

KAS YRA RELIGIJA

GINTARAS BERESNEVIČIUS

„Ar jūs matėte upę?“ - klausinėja André Maurois kūrinio herojus. Šis nuolatinis banalus klausimas ir klausimas Maurois kūrinys suteikia herojui išminčiaus aureolę... Iš tiesų banaliausi dalykai gali sukelti didžios paslapties įspūdį. Tačiau banalumas - akivaizdumo eksplikacija, o akivaizdybė - išties gili paslaptis. Nėra nieko sudėtingesnio, negu paaiškinti akivaizdų dalyką. Kas yra pasaulis? Kas yra žmogus? Kas yra gyvenimas? Kas yra poezija?

Šįsyk pamėginsime paklausti apie dar vieną esminę žmogaus egzistencijos akivaizdybę - apie religiją. Juk absoliučiai aišku, kad kiekvienas „pasaulietis“ religinius dalykus nuo nereliginių atskirs gana lengvai: štai Budos stovyla, štai Koranas, apeiginė afrikiečio kaukė, o čia - jachta, patefonas, medis. Nėra čia ko mąstyti ir laužyti galvą!

Žinia, nėra ko. Dar daugiau - nepageidautina, nes pamastę prisiminsime, kad, senųjų graikų įsitikinimu, medžiuose gyveno driadės, kad lietuviams ir germanams, keltams ir romėnams buvo žinomi šventieji medžiai, šventi gojai. Ant patefono uždėkime kalėdinę giesmę ar Bacho mišias, prisiminkime, kad jachta, prieš nuleidžiant ją į vandenį, iškilmingai pašventinta (taigi - sakrali!), ir absoliučiai profaniški dalykai atsiskleis mums gana netikėta briauna. Antra vertus, religijotyryninkai iki šiol nėra tvirtai nusprendę, ar ortodoksinis budizmas yra religija ir ar „apeiginė afrikiečių kaukė“ nebus miklių čiabuvių pirštų paskubom išskobta kokiame Vakarų Afrikos uoste prieš pat amerikiečių turistiniam laivui prisišvartuojant. Dar yra Koranas, tačiau jį pažvelgęs katalikas pagarbiai, bet drauge mįslingai palinguos galva, o Pietų Amerikos indėnui ši knyga neturės jokios reikšmės: anava tas pagalėlis, įkastas ties jo palapine, jam reiškia tūkstantį kartų daugiau, nei visi žmonių šventraščiai. Kad ir kiek jį įtikinėtume, indėnas tars, kad šis stulpas ar pagalėlis - pasaulio centras,

ir aplink jį kiek pašokus, ims lyti, o apie Koraną šok nešokęs...

Ir ar įmanoma tikėtis, kad į klausimą

KAS YRA RELIGIJA?

krikščionis, indėnas ir budistas atsakys vienodai? Turėkime omenyje, kad „religija kaip tokia“ iš tiesų neegzistuoja. Susidurdami su koku nors religiniu faktu, jį aptinkame vienos konkrečios religijos kontekste; todėl bet koks mūsų žvilgsnis į religinius dalykus visų pirma bus žvilgsnis į actekų, germanų ar žydų religiją.

Klausinėjimas „kas yra religija?“ pirmiausia yra religijotyros prerogatyva: tai - religijotyros objekto problema. Religijų yra daug, tad ir religijotyros objektas būtų ne spekuliatyvi, abstrahuota religija, bet visa *religijų* gausa. Religijotyros disciplinos (religijų istorija, religijos fenomenologija, religinė etnologija, religijos psichologija ir t.t.) kaip tik ir kreipiasi potencialiai į visas egzistavusias bei egzistuojančias religijas. (Kiek tai įmanoma vienoje ar net daugelyje studijų - kitas klausimas, tačiau kiekvienos religijotyros disciplinos idealas - nagrinėti *visas* religijas, arba siekti, kad jos ištarmės apie religinius reiškinius galiotų *visoms* religijoms.)

Tačiau kiekviena religija - pakankamai individualus reiškinys su savu panteonu, kultais, sakraliniu luomu ir pan. Kiekvienoje religijoje vyksta įvairiausi procesai, jos raidoje galima pastebėti regresyvių tendencijų ir reformų, religija gali patirti kitų religijų įtakas ar net susiliesti su viena jų. Konkreti religija ir religijos gali būti aiškinamos kaip sąlygotos gamtinės aplinkos ar socialinių faktorių kaip „duotos iš aukščiau“, kaip istoriniai reiškiniai ir t.t.

Visa ši įvairovė labai apsunkina atsakymą į mūsų

klausimą. Vienareikšmiškai apibrėžti religiją sudėtinga: toks vienareikšmis apibrėžimas, teigdamas vienas, redukuotų kitas religines prasmes, arba kalbėtų apie menamą, visas religijas apimančią, tačiau tikrovėje neegzistuojančią „religiją“, arba religijas nusakytų metafiziškai, kaip žmogaus atsaką transcendentijos proveržiui. Konkreti religijotyros metodologija tokių nevykusių „galutinių“ apibrėžimų neišvengia. Religijotyrininkai gali jais naudotis kaip darbinėmis hipotezėmis, leidžiančiomis tvarkyti empirinius duomenis. Vis dėlto konkrečiame tyrime jos gali eliminuoti visą religijos įvairovę arba peršokti pačios religijotyros kompetencijos rėmus.

Kadangi religijotyra nagrinėja anapusinės realybės išgyvenimus, kiekviena religijotyra galiausiai yra teologija¹,

- teigia Fritzas Heileris. Toks požiūris logiškai kyla iš religijos kaip transcendentinės duotybės supratimo:

Religija yra ne žmogaus darinys, o Šventosios Dvasios dovana. Žmogaus dvasia gali santykiuoti su savimi pačia ir su savu pasauliu, bet ne su Dievu. Dievo atžvilgiu žmogus yra gaunantysis ir tik gaunantysis. Jis neturi laisvės kreiptis į Dievą (Paul Tillich²).

