

Šventybė ir pasaulietiškas nesociologiniu požiūriu

Mircea Eliade. *Šventybė ir pasaulietiškas*, Vilnius: Mintis, 1997.

Rašyti recenziją Mircea Eliadės knygai ir dar sociologijos žurnalui – tikrai problemiška, jei nepasakyčiau, kad paradoksalu. Viena vertus, ką bepridurti prie Gintaro Beresnevičiaus parašyto lietuviško vertimo įvado bei paties autoriaus pratarmės, jau nekalbant apie tai, kad šio žymaus religijų tyrinėtojo bene populiariausio kūrinio analizei paskirta ne viena solidi knyga ar straipsnis. Kita vertus, kyla klausimas, kaip apie ją rašyti sociologijos žurnale, jei pagrindinis Eliadės studijos apie religiją naujumas, o gal tiksliau, nuopelnas, yra tas, kad atmetamas sociologinis redukcionizmas, t.y. tipiškas visuomenės mokslų siekis aiškinti religiją kuo nors kitu (kildinti iš visuomenės prigimties, ekonominių santykių ar psichinių reakcijų), ignoruojant jos savarankišką turinį.

Mircea Eliadės *Šventybė ir pasaulietiškas* pasirodė 1957 metais – praėjus vos ne pusei amžiaus nuo Emilio Durkheimio religijos sociologijos studijos (*Elementarios religinio gyvenimo formos*, 1912) ir Rudolfo Otto žymiausio veikalo (*Šventybė*, 1917), davusio pradžią religijos fenomenologijai ir religijotyrai, kaip specifinei religijos studijų sričiai. *Šventybės* ir *pasaulietiško* sąvokas E. Durkheimas panaudojo religijos sričiai visuomenės gyvenime išskirti. Eliade, patyręs Prancūzijos intelektualinės tradicijos poveikį, viena vertus, taip pat jomis pasinaudoja: teigia, kad archajinių kultūrų žmogui buvo būdinga savo gyvenamąją erdvę ir laiką dalinti į šventą (*sacrum*) ir kasdienišką (*profanum*). Kita vertus, tyrinėdamas šventybės fenomeną, jis atsiremia į R. Otto *šventybės* sampratą, bet neapsiriboja tik iracionaliuoju jos aspektu. Eliade parodo *šventybę* kaip visumą – o tai yra visų religijų versmė. Taigi praplėsdamas šventybės teorijos lauką, jis apima ir sociologijos nagrinėjamą religijos aspektą, bet skirtingai nei E. Durkheimas nelaiko, kad *sacrum* tėra visuomenės projekcija, būtina jos sutelktumui ir išlikimui, o religiniai simboliai tereikalingi tik tam, kad primintų žmonėms apie jų socialines pareigas¹. Eliadės požiūriu, religija yra susijusi su antgamte: religijos centre yra šventybė, ir religija kyla iš jos. Todėl šventybė nėra tik būdas

