

ŠVENTYBĖ PROFANYBĖJE

GINTARAS BERESNEVIČIUS

Šventybė ir profanybė, atrodytų, yra viena kitą išskiriančios sąvokos. Principinis šventybės ir profanybės atskyrimas turi jau ganėtinai seną tradiciją (Rudolf Otto), kurią įtvirtino ir pratęsė Mircea Eliade. Prie šios perskyros prisideda ir mūsų psichologinis polinkis profanybę suvokti kaip kažką religiška, metafiziškai ir net buitiskai neigiamą. Tokia nuostata gyvuoja ir kasdienėje kalboje: žmogų pavadinęs „profanu“, jį įžeisi. Tačiau mes visi gyvename profanybėje; visi mes tam tikra prasme „profanai“, nes „sakralų“ nėra ir negali būti. Net šventieji vaikščiojo ta pačia žeme, valgė, gėrė, miegojo. Šventybės ir profanybės skyrimas religijotyroje tapo principu, tačiau religinis gyvenimas ir religijų istorijos faktai ne visada pasižengia džentelmeniškai sutapti su religijotyros principais.

Vis dėlto religijotyriminkas, kalbantis apie *šventybę, sacrum, das Heilige, holiness, le sacré*, visada mini profanybę: nuolat ją atmesdamas, atstumdamas, jis atsistumia nuo jos ir drauge (kartais net pats to nepastebėdamas) ja remiasi. Iš tiesų „šventybė“ prasmę turi tik šalia profanybės. Jei ne profanybė, šventybės nebūtų arba mes nepajėgume jos suvokti. Šventybė niekada nesutampa su profanybe ir vis dėlto lieka persipynusi su ja. „Šventoji erdvė“, „šventasis laikas“ - tai iš profanybės išskirtos zonos, tačiau jas iš visų pusių supa profaninė erdvė ir laikas, o tokių „šventųjų“ ar „šventybinių“ sričių šventybiškumas patiriamas ganėtinai subjektyviai. Krikščioniui Velykos yra šventasis laikas, tačiau ne indusui. Kas, kodėl ir koku būdu įgalina vieno ar kito objekto šven-

tybiškumą? Kaip ir kodėl egzistuoja šventybinių potyriai?

Šios problemos nepaprastai sudėtingos; klausimas apie šventybės ir profanybės santykį labai rimtas ir fundamentalus. Žemiau pateikiami samprotavimai greičiau galėtų išryškinti problemą, o ne ją spręsti.

Pamėginkime pasvarstyti, kiek šventybė „svetima“ profanybei ir kiek šis svetimumas galioja mums, profanybės piliečiams.

ŠVENTYBINIAI OBJEKTAI IR POTYRIAI

Religinis išgyvenimas ir religinis elgesys susiję su šventybės išgyvenimu. Ten, kur žmogus išgyvena susitikimą su šventybe, atsiranda religija (Sigmund Mowinckel¹). Atkreipkime dėmesį į vieną niuansą, prie kurio dar grįšime: religija atsiranda ne šventybės išgyvenimo akimirka, o susitikimo su šventybe išgyvenimo išgyvenime. Žmogaus susitikimas su šventybe yra ir susitikimas su kitokybe. Gustavas Menschingas religijos esmę įžiūri būtent susitikime su šventybe, kuri *a priori* yra kitokia: „Žmonių dvasiniame pasaulyje yra tokių savitų tikrovės potyrių, kurie įvardijami kaip „šventi“ ir tuo skiriasi nuo profaninės tikrovės. Visus šiuos fenomenus mes įvardijame religija: religija yra išgyventas susitikimas su šventybe ir atsakomoji šventybės sąlygotą žmogaus veiklą“². Šis susitikimas gali vykti labai skirtingais būdais ir labai skirtinguose objektuose. Žmogaus patyrimui artimiausia objektų sfera yra gamta su visa jos įvairove. Visuose jos

¹ Mowinckel S. *Religion und Kultus*. - Göttingen, 1953. - S. 31.

² Mensching G. *Die Religion: Erscheinungsformen,*

Strukturtypen und Lebensgesetze. - Stuttgart, 1959. - S. 18-19.

objektuose gali vykti susitikimas su šventybe³.

Tačiau šis akivaizdus dalykas yra gana prieštaringas. Juk egzistuoja religijos, kurioms šventybė apsiereiškia per aplinką. Kadangi „aplinka“ negali būti niekas kita, kaip gamta (ypač archainėse kultūrose), XIX a. kalbėta apie „gamtinės religijas“, „gamtos reiškinių garbinimą“ ir pan.

