

## MITAS IR RITUALAS

### MITAS

Ilgą laiką mitas buvo nusakomas kaip „pasakojimas apie dievų ar senovės didvyrių žygius“ (16, p. 253), „istorijos apie dievus“ ir pan., tačiau formuojantis religijotyrai aiškėjo, kad ne kiekvienas pasakojimas apie dievus yra mitas ir kad mitai neatskleidžia religijos esmės. Renesanso laikais manyta, jog mituose koncentruojasi religija, o graikų ar romėnų mitai pripažinti visos antikinės religijos pagrindu. Deja, toks tvirtinimas prasilenkia su senuoju religingumu. Mitai yra neabejotinai svarbus religijų dėmuo, jų bazė, generuojanti ritualus, kultą, pasaulėvaizdį, tačiau ne bet kokie mitai.

Tikri ir netikri mitai

Tai, ką Renesansas ir Švietimas įprato vadinti mitais, dažniausiai būdavo tik dievų gyvenimo paskalos, iš kurių šaipėsi jau Antikos žmonės. Herodotas *Istorijoje* teigė kad Homeras ir Hesiodas patys sugalvojo graikams teogoniją (7, p. 111); tokie mitiniai pasakojimai dauginosi ir plėtėsi nesulaikomai, dažnai tai buvo tiesiog antikiniai anekdotai, kurių reikšmė religijai buvo labai menka ar jos iš viso nebūta. Tikrasis graikų religingumas po Homero ir Hesiodo pasuko visai į kitą pusę – į orfinius ritualus, Eleusino, Kabirų misterijas, dionisijas. Čia kristalizavosi antikinės religijos šerdis: juk šios misterijos ir ritualai, o ne tušti poetų pramanai, buvo religijos reiškiniai.

Graikai, susidomėję dievų gyvenimo įvykiais, kaip jokia kita tauta iki jų, neišvengė fantazavimo. Spekuliatyvi mintis nesunkiai pastebėjo „mitų“ prieštaravimus, netikslumus ar tiesiog kvailystes ir labai lengvai juos demaskavo kaip žmogaus intelekto kūrinus. „Mitų kritika“ buvo labai stipri ir didele dalimi pakirto paties antikinio pasaulio pamatus. Pradėta dievus ir mitus „importuoti“ iš Egipto, Artimųjų Rytų, „barbarų“ Europos; kartu stiprėjo mitų pažodiškumą atmetančios (Ksenofanas) ir ateistinės ar agnostinės tendencijos (Demokritas, kinikai, stoikai, Epikūras, Lukrecijus Karas). Tuo metu visa ši kritika realiai buvo taikyta tik „netikriems“ mitams, t. y. sugalvotiems pasakojimams, neturintiems ritualų ir giminingiems anekdotų žanrui. R. Pettazzonis (Petazonis) pastebi, kad Homero bei jo epochos tikėjimas mitais jau yra stipriai susvyravęs, bet mitas yra senesnis už Homerą ir kyla iš tų laikų, kai dievais dar tikėta. Tuo laiku izoliuotos tautos, gyvai ir autentiškai išgyvenančios mitus, puikiai skiria „tikrus“ ir „netikrus“ pasakojimus. R. Pettazzonis perteikia paunių genties indėnų skirtį: jie žino, kad tikri mitai – tai pasakojimai apie pasaulio kilmę, kuriuose pasirodo dieviški ar kosminiai pavidalai, pasakojimai apie kultūrinių didvyrių žygius, burtininkus ir magiją.

Netikri mitai – tai pasakojimai apie triksterišką herojų Kojotą, pramanai, kurių gali būti be galo daug, kai tikrųjų mitų skaičius yra griežtai ribotas. Dakotų Oglala gentis skiria pasakojimus apie genties kilmę nuo „juokingų pasakojimų“, neturinčių realaus pagrindo. Irokėzai, Australijos aborigenai, Pietų Afrikoje gyvenanti Herero gentis, Togo gyventojai ir kiti skiria pasakojimus apie pasaulio ir genties atsiradimą bei istoriją nuo sakmių apie žvėris ir žmones, triksterius, žvėrių ar žmogaus ypatybių kilmę.

„Tikrosios“ istorijos skirtos ne visiems; jas žino tik vyresnieji genties nariai ar tik vyrai (jaunuoliams jos pranešamos iniciacijų metu). Jos pasakojamos tik tam tikru laiku, rudenį ar žiemą, kartais – tik naktimis ar ypatingų švenčių metu. „Netikras“ istorijas galima pasakoti bet kada.

Taigi mitas nėra prasimanymas, jis ne pasakėčia, o „tikroji istorija“, pasakojanti apie pasaulio,

žmogaus, dievų, gyvybės, mirties kilmę, apie žvėrių ir augalų atsiradimą ir pan. Tai šventybiška ar pašvęsta istorija (14, p. 1–9). Mitas negali būti „neteisingas“ – jei pasakojimu abejojama ar mitą galima papasakoti bet kur ir bet kada, jeigu jį galima įtraukti į literatūros kūrinį ar užstalės pokalbį, – tai jau ne mitas. Tikrųjų mitų paprastai būna nedaug, keli ar kelios dešimtys. Senovės Graikijoje jie liejosi lavina; graikai tiesiog užmiršo skirtumą tarp „tikro“ ir „netikro“ pasakojimo ir, neigdami pasakėčias, kartu atsisakė ir absoliučios religinės realybės, kurią teikė tikrasis mitas. Taip atsirado erdvė filosofijai, tačiau tradicinė graikų religija žlugo, o graikų religingumas pasuko, kaip minėta, kita kryptimi – į misterijas, religinį sinkretizmą, ateizmą, „filosofų religiją“ ir pan. Drauge matome, kad mitas yra esminė religijos dalis: jai susvyravus, ima irti pati religijos sistema. „Mitas jau beveik religija“, – teigia R. Pettazzonis, tačiau tikras mitas:

Mitas tikras, o netikras jis negali būti, nes mitas – tai genties gyvenimo pagrindas, t. y. jis grindžia ištisą pasaulį, kuris be mito negalėtų egzistuoti. Ir atvirkščiai, mitas negali gyvuoti be šio pasaulio, nes į pastarąjį jis organiškai įsijungia kaip šio pasaulio pradžios „paaiškinimas“, kaip jo pirmapradis pagrindas, kaip jo „prologas danguje“. (14, p. 7)

### Mitas ir istorija

Mito reikšmė neatsiejama nuo jame pranešamų dalykų, tačiau mitinis pasakojimas skiriasi nuo pasakos, kuri kalba apie kažkokį uždarą, savą pasaulį su savais logikos ir – svarbiausia – laiko dėsniais; pasaka neišvengia į žmogaus istorijos erdvę, į jos klausančiojo asmens laiką; mitas kaip tik pasakoja apie pačią laiko pradžią, pirmalaikį – tačiau ne abstraktų, o buvusį tos kultūros, kurioje mitas funkcionuoja, pradžioje ar pagrindus) pačią tą kultūrą. Galimas dalykas, kai kurios pasakos yra degradavę, sakralinę reikšmę praradę mitai, nors kiekvieną konkretų atvejį skirti labai sunku.

