

JAPONŲ ŠINTOIZMAS IR BALTŲ RELIGIJOS

Japonų šintoizmas yra archajiška religija, kuri išliko iki šių dienų; ji modernizuota, šiek tiek adaptuota, bet jos ištakos ir vaizdiniai, simboliai yra gana neblogai žinomi. Šintoizmas atmena visą savo tradiciją ir kaitą. Tai etninė religija; jos išsilaikymas mus žavi, bet ir stebina kaip anachronizmas, nes mes įpratę, kad pasaulyje vyrauja toli gražu ne etninės, o vadinamosios didžiosios religijos; etninės suvokiamos kaip izoliuotos, „atsilikusios“, gyvuojančios civilizacijos pakraštyje su bušmenais, Australijos čiabuviais, irokėzais ir jų egzotiškomis religijomis.

Tačiau aborigenai nei irokėzai valstybės nesukūrė. Japonų šintoizmas – etninė religija, ne gentinė. Tai didelis skirtumas. Šintoizmas kaip etninė religija yra tautos, sukūrusios valstybingumą, religija. Šiuo metu jis sinkretiškai susijęs su budizmu ir konfucianizmu, bet gyvuoja gana autonomiškai; įtakos ir šaknys dar gerai atsekamos ir ta ar kita sinkretizmo paskatinta inovacija puikiai datuojama. Šintoizmas yra etninė religija, turinti valstybinės religijos statusą, maždaug tas pats, lyg lietuvių religinė sistema būtų išsilaikiusi iki šių dienų drauge su valstybine nepertraukiama tradicija. Todėl jis mums ir įdomus. Kita vertus, kai kurie jo vaizdiniai bei ritualai sutampa su baltiškų religijų elementais, ir dar daugiau, kai kuriuos jų paaiškina ir atskirus mums žinomus faktus susieja į visumą.

1. Šintoizmas. Dievai, šventyklos

Etninė religija turi savimonę ir ideologiškai pabrėžia ją ir modernybėje. Japonai sykais tarsi priversti teisintis dėl to, kad išlaikė tradiciją, kuri vakariečiams atrodo egzotika, pakabinta lyg ir tuščioje erdvėje. Vis dėlto tai ne tuščia erdvė, o nuo seno gyvuojanti sistema. Tokį aiškinimą, „įteisinantį“ šintoizmą modernaus europiečio žvilgsniui, siūlo, tarkime, šiuolaikinė japonų ideologija, kuri lygina šintoizmą su judėjų religija (etnine) ir hinduizmu (irgi – kad ir su išlygomis, bet su etnine religija).

Japonijos liaudies religija šintoizmas apibrėžiama iš kinų kalbos pasiskolintu žodžiu *sinto*, nuo *sien-tao* „dvasių kelias“, japoniškai *kami-no-michi*, „kilniojo kelias“. Skiriamos trys šintoizmo formos: šeimos kultas, kaimo kultas, valstybinis kultas. Visi šie kultai turi atitinkamas

tradicijas, ritualus, šventyklas, o pagrindiniai šintoizmo dievai – *kami*. Tai ir dievai, ir deivės, dvasios, ir protėviai, ir gamtos galios, ir „visi japonai“, nes kiekvienas mirusysis tampa *kami*. Nieko keista, kad *kami* yra 800 milijonų. Nors skaičius išpūdingas, yra tam tikra *kami* hierarchija ir apibrėžtos funkcijos, nors jos nėra būtinai pririštos prie kokios nors vietos ir gali keliauti, judėti, o ir išsikūnyti į kuo nors išsiskiriantį kūną, tampantį *shintai* – *kami* kūnu, tai gali būti akmuo, gėlė, krioklys, paveikslas, veidrodis ir iš esmės bet koks *kami* dėmesį atkreipęs daiktas. *Kami* gali judėti, bet kai kurios turi ir savo teritorijas, tarkime, kaimą, lauką, giminę, šeimą ir – jei jos išsikūnija į valdovą – taip pat visą Japoniją. Jos saugo, prižiūri, sergsti. Kartais jei sritys, kurias *kami* globoja, yra svarbios, atitinkamos *kami* įgauna bendrajaponiškumą ir perėina jau nebe į dvasių, o dievybių rangą. Taip atsirado ryžių dievybė Inari, svarbi, nes ryžiai – pagrindinis japonų maistas, mokslo dievybė, kurią susirenka pagarbinti visi stojantieji į aukštąsias mokyklas, kelionės dievybė Narita, kuri pagarbinama prieš kiekvieną ilgesnę kelionę. *Kami* bruožas – jie padeda čia ir dabar, o antgamtinis pasaulis yra kupinas *kami* ir per šitą dvasių tirštumą darosi sakralus, o gal atvirkščiai, gamtos sakralumo išgyvenimas, persmelkiantis visą japonų kultūrą, nulėmė *kami* įtvirtinimą. Apskritai gamtos dvasios, gausios gamtos dvasios – tai Sibiro tautų, Arkties tautų tikėjimų savybė ir japonai čia iš eurazinio konteksto neiškrenta. Kitas klausimas – šios religijos įgyvendinimas, susijęs su kultu, nustatytais ritualais, šventyklomis, stipriai estetizuotas. Tai jau japonų savastis.