Tačiau šis „gamtiškumas“ labai sąlygiškas. Daikto ar reiškinio šventybiškumą generuoja už jo slypinti absoliuti galia. Dievybė, demonas ir pats savaimė daiktas nėra „šventas“: per jį kažkas rodosi žmogui, ir žmogus atsako daikte pasi-rodžiusiajam, o ne daiktui. Prie šių aplinkybių dar grįšime, tačiau dabar pastebėkime, jog šventybė, kuri dar nuo Otto laikų nusakoma kaip visiška kitokybė, *ganz andere*, pasirodo būtent gamtos objektuose, kurių kitokybė vis dėlto neprilygsta šventybės kitokybei. Gamta yra „įprasta“; „natūralu“ ir „gamtiška“ - sinonimai daugelyje kalbų. Gamta atvira buitinei žmogaus veiklai ir yra tokios veiklos vieta. Tačiau religijų istorijoje gausu tokių reiškinių, kaip „šventasis miškas“ ar „šventas laukas“. Jei šventoji erdvė yra profaninė, „įprastosios“ erdvės priešybė, tai, pvz., „šventas miškas“ būtų toks pats keistas pasakymas kaip „degantis vanduo“. Vis dėlto per visą religijų istoriją vandenys dega.

Gal turėtume manyti, kad profaninė tikrovė, šventybei įsiveržusi į ją, tampa šventybine, sakralia sfera? Medžiai ar akmenys savaimė nėra šventybiniai, šventybė gali per juos pasi-rodyti. Visiškos kitokybės potyris tokiu atveju išgyvenamas santykiyje su objektais, kurie iki šį santykį įgalinusio šventybės prasiveržimo priklausė profaninei sferai. Tačiau kaip tai suderinti su principiniu šventybės kitokybės išskirtumu?

Gerardas van der Leeuwas teigia, jog kitokybė nebūtinai turi būti aukšta siena atitverta nuo „paprastojo“ pasaulio ir gali palengva į jį pereiti. Tada ji yra čia, nors ir likdama kitokia⁴. Būtent čia esančią kitokybę žmogus ir patiria kaip kitokybę, ir toks potyris yra religijos pradžia.

Šventybiniai objektai religijų istorijoje gali būti labai įvairūs: nuo šventojo ginklo (plg. baltų

garbintą stebuklingą kūjį, skitų - kalaviją) iki šventojo kalno, vandens (upės, ežero), ugnies. Šventybė, įžengusi į pasaulį, atrodytų, palyti profaninius objektus ir tarsi ištirpsta juose, paversdama juos šventais. Šventybė ir profanybė tarsi susibendravardiklina šventume. Tačiau atrodo, kad tai tik pirmas įspūdis.

Objekto šventybiškumas gali būti išgyventas numinoziniais potyriais, tačiau pats objektas nėra šventybė, jis yra šventas. Mes galime tarti, kad šventybė, įsiveržusi į kokį nors objektą, nuolatos palaiko jo šventumą, būdama už jo, arba todėl, kad kadaise palytėjo jį: tai savotiška „šventybės radiacija“. Tačiau tada reikėtų pripažinti tam tikrą šventybės medžiagiškumą arba metafizinį objektyvumą. Pirmu atveju baigtume šnekėjimu apie fluidus, „šventybės dalelių srautus“ ar „šventybišką energetinį lauką“, bet tai jau būtų okultizmas. Antru atveju turėtume pradėti rėsti kažkokią „šventybės teologiją“, kalbėti apie šventybės valią, protą, planą, veiklą ir baigtume jos sutapatinimu su Dievu arba angelu. Abu atvejai būtų tiesiog šventybės redukavimas.

Yra dar vienas kelias - tiesiog pripažinti šventybės galią, jos manifestacijos pajėgumą ir neklusinėti apie jos prigimtį. Tai ir yra religijos fenomenologijos pasirinktas kelias. Šventybės - šventumo santykis būtų jau atskira problema: matyt, nereikėtų šventumo hipostazuoti. Pasak Otto, „šventumas“ yra savarankiško ir pirmapradžio potyrio reflekso etinis schematizavimas ir užpildymas⁵, t. y. racionalizuojantis atsakas į šventybės pasi-rodymą, viena iš reakcijų į šventybės išgyvenimą, šiuo atveju labiau etinė („šventas“, mūsų supratimu, reiškia bemaž tą patį, ką ir „tobulas“, „geras“, „būtinai galiojantis“ - pvz., „šventa pareiga“ - ir pan.). Šventumas yra prijaukintas, socializuotas, etizuotas šventybės atšėšėlis. Tačiau jei net šventumas yra toli, labai toli nuo šventybės, tai ką turėtume manyti apie šventybės ir profanybės santykį?

Vis dėlto, paklause apie šventybės pasi-rodymą, visada pastebėsime, kad ji pasi-rodo profanybėje.

³ *Ibid.*, S. 19.

⁴ Leeuw G. van der. *Einführung in die Phänomenologie der*

Religion. - 2 Aufl. - Darmstadt, 1961. - S. 16.

⁵ Otto R. *Das Heilige*. - 16 Aufl. - Gotha, 1927. - S. 6.

