

## Religinė patirtis ir kasdienybė

### APIE ŠVENTYBĘ\*

**Tomas Sodeika**

Vilniaus universiteto  
Religijos studijų ir tyrimų centras  
Universiteto g. 9/1, LT-01513  
El. paštas: sodeika@gmail.com

*Dvidešimto amžiaus pradžioje „šventybės“ sąvoka pasirodė filosofų, sociologų ir religijos istorikų žodyne. Bendras šių skirtingų požiūrių bruožas buvo pripažinimas, kad šventybė yra aukščiausia visuotinė gyvenimo vertė bei prasmė ir kaip tokia turi būti priešinama pasaulietiškumui. Tačiau šalia šventybės / pasaulietiškumo priešpriešos šventybei būdinga ir imanentinė pozityvios, gyvybę teikiančios galios, ir pavojaus, implikuojančio griežtą draudimą paliesti tai, kas šventa, priešprieša. Straipsnyje pirmiausia bandoma parodyti, kad pastaroji priešprieša yra pamatinis šventybės bruožas.*

*Pagrindiniai žodžiai: šventybė, religijos fenomenologija.*

Dvidešimto amžiaus pradžioje religiniame diskurse atsirado nauja sąvoka, per trumpą laiką padariusi karjerą įvairiose religijos problematika besidominčiose tyrinėjimų srityse, – „šventybės“ sąvoka. Atrodo, į apyvertą ją paleido Badeno neokantininkų mokyklos protagonistas Vilhelmas Windelbandas, kėlęs sau tikslą plėtoti filosofijos sistemą, susiejančią visas tris pamatines filosofijos disciplinas – pažinimo teoriją, etiką ir estetiką. 1902 metais publikuotoje esė „Šventybė“ jis rašė:

Tie trys pamatiniai mokslai atitinka Tiesos, Gėrio ir Grožio idealius tikslus. <...> Jie aprėpia didžiųjų žmonijos kultūros funkcijų: mokslo, – moralės, teisės ir istorijos, – bei meno kritinę filosofinę sampratą. Tačiau šalia šių funkcijų yra dar viena, ko gero,

iškiliausia kultūros galia – religija. Jos tikslą, jos normą, jos idealą vadiname *šventybe* (*das Heilige*) (Windelband 1907: 416).

„Šventybės“ sąvoką Windelbandas eksplikuoja taip:

Turinio požiūriu šventybę galima nusakyti tik per normų, kurios valdo loginį, etinį ir estetinį gyvenimą, turinį. Šios normos yra aukščiausias ir galutinis dalykas, kurį aprėpiame savo sąmone: anapus jų nežinome nieko. O šventos jos mums yra todėl, kad šios normos yra ne pavienio sielos gyvenimo ar empirinės visuomeninės sąmonės produktai, bet aukštesnės proto tikrovės vertybiniai turiniai, kuriuose mums yra leista dalyvauti ir kuriuos mums leista išgyventi. Šventybė yra tiesos, gėrio ir grožio normatyvinė sąmonė (*Normalbewußtsein*), išgyvenama

\* Straipsnis parengtas pagal projekte „Religija ir kultūra: šiuolaikinio pasaulio iššūkiai tapatumui“ atliktą tyrimą, finansuotą Lietuvos mokslo tarybos (sutarties nr. VAT-13/2010).

kaip transcendentinė tikrovė (Windelband 1907: 424).

Atsižvelgdamas į šį transcendentistiškumą, Windelbandas pripažįsta, jog „šventybės“ sąvoka žymi savotišką ribą, kurią įveikti sąvokinis mąstymas nepajėgia:

Esminis religijos momentas yra slėpinys (*das Mysterium*). Tad kai manoma, jog mitas ar dogma tobulai apibrėžia šventybės vaizdinį, t. y. leidžia pažinti jos tikrovę, tai kartu atsiduriama anapus religinio gyvenimo brėžiamos srities ribų. Religijai svarbu, kad Dievas nebūtų iki galo pažintas: suvoktas Dievas, sako Jacobi, jau nebėra Dievas. Todėl sąmonė turi pripažinti, jog intelektas nepajėgus pasiekti šventybę, net jei pamaldus jausmas atkakliai skatina mus pateikti pažįstančiai sąmonei savojo turinio apibrėžimą (Windelband 1907: 428).

Panašiai apie šventybę dešimčia metų vėliau prabilo ir sociologas Émile'is Durkheimas, kurio studijoje apie *Elementarias religinio gyvenimo formas* skaitome:

Visi mums žinomi religiniai tikėjimai (*creyances religieuses*), nesvarbu, ar jie būtų paprasti, ar sudėtiniai, turi savyje vieną bendrą bruožą: jie suponuoja realių ar idealių reiškinių, kokius tik gali įsivaizduoti žmonės, suskirstymą į dvi klases, dvi priešingas viena kitai gimines, paprastai žymimas dviem skirtingais terminais, kuriuos pakankamai gerai išreiškia žodžiai: *pasaulietiškas* (*profane*) ir *šventybė* (*sacré*). Pasaulio suskirstymas į dvi sritis, viena iš kurių aprėpia viską, kas šventa, o kita – viską, kas pasaulietiška, – štai skiriamasis religinio mąstymo bruožas (Durkheim 1990: 50–51).