Šintoizmu apibrėžiamas labai platus religinis diapazonas – nuo vielinų kultūr ar akmenis apgyvendinusių dvasių iki pat imperatoriaus kulto. Šintoizmas, kaip ir konfucianizmas, turi tam tikrą valstybinį užtaisą, jis prisidėjo ir prisideda prie nacionalinio išskirtinumo formavimosi, prie lojalumo valstybei ir administracijai.

Kami yra jaučiamos, nujaučiamos, ne vaizduojamos, o įsivaizduojamos ir prišaukiamos ypatingomis maldomis *norito*, kuriomis žmogus jungiasi su *kami*.

Šintoizmą nuo antrosios VI a. pusės ėmė veikti iš Kinijos atkeliavusios religijos, ir šintoizmas, užuot, kaip tokiais atvejais įprasta, atsiribojęs nuo jų ir pabrėžinėjęs savo išskirtinumą, pasirinko dialogo ir bendradarbiavimo kelią. Taip buvo sukurta jo sintezė su budizmu (*ryobu shintō*), su konfucianizmu (*suiga shintō*), su konfucianizmu ir budizmu (arabų šintoizmo apologetika, *Yuiitsu shintō*).

Šintoizmas nenaudoja dievų stabų ar atvaizdų įprasline prasme, tačiau dievai bei *kami* šventyklose turi vadinamuosius *mitumasiro* –

„pavaduojančią dvasią“, t. y. kažkokį daiktą, kuris simbolizuoja dievybę. Kai švenčių metu dievas „kviečiamas žemyn“ iš dangaus, mitamasiro tampa *sintai* – pažodžiui dievo kūnu, t. y. dievybės jame įsikūnija. Amaterasu *sintai* – tai aštuoniakampis veidrodis, kitai dievybei atstovauja kalavijas ir pan.

Šintoistinė šventykla susideda iš *torii*, savotiškos triumfo arkos, o toliau įeinama į *haiden*, išorinę pamaldų salę, kur vyksta ceremonijos, ir dar giliau – *honden*, vidinė salė, kurioje saugomas dievo *sintai*. Dievai, pagal šintoizmą, gyvena ne tik šventyklose, bet ir kalnuose bei miškuose, ten stovi jiems skirtos šventyklos. *Sintai* laikomi kalnai, kartais dievybės buvimo vietą simbolizuoja tiesiog viena pati arka *torii*, pastatyta tokiose vietose, kur atsiveria puikus peizažas, ir pan.

Pamaldos susideda iš maldų norito skaitymo, nusilenkimų, plojimo delnais ir ryžių ar vaisių aukų. Didesnių švenčių metu atliekami pantomimos pobūdžio šokiai, *kagura*, užtrunkantys visą dieną. Dar ir šiandien šventyklose yra merginos, *miko*, šokančios dievams. Apie kai kurias *miko* manoma, kad jos turi bendravimo su dievais ir mirusiaisiais dovana, taip pat gali išpranašauti ateitį. Prisimintina legendinė prūsų milžinė Pogežana, kuri šokdavusi su dievais ir taip pat pranašaudavusi ateitį bei išprašydavusi iš jų to, ko reikia žmonėms.