Nėra specialių šventybės „kosmodromų“: juo gali tapti Betelio akmuo ar Galilėja, *ab origine* paprasčiausias, vienas iš tūkstančių dykumos akmenų ar nykiausios Romos provincijos giliausias užkampis. Šventybė kartais tarsi šaiposi iš visokios estetikos, intelekto, „sveiko proto“. Mergelė Marija pasirodo ne Kelno katedroje ar *Notre-Dâme*, o Lurde, Šiluvoje, giliausiame Portugalijos užkampyje. Šventybės neįmanoma išprovokuoti ar išsikviesti. Didieji mistiniai išgyvenimai, regėjimai, susitikimai su šventybe įvyksta skurdžiose celėse, dykumose, lūšnelėse, ganyklose. Buda praregėjimą patyrė, sėdėdamas po medžiu, upanišados buvo kuriamos palapinėse iš medžių šakų.

Šventybė profanybėje? Bet kokia tada prasmė kalbėti apie principinį šventybės kitokybės kumą? Akivaizdu, kad šventybė nesutampa su profanybe, kad profanybė, susidūrusi su šventybe, „šventybės apsėsta“, keičia savo savybes ir tampa kitokia, jau nebe profanybe.

Tačiau lygiai taip pat galėtume paklausti: jeigu šventybė apčiuopiama tik per kadaise profanybei priklausiusius objektus, ar verta apskritai kalbėti apie šventybę? Gal šventybės kategorija įvardijame tiesiog profanybės „atvejus“, kažkokią paslaptinę profanybės mutaciją? Galų gale kas yra profanybė?

Eliade teigia, kad šventybė yra profanybės priešybė. Sakralioji erdvė ir profaniškoji erdvės yra iš principo skirtingos. Religinis žmogus siekia gyventi absoliučiai realioje erdvėje ir orientuojasi į šventybės apraiškas, į hierofanijas, į šventąjį laiką ir šventuosius veiksmus. Koks nors daiktas (ir iš principo bet koks daiktas) gali „prisipildyti šventosios būties“, tam tikra profaninio laiko atkarpa gali tapti „šventuoju laiku“, tam tikras veiksmas - „šventuoju veiksmu“. Tai liudytų, kad šventybė pajėgi įžengti į profanybę ir veikti iš jos arba per ją. Bet tai reiškia ir kitką: profanybė yra pajėgi šventybę priimti. Šventybė kaip tokia niekur nepasirodo, ji neredukuojama ir neverbalizuojama, nėra jokios jos definicijos. Žmogus ją atpažįsta tik per jos apraiškas. Dažnai tai šventybės apsireiškimai aplinkos objektuose. Kai kuriuos objektus žmogus patiria kaip sakralius ir atskiria juos nuo profaniškų. Taigi šventybės ir profanybės skirtį

atlieka žmogus, o šios skirties kriterijus - žmogaus išgyvenimas. Objektai, per kuriuos jis išgyvena susitikimą su šventybe, yra antracilis dalykas. Sakydami, kad šventybė pasirodo per objektus, drauge patvirtiname, kad ji pasirodo tik potyriuose.

Susitikimas su šventybe gali pasirodyti kaip pažinimas, rega, tikėjimo potyris, išgirstas žodis, vidinis nušvitimas ir pan.⁶ Visa tai - būtent vidinis žmogaus atsakas į susitikimą su šventybe, šio susitikimo išgyvenimas, paskatinantis jį atsiliiepti. Kultas, malda, etiniai apsisprendimai - šio išgyvenimo projekcija į žmogaus elgesį. Bet reikia pastebėti, kad žmogaus religinio „pajudėjimo“ vieta yra ne šventybė kaip tokia, o reakcija į ją.

Žmogus patiria šventybę, tačiau potyrio akimirka labai trumpa (nušvitimas, ekstazė, sukrėtimas, siaubas ir t. t.). Pirmasis atsakas į šventybės pasirodymą gali būti tiesiog fiziologinis refleksas. Pvz., vaiduoklio ar demono pasirodymas normaliam žmogui turėtų baigtis tokio žmogaus sprintu - jis, jei tik galės, būtinai spruks kuo toliau nuo tokio apsireiškimo vietos. Žinoma, egzistuoja ne vien tremendiniai išgyvenimai; vaiduoklio pavyzdys pasirinktas tik todėl, kad tai ekstremalus ir, atrodytų, ne visiškai „religinis“ atvejis. Tačiau ir čia matysime santykio elementą. Kitokybė yra bauginanti ir traukianti, todėl žmogus, išsaviškas religinis Raskolnikovas, vėliau gali grįžti į tą vietą ir tik tada atsakyti maldavimu, auka, kartais ištisu kulto kompleksu.

Tardami, kad religija yra santykis su šventybe ir atsakomoji šventybės paveikto žmogaus veikla, turėkime omenyje, kad šis santykis atsiranda ne vien tiesiogiai „kontaktuojant“ su akivaizdžiai besireiškiančia šventybe. Griaudžiant ir žaibuojant žmogus, siaubo apimtas, slepiasi, tačiau tai nėra kulto veiksmas ar religinis elgesys. Apie religinį elgesį galima kalbėti tada, kai audra jau seniai praėjusi, o žmogus deda auką žaibais ir perkūnija apsireiškusiai galiai. Jis aukoja ne „žaibui“, o Tajam, kuris yra „už žaibo“. Tačiau žaibas ar žaibo trenktas („pažymėtas“) medis yra nuoroda į nuolat pasislėpusią ir tik retkarčiais pasi-rodančią galią.