Toliau eina labai paplitęs religijos apibrėžimas, šįsyk paimtas iš lietuviškosios religijos filosofijos:

Religija yra Dievo ir žmogaus santykis (Antanas Maccina³).

Pirmi du apibrėžimai neabejotinai koncentruojasi trečiame, todėl dabar trumpai apsistosime būtent prie pastarojo.

Jis nėra pakankamai korektiškas. Pirmiausia čia (kaip ir Tilicho apibrėžime) eliminuojamas žmogaus kreipimasis Dievop, o juk vien kulto, maldos, aukos egzistavimas rodo, kad šiame santykiyje žmogus nėra tik pasyvus adresatas: jis - dialogo partneris, turintis

laisvę atsakyti Dievui ar neatsakyti (tą laisvę liudija pats ateizmo fenomeno egzistavimas). Daug korektiškesnis būtų Ericho Przywaros apibrėžimas:

Priešingai nei grynai teorinis Dievo pažinimas, religija sąlygoja asmeninį santykį tarp Dievo ir žmogaus ir drauge transcendentinę Dievo prakilnybę atitinkantį Dievo „kvietimą“ ar „šaukimą“ bei žmogaus „atsiliepimą“ ir „atėjimą“⁴.

Tačiau ir vėl: tokios distinkcijos, be abejo, tinka judaizmui, krikščionybei, islamui. Bet Dievo ir žmogaus santykio problematika čia užsiima teologija ir religijotyrai nėra kas veikti. Religijotyrininkas negali būti kompetentingas nagrinėti Dievo ir žmogaus santykį; religijotyrininkas, teigiantis tokią kompetenciją turįs, jau yra teologas. Tokie religijos aiškinimai yra teologiniai, taigi, galioja ne visoms religijoms, o tik apreikštosioms ir į visuotinumą negali pretenduoti.

Religijotyros objekto nusakymui „teologizuojantys“ apibrėžimai netinka dar ir dėl to, kad religijotyra kreipiasi į visas religijas, vadinasi, ir į ortodoksinio budizmo šaką - hinajaną, nepripažįstančią nei Dievo, nei dievų. Kalbėjimas apie „Dievo ir žmogaus santykį“ tampa labai jau problemiškas, prabilus apie kai kurias senąsias religijas, pvz., Artimųjų Rytų religijas su Baalo ir Aštartės kultais, žiaurias Vidurio Amerikos indėnų religijas su tūkstantinėmis žmonių aukomis. Ar ir jas reikia apibūdinti kaip „Dievo ir žmogaus santykį“? Prisiminkime šiais laikais egzistuojančius kultus, vū-dū, satanizmą... Tai irgi religijos, nors jos toli gražu nėra santykis su Dievu.

Į tokius ir panašius priekaištus „teologinio“ apibrėžimo besilaikantys tyrinėtojai paprastai atsako, pareikšdami, kad Dievas čia žymi tik „anąjį kitką“, į kurį žmogus linksta bei svyra⁵. Tačiau tada ne visai aišku, kodėl vartojama Dievo sąvoka, nes jau vien šio žodžio vartojimas labai smarkiai paveikia tolesnius samprotavimus. Problema, be abejo, čia keliama specifiškai europietišškai, ir jos dangstymas „anapusiniu kitkuo“ anaiptol nepadedą apimti kitų religijų,

¹ Heiler F. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. - Stuttgart, 1979. - S. 17.

² Cit. pagal: Maccina A. *Religijos filosofija*. - V., 1990. - P. 25.

³ *Ten pat*, p. 29; plg. Welte B. „*Religion als Beziehung des Menschen zu Gott*“ // Welte B. *Religionsphilosophie*. - Freiburg;

Basel; Wien, 1978. - S. 28 ir kt.

⁴ Przywara E. *Religionsbegründung*. - Freiburg im Br., 1923. - S. 138.

⁵ Maccina A. *Min. veik.*, p. 28.

nežinančių tokios sąvokos kaip „anapus“, sąvokos, kuri Europai, ir žydams, ir islamiškai Azijai ne tik savaime suprantama, bet ir yra viena iš pagrindinių pasaulėžiūrinių konstantų. Be tokių apibrėžimų, egzistuoja redukcionistiniai religijos nusakymai. Visiems jiems bendra tai, kad religija čia laikoma antriniu, tam tikrų išorinių (socialinių, ekonominių) sąlygų pagimdytu reiškiniu. Ludwigas Feuerbachas laikėsi požiūrio, kad Dievas - paties žmogaus savi-projekcija, susvetimėjusi žmogaus esmė ir kad „religijų fantazijas“ galima paaiškinti kaip žmogaus pasaulio perkėlimą į menamą „dangiškąją“ sferą. Karlas Marxas teigė, jog žmogaus bejėgiškumas gamtinėje bei socialinėje aplinkoje gimdo ir įtvirtina religiją kaip savotiškos kompensacijos, susvetimėjimo formą. Kai kurios sociologinės disciplinos religiją taipgi aiškina „sociologizuotai“ (Émile Durkheim, Lucien Lévi-Bruhl, Peter L. Berger, Thomas Luckmann ir kt.). Visi šie „išoriniai“ religijos nusakymai eliminuoja esmines religines konstantas (pvz., šventybės fenomeną, kurio neįmanoma paaiškinti nei socialiai, nei ekonomiškai) ir kalba - kartais pakankamai racionaliai - apie religijos socialinio funkcionavimo XIX-XX a. visuomenėje ypatybes. Tačiau tai dar jokių būdu nereiškia, kad kalbama apie tą pačią religiją. Savotiška yra Maxo Weberio „religijos sociologija“. Jis konstatuoja pirmaisia religinių idėjų įtaką visuomenės ir ekonomikos raidai (pvz., protestantizmo - kapitalistiniam ūkiui)⁶. Jo idėjos iki šiol nepaneigtos⁷.

Visus tokius ir panašius redukcionistinius mėginimus (išskirkime tik Weberį) puikiai apibendrina Arnulfas Ströme:

Savo turimų metodų pagalba gamtamokslis gali siekti tik išaiškinti religiją. Tačiau noras religiją išaiškinti rodo visišką religijos neišmanymą: juk religijos esmė - iracionalus išgyvenimas⁸.