Kai kurie sutapimai gali būti universalūs, „archetipiniai“ ir yra tokie. Kita vertus, yra bendras eurazinis religinių vaizdinių sluoksnis, kuris genetiškai nesusijusias religijas aprūpina tokiais pačiais ritualais, mitais ar kulto detalėmis. Trečia vertus, tokie sutapimai ilgiausiai galėjo išlikti priešinguose Eurazijos kampuose esančiose „salose“, Japonijoje ir baltų kraštuose bei konkrečiai Lietuvoje, nes etninės religijos tiek Japonijoje, tiek Lietuvoje buvo tapusios valstybinėmis ir tai prisidėjo prie tam tikrų eurazinių archajiškumų konservacijos. Turiu pasakyti, kad tokių panašumų yra daugybė. Prisiminkime vien „padriką“ ir netvarkingą Jono Lasickio dievų panteoną, kurio „padrikumas“, įvedus į žemaičių dievus ir dievukus, dažnai nesiskiriančius nuo dvasių, kami raktažodinę sąvoką, būtų visai kitoks. Kami gali glūdėti bet kuriame daikte, ir apie kami hierarchiją galima tarti, kad ji svarbi, bet daugybe atvejų neesminė. Tokią dvasinę esybę, kaip Dugnai, globojančią kubile supiltus milltus, ar Raugų Žemėpatį, rūgimo dievą, ar Šluotražį, sunku priskirti bet kokiam struktūros reikalaujančiam panteonui, tuo metu laikant, kad tai kažkas panašaus į kami, išnyksta ir hierarchijos klausimas, ir panteonas, ir keistų daiktų bei funkcijų pomėgis: kami gali būti ir funkcijos globėja, ir gyventi šluotražyje – tai būtų *shintai*, dvasios „kūnas“. Apskritai kami samprata panaikina skirtumą tarp dievo ir dva-

sios – visi kami apibrėžia ir vieną, ir kitą. Tiesa, išsigilinę pamatytume, kad lietuvių panteonas vis dėlto yra stipresnis, struktūruotas ir gana aiškus ne vienu atveju; tačiau J. Lasickio „panteonas“ yra bemaž nesutvarkomos ir neperprantamos struktūros, tačiau labai neblogai susitvarkytų, įvedus kami sampratą ir visas dievybes bei dvasias aiškinant per universalų kami. Žinoma, reiktų pritaikyti lietuvių realijoms.

Tada galėtume lengviau suprasti skirtumus tarp praktinių bei hierarchizuotų XIII–XIV a. dievų panteono ir „gamtos kultu“ ar pan. prvardžiuojama dvasinių esybių gausa gamtos kūnuose, daiktuose, simboliuose, ne tik sakraliniuose daiktuose ar stabuose. Tai būtų galima paaiškinti keliais lygmenimis, šurkščiai tarant, „valstybinis šintoizmas“ Lietuvoje karių ir valdovų su žynių pagalba (Prūsijoje atvirkščiai) redukuotas iš bendro „šintoistinio masyvo“. Labai anksti kalbėti apie tokias požiūrio perspektyvas, tą versiją reikia analizuoti kelis dešimtmečius ir ji ne vadovėlinė, o hipotetinė. Bet kai kurie dalykai, išlikę japonų šintoizme, yra aiškinami ir šiandien ta pačia dvasia, kaip ir šintoizmui tapus valstybine religija maždaug VI–VII a. po Kr. Ypatingas dėmesys protėviams, Eurazijoje būdingas tik lietuviams ir japonams, labai skaidrus santykis su mirusiais, mirusių valdovų sudievinimas, žinomas iš legendinės Lietuvos metraščio dalies, mažai dėmesio šventyklų tvarumui (medis, audeklas, bambukas, gamtos objektai ir shintai, pradedant nuo žiedo ar kubilio, kuriuose gyvena dvasios/dievai – gal kami vertėtų versti „devilais“?). Samurajų etika su busido ir ritualinis charakiri – visiškai tapati Pilėnų kunigaikščio Margirio savižudybė, persirėžiant pilvą. Aukos dievams, tuo pačiu ir shintai Japonijoje gali būti iš popieriaus ir medžio padarytos simbolinės figūrėlės, labai primenančios lietuviškus „sodus“, įvairias figūras, gaminamus iš šiaudų ir, po teisybei, taip ir nepaaiškintus iki šių dienų.

Kalnai ir ritualai

Ir lietuvių, ir japonų piliakalnai yra gana paplitę; pačioje Lietuvoje jų žinoma apie 3000; šis skaičius įspūdingas net lyginant su japonų piliakalnių skaičiumi – 10 000¹. Japonų piliakalnių reikšmės daugialypės, bet dažniausiai tai kurganas su laidojimo kamera viduje (bet tai nėra taisyklė – kaip ir Lietuvoje, ir Japonijoje, kaip matysime, yra ir „politinių-karinių“, ir sakralinės kilmės ar paskirties piliakalnių). Japonų piliakalnai padeda atkurti senąją Japonijos istoriją.