Mitas kaip ritualinis tekstas yra šventoji istorija. Kaip pažymi G. Widengrenas (Videngrenas), prieštaros tarp mito ir istorijos, kurią taip jaučia šiuolaikinis žmogus, Antikoje ar Artimuosiuose Rytuose dar nejausta. Tai, ką mes suprantame kaip „mitą“, ten buvo suprantama kaip įvadas į „istoriją“ mūsų supratimu, t. y. mitas – seniausia žinoma istorija. Mito tikroviškumu neabejojama. Jei „Enuma eliš“ epe pasakojama, kad Mardukas nugali Tiamat ir įkuria Babiloną, – tai mitas; o babiloniečiams – jų istorijos pradžia. Daugeliui tautų istorija ir mitas „maišosi“; ne vienos giminės pradininku laikomas kultūrinis didvyris ar pusdievis (20, p. 183–187).

Taigi mitas pagrindžia pačią juo besiremiančią kultūrą ar tam tikrą jos aspektą; kaip „pirmapradžių įvykių“ atpasakojimas, jis (per neišvengiamai su kiekvienu mitu susijusį ritualą) tuos prolaikio įvykius įgyvendina dabartyje. Mitas ir jo teiginiai konkrečiai kultūrai yra absoliuti tiesa, paskutinė grandis. Pasak M. Eliade's (Eliadės), pirmų žmogus žiūri į mitą kaip į *absoliučios tiesos* išreiškėją, nes šis pasakoja sakralinę istoriją, t. y. pirmapradį įvykį, vykusio Laiko pradžioje (5, p. 53–60), – kaip jau matėme, tik šventybiškas dalykas religiniam žmogui yra realus, tik jis genetiškai pagrindžia visą „būsimą realybę“:

Mitas aprašo įvairius ir kartais dramatiškus sakralybės įsiveržimus į pasaulį. Tas sakralybės įsibrovimas realiai pagrindžia pasaulį. Kiekvienas mitas pasakoja, *kaip* pradėjo egzistuoti realybė, Kosmosas ar vien fragmentas: sala, augmenijos rūšis, žmogiškoji institucija, dinastija. Pasakojama, kaip pradėjo egzistuoti daiktai, jie „paaiškinami“ ir netiesiogiai atsakoma į kitą klausimą: kodėl jie pradėjo egzistuoti? Bet kuris „kodėl“ visuomet glūdi kiekviename „kaip“. Taip yra todėl, kad pasakojant, kaip atsirado koks nors dalykas, atskleidžiamas sakralybės pasireiškimas, galutinė bet kokios realios egzistencijos priežastis. (5, p. 53)

### Mitas kaip absoliuti realybė

Mitas mums šiandien asocijuojasi su kažkuo iracionaliu, neįmanomu patikrinti ir todėl nerealiu. Mes kreipiame dėmesį į „vaizdingąją“ mito pusę, į siužetus bei įvaizdžius, nors tai tėra išoriniai

kontūrai, šiandien bylojantys tik estetinė ar literatūrinė kalba. O ši kalba svetima mitui. Mito kalba pirmiausia yra realybės kalba.

Mito įvaizdis nesuvokiamas kaip „įvaizdis“ ar dvasinė išraiška, – teigia Ernstas Cassireris (Kasireris). Jis taip įsilydęs į „objektyvią“ tikrovę bei objektyvius vyksmus, kad atrodo kaip integruojanti jų dalis. Mito vyksme neskiriama, kas realu, kas idealu, nepaisoma „egzistencijos“ ir „reikšmės“ sričių skirtumų. Nuo vienos srities į kitą pereinama nuolat, ne tik vaizduotėje ir tikėjime, bet ir žmogaus veiksmu. Šokėjas, pasirodydamas su dievo ar demono kauke, ne tik mėgdžioja dievybę ar demoną, bet ir prisiima jų prigimtį, įeina į ją ir su ja susilydo (2, p. 170–176). Mitas kartu su ritualu įgalina žmogų „apsiprasti“ absoliučioje realybėje, t. y. dieviškume.

Mitai praneša apie praeityje atliktus dievų žygius, kurie rituališkai atkartojami per svarbiąsias metines šventes; atkartojamas ir įvykių laikas. Tarkime, kad naujametiniai ritualai atkartoja pasaulio sukūrimo mituose užfiksuotus įvykius; kai baigiasi metai, senka ir baigiasi pati su jais tapatinama Visata, įsigali savotiška entropija, kelianti chaosą, t. y. sugrąžinanti būklę, atitinkančią prieš pasaulio sukūrimą buvusią situaciją. Tą akimirką į chaosą įsiveržia dievybė, imanti jį tvarkyti ir organizuoti, kurti pasaulį; naujametiniai ritualai atkartoja mituose nupasakotus dievybės žygius, kurie rituališkai įgyvendinami metų pabaigos (chaoso) terpėje, į chaosą įneša gyvybingą ir kuriančią dievybės veiklą: tai, ką ji atliko „anuo metu“, rituališkai atliekama „čia ir dabar“ – tai ta pati dievybės veikla, tie patys jos judesiai – tik jau atliekami žmogaus, kuris, susitapatinęs su dievybe, dalyvauja galingiausioje pirmapradėje dievybės iniciatyvoje, išplėšia pasaulį iš chaoso ir tamsos (6, p. 65).

Mitas ne tik „suprantamas“ kaip realybė; jis pirmiausia išgyvenamas kaip realybė – mes jau atitolę nuo mitų ir juose teįžiūrime „pasakojimus“, kuriuos galima racionaliai ar logiškai „paaiškinti“ ar „suprasti“. Tuo metu „suprantamas“, „apklausinėjamas“ mitas jau nebe mitas – taip jis redukuojamas į pasaką ar į filosofinę sistemą. Tikras mitas gyvuoja tik grįsdamas realybę ir išgyvenamas žmogaus egzistencijoje.