Šios puikios pastabos antroji dalis pradeda naują religijos apibrėžimų lauką. Pavadinkime jį „egzistenciniu“. Pasiklausykime, ką mano Paulius Hofmannas:

⁶ Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. - 2 Aufl. - Tübingen, 1922. - Bd. 1.

⁷ Antes P. *Religion in den Theorien der Religionswissenschaft // Handbuch der Fundamentaltheologie*. - Freiburg; Basel; Wien; 1985. - Bd. 1. Traktat Religion. - S. 34-56; S. 45.

⁸ Ströme A. *Die Gültigkeit der Religion*. - Heidelberg, 1932. - S. 2.

Religijos supratimui reikalingas įsijautimas į svetimą išgyvenimo formas, kurios turi būti išgyvenamos kaip savos [...] „Šaltas“ įsivaizdavimas ar pažinimas dar nėra religija; metafizika - taip pat ne religija, net tada, kai ji kažką šneka apie Dievą ar antgamtiškumą. Grynai intelektualinis mano sielos išganymo sąlygų pažinimas - taip pat ne religija⁹. Specifinis religinis išgyvenimas yra vertybinis išganymo išgyvenimas, išgyventas apleisties [Nof] akivaizdoje¹⁰.

Gili ir įstabi Hofmanno skirtis emociškai absoliučiai priimtina, tačiau ne kiekvienai religijai žinomas išganymas, o mums reikalinga universaliai galiojanti apibrėžtis.

Tarp metafizinių ir redukcionistinių religijos apibrėžimų įsiterpia Burkhardo Gladigowo programiškai „neutralus“ apibrėžimas. Pasak Gladigowo,

religija tai ypatinga kultūriškai specifiška aiškinimo ar simbolių sistema¹¹,

t.y. religiją galima aiškinti kaip komunikacijos sistemą su tam tikru savu ženklų kompleksu; tie ženklai būtų ne tik žodžiai ar sakiniai, bet ir optiniai ženklai, ornamentai, gestai, ritualizuoti judesiai, šokiai ir t.t. Šis apibrėžimas siekia būti „griežtai mokslinis“ ir priešinamas tiek teologiniams bei metafiziniams, tiek redukcionistiniams požiūriams. Vis dėlto jis nėra iki galo korektiškas: juk jei religiją suprasime kaip „komunikacijos sistemą su ženklų kompleksu“, tai religiniu dalyku turėsime laikyti gatvių eismo taisykles ir dar galėsime pridurti Morzės abėcėlę, kurčnebylių gestų kalbą, signalines laivų vėliavas ir t.t. Be to, nors kultūrinė komunikacinė religijos funkcija iš tiesų egzistuoja, ji jokių būdu nėra pagrindinis religijos bruožas: komunikacinę funkciją religija turi tik „tarp kitko“.

Nenuostabu, kad Jacques Waardenburgas konstatuoja „šiandieninę religijos apibrėžimo krizę“; pasak jo, vakarietiškoje kultūroje įsigalėjusią religijos sampratą smarkiai paveikė filosofiniai bei teolo-

⁹ Hofmann P. *Das religiöse Erlebnis*. - Erfurt, 1925. - S. 9.

¹⁰ *Ibid.*, S. 19.

¹¹ Gladigow B. *Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft // Cancik H., Gladigow B., Laubscher M. Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. - Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz, 1988. - Bd. 1. - S. 26-40; S. 33.



Konrad Witz. Sinagoga. 1435. Bazelio Išganymo veidrodžio altoriaus fragmentas. Bazelis, Dailės muziejus

giniai aiškinimai. Mėgindamas nuo jų atsiriboti, Waardenburgas teigia, kad „religija yra tam tikra orientavimosi sistema“, įgalinanti žmogų orientotis gyvenime ir pasaulyje, prasmingai tvarkyti aplinką ir kurti.¹² Orientavimosi sistema, kurią galima būtų pavadinti religija, privalo turėti tam tikrų specifinių elementų, pvz., teigti, kad egzistuoja dvasinės esybės, su kuriomis galima palaikyti kor. taktus, kad tie kontaktai sukelia ypatingus potyrius ir elgesio būdus, kad dvasinės būtybės pagrindė gyvybę ir patį pasaulį, kad egzistuoja absoliučios religinių galių nustatytos elgesio normos, kurių žmogus privalo būtinai laikytis, ir pan.

Toks nusakymas, vengiantis įvairių įtakų patyru-sių „vakarietišku“ apibrėžimų, vis dėlto atmėta ir juose glūdėjusius autentiškus religijos esmės pastebėjimus, o visi eliminuotieji turiniai vėliau neišven-

giamai grįžta per komentarus ir papildomus paaiškinimus¹³.

Antra vertus, religija iš tikrųjų funkcionuoja kaip orientavimosi sistema, ir tokia apibrėžtis galėtų būti priimtina, jei ji dar paaiškintų ir šios sistemos specifiką. Tad čia dar reikalinga papildoma eksplikacija.

Šiandieninė religijos apibrėžimo „krizė“ brendo jau seniai. Dar Willamas James pastebėjo:

vien tai, jog religijos apibrėžimai tokie gausūs ir tokie skirtingi, rodo, kad žodis *religija* ne pažymi kokį nors paprastą ir vienareikšmį dalyką, o apima daugelį reiškinų; teorizuojantis intelektas nuolatos pernelyg supaprastina medžiagą¹⁴.

Todėl visiškai logiškas yra „šiandienis“ Güntherio Lanczkowskio teiginys, kad religijos apibrėžimų bei

¹² Waardenburg J. *Religionen und Religion*. - Berlin; New York, 1986. - S. 34 ir kt.

¹³ Plg. *Ibid.*, S. 34-36 ir kt.