Bandydamas nusakyti šio suskirstymo pobūdį, Durkheimas pabrėžia skirtumo tarp šventybės ir pasaulietiško radikalumą, absoliutų šių sričių heterogeniškumą:

Žmogaus minties istorijoje nėra kito pavyzdžio dviejų dalykų kategorijų, kurios būtų tokios skirtingos, taip radikalčiai priešingos viena kitai. Tradicinė gėrio ir blogio opozicija yra niekas, palyginus su šia priešprieša; mat gėris ir blogis yra dvi priešingos tos pačios giminės, būtent – moralės rūšys, panašiai kaip sveikata ir liga yra vien du skirtingi tos pačios faktų sistemos, būtent – gyvybės aspektai, o šventybę ir pasaulietišumą žmogaus protas visuomet ir visur suvokė kaip dvi skirtingas gimines, kaip du pasaulius, tarp kurių nėra nieko bendra. Energijos, pasireiškiančios viename iš šių pasaulių, yra ne vien tos pačios, kaip ir kitame, tik tiek, kad pasireiškiančios didesniu mastu; jos yra visiškai kitos prigimties (Durkheim 1990: 53).

Kaip tik todėl Durkheimas, panašiai kaip Windelbandas, pripažįsta, jog, susidūręs su šventybe, protas patiria savotišką *fiasco*: „Kadangi šventybės sąvoka žmonių mąstyme visuomet ir visur atskirta nuo pasaulietiško sąvokos, kadangi tarp jų mes įžvelgiame savotišką loginę tuštumą, tai protas jaučia neįveikiamą pasipriešinimą (*répugne invinciblement*) atitinkamų dalykų mišiniui ar bent jų tarpusavio sąlyčiui“ (Durkheim 1990: 55).

Vis dėlto tiek Windelbando, tiek Durkheimo „šventybės“ sąvokos vartoseną leidžia įtarti, jog čia turime reikalą su „šventybe“, apie kurią, parafrazuodami garsiąją Pascalio „Memorialo“ ištarą, galėtume pasakyti: tai – „filosofų ir mokslininkų, bet ne Abraomo, Izaoko ir Jokūbo šventybė“. Kiek kitokią „šventybės“ sampratą aptinkame 1914 metais išleistas dvylikatomės *Religijos ir etikos enciklopedijos* (*Encyclopaedia of Religion and Ethics*) šeštajame tome, straipsnyje „Šventybė“ (*Holiness*). Straipsnis prasideda taip:

Šventybė yra didis žodis religijoje; šis žodis svarbesnis net už Dievo sąvoką. Tikra religija gali egzistuoti ir be aiškios dievybės sampratos, bet nėra tikros religijos be šventybės ir pasaulietiško perskyros. Pernelyg sureikšmindami dievybės sampratą, iš religijos srities dažnai pašaliname 1) primityvius pakopos fenomenus, traktuodami juos kaip magijos apraiškas, nors jie neabejotinai priklauso religijos sričiai, ir 2) budizmą bei kitas aukštesnes išganymo ir pamaldumo formas, kurios nesusijusios su tikėjimu Dievu. Tad vienintelis tikras kriterijus čia yra šventybė. Būtent šventybė yra esmingiausias religinio dieviškumo bruožas. Dievo idėja be šventybės sampratos nėra jokia religija <...>. Ne paprastas dievybės buvimas, o jos *mana*, jos galia, jos šventumas yra tai, kas yra religijos pamatas (Söderblom 1914: 731)

Skaitytojams, įpratusiems manyti, kad esminis bet kokios religijos sandas yra žmogaus santykis su Dievu (ar bent jau – dievais), toks teiginys turėjo atrodyti mažų mažiausiai įtartinas. Atrodytų, Dievo kaip asmens sąvokos subordinavimas abstrakčiai ir beasmenei „šventybės“ sąvokai galėjo kelti mintį, jog čia turime reikalą kone su ateistine (t. y. be-dieviška) pozicija. Vis dėlto nuo tokio įtarimo derėtų bent pradžia susilaikyti jau vien dėl to, kad straipsnio autorius buvo iškilus švedų teologas ir religijotyrininkas, o sykiu Švedijos Evangelikų liuteronų bažnyčios arkivyskupas Nathanas Söderblomas. Žinoma, kaip religijų istorikui ir religijotyrininkui, Söderblomui „šventybės“ sąvoka buvo svarbi pirmiausia tuo, kad leido išplėsti religijos sampratą, atsižvelgiant ir į tokias dvasingumo formas, kuriose (kaip, pavyzdžiui, animizme ar budizme) Dievo ar dievybės sąvokų arba visai nėra, arba jos nėra konstitutyvios, t. y. leido išplėsti religijos mokslo tyrinėjimo

lauką. Tačiau kaip teologui ir Bažnyčios hierarchui jam, be abejo, labiau rūpėjo religijos situacija sekuliarizuotame pasaulyje, kuriame religinė sąmonė išgyvena gilią krizę, kai tradicijos vis dar palaikoma žodžio „Dievas“ vartosena Dievą paverčia vien tuščiu žodžiu. Todėl „šventybę“ jis laikė tuo momentu, kuris gali gražinti „Dievo“ sąvokai gyvo turinio pobūdį<sup>1</sup>. Anot Söderblomo, šventybė yra skiriamasis dievybės požymis – tai, kas dievybę daro dievybe, kai dievybė disponuoja ta paslaptinga galia: „Dievybės signatūra yra galia. Galios pritvinkę būtybės bei daiktai žymi Dievo idėjos pradžią“ (Söderblom 1926: 90). Todėl „[k]ad ir kokie svarbūs religijai būtų tikėjimas Dievu bei Dievo garbinimas, vis dėlto esama reikšmingesnio religijos esmės kriterijaus, tai skyrimas *to, kas šventa*, ir *to, kas pasaulietiška*“ (Söderblom 1926: 193).