išreikšti tam, kas socialu. Religiniais simboliais žymima šventybė yra pati tikriausia *realybė* – tai kartu galybė, veiksmingumas, gyvybės šaltinis ir vaisingumas (P. 20), ji yra žmogiškosios būties apraiška visa jos pilnatve (P. 97). Priešprieša tarp šventybės ir pasaulietiško reikiama kaip priešprieša tarp to, kas *realu* (kas turi ontologinį matmenį), ir to, kas *nereal* arba pseudoreal būties atžvilgiu. Todėl tradicinių visuomenių žmogus, kaip *homo religiosus*, siekdamas būti ir gyventi realybėje, bando “įsitaisyti” arčiau pasaulio “centro” (*axis mundi*) – ten, kur šventybė per savo apraiškas (hierofanijas) susiliečia su šiapusine – gamtine ir kasdiene – tikrove ir laiduoja ontologiško pobūdžio perėjimą iš vieno buvimo būdo į kitą. Pasaulio “centrų” gali būti ne vienas, nes tai ne geometrinė erdvė, bet šventa būties erdvė, kurios sandara, kaip teigia autorius, visiškai kitokia. Todėl ir gyvenamoji vieta ar būstas archajinių kultūrų žmogui yra ne “gyvenamoji mašina”, kaip mums tai yra šiandien, bet visata, kurią žmogus susikuria, mėgdžiodamas pavyzdinę dievų kūrybą, kosmogoniją. Šventosios erdvės patirtis įgalina “pasaulėstaigą”, įgalina kūrybą: ten, kur erdvėje pasireiškia šventybė, *atsiskleidžia realybė*, randasi pasaulis. Tokio aiškinimo pagrindu Eliade daro pirmąją išvadą: *pasaulis leidžiasi suvokiamas kaip pasaulis, kaip kosmosas tiek, kiek apsirėškia kaip šventas pasaulis* (P. 46). Be šito galimas tik “chaosas” (paprasta amorfiška tįsa, kurioje nėra jokios gairės, jokios struktūros), kuris sukelia žmogui nebūties siaubą. Religiškas žmogus, kaip sako Eliade, trokšta *būti*. Todėl pasaulis jam visada turi antgamtinę prasmę ir yra neįmanomas be vertikalumo matmens, o šis matmuo jau pats vienas perša mintį apie transcendenciją.

Simbolikos dėka pasaulis religiškam žmogui pasidaro “perregimas” ir pajėgus “parodyti” transcendenciją, nes simbolis pažadina individualią patirtį ir paverčia ją dvasiniu aktu, metafizine pasaulėvoka. Simboliai šiandien tapo itin reikšmingi ne vien religinės, bet ir visos žmogiškosios tikrovės studijose, nes nurodo, kaip situaciją įveikia ir “atsiveria” tam,

kas bendra ir visuotina, atskiras žmogus. Todėl Eliadę pirmiausia domina ne tiek konkretūs religinių simbolių turiniai, kurie istorijoje kinta, kiek ryšiai tarp simbolių, t.y. pati simbolinė struktūra ir religinės simbolikos logikos universalumas. Todėl lyginamas daugelyje religijų sutinkamus gyvatės (slibino arba jūros pabaisos), švento kalno, pasaulio medžio, pradžios laiko, dangaus, vandens, žemės simbolius, autorius pirmiausia analizuoja jų vaidmenį žmogiškojo pasaulio sąrauge.

Galutinis religijų istoriko tikslas, kaip teigia autorius, yra suprasti ir paaiškinti kitiems *homo religiosus* elgesį ir dvasinį pasaulį, t.y. egzistencinių situacijų visumą. Už jų slypi patirtis, o ne šiaip sau religinės idėjos. Būtent dėl to *homo religiosus* turėtų dominti ne vien religijų istoriką, religijotyrininką ar etnologą, bet ir sociologą, istoriką, psichologą, filosofą. Patirti, kokias situacijas prisiima religiškas žmogus, įsigauti į dvasinį jo pasaulį – vadinasi, apskritai pastūmėti į priekį bendras žinias apie žmogų (P. 143). Kalbėdamas apie šventybę ir pasaulietiškumą šiuolaikiniame pasaulyje, Eliade pabrėžia, kad daugelį situacijų, kurias prisiima religingi archajinių kultūrų ir senovės civilizacijų žmonės, istorija jau seniai peržengė. Tačiau jos neišnyko be pėdsakų: jos prisidėjo, kad būtume tokie, kokie esame šiandieną, jos sudaro dalį mūsų pačių istorijos. Kad ir koks būtų istorinis kontekstas, kuriame gyvena *homo religiosus*, jis visada tiki, kad yra absoliuti realybė, *šventybė*, kuri pranoksta mūsų pasaulį, bet pasireiškia jame ir užtat jį pašventina ir paverčia realiu (P. 144 – 145).