⁶ Mensching G. *Op. cit.*, S. 19.

Pasirodymo objektai išties gali būti visokie, jų gali būti daugiau ar mažiau, bet tai tik nuoroda į šventybę, o ne ji pati.

Šventybė religijotyriminkui niekada nepasirodo „pati savaime“. Pasak Menschingo, „šventybės tikrovė moksliniam tyrimui prieinama ne tiesiogiai, bet tik aplinkiniu keliu, per su šventybe susitikusį žmogų“⁷, t. y. apie šventybę mes kalbame per susitikimą su ja išgyvenusio žmogaus potyriį.

Grįžkime prie šio susitikimo objekto. Numinoziniai išgyvenimai gali būti susiję su „galios“ potyriiu (Friedrichas Heileris, van der Leeuw, Menschingas būtent „galios“ išgyvenime aptinka numinozinio potyrio centrą). „Neįprastos formos aknuo pažadina galios kaip numinozinės, „visiškai kitokios“ tikrovės išgyvenimą, ir imama ieškoti kontakto su ja.“⁸ Ši numinozinė galybė gali pasirodyti iš esmės visose žemiškųjų reiškinių formose, tačiau, suprantama, tik konkrečiuose akmenyse, medžiuose ir pan. Šie objektai tampa numinoziškumo manifestacija, kadangi tai išgyventi pajėgiančiai sielai jie atveria šventybės dimensiją.

Taigi išgyvento susitikimo su šventybe tarpininkas yra žemiškosios tikrovės elementas, kuris vienam asmeniui gali būti paprasčiausias konkretus daiktas, o kitam - drauge nuoroda į nežemišką, numinozinę tikrovę⁹.

Vadinasi, tam tikro daikto šventybiškumas nėra „objektyvus“. Šivos statulėlė katalikui yra meno kūrinys, o ją medituojančiam indusui ji gali būti kupina numinozinių galių. Tačiau ir vienas, ir kitas pajėgūs numinoziniams potyriams, tik jų išgyvenimo objektai skirtingi. Šventybės universalumas pasireiškia ne per daiktus, o per potyrius. Vis dėlto, nors šventybė „gyvena“ ne daikte, jos potyris gali sustiprėti kokio nors daikto akivaizdoje.

Žmogus gali ištrūkti iš profanybės erdvės. Sakysim, melsdamasis, medituodamas jis gyvena kitaip negu, pvz., valgydamas. Antra vertus, ritualinis kanibalizmas, maldos pašventintas valgis ar *communio* religijų istorijoje irgi yra šventybės įsiveržimo vietos. Net tokia Vakarų kultūroje „re-

ligiškai apleista“ sritis kaip kvėpavimas Rytų meditacinėse teknikose turi labai stiprų sakralinį krūvį. Eliades teiginys, kad visi žmogaus aplinkos daiktai iš principo gali tapti hierofanijomis, yra visiškai pagrįstas. Galime pridurti: ne tik daiktai, bet ir fiziologinės funkcijos, ir veiksmi.

Tačiau iš to matyti, kad žmogaus „ištrūkimo“ vieta yra profaninė erdvė (tegu mums „šiandien“ ir pasirodanti kaip *ex*-profaninė, „kadaisė profaninė“). Net šventovė pastatyta iš „pradžioje“ visiškai profaniškų plytų arba akmenų luitų. Nukryžiuotojo ar Budos statula kadaisė buvo „tiesiog“ medžio blukis, iš kurio buvo galima pagaminti medinę piestą ir dar kelis šaukštus. Kada įvyksta tas stebuklingas pasikeitimas, kai medžio kaladė tampa šventu krucifiksu ar koplytstulpiu? Tada, kai meistras nuleidžia kalną? Ar kai jis nudažo šventojo figūrą? Ar kai ji pašventinama? O gal visa tai neturi reikšmės? Kad ir pašventintas, pvz., šv. Augustino paveikslas musulmonui nebus sakralus. Vienuoliui šis paveikslas turės reikšmę, tačiau kitokią negu abstrakčiai pamaldžiam filosofui. „Paprastam“ žmogui šv. Augustinas sako mažai ar beveik nieko - tai vienas iš daugelio šventųjų, ir dažniausiai anoks asmuo jo koplyčią ar paveikslą ignoruos, nes yra daug artimesnių, geriau pažįstamų šventųjų. Šventojo statulėlė muziejuje - jau profaninis daiktas, tegul ir patalpintas „sakralinio meno“ skyriuje. Į ją žvelgiama kitokiu žvilgsniu, negu prieš šimtą metų žvelgė tikintieji. Žvelgiama vertinant, o ne nuolankiai meldžiant. Bet sugrąžinta į kokią kaimo bažnytelę ji vėl atgautų sakralinį krūvį.