Söderblomo pasiūlyta „šventybės“ ir „pasaulietiško“ binarinė opozicija pasirodė ganėtinai produktyvi. Jos brėžiamame horizonte gana greitai susiformavo ištisas fenomenologinių religijos tyrinėjimų laukas<sup>2</sup>. Vis dėlto ne mažiau svarbia laikytina tam tikra opozicija, glūdinti pačioje „šventybės“ prigimtyje, opozicija, kurią bene lengviausia aptikti gilinantį ir „šventybės“ fenomeną įvardijančią leksiką. Bene autoritetingiausias indoeuropiečių kalbų žinovas Émile'is Benveniste'as šiuo klausimu štai ką rašo:

<sup>1</sup> Galima įtarti, kad, vartodamas „šventybės“ sąvoką, Söderblomas kėlė sau tikslą, panašų į tą, kurį kiek vėliau išsikėlė Martinus Heideggeris, atkreipdamas dėmesį į būties ir buvinio ontologinę perskyrą.

<sup>2</sup> Žr., pavyzdžiui, Eliade 1986; Eliade 1997; Mensching 1938; van der Leeuw 1933; van der Leeuw 1961; Waardenburg 1986; Waardenburg 1999; Widengren 1969; Kristensen 1960.

Tyrinėdami žodžius, kuriais žymima „šventybė“ (*sacré*), aptinkame neįprastą lingvistinę situaciją – tai, kad indoeuropiečių prokalbėje nėra vieno specialaus termino, o daugelyje konkrečių kalbų (iranėnų, lotynų, graikų) esama dvejojo žymėjimo. <...> Visų raštiškai paliudytų porų – avest. *spənta* : *yaoždāta* (plg. taip pat got. *hails* : *weihs*), lot. *sacer* : *sanctus*, gr. *hieros* : *hagios* – tyrinėjimas verčia spėti, jog priešistorėje viena sąvoka turėjo du pavidalus: pozityvų – „pašventinta dievybės esamybė“ – ir negatyvų – „tai, prie ko žmogui draudžiama prisiliesti“ (Benveniste 1969: 177).

Antai *Avestoje* aptinkamas žodis *spənta*, nusakantis „pozityvųjį“ šventybės aspektą, kildinamas iš šaknies *spā(y)*- (= tvinkti, didėti) ir siejamas su sanskrito veiksmožodžiu *śū-* (*śvā-*) (= tvinkti, brinkti, augti, didėti), kurio daiktavardinis vedinys *sávas* gali būti verčiamas žodžiais „jėga“ ar „galia“<sup>3</sup>. Kitaip sakant, žodis *spənta* pirmiausia sietinas su tapsmo spontaniškumu: „*spənta* būtybė ar objektas pasižymi autoritetinga ir veiksnia galia, pajėgiančia gausėti, tiek skatinti savęs pačios augimą, tiek perteikti šią savybę kitiems objektams“ (Benveniste 1969: 178).

O kalbant apie „negatyvųjį“ šventybės aspektą išreiškiantį būdvardį *yaoždāta*, tai, anot Benveniste'o, „niekatrosios giminės daiktavardyje *yaoš*, glaudžiai susijusiam su iranėniškuoju indoeuropietiškojo *dhē-*vediniu, aptinkame mintį apie griežtą sutikimą su norma: „padaryti tinkamą religiniam veiksmui, padaryti, kad dalykas atitiktų švento veiksmo matą“ – tai rezultatas veiksmo, suteikiančio ritualinį švarumą“ (Benveniste 1969: 209). Benveniste'as atkreipia dėmesį, kad

iranėnų kalbose *yaoš* išliko tik kaip sudedamoji dalis formulių, kuriose šis žodis derinamas su veiksmožodžiu *dā-* „dėti, statyti“, „priversti gražinti“, taip suformuojant naują veiksmožodį *yaoždā-* (= „apvalyti“). <...> Čia turime reikalą su aukojimo sąlyga: aukotojas privalo padaryti, kad aukojamasis objektas atitiktų ritualo keliamus reikalavimus. <...> Bet koks veiksmas turi tobulai atitikti ritualo reikalavimus, o pats aukojimo objektas turi būti be menkiausio priekaišto. <...> Toks ritualinis tobulumas ir yra sąlyga, nusakoma kaip *yaoždā-* (Benveniste 1969: 112).

Tad yra pagrindo manyti, jog avestiškasis *yaoždāta* reiškia tam tikrą savybę, kurią objektas įgyja atliekant veiksmą, kuriuo tas objektas išskiriamas iš kasdienio, „profaniško“ gyvenimo situacijų, t. y. jį „pašventinant“.