¹⁴ James W. *Die Religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*. - Leipzig, 1925. - S. 20.

interpretacijų įvairovė tiesiog liudija daugiabriaunę religijų specifiką, jų „pliuralizmą“. Tad kyla klausimas, ar tokia įvairovė „sumuojantis“ religijos apibrėžimas apskritai įmanomas¹⁵. Greičiau jau būtų galima kalbėti apie tam tikras visoms religijoms būdingas bendrybes¹⁶.

Išeitų, kad religijos daugiareikšmiškumas ir daugialypumumas apskritai eliminuoja religijos apibrėžimo galimybę, ir korektiškiausias būdas kalbėti apie religiją - nagrinėti jos raišką ir religines konkretybes, neprievartaujant jos įvairovės. Tačiau tada negalėtume spręsti apie kai kurių reiškinių religiškumą, pvz., liktų neaišku, ar prie religijos turėtume priskirti magiją, šamanizmą ir pan. Religijos apibrėžimo svarbą nurodo Richardas Schaeffleris. Pasak jo, neturint apibrėžimo, liktų neatsakyti tokie esminiai klausimai:

ar magija yra religinio kalbėjimo bei veiklos rūšis, ar klaidingas darinys? Ar vardo magija yra istorinė ir dalykinė, slapta tebeveikianti maldos prielaida, o gal tai tik nepamaldaus egoizmo išraiška, trukdanti tikrojo religingumo atsiradimui ir atitinkamai griauianti tikros maldos galimybę? Ar religija, kuriai nežinoma „žmogaus netyrumo Dievo atžvilgiu“ idėja ir kuri neturi apivalymo ritualų, Dievo ar dievų garbinimo nepastebimai nepaverčia malda sau pačiam? O gal tokia religija liudija išsilaisvinimą nuo prietaringos piktųjų demonų baimės ir įveikia iš šios baimės atsiradusį kaltės jausmą?¹⁷

Šie klausimai neišvengiamai kyla ir kils, nes religijos tyrinėjimų logika reikalauja tam tikro susitarimo, kokie dalykai vadintini religiniais. Religijotyra privalo nusakyti savo objektą, pagaliau religijotyriškai tiesiog negali išsisukti nuo klausimo, kas yra religija.

RELIGIJA IŠSITARIA APIE SAVE

Dabar, palikę kad ir meistriškus, tačiau sukonstruotus religijos apibrėžimus, pažvelkime į pačią šios sąvokos etimologiją, į žodžių, kuriais pasaulio kalbose nusakoma religija, reikšmę.

¹⁵ Lanczkowski G. *Einführung in die Religionswissenschaft*. - Darmstadt, 1980. - S. 21.

¹⁶ *Ibid.*, S. 30; pgl. S. 19-30 ir kt.

Ciceronas *religio* siejo su *religere* „rūpestingai laikytis“ ir savo veikale „Apie dievų prigimtį“ (*De natura deorum*) religiją apibrėžė kaip rūpestingą dievų kultui priderančių dalykų laikymąsi. Jis pabrėžė, kad šis „rūpestingumas“ skiriasi nuo burtų bei prietarų, nuo egoistinių siekių kulto veiksmis laimėti asmeninę gerovę (turta, visuomeninę padėtį, politinius tikslus): *religio* yra savęs atsisakantis, atsidavęs „rūpinimasis“ dievų kultu.

Antrame amžiuje po Kristaus gyvenęs krikščioniu rašytojas ir retorius Laktancijus veikale *Divinae institutiones* tokį „atsidavusį rūpinimąsi“ laikė pavojingu stabų garbinimo reliktu. Laktancijaus nuomone, *religio* reikia kildinti iš *religare* „surišti, surišti iš naujo“; taigi religija yra ryšys su Dievu, pasaulio kūrėju. Šią etimologiją išplečia ir įtvirtina šv. Augustinas, traktate *De qualitate animae* aiškindamas, jog tikroji religija - tokia, kurios pagalba siela vėl susitaiko ir susiriša su Dievu, nuo kurio kadaise atitrūko.

Ankstyvieji krikščionys savo tikėjimą taipgi apibrėžė kaip *religio*, tačiau su būdvardžiu *vera* („tikra“): *vera religio*. Matyt, ir slavų *wiara*, *вера* turėtų būti šio būdvardžio sudaiktavardėjimo rezultatas. Lietuvių *tikėjimas* irgi kildintinas iš būdvardžio *tikras*; galimas dalykas, tai jau krikščionybės įtakoje atsiradusi ar įsitvirtinusi sąvoka, o anksčiau galėjo būti vartojamas kažkoks kitas ar keli kiti žodžiai. Pvz., graikų kalboje religiją išreiškia kelios sąvokos: *eusebeia*, reiškianti „pamaldumą“ ir „dievobaimingumą“, *therapeia* - „garbinimą“ ir pan. Romanų kalbose vartojamas lotynų *fides* atitikmuo - prancūzų *foi*, italų *fede*, ispanų *fe*; *fides* reikštų „tikėjimą“, „pasitikėjimą“.

Vokiečių *Glaube* kildinamas iš sen. vokiečių vidurio aukštaičių *gilouben*, gotų *galaubjan* „laikyti geru, mielu“. Airiai religiją nusako žodžiu *crabud* „pasitikėjimas“, musulmonų *islam* giminingas žodžiui *aslama*, reiškiančiam „visiškai atsiduoti“.

Vis dėlto greta „pasitikėjimo“, „įsitikinimo“ reikšmių dažnai vartojamos „tvarka“, „sutvarkymas“, „įstatymas“ reiškiančios sąvokos. Naujoji hebrajų kalba vartoja žodį *dat*, reiškiantį „įsakymą“, „įstatymą“, sanskrito ir pali *dharma* bei *dhamma* reiškia „pasaulio tvarką“, „atitinkamą jai elgesį“ ir pan. Actekų žodis *yecnemiliztli* reiškia „teisingą, šventą gyvenimą“.