Daug metų tarp Melanezijos čiabuvių gyvenęs B. Malinowskis (Malinovskis) taip nusako mito vietą ir reikšmę izoliuotų tautų religijai:

Mitas (...) yra ne simbolinė, bet tiesioginė savo objekto išraiška. Jis nėra mokslinio intereso patenkinimas, bet pasakojimu įgyvendintas pirmapradės tikrovės atgaivinimas, ir jis pasakojamas, idant būtų patenkinti giliausi religiniai troškimai. (...) Primityvioje kultūroje mitas įgyvendina būtiną funkciją: jis suteikia tikėjimui išraišką, išaukštinimą ir įstatymą; jis užtikrina ir stiprina papročius; jis įgalina ritualo veiksmingumą ir pateikia taisykles žmonių elgesiui. Taigi mitas yra gyvenimiškai svarbus žmogaus civilizacijos elementas; jis nėra laisvalaikio praleidimui pasakojama istorija, bet išplėtota, veiksminga jėga. (12, p. 23)

Mitas kaip formuojanti jėga

Mitas ne vien pasakoja ar aiškina; matėme, kad tam tikroje visuomenėje jis suvokiamas kaip jos pagrindas – ir ne vien suvokiamas: yrant mitų kompleksui, žlunga ir juo besiremianti visuomenė. Todėl mito nereikėtų suprasti kaip „sugalvoto“, tam tikrų sąlygų nulemto antrinio reiškinio. Kaip teigia W. Otto (Oto), mitas nėra mąstymo apie pasaulį ir gyvenimą rezultatas: visam šiam mąstymui mitas jau duotas kaip išankstinė tokio mąstymo prielaida, mitas kreipia mąstymą ir jį sąlygoja. Mito negalima aiškinti per kadainykštes gyvenimo sąlygas, per senuosius potyrius, būtinybes ir poreikius. Visiškai atvirkščiai: per mitą egzistencija įgyja savo pavidalą, pagal kurį formuojasi būtinybės ir poreikiai (13, p. 258–266).

Keičiantis mitams, keičiasi ir visuomenė su visa savo pasaulėžiūra, gyvensena, ūkine sankloda. Mitas – tai absoliuti tiesa ir absoliuti vertybė, į kurią ne tik atsižvelgiama, bet į kurią pirmiausia orientuojamasi. Bet kokios veiklos pagrindą sudaro mitas kaip tos veiklos provaizdis. Žmogus atkartoja ar įgyvendina dievybės veiksmus; mokėdamas mitą, jis žino, kaip turi elgtis ir kokie bus tos veiklos rezultatai, kartu jis priartėja prie dievybės. Net ir kultinis veiksmas, pasak W. Otto, yra ne kas kita kaip „dieviška esybė, veikianti žmogaus pavidalu“, t. y. kultas „yra tas pats, kas ir mitas“ (13, p. 260), o pirmapradžio mito savybes galima apibrėžti taip:

Pasakojimu apie pirmuosius pasaulio įvykius forma jis praneša apie antlaikiškumą ir amžinybę – ir praneša taip, kad jo tiesa apima visą žmogų, jį formuoja ir paverčia tuo, kuo jis privalėjo būti nuo pat pradžių: Dievybės atvaizdu. Pokalbiu su Dievu. (13, p. 266)

Mitas, ritualas, kultas

Nuo kitų pasakojimo žanrų mitas skiriasi pirmiausia tuo, kad jis, techniškai tariant, pagrindžia ritualą arba yra kulto pirmavaizdis. Mitą drauge su K. Kerényi reikėtų laikyti „pasakojimu apie pirmą pradę kilmę“ (*Ursprungsgeschichte*). Kiekvieną tikrą istoriją apie pirmą pradį įvykį atkartoja ritualas, taigi ir kultas. Tą jau 1904 metais konstatavo H. Useneris, kuris pastebėjo, kad „mitologija“ kaip disciplina teužiama tikėjimais; religija (kultinė veikla) lieka jai paslaptimi. Tikrasis mitologijos tyrimas reikalautų bendro kulto (*Gottesdienst*) nagrinėjimo – dar daugiau: „Tam tikros tautos mitologija moksliskai nagrinėjama tegalės būti tada, kai ji bus įtraukta į tos tautos religijos istoriją“ (17, p. 6–33), vadinasi, nuo šio amžiaus pradžios mitologijos ir religijos tyrimai tampa kompleksiniais. Mito, ritualo ir kulto sąsajos šiandien yra jau religijotyros aksioma. Pasak Kerényi, jeigu mitas visu savo tikrovės krūviu nebūtų sąlygojęs kulto, pastarasis tebutų „aklas instrumentas“, o jo ritualai – „tuščiai besisukantis mechanizmas“, gryna technika. „Net jei tvirtinama, jog kultas egzistavo anksčiau už mitą, – beje, šio teiginio istorija nepatvirtina, – kartu šiam teiginiui paliudyti tuoj pat griebiamasi mitų, pasakojančių apie kultinių veiksmų pagrindimą“, – šiek tiek sarkastiškai toliau pastebi Kerényi (9, p. 234–252).

Kultas taip sudarytas, kad mitas ir ritualas ne tik papildo vienas kitą, bet ir išbaigia. Ritualas paverčia mitą regimu. Mitas yra šventasis žodis, o ritualas – šventasis veiksmas. Mitas paaiškina ritualą. Religijose mitas ir ritualas egzistuoja kaip nepertraukiamas kompleksas, o juodviejų paskirtis – išlaikyti pasaulio tvarką (20, p. 150–153). Religijų istorijoje, suprantama, pasitaiko, kad ritualas atsiskiria nuo mito ar atvirksčiai. Bet mokėdami mitą, visada galėsime kažką numanyti apie ritualą, o ritualas leis mums nuspėti, apie ką pasakojo mitas. Mitas ir ritualas taip susiję, kad klausti, katras jų „pirmesnis“, yra beprasmiška.