Tarkime, pagal kurganų (piliakalnių) ypatumus, skaičių ir tirštumą istorikai rekonstruoja senųjų klanų centrus V a. po Kr. Pagal kurganų tvirtumą galima nustatyti klanų pajėgumą. Tarkime, kalbant apie

Kibi klaną, užimantį antrą vietą po *Jamato* IV–VII a., prie Cukijamos esančio kurgano apimtis – 1,4 kubiniai metrai žemių, jei laikysime, kad vienas žmogus per dieną galėjo pernešti 1 kubinį metrą žemės, tokiam pilkapiui reikėjo 1000 žmonių, dirbančių ištikus metus. Pabrėžiama, kad tik stipri valdžia galėjo atitraukti žmones nuo kasdienių rūpesčių ir priversti tiek darbingų žmonių dirbti, pilant sampilą².

Kai kurie piliakalniai Lietuvoje pilti (kartais) be jokios regimos priežasties, tarkime, nei politinės, nei karinės, kai greta stūkso trys ar keturios natūralios ir daug geriau gynybai tinkančios kalvos. Šintoizme tokių kalvų pylimas prisimenamas labai gerai ir žinoma, kam jos pilamos; tai mirusiųjų pilkapiai, per kuriuos sujunginama Žemė ir Dangus, o iš jų, iš šių „japoniškų piramidžių“ (jas japonų kultūros istorikai gana rimtai taip ir vadina³), į gamtą, aplinką, žemę, miškus sklisdavo palaimos srautas. Atitinkamai racionaliu apskaičiavimu, kuo daugiau tokių piliakalnių, tuo daugiau „palaimos šaltinių“, o lietuvių kapinės iki dabar daugelį kur įrengtos ant piliakalnių, kalvų. Galiausiai tampa aiški ir sinkretiško religingumo išraiška – Kryžių kalno funkcija. Kad lietuvių tradicija sinkretiškai susiliejo su katalikybe, įrodinėti nereikia; lygiai taip pat šintoizmas išsiurbė ir budizmą. Norėdami konkretizuoti, tarkime, lietuvių religijos elementų aiškinimo bei supratimo galimybes, pasitelkime svarbų šintoizmo ritualą, *miare* – dievybės gimimo šventę. Čia jau kalbama ne apie eilinį kami, o apie itin hierarchizuotą vaisingumo dievybę. Šis ritualas numano, kad dievybė visą laiką būna danguje, tačiau sykį per metus nusileidžia ant žemės. Miare iki šiol atliekama vienoje Kioto šintoistinių šventyklų, *Kamo dzindzia*. Ji įsikūrusi kalno papėdėje, o ant paties kalno dar yra uola, vadinama *Korinjiva* – nužengimo žemėn uola. Teigiama, kad dievybė, plaukianti dangumi laive, „prisišvartuoja“ prie uolos ir nusileidžia žemėn kalno šlaitu (plg. lietuvių tautosakos užuominas ir latvių dainų išsitarimą apie nuo kalno nusileidžiantį Dangaus Dievą, apjojantį javų lauką). Pakalnėje dievui paruoštas ką tik nupjautas visžalio medžio kamienas. Dievybę, „jojančią“ ant kamieno, tempia žemyn, į upę, ir čia dievybė palieka rąstą, idant patektų į upės vandenį. Iš vandens ją „išgelbsti“ žynė, *miko*. Pastaroji vienai nakčiai tampa dievo sutuoktine, paskui dievas grįžta atgal – tuo pačiu keliu, kaip ir nusileido⁴.

Jei norime, čia galime įžiūrėti ir „Eglės žalčių karalienės“ motyvus, ir dievus, pasirodančius iš medžių kamieno ar rituališkai šaukiamus į medį apsigyventi dar XVII a. pabaigoje (M. Pretorijus). Norint galima įžiūrėti ir blukio vilkimą. Fragmentai, žinomi iš lietuvių ir latvių tautosakos, čia tarsi susieina į pirmą pradių užmirštą ritualą, tačiau, suprantama-

ma, tai tik bendros pastabos apie galimą tyrinėjimų objektą, nemanau, kad tos paralelės be specialaus tyrimo imtinios domėn, tačiau, sakykime, Joninės/Rasas tai primena.

Daug daugiau paaiškina pats „nusileidimo“ ritualas. Latvių Dievas pasirodo raitas, lietuvių Dievas turi ratelius, nors dažniausiai vaikšto pėsčias, Perkūnas turi ožiais ar žirgais kinkytas vežėčias.