¹⁷ Schaeffler R. *Auf den Weg zu einem philosophischen Begriff der Religion // Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 1., S. 57-72; S. 58.

ma“, *tlamanitiliztli* - „papročių“, „įstatymą“. Germanų sąvokos *e* arba *ewa* reiškia „dieviškąjį įstatymą“ bei „tvarką“; po christianizacijos šie žodžiai neišnyko, tik buvo pripildyti naujo turinio, pvz., Senasis ir Naujasis Testamentas buvo vadinamas *diu alte e* ir *diu niuve e*¹⁸.

„Tvarkos, „papročio“, „įstatymo“ samprata senosiose religijose apskritai labai artima tam, ką mes suprantame kaip „religiškumą“. Antai kai šv. Adalbertas (Vaitiekus) iš prūsų pareikalavo pamesti kurčių ir nebylių stabų garbinimą, prūsai atsakė, kad juos ir visą karalystę vienija bendras įstatymas ir vieninga gyvenimo tvarka:

*nobis et toto huic regno, cuius nos fauces sumus, communis lex imperat et unus ordo vivendi*¹⁹,

todėl Vaitiekus turįs, užuot ją griovęs, tučtuojau pasitraukti. Jam buvo pagrasinta mirtimi, ir šis grasinimas, Vaitiekui nesitraukus, buvo įvykdytas. Įstatbu, kad reikalavimas pamesti „stabų garbinimą“ prūsų suprantamas būtent kaip agresija į pačius visuomeninės sąrangos pagrindus.

Prisiminkime Romos imperatorių kultą. Imperatoriaus dieviškumo idėja vargu ar buvo priimama rimtai, tačiau aukojimas imperatoriui buvo neišvengiama kiekvieno piliečio prievolė - nesvarbu, ar žmogus aukojo sukandęs dantis, ar patyliukais kikendamas, ar žiaurių kankinimų priverstas. Svarbiausias buvo pats išorinis faktas, greičiau net ne religinė, o pilietinio lojalumo išraiška. Ir vis dėlto šiedu dalykai buvo neatskiriami.

Įdomiai vieną Lietuvos istorijos epizodą komentuoja Vytautas Kavolis. Pasak jo, iki krikščionybės įvedimo

laisvė lietuviams turbūt reikė galimybę gyventi pagal savo genties įpročius, kitų netrukdomiems. Kiekvienai genčiai - jos pačios dievai, galiojantys tik jos teritorijoje. Tačiau, kas genčiai yra laisvė, individui yra prievolė: visi genties nariai privalo laikytis jos papročių, be jokios pasirinkimo teisės. Tačiau ateina išbandymų metas, kai trys Algirdo dvariškiai, „ugnies garbintojai“, priėmę stačiatikių tikėjimą, pradeda laikytis pasninko ir užsiau-

gina barzdas. Rūmuose skandalas - ne todėl, kad individai priima naują tikėjimą, bet todėl, kad nesilaiko visiems bendruomenės nariams privalomų elgesio normų. Algirdas sako: galite širdyje tikėti ką norite, tik svarbu, kad kaip ir visi lietuviai, skustumėtės. Dvariškiai miršta dėl barzdų²⁰.

Šiuo atveju kalbėjimas apie „laisvę“ yra kalbėjimas apie religiškai sankcionuotą papročių (iš tikrųjų - prievolių) laikymąsi. Tai pagrindų pagrindas, kuriam suirus, yra ir visa nusistovėjusi sąranga.

Kaip matome, religijos „savimonė“, atsispindinti kalbose, akcentuoja įvairias reikšmes: ryšį, pasiklovimą, absoliučios tikraties ieškojimą ir įsisąmoninimą, tvarką (dieviškąją ir žmogiškąją) ir t.t. Tačiau visos šios sąvokos gali būti talpinamos dviejuose bendriausiuose lygmenyse: religija suprantama kaip ryšys tarp žmogaus ir Dievo (dievų), arba kaip galutinių (iš esmės dieviškųjų) reikšmių kompleksas, grindžiantis ir palaikantis tam tikros bendrijos gyvenimą ir sąrangą. Šie dalykai atitinka mums jau žinomus religijos kaip santykio bei orientavimosi sistemos apibrėžimus.

SANTYKIO ELEMENTAS

Tai, kad religija yra *santykis*, nekelia jokių abejonių. Tačiau santykis su kuo?

Religijos konstatuoja kitą, aukštesnę realybę, besiskiriančią nuo „šio pasaulio“. Tokių realybių gali būti kelios, jos gali turėti hierarchiją. Jose reziduoja dievai, dvasios, protėviai. Šie „anapusiniai“ arba vadinamieji transcendentiniai veiksniai veikia iš savosios realybės. Pastaroji - ganėtinai toli nuo žmonių pasaulio, tačiau transcendentcija neabejotinai veikia erdvėlaikį, kuris savo ruožtu yra šios veiklos rezultatas. Transcendentcija veikė (sukūrė pasaulį, žmogų, pasirodė ir tebe pasirodo mituose bei jos pagrįstuose ritualuose), veikia (padeda ar kenkia žmonėms, esantiems „čia ir dabar“) ir veiks (transcendentiniai veiksniai globos žmogų po jo mirties; beje, jie nemirtingi, ir jų veikla nenutrūks). Transcendentiniai veiksniai nulemia pasaulio sandarą, tvarką, jie gali reikštis (pa-

¹⁸ Lanczkowski G. *Op. cit.*, S. 22-23.

¹⁹ Mannhardt W. *Letto-Preussische Götterlehre*. - Riga, 1936. - S. 10.

²⁰ Kavolis V. Lietuvių laisvės patirtis // *Literatūra ir menas*. - 1992. - Gegužės 30. - Nr. 22. - P. 11.

tys arba per tam tikras atstovaujančias institucijas bei asmenis) „čia ir dabar“, įsikūnyti, ateiti savo pačių ar bet kokių pasirinktu pavidalu, apreikšti savo valią per žynius, pranašus, per tam tikrus ženklus, reziduoti šventyklose.