Šios Eliadės knygos tikslas – parodyti, kaip *šventybė* reiškiasi *homo religiosus* pasaulyje per jo santykių su erdve, laiku ir pačia pasaulio struktūra. Naudojdamas gausią medžiagą, aptartą savo ankstesnėse knygos, bei remdamasis daugeliu kitų autorių, jis “keliauja” per epochas ir žemynus, bandydamas atskleisti pagrindinius religiško žmogaus elgsenos egzistencinėse situacijose ypatumus. Apžvelgdama šią knygą ir “pristatydama” ją sociologija besidominčiam skaitytojui, detaliau nenagrinėsiu religiško žmogaus santykio su gamta ir žmogiškuoju gimimu, kuris atskleidžiamas per dangaus, vandens, žemės simbolikos ir įvairių gyvenimo pašventinimo bei iššventinimo ritualų prasmę ir vaidmenį žmogaus gyvenime. Tik paminėsiu kelis nenutylimus dalykus, svarbius filosofinei ir sociologinei šiandieninės žmogaus patirties refleksijai. Jie, manau, praverstų pakoreguojant ir evoliucinės bei vis dar “progresyvistinės” žmonijos istorijos interpretaciją.

Atskleisdamas archajinių kultūrų žmogaus sakralų santykių su gyvybe ir gamta, Eliade paneigia nuo

XIX amžiaus mūsų mąstyme įsišaknijusią sampratą, kad “pirmykščių” civilizacijų pakopos žmogus buvo “natūristas” ir todėl buvo primityvas. Autorius parodo, kad žmogus garbino ne gamtą, bet per gamtos reiškinius pasirodančią transcendentinę būti, nes gamta visada reiškė ką nors ją pranokstančio. Taip pat ir dangaus dievas nebuvo tapatinamas su dangumi (nebuvo dangoraiška), nes buvo viso kosmoso kūrėjas, ir todėl vadinamas “visagaliu”, “viešpačiu”, “tėvu” ir t.t. Dar daugiau, Eliade pabrėžia svarbų dalyką: jau pirmą kartą kultūrose aukščiausios dangaus struktūros dievybės pamažu nyksta iš kulto ir jų vietą užima kitos dieviškos esybės: mitiniai protėviai, deivės motinos, vaisingumo dievai ir pan. – kūniškesni, panašūs į žmones, t.y. tie, kurie patys yra sukurti aukščiausiojo dievo. Šie atliepia tiesioginius kasdienius žmonių poreikius, nes reprodukuoja ir gausina gyvybę, valdo kosminius ritmus, turtina gyvenimą – yra naudingi garbinti ir prašyti pagalbos “normaliu” metu. Tačiau jie nepajėgūs išgelbėti žmonių gyvenimo tikrai kritiškais momentais ar visuomenės krizės situacijoje. Tada ir sugrižtama prie dangiškojo dievo, aukščiausiosios esybės, šaukiantis pagalbos neišvengiamos negandos valandą. Kaip teigia autorius, žemdirbystės atradimas iš esmės pakeičia ne tik ūkines pirmą kartą žmogaus sankloda, bet pirmiausia *šventumo sankloda*. “Dievo atitolinimas” iš tikrųjų reiškia vis didėjantį žmogaus suinteresuotumą asmeniniais religiniais, kultūriniais ir ekonominiais atradimais. Atrodo, žmonijos istorija, skirtingai nuo religijos sociologijoje ir antropologijoje tebevyraujančios sampratos, neprasidėjo nuo magijos ir politeizmo. Į tai “nukrentama” vėliau, siekiant padidinti savo žmogiškąją galią, manipuliuojant ir antgamtinę sferą. Gal ši Wilhelmo Schmidto atradimus patvirtinanti Eliadės įžvalga galėtų paaiškinti ir šiandieninę didėjančio manipuliatyvinio (okultinio) ir politeistinio religingumo situaciją?