## RITUALAS

Ritualas kaip tam tikras mitą lydintis, „ilustruojantis“ veiksmas, neatsiejamas nuo mito, nors ir turi savų ypatumų. Ir mitas, ir ritualas išreiškia tą pačią realybę; skirtingais būdais jie įgalina išgyventi tą pirmą pradį įvykį, todėl nenuostabu, kad jie susiję:

Už ritualo slypi mitas, suteikiantis ritualui gyvybę ir turinį. Be mito ritualas tėra tiesiog mechaniškas veiksmas, negalintis niekam padaryti jokio įspūdžio, netgi pačiam jo atlikėjui. Jei mitas miršta, gyvybės netenka ir ritualas, kadangi rituale slypi išgyventa realybė, kuri konkretizuojama mite, – teigia O. Widengrenas. (20, p. 210)

Kur tik yra religija, egzistuoja mitas ir ritualas. Ritualas – konservatyvus. Veiksmo prasmė gali keistis ir būti skirtingai aiškinama, bet judesiai išlieka. Mitas dogmatiškai fiksuotos reikšmės neturi, o ritualas susietas su mitu, todėl aiškinimai gali skirtis. Tačiau religijos gali keistis, o ritualai išlieka. Šiitų rituale, skirtame kankinių Hasane ir Huseino atminimui, yra kapojimo kalaviju ir plakimo botagu elementų – apie tokį pat ritualą II a. po Kr. praneša Lukianas: tačiau tada jį atlikdavo sirų deivės Atargatės žynys. Keičiantis religijoms, mitas irgi gali išlikti, bet tokiais atvejais pasikeičia jo prasmė (20, p. 209–211).

Ritualas „įvaizdina“ mitą, bet nebūtinai vien iliustruoja. Kartais ritualas gali įgyti maginę reikšmę – tarkime, apšvalymo ritualai, kurių metu į paaukotąjį gyvulį tarsi savaime pereina visos nuodėmės ir blogybės, arba ritualinės lentelės su užrašytomis žmogaus nuodėmėmis sudaužymas irgi be papildomų žmogaus pastangų panaikina blogus jo poelgius.

Iš dalies magiškai, iš dalies religiškai veikia apotropėjiniai ritualai apsiginti nuo piktybų jėgų. Jais

siekama apsisaugoti, išlaikyti atstumą nuo jų arba nuvyti. Triukšmauti, groti pučiamaisiais instrumentais, mušti būgną, skambinti varpais ir varpeliais, šaudyti, spjaudyti, deginti ugnį, smilkyti, brėžti maginius ratus, gestikuliuoti ir pan. – tokios priemonės apsaugo nuo pikto. Eliminuojančiais ritualais siekiama pašalinti elementą ar esybę, kuri jau susilietė su žmogumi arba jį apvaldė (čia gali būti tiek demonas, tiek nuodėmė) (20, p. 216).

Ritualai susiję su kritiniais žmogaus ar tam tikros bendruomenės gyvenimo momentais: gimimu, branda, santuoka, mirtimi, sėja ir derliaus nuėmimu, naujaisiais metais. Kai pereinama iš vienos būklės į kitą, žmogus „nepaliekamas vienas“: tai gyvybiškai pavojingos akimirkos, jų metu ritualuose slypintys šventybiniai išgyvenimai leidžia patirti kitokybės paramą, kuri padeda įveikti pavojingą gyvenimo atkarpą. Perėjimas iš vienos būklės į kitą ritualo dėka tampa religiniu perėjimu, pripažįstama, kad žmogaus gyvenimas „iš prigimties“ turįs religinį turinį procesas.

#### Gimimo ritualai

Religija žmogų įtraukia vos šiam gimus. Ji paliečia ne vien kūdikį, bet ir jo tėvus. Kūdikis yra krikštijamas; vienoks ar kitoks vaiko „pašventimas“ žinomas nuo Okeanijos iki senųjų Europos tradicijų dar prieš krikščionybės atsiradimą. Tai gali būti ir kažkas panašaus į krikštą, ir apipjaustymas (egiptiečių ir semitų pasaulyje). Kartais kūdikio gimimas apskritai suprantamas kaip dievybės dovana, savotiška hierofanija; tokius dalykus galėtume rasti ne tik Senajame Testamente, bet ir graikuose, ir actekuose; plg. įspūdingą actekų naujagimio pasveikinimą, kurį taria jo giminės:

– Tu įgavai pavidalą aukščiausiam danguje, kur gyvena abu aukščiausieji dievai, virš devynių dangų. Kaip auksinį perlą tave išlieju, kaip brangakmenį tave sukūrė tavo tėvas ir tavo motina – didysis Viešpats Ometecutli ir Didžioji Viešpatė Ometecuatli ir su jais mūsų Viešpats Kecalcoatlis. (10, p. 77)

Šamanistinėse kultūrose tikima, jog naujagimių sielos iki gimimo kaip paukšteliai tupi ant gyvenimo ar pasaulio medžio viršūnės, iš kur atskrenda ar „nukrenta“ į naujagimio kūną gimstant ar kūdikiui tebebūnant įsčiose (tikėjimas sielų preegzistencija). Tautos ar gentys, tikinčios metempsichoze, mano, kad naujagimio siela – įsikūnijusi jo protėvio, dažniausiai senelio, vėlė. Gal todėl ir vėliau, kai reinkarnacija jau nebetikima, išlieka paprotys senelio vardą suteikti jo vaikaičiui, ypač jei vaikas – o tai dažnai pasitaiko – panašus į vieną savo protėvių. Vardas susieja vaiką su jo protėviais. Islandų saga pasakoja, kaip kūdikis atnešamas prieš jo tėvą; tasai įdėmiai pažvelgia į naujagimį ir taria: „Šis berniukas turi vadintis Ingemundu, pagal savo motinos tėvą, ir aš tikiuosi, kad šis vardas atneš jam laimę“ – t. y. tikima, kad senelio laimė drauge su vardu pereis vaikaičiui (20, p. 218).

Kūdikio gimimą lydi tam tikri draudimai ir ritualai. Izoliuotose kultūrose tebeišlikęs „vyras – gimdyvės“ (*Couvade*) paprotys: motinai gimdant, vyras gulasi į lovą ir pamėgdžioja gimdyvės elgesį; paskutinėmis nėštumo dienomis ir pirmosiomis dienomis po gimimo vyras atsisako tam tikrų valgių, gėrimų, rūkymo ir pan. Pati gimdyvė kurį laiką po gimdymo laikoma „nešvaria“ ir izoliuojama specialiai tam skirtose patalpose. Nustatytam laikui praėjus, ji rituališkai „apvaloma“, „pašvenčiama“. Europoje panašų ritualą primintų „įvesdinimo į bažnyčią“ paprotys (8, p. 1239–1240).