Panaši yra ir graikiško žodžio *hagios* pirminė reikšmė. Ji susijusi su atskyrimu nuo to, kas yra visiems bendra, prieinama (*koinos*), vadinasi, nėra šventa. Tačiau verta atkreipti dėmesį į tai, kad veiksmožodis *hazomai* Homero epuose vartojamas kaip *verbum timendi*. Seniausiu šio žodžio vartosenos pavyzdžiu laikoma *Iliados* pirmoji giesmė, kurios 21-oje eilutėje Apolono žynys Chrisas, prašydamas Atridų, kad šie gražintų jam karo grobiu virtusią dukterį, maldauja juos „būti bijančiais Dzeuso sūnaus, iš tolo šaudančio Apolono“ (*hazomenoi Dios hyon hekēbolon Apollōna*). Nesunku pastebėti, jog nelaimingas tėvas čia griebiasi tos pačios prekatyvinės idiomos, kurios išsikvėpusią formą mūsų dienų sekuliarizuotame diskurse galime atpažinti pasakyme „bijokit Dievo“. Agamemnono ir Menelajo širdyse Chrisas nori pažadinti jausmą, kurį galėtume įvardyti kaip „šventą baimę“. Panašią veiksmožodžio *hazomai*

<sup>3</sup> Plg., Grassmann 1955: 386–1387, 1404, 1409–1412; Mayrhofer 1970: 355–356, 399–400.

vartoseną aptinkame ir *Odisėjos* devintojoje giesmėje. Čia, pasakodamas apie kiklopo Polifemo oloje patirtus nuotykius, Odisėjas prisimena kitą Apolono žynį – Maroną ir sako (Od. 9, 200): „<...> iš pagarbos [*hazomenoi*] mes nedarėme nieko nei jam, nei jo žmonai, / Nei jo vaikams“ (Homeris 1964: 158). Anot Benveniste'o, veiksmažodis *hazomai* „įvardija pagarbą dievybei arba su dievybe susijusiam žmogui. Bet tai visuomet negatyvi pagarba, sulaikanti nuo kėsಿನimosi į ką nors“ (Benveniste 1969: 197). Tad galima sakyti, kad „negatyvusis“ šventybės aspektas graikiškai išgyvenamas ne tiek kaip baimė būti nubaustam, kiek kaip tai, ką vokiečiai vadina *Ehrfurcht*.

Seniausias žinomas graikiškas tekstas, kuriame greta „negatyvią“ šventybės reikšmę išreiškiančio žodžio *hagios* pasirodo „pozityvusis“ *hieros*, yra Herodoto *Istorija*. Antrojoje šio veikalo knygoje (II, 41) minimas Atarbechio polis, kuriame „Afroditės garbei pastatyta šventykla [*en d' aytē Aphroditēs hieron hagian hidrytai*]“ (Herodotas 1988: 106–107), o penktojoje knygoje (V, 119) kalbama apie Dzeuso šventyklą (*Dios stratiou hieron*), aplink kurią „auga šventa platanų giraitė [*hagian alsos platanistōn*]“ (Herodotas 1988: 311). „Pozityvųjį“ šventybės aspektą nusakančio graikiško žodžio *hieros* etimologiją Benveniste'as sieja su vediškuoju *isirah*, kildinamu iš veiksmažodžio *is(i)* (= būti gyvam, energingam, stipriam). Įdomu, kad Homero epuose žodis *hieros* pasirodo ganėtinai skirtinguose kontekstuose. Kaip epitetas šis žodis taikomas ne tik tokiems neabejotinai „sakraliniams“ objektams kaip „altorius“ (*bōmos*, II, 2, 305), „deginamoji auka“ (*hekatombē*, II, 1, 99; 431) ar svastyklės, kuriomis Dzeusas sveria kovojančių

pusių šansus laimėti (II, 16, 658), bet ir tvirtovei (*ptoleithron*, Od. 1, 2) ar Trojos mūrams (*krēdemna*, II, 16, 100). *Iliadoje* (II, 18, 504) minima ir „senių taryba, susėdę / dailiai tašyto akmens suoluose į šventąjį ratą [*hierō eni kyklō*]“ (Homeris 1981: 289). Negana to, „šventomis“ vadinamos kovos vežėčios (II, 17, 414) ir net „spurdanti žuvis“ (*hieron ichthyn*, II, 16, 407), su kuria aoidas lygina Patroklo ieties persmeigtą nelaimingąjį „Enopo sūnų Testorą“ (Homeris 1981: 249). Kyla klausimas, kas šiuos kontekstus sieja taip, kad visuose juose pasirodo „šventybė“? Benveniste'o nuomone, būdingas minėtų pavyzdžių bruožas yra tai, kad visuose juose dalyvauja galios, judrumo, gyvastingumo momentas, kuris yra ne kas kita, kaip tik „dievybės suteiktos galios“ apraiška: „*hieros* visur priklauso „šventybės“ sferai, nesvarbu, ar ši reikšmė susijusi su pačia taip apibūdinamo dalyko prigimtimi, ar tam dalykui ji tenka dėl tam tikrų aplinkybių“ (Benveniste 1969: 197).

Aptardamas „šventybės“ sąvoką išreiškiančią *lotyniškąją* leksiką, Benveniste'as pastebi, kad „lotyniškame *sacer* glūdi vaizdinys, kuris mums yra tiksliausia ir išskirtinė „šventybės“ išraiška. Būtent lotynų kalboje ryškiausiai pasireiškia skirtumas tarp pasaulietiško ir sakralumo, tačiau čia išryškėja ir dvilypis „šventybės“ pobūdis – tai ir pašvęstumas dievams, ir neišdildoma dėmė, didingumas ir prakeiktumas, visokeriopa garbė bei šlovė, ir sykiu tai, kas baugina“ (Benveniste 1969: 188). Būtent tokį ambivalentišką pobūdį bene aiškiausiai nusako romėnų baudžiamajoje teisėje vartotas terminas *homo sacer*. *Homo sacer* „paženklintas dėmė, kuri pašalina jį iš žmonių bendruomenės: jo dera vengti, bet

tas, kas jį užmuš, netaps žudiku. *Homo sacer* žmonėms yra tas pats, kas *sacer* gyvulys dievams: nei vienas, nei kitas neturi nieko bendra su žmonių pasauliu“ (Benveniste 1969: 189)<sup>4</sup>.