Homo religiosus pasižymi kitokia gyvybės samprata: gyvybė yra centrinė pasaulio paslaptis (gyvybė “įmasi” iš kažkur ir galų gale pasitraukia iš šio pasaulio, paslaptingu būdu tęsdamasi toliau nežemiškame pasaulyje), o ne trumpas pasirodymas laike tarp dviejų nebūčių, kuris dėl to prasmės ne itin turi. Todėl skirtingai nei šiandieniam žmogui, gyvenančiam moderniojo scientizmo samprata, religiškam žmogui gimimo, mirties, vedybų ritualo ir lytinio elgesio struktūra turi *kosminį*, vadinasi, *šventą* matmenį. Visa žmogaus patirtis gali būti pašventinta, nes ji nėra griežtai apribota vien žmogaus egzistavimo būdo, bet turi aukštesnę (*trans-humaine*)

struktūrą ir todėl turi prasmę. O ši struktūra yra todėl, kad pasaulis buvo sukurtas dievų.

Būtent tai atveda Eliadę prie mito vaidmens ir laiko sampratos analizės. Tą verta detaliau aptarti, kad galėtume permąstyti ilgainiui įsivyravusią istorinio laiko (*chronos*) sampratą ir galbūt atpažintume vis gausėjančius šiandienos reiškinius, liudijančius pastangą ją įveikti. Mitas Eliadei nėra „išmislas“ ar pasaka, kaip mes įpratę šį terminą vartoti savo kasdienėje kalboje. Mitas pasakoja kokią nors šventą istoriją, t.y. pirmąpradį įvykį – naujos kosminės „būklės“ atsiradimą. Po jo prasideda laikas. Mito įvykis yra šventas, nes mito herojai – ne žmonės, o dievai, ir jų darbai yra slėpiniai. Jei įvykis yra šventas, vadinasi, ir realus: mitas kalba apie tai, kaip kas nors pradėjo *būti*, t.y. jis glaudžiai susijęs su ontologija. Šventybės įsiveržimas į pasaulį, apie kurį pasakoja mitas, iš tikrųjų *pagrindžia* pasaulį, tampa kiekvienos kūrybos modeliu. Ir priešingai – tai, ką žmonės daro savo iniciatyva, tai, ką jie daro, neturėdami mitinio siekinio, priklauso pasaulietiškumo sričiai, nėra būties dalis; todėl tai yra tuščias ir apgaulingas, pagaliau nerealus darbas (P. 68). Būtent pirmąkštis mitas, kaip sako autorius, turi išsaugoti tikrąją istoriją – žmogaus dalios istoriją; jame reikia ieškoti ir rasti bet kokio elgesio principus ir pavyzdžius (P. 72). Todėl sociologams bent šiek tiek žinomas Shmuelis N. Eisenstadtas, ieškodamas paaiškinimo, kaip kultūra modernizuojasi, kas iš vidaus ją keičia ir kodėl modernioji civilizacija atsiranda Vakaruose, o ne kur nors kitur, siūlo dinaminio mechanizmo supratimą: kiekvienoje civilizacijoje atpažįstama įtampa tarp žemiško pasaulio ir kokios nors transcendencijos sampratos, kuri suvoktina kaip metafizinę įtampą. Tai esminis civilizacijos komponentas, ją definuojantis bruožas, ir civilizacijos tarpusavyje skiriasi tuo, kaip jos sprendžia metafizinę įtampą. Pagrindinė Eisenstadto išvada yra ši: metafizinė įtampa, kuri sprendžiama suteikiant svarbią reikšmę ir šiam pasauliui, ir transcendencijai (ir žemiškai, ir transcendentinei tvarkai), yra pati dinamiškiausia savo socialiniais padariniais. Dar daugiau – jis teigia, kad jos sprendimo būdas būna padarytas jau pačioje pradžioje ir kad kiekvienos civilizacijos dinaminis mechanizmas yra tarsi įrakinamas į šią metafizinę įtampos sprendimo būdą, lemiantį jos tolesnę ateitį. Ieškodamas raktą jam suvokti, Eisenstadtas nurodo tam tikrą santykio tarp religijos ir sekuliarios kultūros formą. Tačiau toliau neinama, nes religija ir net kultūra suprantamos itin sociolo-

giškai, ir dėl to dėmesys sutelkiamas į ideologinę politiką bei šios metafizinės įtampos institucionalizaciją².