#### Iniciacijos ritualai

Šie ritualai (*Einweihung*, *Rites de passage*) įveda asmenį į suaugusiųjų pasaulį arba į kokią nors uždarą bendriją. Pasak Mircea Eliade's, „Iniciacija – tam tikra ritualų ir pamokymų seka; jų pagalba įgyvendinami radikalūs iššventinamojo religinės bei socialinės padėties pokyčiai“ (4, p. 751–753).

Dažniausiai iniciacijomis vadinamos vaiko ar paauglio iššventinimo į suaugusiuosius apeigos. Paprastai tai berniuko iššventinimo į vyrus; mergaičių iniciacijų taip pat pasitaiko, tačiau nepalyginti rečiau. Iššventinama pagal griežtai nustatytas taisykles: vaikas rituališkai numarinamas, laidojamas, jį „suryja“ koks nors žvėris, pabaisa, demonas, „pagrobia“ ar tik graso pagrobti dvasios ar mirusiųjų

vėlės.

Iniciacijos artimos gimimo papročiams, kadangi jos simbolizuoja naują gimimą ar atgimimą. Rašto neturinčiose tautose iniciacijų ritualai simbolizuoja mirtį ir prisikėlimą naujam gyvenimui. Konge gyvenanti ndembo gentis turėjo slaptąją sąjungą, į kurią stodamas naujas narys turėdavo rituališkai pereiti mirtį ir prisikėlimą. Po priėmimo novicijus turėjo visko mokytis iš naujo, kadangi pradėdavo naująjį gyvenimą.

Vyrų arba slaptoji sąjunga, brandos ceremonijos, mirties, vaisingumo ritualai kaip naujojo gyvenimo manifestacijos priklauso vienam ir tam pačiam kulto kompleksui. Visiems jiems būdingas perėjimas per mirtį. Australijoje gyvenanti vonghi gentis teigia, jog jaunuolius nužudo Aukščiausioji Dievybė Daramulun, kad po to juos vėl sugrąžintų į gyvenimą. Fidžio saloje novicijus įvedamas į vidinę šventyklą. Čia jis mato gulinčius negyvus vyrus, kruvinus, perpjautus su išvirtusiais viduriais. Novicijus turi žengti per negyvėlius ir stoti priešais vyriausiąjį žynį, kuris staiga veriančiai suklykia. Tada „negyvėliai“ pašoka ir bėga prie upės praustis nuo kiaulių vidurių ir kraujo – čia vėl simboliškai patiriama mirtis ir prisikėlimas (20, p. 219–222).

Iniciacijos dažnai būna baisios ar net kraupios, skausmingos. Jos gali būti susijusios su apipjaustymu, tatuiravimu, jų metu įšventinamasis turi parodyti savo ištvėrę, miklumą, drąsą. Jam perteikiamos tam tikros, dažniausiai specifinės, sakralinės žinios, pvz., tam tikri slapti genties mitai, žinomi tik vyrams, rečiau – tik moterims; kosmogoniniai ar kosmologiniai mitai, legendos apie genties atsiradimą. Rečiau atskleidžiamos lytinio gyvenimo paslaptys. Po iniciacijų vaikas ar paauglys tampa pilnateisiu genties nariu, vyru, paprastai jam suteikiamas naujas vardas.

Į iniciacijos apeigas moterys neleidžiamos; jas gaubia tam tikra paslaptis, už kurios skraistės gali slypėti tam tikra genties žinija. Tačiau kartais, ypač ten, kur izoliuotos kultūros ima patirti civilizacijos įtaką, kur tradicinė visuomenės sąranga pradeda irti, iniciacijos praranda savo autentiškumą ir tikrąją reikšmę – todėl kartais tokia paslapties skraistė gali slėpti labai paprastus dalykus. Tuo metu etnologai dažnai sureikšmina iniciacijų svarbą; teoretizuojantis intelektas gali atrasti galias religines paslaptis ten, kur jų visai nesama. Taip kartą europietis tyrinėtojas, paklausęs Australijos čiabuvių, ką jie veikia per iniciacijas, susilaukė doro atsako: „Mes valgome kiaulieną ir meluojame moterims“ (15, p. 65).

Vis dėlto iniciacijų svarba ir reikšmė dažniausiai realios. Kartais neapsiribojama vienu įšventinimu (į vyrus), tikint, kad „šventybė pirmisiais apreiškimais dar neišsemiamą“ (4, p. 752). Egzistuoja įšventinimai į „slaptąsias sąjungas“, savotiškus religinius klubus; šie nuo pirmųjų vyriškų iniciacijų skiriasi pirmiausia tuo, kad stipriau pabrėžia protėvių kultą, yra žiauresni, juose neužsimenama apie Aukščiausią Dievybę (15, p. 752).

Tokie genties ritualai gyvuoja ne tik izoliuotose kultūrose, bet ir įvairiose slaptose draugijose; pvz., stojant į masonų ložę atliekamos apeigos irgi savotiškos iniciacijos, apimančios tariamą įšventinamojo mirtį, tam tikrų paslapčių pranešimą, kylant įšventinamojo laipsniui. Mirties ir gyvenimo kaita ypač stipriai išreiškiama, priimant į misterijų sąjungą – tai specialus iniciacijų ritualo atvejis, įšventinimas Antikoje suvoktas kaip savanoriška mirtis, o helenistinėse misterijose dainai pasitaiko žodžiai „atgimimas“, „naujas gimimas“ – kaip ir krikščionybėje.