*Homo sacer* „vertybinis“ neapibrėžtumas kelia mintį, kad čia turime reikalą su tuo, ką Nietzsche bando nusakyti „pavojinga formule ‘anapus gėrio ir blogio‘“ (Nyčė 1991: 354): „Didžiausias tas, kas gali būti vienišiausias, uždariausias, nepanašiausias į kitus, *žmogus anapus gėrio ir blogio* [kursyvas mano – T. S.], savo dorybių šeiminkas, valios didžturtis“ (Nyčė 1991: 420). Sritis, kurios link šiuo atveju nurodo prielinksnis „anapus“, t. y. „anapusybe“, gali būti adekvačiai suvokiama tik per tam tikrą net ir mintimis ar vaizduote neperžengiamą ribos vaizdinį. Būtent tokios ribos brėžimą ir nusako kitas „šventybės“ semantiniam laukui priklausantis lotyniškas žodis – *sanctus*. Anot Benveniste'o, „santykis tarp graikiškų *hieros* ir *hagios* iš esmės yra toks pat kaip santykis tarp lotyniškų *sacer* ir *sanctus*. *Sacer* ir *hieros* („šventas“ arba „dieviškas“) sakoma apie žmogų arba daiktą, pašvęstą dievams, o *hagios* ir *sanctus* reiškia tik tai, kad dalykas yra apsaugotas nuo bet kokio kėsinosi“ (Benveniste 1969: 209). Vis dėlto jis atkreipia dėmesį ir į esminį skirtumą tarp graikiškosios ir lotyniškosios „šventybės“ įvardijančių žodžių poros:

Žodis *sacer* žymi tik ypatingą dieviškumo sritį. *Sacer* reikšmė tampa aiškesnė priešinant šį žodį žodžiui *profanus* (= esantis anapus *fanum*). *Sacer* užima sritį, atskirtą

pagal pačią buvimo vietą. Virtimas *sacer* yra savotiškas išėmimas iš žmogiškos srities, išstūmimas už tos srities ribų pabrėžiant dieviškąjį pradą. O žodyje *hieros* <...> aptinkame savybę – tarpais prigimtinę, tarpais atsitiktinę, – priklausančią nuo tam tikrų sąlygų arba nuo dieviškosios intervencijos (Benveniste 1969: 199).

Būdvardis *sanctus* yra vedinys veiksmazodžio *sancire* (= apriboti, užtvirti, užverti), reiškiančio religiniais motyvais atliekamą atskyrimo veiksmą. Romėnams žodis *sanctio* reikė pirminį šventų vietų atskyrimą, apsaugant jas nuo pasaulietiško, kuris šventybę galėtų pažeisti. *Profanus* – „tai, kas plyti priešais šventą sritį (*fanum*)“ ir todėl yra ne „pašventinta“, bet „pasaulietiška“. Anot Benveniste'o,

*sanctum* yra tai, kas kildintina iš to paties *sanctum* padaryto abstraktaus daiktavardžio *sanctio*. Kad ir kaip ten būtų, akivaizdu, jog *sanctus* yra ne tas, kuris, kaip *sacer*, pašvęstas dievams, ir ne *profanum* (kuris yra *sacer* priešybė), bet tas, kuris, nesutapdamas nei su vienu, nei su kitu, yra įsteigtas ir įtvirtintas per *sanctio*, tas, kuris apsaugotas baumės už bet kokį nusižengimą, kaip *leges sanctae* (Benveniste 1969: 190).

Tačiau ilgainiui tas skirtumas nyksta ir senoji „šventybės“ reikšmė virsta „to, kas uždrausta“, reikšme. „Ir tai jau nebe negatyvus apibrėžimas („nei dieviškas, nei žmogiškas“), bet visiškai pozityvi reikšmė: *sanctus* tampa tas, kuris suvokia save kaip globiamą dievų malonės ir tuo būdu įgijusį savybę, iškeliančią jį virš žmonių; jis pajėgus tapti tarpininku tarp žmonių ir dievų“ (Benveniste 1969: 191). Skirtumas tarp *sacer* ir *sanctus* – tai „skirtumas tarp implicitinės „šventybės“ (*sacer*) ir eksplisicitinės „šventybės“ (*sanctus*). Pats savaime

<sup>4</sup> Pasitelkdamas *homo sacer* figūrą, Giorgio Agambenas išryškina mūsų dienų globalizuotame pasaulyje gyvenančio žmogaus egzistencinės situacijos ambivalentiškumą (žr. Agamben 2002).