Taigi žmogus gali ištrūkti iš profaninės erdvės, bet jis visada ištrūks, „startuodamas“ iš profanybės. Sakralinė erdvė kokiam „pašaliniam“ stebėtojų gali pasirodyti profaninė, ir visada liks toks atskaitos taškas, iš kurio žvelgiant sakralus objektas leisis interpretuojamas kaip profaniškas. Galime tarti, jog tai rodo „žaismingą“ šventybės charakterį; antra vertus, tai liudija ir kitką: šventybė patiriama per profanybę, profanybėje ir „iš profanybės“. Eliade, šventybę nusa-

⁷ *Ibid.*, S. 129.

⁸ Leeuw G. *Op. cit.*, S. 131.

⁹ *Ibid.*, S. 131.

kydamas kaip profanybės priešybę, darsyk parodo, jog šventybė, neturėdama su profanybe nieko bendra, įmanoma tik profanybės dėka: net pirmosios funkcinis nusakymas remiasi antrosios sąvoka.

KASDIENYBĖS VERPETAI

„Žmogus pažįsta šventybę, kadangi ši *manifestuodamasi* pasirodo kaip kažkas visiškai skirtinga nuo profanybės.“¹⁰ Profaninė erdvė - kasdienė erdvė, žmogaus darbo, maitinimosi, kasdienių poreikių tenkinimo vieta. Tai kasdienybė, rutiniška, besikartojanti egzistencija: „Kasdienybės potyris yra tai, kas kiekvieną dieną atsitinka iš naujo“¹¹. Kasdienybė, pasak Bernhardo Casperio, yra laiko skleidimasis, kurį randame priešais save ir kuriame kaip laikiškos būtybės esame įtalpinti. Ji gali pasirodyti kaip neįveikiama ir neperžengiama tikrovė, kuri tęsiasi nuolat ir neturi jokių properšų. Judėjimas čia - tik horizontalus¹². Tai klampi, inertiška tikrovė, savotiškas švininis dangtis, kybas virš milijonų sielų. Žmogus valgo, miega, eina į darbą: tai kasdienybė, kuri tęsiasi ir tęsiasi, ir atrodo, kad jai nebus pabaigos. Joje įmanoma pasislėpti: laikas slepia nuo amžinybės. Suprantama, „iki laiko“, bet jei pavyksta užsimerkti prieš „nekasdieniškus“ ženklus ir faktus (mirtį, katastrofas, karus, ligas), kasdienybė teikia savotišką užuobėgą ir „leidžia užmiršti baigtinumą“¹³.

Vis dėlto kasdienybės inertiškumas nėra be paslapties. Yra akmens inertiškumas ir besisukančio verpeto inercija. Kasdienybėje irgi yra įvairių verpetų, savotiškų „spąstų sieloms“, kuriuos spendžia tai, kas, atrodytu, yra jau už kasdienybės ribos.

Pvz., yra „mokslininko kasdienybė“: knygos, darbas laboratorijoje, begaliniai skaičiavimai ir pan. Tačiau visa tai daroma ne vien dėl abstraktaus pažinimo, bet ir atradimo vardan. Archimedas,

nuogas bėgdamas Sirakūzų gatvėmis, šaukė: „Eureka!“ - tai buvo nekasdieniška, tačiau iki tos akimirkos prabėgo daugybė „juodo“, nepastebimo darbo dienų. Mokslininko kasdienybės tikslas - nekasdieniška, nauja išvalga. Tai, ką atradęs, mokslininkas įveda į kasdienybę, tačiau pati atradimo akimirka yra stiprus ir sukrečiantis išsi-veržimas iš kasdienybės, tegu ir trumpas.

Sportininko kasdienybė - kasdienėse treniruotėse liejamas prakaitas, nuolatinė prievarta sau pačiam, alinantis darbas. Dar daugiau jis išsenka per varžybas, tačiau varžybos - jau ne kasdienis įvykis. Ne veltui varžybų pradžioje paprastai organizuojamos iškilmingos eisenos, ritualiniai komandų pristatymai ir pan. Svarbiausios varžybos tampa tikromis sporto šventėmis, kurios nemažiau iškilmingos už metų pradžios šventę senovės Babilone. Kasdieninis sportininkų triūsas vieną akimirką pasirodo savo kitokybe. Treniruotėse žmogus gali būti įveikęs tūkstančius kilometrų, tačiau tie keli šimtai metrų ar keli kilometrai *šventės* metu yra *kitokie*. Per treniruotes niekas nesijaudina, tačiau tie patys veiksmai varžybose atliekami visiškai kitaip nusiteikus: sportininkas turi įveikti psichologinį barjerą, išmokti savo sugebėjimus realizuoti nekasdieniškoje situacijoje; vadinasi, kasdieniški, įprasti veiksmai kartais įgauna visišką kitokybę.

Tai matyti ir iš varžybų įžangos; visų varžybų kulminacija - Olimpinės žaidynės, atidaromos grandiozine manifestacija. Olimpinė ugnis dega viršuje (dievų Olimpo idėja), o čempionai pagerbiami kaip kadaise herojai ir pusdieviai. Nugalėtojų šlovinimas, sportininkų kultas primena kultūrinių didvyrių, pabuvousių „viršuje“, „visiškoje kitokybėje“, kultą. Taip, čia jau artėjame prie stabmeldystės, bet tai ir įdomiausia. Pasirodo, mes jau išėjome į religinį, t. y. sakralinį lauką. Sportininko kasdienybės verpetas įsuka jį į tos pačios kasdienybės pagrindu patiriamą visišką kitokybę, kuri kasdienybėje atveria nekasdie-

¹⁰ Eliade M. *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen*. - Hamburg, 1957.