Krikštas kaip ir krikščioniškosios iniciacijos ritualas turi atitikmenų gnostinėse religijose. Mandėjų krikšte iniciacijos dalyvis keliauja nuo mirties iki gyvenimo; tai liudija jų krikšto tekstas:

Pakėlęs akis į aukštybes,  
visa savo siela troškau gyvybės namų.  
įžengiau į jūrą, bet neprigėriau,  
o ją praėjęs radau savo paties gyvenimą.  
(20, p. 222–225)

Šią formulę atitinka ir besikrikštijančio veiksmas (mandėjų religijoje žmogus krikštijasi pats): jis įeina į upę, joje tris kartus visiškai panyra, po vandeniu kalbėdamas maldos formules (1, p. 101). Mitros išpažinėjai pašventimo ritualuose gulėdavę it negyvi ir turėdavę būti pažadinti naujam

gyvenimui; surištomis už nugaros rankomis jie būdavo vedami per vandens pripildytas duobes, kol pagaliau ateidavo „išlaisvintojas“ ir kalaviju perrėždavo raiščius (18, p. 109). Apskritai iniciacijose nesyk pasitaiko vandens ar ugnies kliūčių, kurias pašvenčiamasis turi įveikti: tuo jis ne tik įrodo savo narsą, ne tik pereina į kitą būklę, bet ir apsisvalo. Užslėpta, degradavusia forma iniciacijos išlieka vaikų bendrijoje – „naujoko“ priėmimas į savo tarpą paprastai siejamas su tam tikrais išbandymais – bei kriminalinėse grupėse.

### Vestuvės

Tai santuoką įtvirtinantis ritualas. Kaip ir kitoms iniciacijoms, jam svarbi mirties ir prisikėlimo, gyvybingumo simbolika (nuotakos grobimas, vaisingumą išreiškiančios apeigos, persirenginėjimas), įvesdinimo į kitą būklę apeigos (nuotakos „įvesdinimas“ į namus, jų „perėmimas“, rituališkas kasų paleidimas). Vestuvių ritualuose atkartojami kosmogoniniai įvykiai, ypač – pirmosios dievų vestuvės, hieros gamos.

### Mirties ritualai

Jie įveda mirusį į protėvių tarpą, tuo pat metu atskirdami jį nuo gyvųjų pasaulio. Dažniausiai su mirtimi susiję ritualai turi abi prasmes, tik viena jų gali būti šiek tiek labiau pabrėžta. Lavono mazgojimas, šermenys, ypatingų sakralinių tekstu kartojimas (raudos, giesmės, savotiški „vadovėliai mirusiems“ kaip Tibeto ar Egipto „Mirusiųjų knygos“), laidojimo apeigos, įkapių dėjimas ir t. t. esti bemaž kiekvienoje kultūroje, ir visur greta mirusiojo išlydėjimo ir įvesdinimo į mirusiuosius reikšmių aptinkamos ir mirusiojo išstūmimo iš gyvųjų aplinkos reikšmės.

Archajinėse religijose mirusiajam į kapą dedamos įkapės; šio papročio aiškinimai dvejopi: arba darbo įrankių, drabužių, ginklų ir pan. prireiksia aname pasaulyje, arba daiktai kaban dedami todėl, kad baiminamasi mirusiojo sugrįžimo. Vis dėlto su visomis prideramomis apeigomis palaidotas mirusysis įeina į protėvių pasaulį ir, būdamas ten, jau nebebaugina. Specialūs ritualai atliekami 3-čią ar 4-tą, 30-tą, 40-tą dieną po žmogaus mirties, minimos metinės. Paprastai po metų specialių ritualų konkrečiam mirusiajam nebeskirama, jis tarsi susilieja su visais anksčiau mirusiais protėviais, ir jam aukojama tik visų mirusiųjų (ar visų mirusių protėvių) pagerbimo apeigose.

Protėviai dažniausiai tampa derlingumo garantais, tikima, kad jų kulto nuostatų pažeidimas atneša nederlių, sausrą, gyvulių kritimą, ir atvirksčiai, protėvių gerbimas – visokeriopo klestėjimo laidas. Matyt, šiuo archajiškiausiu tikėjimu pasiremė ir Konfucijus, protėvių garbinimą pavertęs gyvenimo ir orientacijos pagrindu. Vakarų Afrikos religijose protėvių įvaizdžiai daug svarbesni už dievų, ir beveik visos kulto apeigos siekia protėvių palankumo.

### Metų ritualai

Pasak G. Widengreno, valstietiškos kultūros žmonių bendrijos gyvenimas priklauso nuo derliaus, kuriuo dievybė parodo savo galią. Tokiai bendrijai sėjos ir derliaus laikotarpiai yra svarbiausi, nuolat sugrįžtantys reiškiniai ir švenčiami kaip dvi didžiausios metinės šventės. Tuo metu medžiotojų ir rankiotųjų kultūroms tokią pačią reikšmę turi totemistiniai ritualai, kuriais siekiama pagausinti žvėrių ar augalų populiaciją. Miestų kultūra šventes paveldi iš valstietiškosios, pvz., Naujųjų metų šventė Babilone būdavo švenčiama taip pat, kaip ir kaime, tik, žinoma, grandioziškiau (20, p. 243–244). Kadangi metiniai ritualai mums geriau pažįstami kaip šventės, šią temą nagrinėsime atskirame skyrelyje.

### Šventės

Tai šventybės įsiveržimas į laiką, tam tikras jo atkarpas paverčiantis šventuoju laiku. Tokį sakralinį

laiką žino visos kultūros; valstietiškos kultūros pažymi gamtos šventes, nuolat grįžtančius sėjos ir derliaus ciklus; medžiotojų kultūros pagrindinės šventės – medžioklės pradžia ir pabaiga; žvejai iškilmingai švenčia pirmųjų žuvų pasirodymą, klajokliai – pirmąjį tais metais ėriuko gimimą.

Šventės – tai laikas, kai žmogus tampa visiškai religiniu žmogumi, nusikrato profaniško luobo ir veikia sakralioje erdvėje; kiekvienas jo judesys – ritualizuotas, pašvęstas kadainykščių „pirmųjų judesių“, dievų veiklos.

Buitinio gyvenimo srautas, neišvengiamas kasdieninis žmogaus bendravimas su „tik – pasauliu“, išgyvenimo, saugumo, maitinimosi poreikiai žmogų savotiškai sustingdo, įtraukia į rutiną, paverčia jį „metafiziniu užuomarša“, nutolina nuo sakralumo. Šventės skirtos priminti žmogui jo esmę, kilmę ir tikslą, jos leidžia atsinaujinti, stojus įsilaikinusios šventybės akivaizdon.

Viena iš atsinaujinimo prielaidų – apsivalymas, nugremžiantis ankstesniąsias apnašas. Šis apsišvarinimas buvo suprantamas tiesiogiai: dykumon išsiunčiamas ožiukas prisiimdavo visos bendruomenės nuodėmes, o kartą per metus iš pagrindų valant Vestos šventyklą Romoje, valstybės jėgos centrą, sakyta, kad „pavojus kabo ore“, valymo dienos buvo laikomos nelaimės dienomis, *dies nefasti*.