*sacer* turi slėpiningą reikšmę. *Sanctus* yra būseną, kylanti iš draudimų, kuriuos nustato žmonės, iš nurodymų, grindžiamų įstatymu. Skirtumas tarp šių dviejų žodžių išryškėja kompozite, kuriame jie sujungti: *sacrosanctus*, t. y. *sanctus* dėka *sacrum*, – tai, kas uždrausta tikru šventinimo veiksmu“ (Benveniste 1969: 191). Tad galima įtarti, jog „negatyvusis“ šventybės aspektas čia yra *pirminis* „pozityviojo“ aspekto atžvilgiu.

Kaip tik tokį požiūrį patvirtina semitų kalbose aptinkama „šventybės“ leksika. Kitaip nei Benveniste'o apžvelgtose indoeuropiečių kalbose, hebrajų kalboje nėra dviejų skirtingų „šventybę“ nusakančių žodžių. Semantiškai su „šventybę“ susijusių žodžių semitiškos šaknies *qđš* (hebrajų *qđdōš*, arabų *quddūs*, aramėjų *kaddiš*) pagrindinė reikšmė yra: „<...> tai, kas atskirta, atribota nuo kasdienybei priklausančios srities“<sup>5</sup>. Tad išeitų, jog semitai „šventybę“ suvokia vien „negatyviai“. Šventojo Rašto vertėjams į graikų kalbą, ko gero, turėjo kilti klausimas: kurį iš graikiškų žodžių – *hieros* ar *hagios* – derėtų pasirinkti verčiant hebrajiškuosius *qđš* šaknies žodžius? Krinta į akis, kad šie žodžiai Septuagintoje verčiami beveik vien įvairiomis graikiško žodžio *hagios* formomis, o helenizmo epochos graikų kalboje dažnesnis žodis *hieros* pavartotas vos du kartus (*Jos 6,8* ir *Dan 1,2*)<sup>6</sup>. Šis faktas gali pasirodyti keistas ir sunkiai paaiškinamas, tačiau, prisiminus Benveniste'o išryškintą skirtumą tarp *hagios* ir *hieros*, galima įtarti, jog, pasirinkdami *negatyvią* reikšmę turintį *hagios*, vertėjai čia pasikliovė hebrajiška šventybės kaip radika-

lios kitybės, „visiškai kito“ patirtimi, kurios atžvilgiu „pozityvaus“ šventybės aspekto patirtis yra išvestinė.

Seniausiu tekstu, kuriame Jahvė įvardijamas „šventu“, yra laikomas Pirmosios Samuelio knygos šeštasis skyrius. Čia pasakojama, kaip filistinai atgabeno į Bet-Šemešo žemę ir gražino izraeliečiams Sandoros skrynią, kurią septynis mėnesius laikė užgrobę: „Jechonijo palikuonys nedžiūgavo su Bet-Šemešo žmonėmis, kai jie sutiko VIEŠPATIES Skrynią. VIEŠPATS užmušė iš jų septyniasdešimt. Žmonės raudodojo, nes VIEŠPATS buvo ištikęs juos baisia nelaime. Bet-Šemešo vyrai klausė: „Kas gali stotis tarnauti VIEŠPAČIUI, šiam šventajam Dievui [ha'elohim haqqādwōš]? Pas ką jis nuo mūsų eis?“ (1 Sam 6, 19–20). Skaitant šią Šventojo Rašto vietą, taip ir lieka neaišku, *kodėl* septynios dešimtys „Jechonijo palikuonių“ patyrė tokią baisią skriaudą. Žinoma, galima spėti, kad jie buvo *nubausti* už kažkokią Šventojo Rašto tekste neįvardytą pražangą. Tačiau jau pats faktas, kad jokie nužudymo motyvai čia nėra nurodyti, skatina susilaikyti nuo tokio aiškinimo. Aišku tik tiek, kad Viešpaties galios prigimtis ir apraiškos yra anapus žmogui prieinamos srities. Kaip komentuodamas šią Šventojo Rašto vietą pastebėjo iškilas biblistas Hansas Wilhelmas Hertzbergas, „svarbiausias žodis čia yra žodis 'šventas' <...>, kuriuo nusakoma viena sudėtingiausių Senojo Testamento sąvokų – Dievo šventumas, kuris žmogaus atžvilgiu yra visiška anapusybė“ (Hertzberg 1964: 61).

Imkime kitą pavyzdį. Išėjimo knygoje (Iš 15, 11–12) pasakojama, kaip po to, kai izraeliečiai laimingai išsigelbėjo nuo juos persekiojusią egiptiečių, pereidami per

<sup>5</sup> Plg., Baudissin 1878: 27; Eichrodt 1968: 176.

<sup>6</sup> Žr., pavyzdžiui, Gehman 1954: 337–348; Müller 1976: 589–609.

prasiskyrusius vandenį, pražudžiusius jų persekiotojus, jie giedojo Viešpačiui padėkos giesmę: „Kas, kaip tu, nuostabus šventumu [ne'dār baqqōdeš]? Baisus [nōwrā] darbų šlove, darantis stebuklus, kai ištiesei savo dešinę, žemė juos prarijo“ (Iš 15, 11–12). Krinta į akis, kad, dėkodami už išgelbėjimą, izraeliečiai Viešpatį vadina „baisiu“ (nōwrā). Žmogiškų santykių srityje tam, kuris gelbsti mus bėdoje, kaip mūsų atsakas priklauso „pozityvioji“ emocijų spektro dalis – palankumas, draugiškumas, žavėjimasis, meilė, bet jokia būdu ne baimė. Žinoma, galima būtų manyti, kad, taikydami „baisumo“ predikatą Viešpačiui, jie turi omenyje tai, ką patyrė egiptiečiai. Tačiau jei taip, tai šis įsijautimas į žūvančių priešų būseną tik dar labiau išryškina Viešpaties, kuris yra „nuostabus šventumu [ne'dār baqqōdeš]“, visišką anapussybę, kurios atžvilgiu tiek draugai, tiek priešai pasirodo kaip esantys „šiapus“.