Transcendentiniai veiksniai nulemia ne tik erdvėlaikio, bet ir žmonių visuomenės sąrangą. Jie perduoda žmonėms „įstatymų lenteles“, pagrindžia teisę, yra dorovės garantai (baudžia už jų pačių įsteigtų dorovės normų pažeidimą ir atlygina doriesiems). Jie pagrindžia socialines institucijas (prisiminkime sakralinę karaliaus reikšmę, Europoje išlikusią iki pat Viduramžių pabaigos, trinarę indoeuropiečių visuomenės sąrangą, kurioje žynių, karių, žemdirbių luomai turi savo sakralinius suverenų), netgi ūkio pobūdį (arklas, kūjis, „nukrenta iš dangaus“).

Transcendentiniai veiksniai - žinijos ir išminties šaltinis. Senovės lietuvių dvasininkas *žynys* aiškiai sietinas su „žinoti“. Keltų filidai ir druidai iki šian dien išlikę kaip išminčių sinonimai. Indų mituose dievų ir brahmanų svarbiausias tikslas - išmintis; germanų Odinas, trokšdamas išminties, paaukvoja akį; dievų ar jų orakulų išstarmės tampa žmonėms nedvejotina elgesio norma.

Taigi kiekviena žmonių pasaulio vertybė yra santykio su transcendentiniais veiksniais išdava, o kiekviena vertybė - religinė.

Iš tiesų daugelio religijų faktai piršte perša religijos kaip santykio su transcendentiniu veiksmu (veiksmais) supratimą. Deja, ir šis apibrėžimas nėra pakankamai korektiškas. Pamėginsime pasiaiškinti - kodėl.

Kaip minėta, religijotyra - ne teologija, ji neturi kompetencijos kalbėti apie transcendentinį veiksmą (ar veiksmo) santykį su žmogumi. Be to, transcendentijos raiška kartais vienpusiška ir nesusilaukia žmogaus atsako. Prisiminkime, kad daugelio tautų mituose kalbama apie dievų tarpusavio santykius (meilę, kovas, intrigas). Tokie mitai yra aiškiai religiniai faktai, tačiau jie nesuponuoja jokio transcendentinių veiksmų santykio su žmogumi. Vadinasi, mechaniškai vartojant „santykio“ apibrėžimą, jie nepatektų į religijos erdvę.

Ir pats sąvokos „transcendentinis veiksmas“ vartojimas reikalautų nuolatinio tikrinimosi. Krikščionijoje europinėje kultūroje jis ganėtinau pamatuotas, tačiau ką daryti, pvz., su Odinu ar Perkūnu? Čia turėtume pereiti jau nebe į teologijos, o į absoliučią

metafizinių spekuliacijų sritį, nes tektų aiškintis, kas buvo senųjų religijų dievai ir ar jie buvo realūs, ar tik menami. Pirmuoju atveju toliau šnekėtume kaip metafizikai (apie angelus ar piktąsias dvasias), antruoju tektų gilintis į psichologiją, psichoanalizę ir pan. Liktų trečias kelias - kalbėti apie šias religijas „iš vidaus“, „įsijautus“ į jas, tačiau tai jau būtų nebe religijotyra, o poezijos bylojimas.

Be to, pati transcendentijos sąvoka ne visada galioja vienodai. Tarkime, indų Advaita, skelbianti principinį Brahmano ir žmogaus sielos tapatumą, kalbanti apie pasaulį kaip apie iliuziją, sapną, iš esmės pripažįsta tik vieną - transcendentinį pasaulį, todėl nelieka vietos jokiam „santykiui“. Be to, iš tokio supratimo vėl iškristų nuolat „kliūvantis“ ortodoksinis budizmas, kuriam nežinomi nei dievai, nei transcendentija (vargu ar nirvaną galima tapatinti su pastarąja). Be to, rekonstruojamos archainės religijos formos apskritai nepažino transcendentinės erdvės. Pvz., vėlyvojo paleolito medžiotojų vyriausioji dievybė - Žvėrių viešpats buvo „čia ir dabar“, kaip ir mirusieji, kurie nekeliavo į pomirtinį pasaulį, bet likdavo čia, pereidami į gyvūnų kūnus; kitaip sakant, jokio „ano pasaulio“ tuo metu galėjo ir nebūti. Ne kiekviena religija aiškiai skiria „transcendentinius veiksmus“. Totemistinėms religijos formoms nežinoma transcendentija kaip tokia. Vadinamosios animistinės religijos tai, ką mes vadiname „transcendentiniais veiksmiais“, talpina „čia ir dabar“. Žemė, augalai, oras apgyventi demonų ar dvasių, tačiau jie nieku būdu nėra „transcendentiniai“: „šis“ ir „anas“ pasauliai čia, žemėje, sutampa.

Vis dėlto iš ligšiol aptartų religijos apibrėžimų ir bendriausių religinių faktų galima patirti, jog religijoms *santykio* elementas iš tiesų būdingiausias, o šiuo santykiu remiantis nustatomi *orientavimosi* aplinkoje, žmonių tarpusavio santykiuose ir pan. pagrindai.

Taigi religija galėtų būti suprantama kaip tam tikru santykiu grindžiama orientavimosi sistema. Tačiau santykiu su kuo? „Dievas“ ar „transcendentija“, „transcendentinis veiksmas“ ar „veiksmai“ ne visada ir ne visur generuos tą santykį. Be to, religijotyra, pradėjusi vartoti teologinius (Dievas) ar filosofinius (transcendentija) terminus, neišvengiamai gravituos arba į teologiją, arba į religijos filosofiją ir praras savo specifika.

Religijose santykio objektas gali būti dievybė, he-

rojus, protėvio dvasia, demonas - tačiau ir medis, akmuo, šventas ežeras ar upė, galiausiai stabas, tiesiog kažkokia „galia“, gamtos reiškiny, netgi sunkiai reflektuojami fenomenai (nepaprastų potyrių turiniai, vaiduokliai ir pan.). Religijos esmę išsiaiškinti galėtume tik suprastę, kas visiems šiems dalykams bendra. O bendra, atrodo, tai, kad jie patys, arba kažkas per juos *reiškiasi*.