Archajiniam žmogui šventės, o ypač jų išvakarės, nebuvo „atsipalaidavimo“, poilsio dienos; šventybės įsiveržimas reikalavo tam tikro pasiruošimo; be to, šventė galėjo būti ir paskutinė. Naujųjų metų ritualai liudija, kad tuo metu į pasaulį įsiveržia sumaištis, chaoso jėgos, kurias žmogus realiai nugali – ir ne „pats iš savęs“, o jungdamasis į ne mažiau realią Dievybės veiklą. Tačiau visada išlieka chaoso ir mirties pergales galimybės: Saulė užuot ėmusi kilti viršum horizonto, gali visiškai išnykti už jo; lietuvių padavimas apie Saulės įkalinimą ledo bokšte implikuoja, kad ją išvaduojančioms jėgoms vieną sykį gali ir nepasisiekti. Pražūtis artumas visada puikiai jaučiamas; skandinavų apokaliptika teigia, jog pasaulio pabaiga ateis tada, kai pagret seks trys žiemos. Užsitęsusi žiema ar pailgėjusi vasara rodo, kad „kažkas ne taip“, šie ženklai gali būti pabaigos pradžia.

Vienokie ar kitokie ženklai žmoniją lydi visada: šventė yra savotiškas iššūkis jiems ir pati pergalė. Švenčių metu ir švenčių dėka pasaulis bei žmogus gali toliau egzistuoti. Vokiečių *die Feste* „šventė“ gimininga būdvardžiui *fest* „tvirtas“, t. y. šventė yra tarsi savotiška tvirtuma, įgalinanti toliau skverbtis per entropišką laiką ir erdvę; lietuvių *šventė* ir *šventas* – neabejotinai tos pačios šaknies žodžiai, nusakantys, kad šventė – šventybės įsilaikinimas, šventybė laike.

Šventybės įsiveržime dalyvauja ir žmogus, atkartodamas dieviškuosius *res gestae*. Naujametiniai ritualai – kosmogoninių mitų atkartojimai; metų sandūroje žmogus atkartoja pasaulį kuriančios Dievybės judesius; kitos šventės irgi atitinka kažkokius mitus, įlaikina pirmąsias dievų veiksmus (mirtį ir prisikėlimą, gimimą, kovą, kultūrinius žygdarbius). M. Eliade pažymi:

Periodiškas dievybių *in illo tempore* atliktų kūrybinių veiksmų įdabartinimas sudaro šventąjį kalendorių, švenčių visumą. Šventė vyksta pirmąsias laike, ir šis nuolatinis pirmąsias laiko atradinėjimas sąlygoja tai, kad žmogus per šventę elgiasi kitaip nei prieš ar po šventės. Netgi tada, kai švenčių metu jis vykdo tuos pačius veiksmus kaip ir nešventintu laikotarpiu, religinis žmogus tiki, jog jis gyvena kitame laike ir iš tiesų atrado aną mitiškąjį laiką. (3, p. 50)

Šis įsitikinimas, nors mums šiandien ir nesuprantamas, yra labai tikroviškas ir fundamentalus – tai ne „laiko analogija“, tai tas pats pirmąsias laikas. Jame atsitikusių įvykių dėka žmogus apskritai gali veikti:

Tik amžinasis mitinio įvykio egzistavimas įgalina profaniškąją istorinio įvykio trukmę. Pvz., seksualinis žmonių jungties galimybė įgalino tik dieviškoji hierogamija, įvykusi *in illo tempore*. (...) Šventasis, mitinis laikas pagrindžia egzistencinį, istoriškąjį laiką ir yra šiojo modelis. (3, p. 52)

Toks esminis šventybės įgyvendinimo laukas, jos įsilaikinimo, įsiistorinimo vieta kaip šventės yra be galo stipri ir turi savotišką inerciją – iš esmės per ištikus tūkstantmečius naujų švenčių neatsiranda. Tik mūsų dienomis kai kurių istorinių datų minėjimas suplakamas su šventėmis, nors šiandien



musulmonui bairamas yra ir bus kas kita nei jo valstybės įkūrimo minėjimas, o krikščioniui Velykos iš esmės skirsis nuo kokio nors „pasaulietinio“ žygdarbio metinių ar valstybinės šventės; tačiau dabartinė leksika pasaulietinei „šventei“ suteikia vis didesnę svarbą, juolab kad metaforiškai ją galima sulyginti su tikra švente, plg.: tragedijos metinės siejamos su Kristaus ar išrinktosios tautos kančiomis, nepriklausomybės atgavimas – su Prisikėlimu ir pan.

Taip atsitinka pagal ankstesnes religinių švenčių slinkties analogijas, pvz., gamtinės, „natūraliosios“ šventės gali įgauti istorinį pagrindą; taip žydų Velykos, anksčiau pirmojo derliaus šventė, imamos švęsti iškeliavimui iš Egipto pažymėti; Sekminės, irgi derliaus šventė, primena Sinajaus kalne gautų įstatymų įvykį, – periodiškas gyvenimo atnaujinimas imamas apmąstyti kaip Dievo įsiveržimas į tautos istoriją, kaip epifanija, įvykusi ir nuolat atsitinkanti laike ir erdvėje, – taigi „atsitikusi“ nebe mite, o istorijoje (11, p. 151).

Taip istorinę prasmę įgauna ir musulmoniškos šventės, švenčiamos Mahometo gyvenimo ir jo skelbimo įvykiams pažymėti. Krikščioniškosios šventės kaip istorinių įvykių atmintis „užslenka“ ant senųjų gamtinių švenčių (Velykos, Sekminės, Kūčios, Kalėdos ir t. t.), išstumdamas senąsias prasmes, tačiau nesyk išlaikydamos tam tikras archajiškas formas, kuriomis reiškiasi jau visai nauji dalykai.

Kartais tokiais „užslinkimais“ spekuliuojama, pvz., kalbant apie krikščionybę kaip sąmoningai perdirbtą ir mistifikuotą „gamtinę religiją“ ar pastarosios „evoliucijos“ produktą; užmirštama, kad tokių „lūžinių“ laiko vietų kalendoriuje ne tiek daug, ir archajiniais laikais istorinė data ar įvykis neišvengiamai tapdavo ne naujos šventės pagrindu, o būdavo įtalpinamas į jau pažįstamą, ašinę laiko vietą (žiemos ar vasaros saulėgrįža, Mėnulio fazės ir pan.) – kitoje „laiko vietoje“ įtalpinta šventė nebūtų apskritai laikyta švente.