¹¹ Casper B. *Alltagserfahrung und Glaubenserfahrung // Theologisches Jahrbuch 1987*. - Leipzig, 1987. - S. 13-21; S.

17.

¹² *Ibid.*, S. 14-15.

¹³ *Ibid.*, S. 17.

niškumą, o įprasti kasdieniai veiksmai tampa nekasdieniški.

Šie mokslininko ir sportininko pavyzdžiai ne vieninteliai. Kasdienybėje glūdi nuolatos augantys nekasdieniškumo kristalai. Akivaizdu, jog kasdienybė nėra tokia lėkšta ir beviltiška užmestis, kaip gali pasirodyti iš pirmo žvilgsnio. Kasdienybė ir nekasdieniškumas visiškai skirtingi, tačiau kasdienybė gali būti nekasdieniškumo brendimo vieta, savotiškos neįprastybės įsčios. Kasdienybė yra nekasdieniškumo sąlyga.

Pasak Bernhardo Waldenfels, kasdienybė - tai, kas įprasta, sutvarkyta, artima. Priešingai kasdienybei, nekasdieniškumas egzistuoja kaip tai, kas neįprasta, tolimesnis, kas peržengia nusistovėjusią tvarką. Tačiau pats nekasdieniškumas, nors ir „tolimas“, yra labai arti, nes arti yra neįprastumas, o jis - svarbus nekasdieniškumo požymis. Ties mums gerai pažįstamo pasaulio riba tyko nežinoma ir nelaukta, tai, kas vienu metu traukia mus ir gąsdina¹⁴. Tai tas pats traukiantis ir bauginantis varžybų potyris, tai tas pats mokslinio eksperimento jaudulys.

Kasdienybė yra vieta, iš kurios atsakoma į nenusipėjamus nekasdieniškumo iššūkius. Waldenfelsas, kalbėdamas apie žmogaus padėtį tarp šių dviejų egzistencijos sluoksnių, teigia: „Žmogus kaip „nefiksuotas“ gyvūnas egzistuoja ne vien kasdienybės tvarkoje, o tarsi ant slenksčio tarp įprastumo ir neįprastumo, kurie santykiauja kaip pirmasis ir antrasis planas, kaip išorinė ir atvirkščioji pusės“¹⁵. Tad ir „pilnas“ žmogus būtų tarsi dvideidis Janusas, kuriam iš kasdienybės bei įprastybės atsiveria nekasdieniškumas ir neįprastumas, ir nieko nuostabaus, kad Waldenfelsas taria, jog „kasdienybė egzistuoja kaip prasmės formavimo, taisyklių atradimo vieta“¹⁶. Tai filosofo požiūris.

Teologinis Casperio žvilgsnis kasdienybėje irgi įžvelgia gelminį matmenį. Negalima užmiršti Viduramžių teologų įžvalgų, jog kasdienybės pagrindas - *creatio continua*, nuolatinė esinija pa-

laikančio Dievo kūrimo tąsa (plg. garsiąja frazę: „Jei Dievas akimirka nukreiptų žvilgsnį nuo mano rankos, rašančios šias eilutes, ji tuoj pat subyrėtų į dulkes“). Tai nesuteikia kasdienybei savarankiško ontologinio statuso; mes patys turime ieškoti pagrindo ir, pasak Casperio, „juo greičiau jį atrasime, juo labiau mūsų kasdienybės patirtyje pagerbsime „visiškos kitokybės“ potyri; juo labiau nevensgime mūsų pačių baigtinumo, negarantuotos egzistencijos ir iššūkio potyrių, juo labiau šiuos plyšius bei tiltus įtaisysime į mūsų kasdienybės potyri“¹⁷. Čia įžiūrima kasdienybėje slypinti jos diskretiškumo potenciala: švininiame kasdienybės monolite yra įtrūkių ar bent nužymėtos jų vietos; atsakymas į nuolatinį visišką kitokybės iššūkį ir šaukimą gali įvykti tam tikrose kasdienybės „tektoninių lūžių“ vietose.

Vadinasi, tam tikri kasdienybės verpetai gali įsukti į iš jų pačių išaugančius nekasdieniškumo potyrius. Kita vertus, kasdienybę nuolatos provokuoja nekasdieniškumas, neįprastos situacijos. Dažnai tai tų pačių kasdienybės verpetų rezultatai. Casperio pabrėžtos „ribinės“ ir „įtrūkio“ situacijos užsimezga kasdienybėje.