Tačiau jei skaitytume Eliadę nusiėmę sociologijos akinius (o juos – tik su didesnėmis ar mažesnėmis dioptrijomis – esame užsidėję visi) ir klaustume, kas parodo metafizinės įtampos sprendimo būdą, o ne tik tai, kaip jis realizuojamas, – atsigręžtume į pirmąkštį konkrečios civilizacijos mitą. Kalbant apie Vakarų civilizaciją, tai būtų Pradžios knyga, Evangelijos pagal Joną prologas ir iš dalies graikų mitai (Hesiodo „Theogonija“, Homero „Odiseja“, Platono „Timajas“). Jei, žinoma, nežvelgtume į mitą vien struktūralistiškai ar kasdienėje kalboje įsitvirtinusių požiūriu, bet, perfrazuodami Eliadę, įvardintume jį kaip kultūroje (Eisenstadto terminais – civilizacijoje) vyraujantį žmogiškosios patirties struktūravimo būdą.

Į mitą *homo religiosus* žiūri rimtai: tikru žmogumi tampama tik sekant mitų mokymais, mėgdžiodami mito herojus. Todėl religinės šventės yra ne pirmąpradžio įvykio prisiminimas, o sugrįžimas į *pradžios laiką*, pirmąpradžio įvykio atkūrimas, kaip galimybė pakeisti savo būtį, paversti ją panašia į dieviškąjį modelį. Dėl šio „amžino grįžimo“ prie šventybės ir realybės ištakų žmogus manosi išgelbėtas nuo nebūties ir mirties³. Tačiau, jei šios kartotės religinis turinys yra prarandamas, ji neišvengiamai sukelia pesimistinį požiūrį į būtį: desakralizuotas cikliškas laikas pavirsta ratu ir ima kelti siaubą. Būtent taip ir nutiko, rašo Eliade, Indijoje, kurioje intelektualinio elito dėka buvo sukurta mokslinė kosminių ciklų (yuga) doktrina: begalinis sugrįžimas į šį iliuzorinį gyvenimą, kaip žmogiškų kančių pratęsimą, dėl savaime veikiančio visuotinio priežastinumo dėsnio (karmos). Ką reiškia šiandien Vakaruose, taip pat ir Lietuvoje plintantis įtikėjimas karmos dėsnio veikimu, kuris antrina, o intelektualams ir sustiprina iš senovės Graikijos palikimo perimamą mitinę-filosofinę amžinojo ir beprasmiško pasaulio sukimosi ratu koncepciją? Kodėl tai vyksta Vakaruose, kur, palyginti su kitomis archajinėmis ir senovės Rytų religijomis, taip pat ir minėtomis Indijos bei Graikijos amžinojo sugrįžimo koncepcijomis, judaizmas tapo esmine naujove: ciklinė laiko samprata buvo peržengta (laikas įgavo pradžią ir turės pabaigą)? Kodėl tai vyksta Vakarų civilizacijoje, kurios pagrindu tapusi krikščionybė ne tik priima istorinį laiką, bet jį ir pašventina: istorija vėl pavirsta *šventąja istorija* ir skleidžiasi kaip naujas Dievo buvimo pasaulyje matmuo...