Ko gero, verta atkreipti dėmesį į dar vieną Senajame Testamente aptinkamos šaknies *qdš* vartosenos ypatybę. Daiktavardis *qodeš* („šventybė, šventumas“) čia pavartotas 469 kartus, o kilmininkinio pažyminio funkciją atliekantis būdvardis *qadoš* („šventas“) – tik 116 kartų<sup>7</sup>. Toks netolygus pasiskirstymas galėtų būti traktuojamas kaip argumentas Söderblomo siūlomo požiūrio, jog žodis „šventybė“ yra „svarbesnis net už Dievo sąvoką“, naudai: *daiktavardinė* žodžio *qodeš* forma nurodo šventybės pačios savaime ontologinį pirmumą to, kas yra šventa, atžvilgiu, t. y. atžvilgiu to, kas paprastai išsakoma būdvardžiu „šventas“. Tad išeitų, jog Dievas yra šventas ne todėl, kad Jis yra *Dievas*, bet

Jis yra Dievas todėl, kad yra *šventas*, t. y. „baisus“ savąja radikalia kitybe, anapussybe, neliečiamybe ir nesuvokiamybe.

Tyrinėjant indoeuropietišką „šventybės“ leksiką, krinta į akis savotiška išimtis, aptinkama slavų ir baltų kalbose, kuriose pozityvus (su dieviškojo prado dalyvavimu susijęs) ir negatyvus (išreiškiantis neprieinamumą, kitybę, draudimą vienaip ar kitaip paliesti) (Топоров 1995: 441–442) nėra leksiškai atskirti. Čia egzistuoja tik viena šaknis *švent-* / *svēt-*, artima avestiškajam *spānta*, *spā(y)*- ir rekonstruotai indoeuropietiška šakniai *\*k'uen-(to)-*, kurios pirminė reikšmė yra „tvinkti, brinkti, pūstis, didėti“. Tai antgamtinė galia, pajėgi spontaniškai, t. y. pati iš savęs, teikti gyvybę ir ją palaikyti (Benveniste 1969: 1984).

Vladimiras Toporovas atkreipė dėmesį į tai, kad elementas *švent-* baltų kalbose gana dažnas hidronimuose ir toponimuose, bet labai retas asmenvardžiuose (Топоров 1995: 471). Anot Toporovo, „šio skirtumo priežastis yra griežtas *draudimas* naudoti šį elementą krikščionybės epochoje (jį taikyti žmogiškajai, o ne dieviškajai sferai)“ (Топоров 1995: 471–472). Tačiau galima būtų manyti, kad toks netolygus pasiskirstymas atspindi paslėptą indoeuropietiškos šventybės sampratos dvilypumą. Juk erdvėje lokalizuoti objektai (kalnai, miškai, upės, ežerai) patys savaime neišsiskiria iš kitų panašaus pobūdžio objektų. Geometrinė erdvė yra tolydi, homogeniška. Bet kuri jos „vieta“ pati savaime niekuo nesiskiria nuo kitų „vietų“. Tad *nesuinteresuotas* žvilgsnis neaptinka joje jokių linijų ar paviršių, kuriuos galima būtų laikyti „objektyviais“ riboženkliais. „Šiuo požiūriu būdinga, – rašo Toporovas, – kad legendinio naujos lietuvių ritualinio palaikų deginimo tam tikroje vietoje ir su tam tikromis apeigomis

<sup>7</sup> Žr., pavyzdžiui, Lisowsky 1993.



tradicijos steigėjo *Šventaragio* varde <...> esama būtent šio elemento, kuris ir išryškina to kunigaikščio-žynio bei jo vardo ypatingo *sakralinio* išskirtinumo idėją. Kartu Šventaragis pasirodo mitopoetinėje istorinėje tradicijoje kaip tas, kuris *pašventino* vietą, su kuria susijusios naujos religinės ritualinės praktikos pradžia <...> ir būsimo Vilniaus priešistorė“ (Топоров 1995: 472). Tam tikros vietos „pašventinimas“ yra ne kas kita, kaip jos atskyrimas nuo kitų vietų, t. y. brėžimas ribos, skiriančios šventybę nuo pasaulietiškumo. Tai riba, kurios nevalia peržengti, riba, steigianti santykį su anapusybe, transcendencija, t. y. riba, žyminti šventybę „negatyviaja“ prasme. Ne būsimojo Vilniaus teritorijos topografija ar geologija lemia jo kaip „švento miesto“ išskirtinumą, bet Šventaragio kaip „šventiko“ (t. y. to, kuris turi galią pašventinti, paversti dalyką šventu) galia ir būseną. Todėl galima sakyti, kad Šventaragio vardas sieja jį su šventybės „negatyviuoju“ aspektu. Tokį požiūrį patvirtina ir tai, kad Šventaragio religinė reforma pirmiausia susijusi su mirusio žmogaus palaikų deginimu<sup>8</sup>. Jei

atsižvelgsime į tai, kad mirtis (kaip, beje, ir gimimas) yra kaip tik tas įvykis, kai žmogus peržengia ribą, skiriančią šiapusybę nuo anapusbės, tai teks pripažinti, jog būtent palaikų deginimas bene geriausiai išreiškia „negatyvų“ santykį su anapusybe – išreiškia būtent tuo, kad, kitaip nei tada, kai tie palaikai užkasami į žemę arba įkeliami į medį, palaikus sudeginant jokios „išraiškos“ nebelyka. Tad esminiu Šventaragio religinės reformos bruožu galima laikyti atradimą tokios santykio su riba, skiriančia šventybę nuo pasaulietiškumo, formos, kuri leidžia šventybę išgyventi pirmapradiškai – kaip radikalią anapusybę.

