyvaujanti religija siekia suprasti kitą ir padeda kitoms suprasti save. Be to, kiekviena religija savaime padėtų suprasti kitas ne tik atkreipdama dėmesį į panašumus, bet ir išskeldama bei pabrėždama skirtumus.

Religijotyra, išryškindama šias panašumų ir skirtumų sritis, yra pajėgi padėti religijoms sueiti į kūrybišką dialogą. Tikra religijotyra pati nėra religiška – tai mokslo disciplina, galinti pasitarnauti priklausantiems bet kuriai religinei tradicijai. Kaip kad nėra šališkas politologijos mokslas, kuriuo, norėdamas geriau suprasti, kas jis toks, gali pasinaudoti tiek demokratas, tiek respublikonas, tiek socialistas ir t.t.

Jei dialogas ir toliau išlieka vertas, jis tampa dialektine procedūra, pajėgia tolydžio plėsti bendrą sutarimo pagrindą, kartu išsaugant išskirtinumus. Dialogas atskleidžia sankirtos taškus ir jais remiasi. Ar nebūtų tad galima sakyti, kad prasmingas religijų dialogas savaime veda prie pozicijos, kažkuo panašios į praamžininkų?

Kaip kad sakoma, bet kuri religija, būdama žmogaus kūrinys, tėra tarsi pirštas, rodantis į mėnulį. Vienu atžvilgiu, išties jokia religija nėra visiškai adekvati. Tačiau kitu atžvilgiu, kiekviena religija yra visiškai adekvati, jei tik ji, kaip tas pirštas, nukreipia mūsų žvilgsnį nuo laikino bei netvaraus pasaulio į tą, kuris aukščiau. O daugybė skirtingų žmonių skirtingomis aplinkybėmis bei skirtingose situacijose į vieną ir tą patį mėnulį gali rodyti daugybe pirštų.

Budizmo mitologija sako Indrą turint tinklą, kurio kiekvienoje akyje – po brangakmenį. Kiekvienas iš šių brangakmenių, nors yra savo ypatingoje tinklo vietoje, tobulai atspindi visus kitus. Tai reiškia, kad bet kurioje vienoje religijoje galima aptikti tas pačias įžvalgas apie tikrovę, kaip ir bet kurioje kitoje. Žinoma, kirčiai bus sudėti savaip, bet tai jau priklauso nuo kultūrinių bei istorinių kintamųjų, kuriuos išaiškinti ir yra religijotyros uždavinys.

Pirmapradė tradicija dažnai suprantama nelyginant vedantos „viena tiesa daugeliu vardų“. Tačiau neatsižvelgiama į kitą Indijos religinio pliuralizmo ypatybę. Čia ne tik teoriškai esama daugelio kelių į tiesą, bet ir praktiškai

Višnaus, Šivos ir Šakti garbintojai gali remtis į vieną ir tą pačią išplėtotą mitologiją. Gali būti, kad ateityje mūsų laukia beišsirutuliojanti ne tik pasaulinė teologija, kaip kad pranašauja Wilfredas Gantwellis Smithas, bet ir pasaulinė mitologija – išplėtotą įvaidžių, personažų, istorinių bei neistorinių įvykių sistema, į kurią mes, kaip vienos žmonijos nariai, visi galėtume remtis.

Nors kartu aš matau ir galimą negatyvų scenarijų, kuriame religijos per dialogą viena kitą paneigtų, ir pasaulis nugrimztų į sekuliarumo nuobodybę. Tačiau religijų istorija suteikia mums viltį, nes dvasia, kaip ir gamta, regis, nemėgsta tuštumos. Budizmas, krikščionybė ir islamas iškilo kaip tik tose kultūrose, kurių religinė įvairovė daugelį, regis, tegalėjo priversti dėl jų tik gūžtelėti pečiais ir paklausti „na ir kas?“ Galimas daiktas, ir dabar iškils kažkas, kas atlieps mūsų laiką taip pat primygtinai, kaip šios religijos atliepė savąjį, ir pertars amžinąsias tiesas taip, kad jos vėl mums įgautų prasmę.

Versta iš: Robinson, J. B. *The History of Religions and the Primordial Tradition. Fragments of Infinity: Essays on Religion and Philosophy, a festschrift in honour of Professor Huston Smith* / Edited by Arvind Sharma. Dorset: Prism Press; Lindfield: Unity Press, 1991, p. 217–233.

Iš anglų kalbos vertė Dainius RAZAUSKAS.

#### NUORODOS:

1. Smith, H. Is There a Perennial Philosophy? *Journal of American Academy of Religion*. 1987, 55/3, p. 554.
2. Ten pat, p. 560–561.
3. Smith, H. *Forgotten Truth: The Primordial Tradition*. Harper & Row, 1976, p. 40.
4. Šis skirsnis iš esmės remiasi Josepho Kitagawa'os „Religijų istorija Amerikoje“ (1959, p. 1–30).
5. Smith, W. C. *Toward a World Theology*. Philadelphia: Westminster Press, 1981, p. 84.
6. *The Rig Veda: An Anthology*. Tran. by Wendy O'Flaherty. New York: Penquin Books, 1981, sk. I.160.
7. Ten pat, sk. V.85.
8. Ten pat, sk. I.32.
9. Noss, J. B. *Man's Religions*. New York: Macmillan & Co., 1980, p. 37.
10. Frankfort, H., Frankfort, H. A., Wilson, J., Jacobsen, T. *Before Philosophy*. Middlesex: Pelican Books, 1949, p. 150–157.
11. Eliade, M., Kitagawa, J. *The History of Religions*. Chicago: University of Chicago Press, 1959, p. 59–66.
12. [Originale žaidimas žodžiais: sakinio pabaiga būtų „...žodį God 'Dievas' suvesti į tokį beprasmių sąsąskambį kaip *cod*“]. – Vert. past.]
13. Smart, N. *Worldviews*. New York: Chas Scribner's Sons, 1983, p. 7–8.
14. Išsamiau aptartą sudėtingą Nagardžunos figūrą galima rasti: Haihua, J. Nāgārjuna, One or More: A New Interpretation of Buddhist Hagiography. *History of Religions*. 1970, X/2, p. 139–155.
15. Tokią nuostatą labai aiškiai jau yra išreiškęs ne vienas, tarp jų ir religijos filosofas Johnas Hickas, žr. jo: *God Has Many Names*. Crossroad, 1982.