Tai jau sociologiniai klausimai. Ir Eliade, prabė-

gomis vis palygindamas *homo religiosus* su dabartiniu supasaulietėjusiu Vakarų civilizacijos žmogumi, priduria, kad mums pažįstamas istorizmas atsirado kaip krikščionybės irimo produktas: jis teikia lemiamą reikšmę ne šiaip istoriniam įvykiui, bet tokiam istoriniam įvykiui, koks jis yra, t.y. nesuteikdamas jam jokios galimybės atskleisti kokį nors soteriologinį, transistorinį tikslą (P. 80). Kažkas pažįstamo? Taip, tai sociologijos pamatai – jos pirmykštis mitas – pozityvizmas, pagrindžiantis sociologinio mąstymo apie žmogaus pasaulį modelį: visuomenę reikia tirti tokią, kokia ji *objektyviai yra*, t.y. aprioriai atmetus bet kokį metafizinį matmenį ar transcendenciją kaip tikrovę. Pasaulietiškas žmogus – sociologijos *individuum socialis* – save irgi laiko istorijos *kūriniu*, tačiau mano, kad jį kuria tikrai žmonių istorija, visuma tų įvykių, kurie neturi dieviškų modelių. Todėl jo gyvenimas nėra pašventintas (nėra modeliuojamas pagal dieviškus archetipus) – yra profaniškas ir todėl neturintis ontologinio matmens. Visa gyvenimo patirtis – tiek seksas, tiek mityba, darbas ir žaidimai – yra desakralizuota. Kaip sako Eliade, visi šie fiziologiniai aktai nepasižymi dvasiniu reikšmingumu ir, vadinasi, tikrai žmogišku matmeniu (P. 118). Pasaulietiškas žmogus žino, kad gyvena žmogiškąja patirtimi, į kurią jokių būdu negali įsikišti dieviškasis pradas. Todėl jam ir laikas nepasižymi nei trūkiais, nei slėpiniais: jis turi pradžią ir pabaigą, kuri yra mirtis, būties išnykimas.

Mums gerai pažįstama moderni galvosena yra grindžiama pasaulio desakralizacija, arba, kaip teigė Maxas Weberis, pasaulio “atkerėjimu”, kas buvo (Eliadės požiūriu) apsišvietusių žmonių mažumos darbas. Šiuolaikinis nereligiškas žmogus yra žmogaus būties desakralizacijos rezultatas. Priešingai nei jo pirmtakas, jis susiformavo, stengdamasis “atsikratyti” bet kokio religiško ir bet kokios aukštesnės (*trans-humaine*) reikšmės. Jis pripažįsta save tiek, kiek jam pavyksta “išsivaduoti” nuo savo protėvių “prietarų”. Tokiu būdu (tai svarbi Eliadės išvada) pasaulietiškas žmogus, nori jis to ar nenori, išsaugo religiško žmogaus elgesio pėdsakų. Tačiau jau be religinės reikšmės. Pasaulietiško žmogaus galvosena ir elgesys šioje knygoje yra nuolat lyginami su religiško žmogaus laikysena, nes yra autorius, kaip šio amžiaus viduryje ir antroje pusėje gyvenančio vakariečio, rūpestis. Eliade tam skiria net atskirą knygos poskyrį ir nagrinėja, kaip šiandieninis *individuum socialis*, pripažįstantis tik savo biologinę ir socialinę prigimtį, susidedantis iš daugybės neiginių ir išsižadėjimų, nesąmoningai elgiasi religiškai. Jis jaučiasi ir sakosi esąs nereliginas, bet turi savo ži-

nioje ištisą užmaskuotą mitologiją, daugybę degradavusių ritualų, “prietarų” ir “tabu”, kuriems būdinga magiška-religiška struktūra ir kilmė. Siekiant atskleisti šią *individuum socialis* mentaliteto ir elgesio struktūrą, Eliadei tenka griebtis sociologijos, t.y. konkrečios analizės, kaip kuriami religinės elgsenos, teologijos ir mitologijos pakaitalai. Ar tai būtų mitologinė komunizmo struktūra bei jo eschatologinė prasmė, ar šiuolaikiniai įšventinimo bei atsinaujinimo ritualai, ar nudizmas, ar detektyviniai romanai ir “muilo operos” – kaip kitokios “istorijos” išgyvenimas, ar, pagaliau, pati naujausia erdvės ir laiko “peržengimo” poreikio išraiška – virtualinė tikrovė, visa tai ženklina užmaskuotą ir iškraipytą religinę elgseną. Psichoanalizės svarba ir ypatingas dėmesys pašamonei parodo pastangas ieškoti neatmenamos senovės egzistencinių ir visų pirma kritinių situacijų bei jų sprendimų. Tačiau religinis sprendimas išsprendžia krizę, leidžia peržengti asmenines situacijas ir kartu daro būtį “atvirą” transcendencijai, o šiuolaikinio žmogaus “privatūs mitai”, svajonės, sapnai, fantazijos nepasiekia ontologinio mitų lygmens, nes nepaverčia privačios situacijos pavyzdine situacija, nesudaro pasaulėžiūros ir nėra elgesio pagrindas. Baigdamas knygą šiomis išvalgomis, Eliade prieina prie nesociologinės išvados: šiuolaikinių žmonių, kurie skelbiasi esą nereliginai, religija ir mitologija “pasislėpė” jų pašamonės tamsybėse, – o tai reiškia taip pat, kad galimybė sugrįžti prie religinės gyvenimo patirties vis dar slypi tokių žmonių esybės gelmėse.