Todėl nekasdieniškumas nebūtinai genetiškai skirtingas nuo kasdienybės. Kasdienybė yra nekasdieniškumo brendimo ir patyrimo vieta. Suprantama, yra ar bent gali būti ir „iš išorės“ įsiveržusių nekasdieniškumo potyrių. Tarkime, nelabai aišku, ką turėtų reikšti įvairios „traukiančios ir bauginančios“ vaiduoklių istorijos. Absoliučiai nekasdieniški yra kai kurie religiniai potyriai. Niekas negali būti tikras, kad nekasdieniškumas po akimirkos nepasibels į jo duris. „Žmogus futliare“ yra nekasdieniškumo galimybės išsigandęs žmogus. Tačiau ir jis miršta. Ateistai ir indiferentai vis vien bijo vaiduoklių, juodų kačių, mirties. Nesvarbu, ar vaiduoklis bus tik šešėlių žaismas, ar „tikra šmėkla“, rezultatas bus tas pats - patirtas neįprastumo išgyvenimas. Nesvarbu, ar nekasdieniškumas yra „nuleidžiamas“, ar formuojasi kasdienybės verpetuose. Mes negalime žinoti,

¹⁴ Waldenfels B. *Alltag als Schmelztiegel der Rationalität // Der Stachel des Fremden*. - Frankfurt a. M., 1990. - S. 189-203; S. 190-192.

¹⁵ *Ibid.*, S. 193.

¹⁶ *Ibid.*, S. 199.

¹⁷ Casper B. *Op. cit.*, S. 18.

kiek yra nekasdieniškumo atmainų. Diferencijavimas ir klasifikavimas - kasdienybės lemtis; nekasdieniškumas nesileidžia skaičiuojamas, jis „tik“ patiriamas.

Galėtume paklausti, ar kasdienybė iš tiesų yra ta pati profanybė ir ar nekasdieniškumas gali būti siejamas su šventybe. Tačiau į antrąją šio klausimo dalį atsakyti neįmanoma. Šventybė savo definicijos neturi. Apibrėžta, „pagauta“, „apčiuopta“ šventybė - jau ne šventybė. Už nekasdieniškumo, neįprasybės gali slypėti šventybė, tačiau nebūtinai.

Visa mūsų šneka rodo, kad kasdienybėje patiriamas nekasdieniškumas, o profanybėje - šventybė. Tai ne kažin kokia naujiena, bet norėjau pasakyti būtent tai. Ir dar vienas dalykas: šventybė ne tik patiriama profanybėje, bet nėra kitos vietos, kurioje ją būtų galima patirti. Nors šventybė visiškai skirtinga nuo profanybės, ji išauga, apsi-reiškia ir dingsta joje.

ŠVENTYBĖS ELEGANCIJA

Taigi už neįprasybės, už nekasdieniškos situacijos gali slypėti šventybė. Lygiai taip pat jos gali ir nebūti. Žmogus kaip *homo religiosus* savo profaninį elgesį „instinktyviai“ gali modeliuoti pagal numinozinius reiškinius, ir ne visada bus aišku, ar regime iš tiesų numinozinį reiškinį, ar analogiją numinoziškumui.

Koks nors konkretus objektas yra šventybės apraiška vienam žmogui, tačiau kitam asmeniui jis yra „tiesiog daiktas“. „Nesuinteresuotas“ stebėtojas, žvelgdamas iš šalies į šių dviejų žmonių reakciją, tegalės konstatuoti, kad vienam jų šis objektas „šventybiškas“, kitam - ne. Taip „nesuinteresuotai“ mėgina elgtis religijotyra, kuri gali tik konstatuoti, kad šiai konkrečiai religijai šis konkretus objektas yra šventybiškas.

Bet ir tokia konstatacija nėra galutinė. Religijoje yra „gelminių srovių“, vidinio religinio pliuralizmo reiškinių, asmeninių religingumo niuansų. Dviems vienos ir tos pačios religijos išpažinėjams ta pati konkrečios religijos sakralybė gali sukelti numinozinius išgyvenimus, bet gali ir nesukelti. Visiškai pamaldų ir ortodoksų katali-

ką gali sukresti šventojo relikvijos reginys, jis gali, pvz., išgyti ar patirti kažką ypatingą; tačiau jo kaimynas, taipgi uolus katalikas, kad ir kaip stengtųsi „kažką“ patirti, matys tik drobės skiautę ar kaulą, arba patirs emocinį išgyvenimą, o ne numinozinį. Šventajam Pranciškui numinozinį išgyvenimą galėjo sukelti Saulė ar paukšteliai, tačiau jei tokį „numinoziškumą“ pamėgintume išgyventi mes, taptume apsimetėliais arba stabmeldžiais. Tokie dalykai duoti ne kiekvienam, t. y. jei katalikas šv. Pranciškus absoliučiai autentišką numinozinį potyrį gali patirti išgyvendamas, pvz. Saulės šventybiškumą, tai dar nereiškia, kad katalikybei Saulė yra šventybiškas objektas.

Juolab negalime ieškoti „šventybiškų konstantų“ religijų istorijoje. Tą pačią Saulę kaip šventybę išgyveno Echnatonas, mitraistai, hinduistai. Tačiau labai rizikuotume, teigdami, jog Saulė kažkaip „objektyviai šventybiška“.