Kodėl štai šis akmuo šventas, o anas - paprastų paprasčiausias? Kodėl vienas medis iš daugybės kitų tampa kulto objektu? Kodėl ta istorija šventa, o ana - ne? Kodėl viena ar kita maksima tampa elgesio modeliu?

Bene universaliausius ir korektiškiausius atsakymus į šiuos klausimus pateikia Mircea Eliade:

Objektas arba veiksmas įgyja vertę ir šitaip tampa realiu todėl, kad taip dalyvauja jį transcenduojančioje realybėje. Tarp daugelio akmenų vienas tampa sakraliu - ir tučtuoju prisotina būties, tapdamas hierofanija arba įgydamas *mana*, arba jo formai išreiškiant tam tikrą simboliką, arba šiam akmeniui primenant mitinį aktą ir t.t. Objektas pasirodo kaip išorinės jėgos rezervuaras, jėgos, išskiriančios jį iš aplinkos ir suteikiančios jam prasmę ir vertę. Ši jėga gali būti jo substancijoje arba jo formoje; uola sakrali vien todėl, kad pats jos buvimas yra hierofanija: nesugniuždoma, nesužeidžiama, ji yra tai, kas nėra žmogus. [...] Štai paprasčiausias akmuo, bet vien dėl savo simbolinės formos arba kilmės įgijęs maginę ar religinę jėgą, jis sutaurės [...]²¹.

Taigi per šventuosius akmenis, medžius ir pan. į pasaulį įsiveržia tam tikra jėga, kuri ir išskiria šiuos objektus iš aplinkos. Akmuo sakralus, nes ant jo išpausta dievybės pėda, nes jis pats turi nepaprastų savybių, nes jis mena ypatingą įvykį ir pan. Ne visada čia sutinkame būtent transcendencijos proveržį, tačiau kiekvieną sykį tai bus *proveržis*, įskeliantis profaniškumo monolitą ir suteikiantis centrą orientacijai, leidžiantis per tą akmenį bendrauti su transcendencija arba jėgomis, generuojančiomis akmens šventumą. Juk akmuo šventas ne savaime, o todėl, kad per jo būtį apsiereiškė kita būtis, esminis kitokumas. Kad ir kaip tą „kažką“ pavadintume, aišku, kad

būtent *tai* pasirodo visuose daiktuose (ar per visus daiktus), kurie vadinami šventais.

Tai ne visada yra „transcendencija“: dvasia ar demonas, nimfa ar *genius loci* nebūtinai yra transcendentinė esybė. Tačiau tokių fenomenų raiškiai būdingi visi transcendavimo įvykio ypatumai, visų pirma - raiška, pasirodymas (galios, emociniu, vizualiniu ir kitokiu pavidalu), ir to pasirodymo rezultatas - objekto *šventumas*. Tačiau vėlgi neužmirškime, kad šventumas - tik rezultatas. Jį generuojanti galia ar tiesiog fenomenas su šventumu netaapatintinas: tai, kas egzistuoja „už šventumo“, jį pagrindžia, tačiau neįstringa jame.

Santykis „su akmeniu“ bus religinis santykis, tačiau negalima pasiduoti iliuzijai, kad naivūs „pirmykščiai žmonės“ nesusiturėdavo „nepagarbinę“ kokio įdomesnio ar spalvingesnio akmens. Ne, toli gražu! Kažkaip pajutę, nuvokę, kad per šį akmenį pra-

Kristus Visavaldis. Apie 1148. Mozaika. Cefalū, Šv. Petro katedra



²¹ Eliade M. *Le mythe de l'éternel retour*. - Paris, 1989. - P. 15.

siveržė kita būtis, tikroji realybė, jie mėgino kaip sugebėdami artėti prie jos. Ir religinis santykis čia visada bus santykis su mūsų ieškomuoju *kažkuo* - santykis „per akmenį“; akmens šventumas bus tik nuoroda, tik užuomina, tik priminimas apie tai.

Ne tik objektai gali būti „šventi“ ir „religiški“. Religiškas gali būti ir elgesys: senovės epochose žmogus apskritai galėjo elgtis tik „religiškai“. Grįžkime prie Eliade:

Savo sąmoningos elgsenos elementuose „primitivas“, archajiškasis žmogus nežino veiksmo, kuris nebūtų anksčiau kieno nors atliktas ar išgyventas, kieno nors, kas nebuvo žmogus. Jo gyvenimas yra nepertraukiamas judesių, kuriems pradžia davė kiti, kartojimas. Šis sąmoningas apibrėžtų paradigminių judesių kartojimas atskleidžia originalią ontologiją. Gamtos padaras, žmogaus pagamintas objektas savo tikrove, savo identiškumą gauna tik tiek, kiek jie dalyvauja transcendentinėje tikrovėje. Prasmę ir tikrovę judesys įgyja tik tada, kai pakartoja pirmąją veiksmą²².

Taigi matome, kad „paradigminiai veiksmai“ suponuoja santykį ir tampa orientavimosi (elgesio) pagrindu. Šis santykis vėlgi nebūtinai bus santykis su transcendentiniu veiksmu: tai greičiau santykis su pastarojo judesiu, išžengimu. Dalyvavimas „transcendentinėje tikrovėje“ įgyjamas ne mums įprasto religinio santykio su amžinybėje reziduojančiu Dievu dėka, o per santykį su „laikų pradžioje“, „pirmalaikyje“ veikusia dievybe ar herojumi.

Tokius judesius primena ir išlaiko mitai bei ritualai. Tai tam tikros „vietos“, kuriose glūdi atmintis apie dievybės veiksmą laikų pradžioje. Kitaip sakant, mitai ir ritualai išsitaria ne tiek apie pačią dievybę „ontologine“ prasme, kiek apie jos išžengimo, apsiereiškimo ypatybes.

Visuose religiniuose vaizdiniuose, objektuose bei veiksmuose aptinkame tą pačią juos grindžiančio fenomeno raišką. Todėl galime paklausti: kas turi galios reikštis pats iš savęs ir reikštis taip galingai, jog gali kontroliuoti žmogaus gyvenimą (elgesį), net nepasirodydamas laike?