Taigi *šventybė ir pasaulietiškumas* yra du buvimo pasaulyje būdai, kuriuos žmogus išgyvena savo istorijos eigoje. Norėdamas juos atskleisti ir todėl leisdamasis į plataus masto palyginamąją religinės simbolikos analizę, autorius vis dėlto supranta šiandien taip madingo apibendrinančio komparatyvizmo pavojų ir net užsimena knygos pradžioje apie tai. Ir, deja, kaip teigia jo kritikai, savo pavyzdžiuose lygindamas laiko ir erdvės požiūriu labai skirtingus dalykus, jis rizikuoja slysti religinių simbolių paviršiumi, labiau domėdamasis jų apraiškomis nei prasmių struktūromis⁴. Taigi ši Eliadės knyga bent jau dėl to yra ganėtinai postmodernistinė. Todėl, nors ir išleista lietuviškai praėjus net keturiasdešimčiai metų, ji, manyčiau, pasirodo pas mus pačiu laiku. Tuo labiau, kad turi ir post-postmodernizmo bruožų, t.y. autorius ieško pamatinio bendrumo religinės simbolikos įvairovėje, bet kartu neignoroja ir religinių simbolių istorinio konteksto, o ypač jų turinio pokyčių. Postmodernizmas filosofijoje ir istorinėje mintyje, nukreiptas prieš modernybės

objektyvumo pretenziją, kvestionuoja ir profaniškąją žmogaus pasaulio sampratą, t.y. klasikinės sociologijos tikrovę. “Ar sociologijos tikrovės samprata nėra pačios sociologijos konstruktas?” – klausia sekuliarios socialinės teorijos kritikas⁵. “Ar žmogiškoji ir socialinė tikrovė nėra redukuojama, viena vertus, į atsietą teorinį pažinimą (mokslininkų idėjas

apie visuomenę), o kita vertus, į “objektyvų” empirizmą, nereflektuojantį savo teorinių prielaidų?” – klausia jau ne sociologijos kritikas-pašalietis, o šiuolaikinės sociologijos “metras”⁶. Taigi ar visoks redukcionizmas, kaip *profanum* mentaliteto raiška, nerodo šiandieninio būdo būti ir pažinti pasaulį ribotumo?

Išnašos

- ¹ Durkheim Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York: The Macmillan Company, 1915.
- ² Eisenstadt Shmuel Noah. Kultūros tradicijos ir politinė dinamika: ideologinės politikos kilmė ir formos. - Baltos lankos, Nr. 6, 1995, p. 62 - 97.
- ³ Žr. plačiau: Eliade Mircea. *Amžinojo sugrįžimo mitas: archetipai ir kartotė*, Vilnius: Mintis, 1996.
- ⁴ Dudley Guilford, III. *Religion on Trial: Mircea Eliade and His Critics*, Philadelphia: Temple University Press, 1977; Pals

Daniel L. *Seven Theories of Religion*, New York: Oxford University Press, 1996.

- ⁵ Milbank John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford & Cambridge: Blackwell, 1990.
- ⁶ An interview with Pierre Bourdieu, by Beate Kraus “Meanwhile, I have to come to know all the diseases of sociological understanding”, December 1998. In: Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron. *The Craft of Sociology*, Berlin, New York: de Gruyter, 1991.