Švenčių gajumas akivaizdus; bet kokioje kultūroje, keičiantis religijai, keičiasi ir švenčių prasmė, tačiau išlieka senieji ritualai, virtę tiesiog papročiais. Taip musulmonų bairamas kadaise buvo ugnies šventė, ir dabar jo metu deginama ugnis, nors monoteistiniame islame ji jokios religinės prasmės neturi. Lietuvių katalikiškose Joninėse regime tuos pačius su ugnimi susijusius papročius, Saulės simboliką, nors su šv. Jonu ir katalikybės esme tokie papročiai nieko bendra neturi. Paprastai šie papročiai aiškinami kaip per kultūros tradiciją, savotišką kultūrinę inerciją perduoti archajiniai senųjų religijų likučiai; tai tiesa, bet tokie „likučiai“ mažai ką bendra teturi su oficialiomis senosiomis religijomis.

J. Waardenburgas (Vardenburgas) pažymi, kad šventės dažniausiai yra sunormintos religinės tradicijos dalis su savo priesakais ir legitimacija. „Tačiau praktikoje, pirmiausia todėl, kad tokios šventės tampa liaudies šventėmis, jose pasirodo tam tikras įvairiakilmių kultūrinių elementų kiekis, o pastarieji neturi nieko bendra su tikruoju religiniu šventės turiniu“ (19, p. 185).

Šventė – ne vien religinis išgyvenimas. Ne visur ir ne visada ritualas atliekantys asmenys junta ypatingą religinį potyrį. Šventėje yra socialių reikšmių; be jos dalyvių ir Dievybės *unio mystica* potyrio, šventėje išgyvenamas ir jos dalyvių tarpusavio *unio mystica* potyris – šventės kaip jos dalyvių bendrumo, ypatingo, specifinio bendrumo, išgyvenimas kartais gali persverti religinius jos turinius. Be to, oficialioji religinė šventės prasmė gali būti suprantama savotiškai genties ar kitos bendrijos „dvasinei aristokratijai“, o kitiems bendrijos nariams šventė tebus mistinis socialinės ar kitokios vienovės išgyvenimas ar tam tikrų įvaizdžių seka. Šventės religinės prasmės išgyvenimą gali pakeisti fantazavimas – o tai jau visiškai individualus dalykas.

Trumpai tariant, net oficialioje religinėje šventėje gali būti skirtingų jos išgyvenimo rūšių (galų gale žynys ar valstietis, moteris ar vyras ją išgyvens kitaip), o šiai šventei smukus, degradavus, jos religiniai turiniai pasitraukia, užleisdami vietą specifiniams šventės dalyvių bendrumo išgyvenimams ar įvairių asociacijų srautui. Tam tikroje bendrijoje pastarieji elementai gali įsivyrauti, ir tokiu atveju šventė taps liaudies religijos apraiška. „Liaudies religija“ nesutampa su oficialiąja, „magistraline“ religija; jos dogmos niekada neužrašomos, jos perduodamos iš lūpų į lūpas, ji savaip sprendžia gyvenimo problemas ir nesyk peržengia oficialiąją religiją ar visiškai nuo jos nutolsta. Liaudies religija gali būti tam tikrų grupių, pvz., valstiečių, moterų, vaikų, religija; dažniausiai ji atsako į universalius asmens ir socialinio gyvenimo klausimus ir apskritai yra artima socialiniams dalykams. Ji pabrėžia kulto ir

švenčių spalvingumą, išorę, o ne prasmę. Čia šventėje svarbiau „dalyvauti“, o ne ją išgyventi.

Todėl kalbėti apie švenčių, ypač šiuolaikinių, „šventybiškumą“ reikia labai atsargiai. Dažnai, ypač tokiose šventėse, kur suklesti „liaudies religijos“ elementai, susiduriame su tikrosios šventės nuosmikiu, profanacija, parodija – pabrėžiant spalvingas, žaismingas bendrijos *unio mystica* prasmes, atitolstama nuo oficialiosios religijos ar apskritai (kartais nesąmoningai) atsisakoma religinio pagrindo.

#### LITERATŪRA

1. Brand W. Die Mandäische Religion. Amsterdam, 1889.
2. Cussirer E. Die Dialektik des mythischen Bewusstseins // Kerényi K. (Hg.). Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Darmstadt, 1976.
3. Eliade M. Das Heilige und das Profane. Hamburg, 1957.
4. Eliade M. Initiation // Religion in der Geschichte und Gegenwart. Tübingen, 1986. Bd. 3.
5. Eliade M. Kosmogoninio mito struktūra ir funkcija / P. Kimbrijo vertimas // Krantai. 1990. Rugsėjis.
6. Eliade M. Le mythe de l'éternel retour. Paris, 1989.
7. Herodotas. Istorija. Vilnius, 1988.
8. Hulkrantz A. Geburt. Religionsgeschichtlich // Religion in der Geschichte und Gegenwart. Tübingen, 1986. Bd. 2.
9. Kerényi K. Wesen und Gegenwartigkeit des Mythos // Kerényi K. (Hg.). Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Darmstadt, 1976.
10. Lanczkowski G. Aztekische Sprache und Überlieferung. Berlin, 1970.
11. Leeuw C. van der. Einführung in die Phänomenologie der Religion. Darmstadt, 1971.
12. Malinowski B. Myth in Primitive Psychology. London, 1936.
13. Otto W. F. Der ursprüngliche Mythos im Lichte der Sympathie von Mensch und Welt // Mythos und Welt. Stuttgart, 1962.
14. Pattazoni R. Die Wahrheit des Mythos // Paideuma. 1950. Bd.4.
15. Rank T. Probleme der Religionspsychologie. Das Ritual. Leipzig, Wien, 1919. Teil 2.
16. Religijotyros įvadas. Vilnius, 1991.
17. Usener H. Mythologie // Archiv für Religionswissenschaft. Leipzig, 1904. Bd. 7.
18. Vermaueren M. Mithras. Geschichte eines Kultes Stuttgart, 1965.
19. Waardenburg I. Die Religionen und die Religion Berlin, New York, 1986.
20. Widengren C. Phänomenologie der Religion. Berlin, 1969.

*Darbai ir dienos*, 1996, Nr. 3 (12), p. 7–17.