Vis dėlto svarbu neišleisti iš akių šioje santykio su anapusybe steigtyje glūdinčio paradokso – to, kad ši riba nėra brėžiama arbitraliai, „kur papuola“. Ji yra *atrاندama*. Tačiau šis at-radimas neturi nieko bendra su topografiniu ar geologiniu *žinojimu*, leidžiančiu tam tikroje teritorijoje *atpažinti* virtualias šventvietės ribas. Čia lemia kita nei pažintinė sielos galia. Tik tiek, kad šios galios aptarimas yra jau kito straipsnio tema.

<sup>8</sup> Plačiau apie Šventaragio vykdytą religinę reformą žr. Beresnevičius 1995: 160–181.

## Literatūra

Agamben, G. 2002. *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Baudissin, W. W. 1878. *Der Begriff der Heiligkeit im AT*, in *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*. Leipzig: Fr. W. Grunow, S. 1–142.

Benveniste, É. 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. T. 2 : Pouvoir, droit, religion. Paris : Les Éditions de Minuit.

Beresnevičius, G. 1995. *Baltų religinės reformos*. Vilnius: Taura.

Durkheim, E. 1990. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris: Quadrige / PUF.

Eichrodt, W. 1968. *Theologie des AT. Teil 1: Gott und Volk*, 8. Aufl. Stuttgart / Göttingen: Klotz / Vandenhoeck & Ruprecht.

Eliade, M. 1986. *Die Religion und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*. Frankfurt a. M., 2. Aufl.

Eliade, M. 1997. *Šventybė ir pasaulietiškas*. Vertė P. Račius. Vilnius: Mintis, 1997.

Gehman, H. S. 1954. Ἅγιος in the *Septuagint* and its relation to the Hebrew original, in *Vetus Testamentum*. Volume 4, Number 1, p. 337–348.

Grassmann, H. 1955. *Wörterbuch zum Rig-Veda*. 3. Aufl. Wiesbaden.

Herodotas. 1988. *Istorija*. Vertė J. Dumčius. Vilnius: Mintis, p. 106–107.

Hertzberg, H. W. 1964. *I & II Samuel: A Commentary*. Philadelphia: Westminster Press.

Homeras. 1981. *Iliada*. Vertė A. Dambrauskas. Vilnius: Vaga.

Homeras. 1964. *Odisėja*. Vertė J. Ralys. Vilnius: Vaga.

Kristensen, W. B. 1960. *The Meaning of Religion*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Lisowsky, G. 1993. *Konkordanz zum hebräischen alten Testament*. 3. verb. Aufl. besorgt von Hans Peter Rüger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Mayrhofer, M. 1970. *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Heidelberg, Bd. III.

Mensching, G. 1938. *Vergleichende Religionswissenschaft*. Leipzig: Quelle & Meyer.

Nyčė, F. 1991. *Rinkiniai raštai*. Vertė E. Nekrašas, A. Šliogeris, A. Tekorius. Vilnius: Mintis.

Müller, H.-P. 1976. *שֶׁדָּי qdš heilig*, in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testa-*

*ment*, Hrsg. v. E. Jenni und C. Westermann, 5. Aufl., Bd. II. München / Zürich: Kaiser.

Otto, R. 1997. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

Söderblom, N. 1926. *Das Werden des Gottesglaubens*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Söderblom, N. 1914. Holiness (General and Primitive), in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, edited by James Hastings, vol. 6. Edinburgh.

van der Leeuw, G. 1961. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. Gütersloh.

van der Leeuw, G. 1933. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen.

Waardenburg, J. 1986. *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin, New York: de Gruyter.

Waardenburg, J. 1999. *Classical approaches to the study of religion. Aims, methods and theories of research. Introduction and anthology*. Berlin, New York: de Gruyter.

Widengren, G. 1969. *Religionsphänomenologie*. Berlin: De Gruyter.

Windelband, W. 1907. Das Heilige (Skizze zur Religionsphilosophie), in *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*. 3. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Топоров, В. Н. 1995. *Святость и святыне в русской духовной культуре*. Т. 1. Москва: Гнозис.

## ON THE HOLY

Tomas Sodeika

### Summary

At the beginning of the 20<sup>th</sup> century the term “holy” has emerged in the vocabulary of philosophers, sociologists and the historians of religions. Common characteristics of these different interpretations were recognition that the holy is the ultimate total value and meaning of life and as such must be opposed to the profane. Besides the opposition of holy / profane, however, the holy includes some immanent opposition of a positive, vitalizing power and a danger that implicate rigorous prohibition against the touching the holy objects. The main aim of the article is to show that last mentioned dichotomy is fundamental feature of the holy.

Keywords: the holy, phenomenology of religion.