Nėra objekto, per kurį šventybė negalėtų pasireikšti, bet nėra ir objekto, per kurį ji reiškiasi nuolat ar „būtinai“. Šventybė pasi-rodydama sudaro sąlygas reaguoti į jos išžengimą, tačiau vos į ją sureaguojama, jos jau nebėra. Atsakas į šventybę yra riksmas į tuštumą.

Šventybė užgriūva, tačiau nesistengia priversti. Ji iš-žengia, tačiau vos pamėginame išeiti priešais ją, jos jau nebėra. Religija ir yra šuolis į nežinią, į absoliutų vakuumą. Galbūt tai jau yra dialogas su šventybe, nes ir ji, pasi-rodydama profanybėje, išžengia į tuštumą, iš kurios jai toli gražu ne visada atsakoma.

Šventybė pasirodo nesirodydama, atsiskleidžia pasislėpdama. Ji drovi ir iššaukianti. Ji pasirodo medžiagoje, objektuose, bet nėra nė vieno objekto, apie kurį galėtume pasakyti: „Čia slypi šventybė“, „per šį daiktą ji reiškiasi“. Negalime pasakyti, kad per kokį daiktą ji reiškesi kadaise. Tuo niekada negalime būti tikri: galbūt kas nors kadaise to daikto akivaizdoje išgyveno numinozinį potyrį. Tačiau, galimas dalykas, neišgyveno niekas. Galiausiai ir numinozinis potyris yra retrospektyvi sąvoka: šventybės išgyvenimo akimirka nėra reflektuojama. Šventybė užgriūva, o ne plaukstosi prieš akis kaip šiaurės pašvaistė. Ar galime reflektuoti tą akimirką, kai į mus, baisiai grumėda-

ma, trenkia perkūnija? Refleksija atsiras tik jau šiam potyriui pasibaigus, t. y. jį išgyvensime tik atmintyje. Tačiau apskritai žmogus negali manyti, kad jis išgyveno šventybę: šventybės nėra nei objektuose, nei potyriuose, geriausiu atveju jos galime ieškoti tik atsiminime apie potyrį, bet atsiminimas yra racionalizuotas arba emociškai nuspalvintas ir dažniausiai bus šventybės schematizacija, etinė („šventumas“) arba estetinė („grožis“). O nei šventumas, nei grožis nėra šventybė, vadinasi, apie jokią šventybinį išgyvenimą negali būti nė kalbos. Šventybinį išgyvenimą patyrusio žmogaus nėra ir negali būti, nes objektai ir potyriai negali būti šventybiški. Vis dėlto tokių žmonių yra ar bent jau gali būti, arba mes žinome, kad jų buvo. O gal ir nebuvo.

Suprantama, galima paklausti, ar yra pati šventybė. Atsakymas akivaizdus - jos nėra. Jos tiesiog negali būti: ji negali būti daiktuose, jos negalima aptikti tiesioginiais potyriais. Vis dėlto ji reiškiasi per daiktus ir potyrius (numinoziniai išgyvenimai). Taigi, atrodytų, ji yra. Nors tuo negalima būti tikram: jos niekur negalima aptikti. Vis dėlto ji rodo-si mums, tarsi būtų. Ir net jei mes žinome, kad jos nėra, šokame paskui ją į tuštumą, ten, kur nieko nėra. Šventybė koketiška: ji vilioja, bet paskutinę akimirką atitraukia. Tuštumoje

jos nėra, nes šventybė rymo ne tuštumoje. Mes šokame į bedugnę. Bet jeigu šokame paskui šventybę - net atsi-traukusią, pasi-rodžiusią, pasi-vaidenusią, - neįkrisime tuštumon.

Ji tiesiog nori mus suviloti. Ji tiesiog mus myli. Ji negali mūsų apkabinti: jos meilė mus sudegintų. Ji nori, kad eitume paskui ją - pasi-rodą akimirką ir dingsta. Niekada negalime būti tikri, kad ji pasirodė, kad pasirodė būtent ji. Tačiau jos pasirodymo rezultatas - tuštuma ir amžinas „galbūt“. Jos pasitraukimas nėra koks žiaurus koketavimas. Jos pasitraukimas ir šiuo pasi-traukimu atverta tuštuma liudija, kad ji laukia mūsų. Ji atveria distanciją, kurią turime įveikti. Ji tampa mūsų vedliu. Ji pasitraukia mums ir dėl mūsų. Jeigu ji pasitraukia, vadinasi, ji jau eina pirma mūsų. Ji veda mus.

Tačiau ji niekada nenori *nusivesti*. Ji visada palieka galimybę tarti: „Tai ne ji.“ - „Tai dar ne ji.“ - „Tai jau ne ji.“ Ir lemiamąją galimybę: „Jos nėra.“ - „Jos negali būti.“ Juolab, kad neapčiuopsime akimirkos, kada „ji yra“, kada „ji čia“. Tam tikra prasme jos iš tiesų nėra. Jos niekada nėra. Nei profanybėje, nei šventume. Nei daiktuose, nei potyriuose. Jos niekur nėra. Jos negali būti.

Ji tiesiog elegantiška.