²² *Ibid.*, p. 16.

²³ Cit. pagal: Lanczkowski G. *Heilig und profan, religionsgeschichtlich // Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. - 3 Aufl. - Tübingen, 1986. - Bd. 3. - S. 146-148; S. 146.

Vėl norėčiau įspėti. Krikščioniška sąmonė, metafiziko nuostata, teologo kompetencija ar „natūraliosios religijos“ išpažinėjo mintis čia veršis sušukti: „Dievas“, „angelas“, „herojai ir protėviai“, „mana“ ir pan. Tačiau toks atsakymas, visiškai patenkinantis vieną konkrečią sistemą, dar netampa visuotinai galiojančiu. O mums rūpi universali religijos apibrėžtis, todėl negalima vartoti terminų, galiojančių tik vienos ar kitos religinės sistemos rėmuose. Vadinas, reikia ieškoti universalios religijotyryninio termino, patenkinančio mūsų suformuluoto klausimo sąlygas ir galiojančio *visoms* religijoms.

Ieškomasis fenomenas, be abejo, turi būti be galo svarbus, ir religijotyra negali būti jo nepastebėjusi. Iš tiesų Nathanas Söderblomas teigia, jog šis fenomenas religijose svarbesnis net už Dievo sąvoką²⁴, o šiuolaikinės teorijos laiko, jog tai - „centrinė religijotyros sąvoka“²⁴.

Be abejo, tai šventybė (*das Heilige, le sacré, Holiness*), neredukuojama kategorija, pagrindžianti absoliučią religijos autonomiją, tai bet kokios religinės veiklos šaltinis. Günteris Lanczkowski apie šventybę kalba taip:

Siekis įgyvendinti šventybę grindžia kiekvieną religinį veiksmą. Šventaisiais veiksmais siekiama apginti šventybės erdvę profaniškumo sferoje [...]. Šventybės manifestacijos gali būti išlaikomos ir reprodukuojamos ritualų dėka. Erdvę pašvenčia šventosios vietos, kadangi pastarosiose susitinka žemė ir dangus [...] Laiką pašvenčia religinės šventės, kultūškai atkartojančios šventosios istorijos įvykius. Specifinė religinio žmogaus egzistencija pasireiškia jo gyvenimo, ypač gimimo, vestuvių, mirties įvykių pašventimu. Žmogaus kalbos šventosios formos yra mitas, liturgija ir malda. Visi žmogaus meninės išraiškos būdai - šokis, drama, poezija, vaizduojamieji menai, architektūra ir muzika - kilo iš šventųjų veiksmų²⁵.

Šventybė iš tiesų universali kategorija: nėra religijos, kurioje ji neegzistuoja, grįsdama ir įtvirtindama kultą, elgesio modelius, bendrijai galiojančias vertybes ir t.t.²⁶

²⁴ *Ibid.*, S. 146.

²⁵ *Ibid.*, S. 147-148.

²⁶ Beresnevičius G. *Šventybės fenomenas // Naujasis židinys*. - 1992. - Nr. 6. - P. 18-26.

MĖGINIMAS APIBRĖŽTI

Drįsčiau pasiūlyti tokį religijos apibrėžimą:

Religija - tai santykiu su šventybe paremta orientavimosi sistema.

Suprasdamas bet kokios religijos apibrėžties nepakankamumą ir pretenzingumą, vis dėlto manau, kad toks religijos nusakymas ne tik pakankamai universalus, bet ir apima svarbiausią šventybės kategoriją bei Gladigowo ir Waardenburgo apibrėžimus, kurių pastebėjimų (ypač - religijos kaip orientavimosi sistemos idėjos) negalima eliminuoti. Po Eliades studijų, įrodančių hierofanijų svarbą netgi „elementariai“ orientacijai erdvėlaikyje ir turint omenyje visų religijų turinyje glūdinčias dorovinės bei pasaulėžiūrinės orientacijos nuostatas, orientavimosi elementas religijoje negali kelti abejonių.

Toks apibrėžimas išspręstų iki šiol į jokių nusakymus „netilpusio“ ortodoksinio budizmo problemą: pagrindinė nirvanos kategorija, nebūdama šventumą žyminti idėja, vis dėlto yra šventybiška (kadangi ji *reiškiasi*, pvz., Budos liudijimuose, hinajanos išpažinėjui tampa orientavimosi - savyje ir aplinkoje - pagrindu). Šiuo apibrėžimu remiantis, atsakytume ir

į Schaefflerio iškeltą klausimą: magija nėra religinis reiškiny, kadangi ji nėra santykis su šventybe. (Šventybė reiškia-si, pasi-rodo, išžengia visiškai laisvai, jos judesio negalima išprovokuoti, ji negali būti „pažinta“ nei „paveikta“; tuo tarpu magija remiasi prielaida, kad egzistuoja tam tikros galios, kurias pažinus ir *paveikus*, minimalių pastangų dėka galima gauti maksimalų rezultatą.)

Pateiktasis apibrėžimas drauge įima ir neabejotinai fundamentalų religijoje glūdinčią santykio elementą, kurį pastebėjo dar Laktancijus ir kurio neįmanoma nuneigti arba nepakankamai įvertinti. Vis dėlto apibrėžimai, pernelyg akcentuojantys santykį, patekdami į filosofavimo ar metafizikos erdvę, drauge sumenkina šio santykio išraišką, realizaciją istoriniame ir šiandieniniame „čia ir dabar“ lauke. Mat žmogaus atsakas į šventybės proveržį eksplikuojašis mąstyme bei veikloje labai plačiai, realiai pagrįsdamas ne tik patį atsaką, ne tik kultinį žmogaus elgesį, bet ir visą jo prasmingą veiklą.

Baigdamas norėčiau priminti, kad religijos apibrėžimo paieškos tai tam tikra mąstymo apie religiją forma. Todėl nedera tikėtis „galutinio“ apibrėžimo, kaip neturime manyti, jog mąstymas apie religiją kada nors gali pasiekti kokių nors „galutinių“ išvadų ir „pasibaigti“.