Tai sausumos religiniai įvaizdžiai, japonų salose laivyba buvo nepalyginamai intesyvesnė ir jų dangiškos dievybės gali plaukti, kaip ir Egipte vyraujantis Dievo kelionės laivu vaizdinys sietinas su realia aplinkybe, kad pagrindinė susisiekimo upė buvo Nilas. Tačiau dievybė nusileidžia ne tik vienoje vietoje, anksčiau kiekviena sritis, provincija turėdavo tokias dievybės nužengimo šventes, miare buvo vietinės šventės, paplitusios visoje Japonijoje. Kiekvienas toks ritualas būdavo atliekamas nakties metu (plg. Joninės), jį sudarydavo dievybės sutikimas, bendravimas su ja ir išlydėjimas. Lietuvių Joninės vykdavo ant kalvų, japonų miare – irgi ant aukštumų, renkantis visai bendruomenei. Ridentas į apačią rąstas gali rasti atitikmenų Joninių apeigose ir įdomiausia, kad Joninių metu prisideda simbolinių vainikėlių plukdymas, rato ridenimas žemyn. Vanduo irgi būtinas Joninių elementas. Taigi, matyt, ir lietuvių dangaus Dievas(?) ar kokia kita dievybė „užkibdavo“ už kalno ir šitaip prasidėdavo šventė. Atskirose Japonijos provincijose tokia miare galėjo būti siejama ne su kalnu, o su akmeniu, aukštu vienišu medžiu: dievybė „nusėsdavo“, „išsilaihindavo“ ir čia. Taigi – naujos galimybės kitaip interpretuoti ir lietuvių „akmenų ir medžių kultą“, Joninių ritualus ir t. t. Juolab labai populiarių lietuviuose ir prūsiose dievybės „apgyvendinimą“ medyje, o tai irgi reiškia tam tikrą jos „nukabinimą“ ir įkurdinimą.

Šie pasvarstymai tėra labai trumpas mėginimas „užsikabinti“ už pačios temos ir greičiau išvardyti galimas tyrimo kryptis. Ir jos dar toli gražu ne visos nužymėtos.

2. Vaizdinių tipologija

Kiek aptarę dievybės sampratą ir ritualus, galime panagrinėti vaizdinių tipologiją. Lietuvių ir šintoistiniai dievai/kami išties nesyk yra panašūs apibūdinimais ir funkcijomis.

Lietuvišką „Japonijos mitų ir legendų“ (Vilnius: Mintis, 1998, toliau – JML) sąvadą parengęs Vaclovas Mikailionis įvade pastebi sutapimus tarp lietuvių ir japonų tradicijų – aukojimai alkakalniuose, kalnų šventumas, šventyklos, įrengtos giraitėse, šventosios upės bei ežerai ir

kt. Atkreiptinas dėmesys, kad tokie tipologiniai sutapimai gali būti paaiškinami griebiantis ne vient tik lietuvių medžiagos, šventosios giraitės – ir romėnų, ir graikų, ir Vakarų semitų, ir keltų savastis, galiausiai Eurazijoje panašių fenomenų yra Sibire, ir dažnas atvejis gali būti paaiškinamas per Eurazijos lauką. Bet tai, ką V. Mikailionis pastebėjo, rengdamas medžiagą, rodo, kad objektyviai panašumų yra (pradėdamas savąjį straipsnį su jo parengta knyga dar nebuvau pradėjęs dirbti), taigi tai ne atsitiktiniai, o objektyvūs pastebėjimai. Prie šito „objektyvumo“ gal net tektų pridėti ir bendrą nuotaiką, būdingą japonų ir lietuvių sakmėms, kažkokį sunkiai apčiuopiamą, įvardijamą, bet lengvai atpažįstamą, juntamą grubios estetikos žvilgsnį į aplinką, debesis, ežerus, asmenis. Ypač sakmių ir padavimų žanre.

Dievas Kiškis japonų mitologijoje žinomas (JML 58) kaip ir Zuičių dievas lietuviuose. Lietuvių mitologija žino Dievą Kalvį, Teliavelį; jis būtų gana artimas lietuvių Velniui – kalvystės ir metalurgijos išradėjui, kuris, beje, vaizduojamas vienaakis (akies aukojimas už išmintį – germanų, prūsų mitologijų bruožas). Japonai mini vienaakį kalvių dievą Amē-no-mahitocu (JML 166), kurio vaiką pagimdžiusi deivė, rengdama puotą dievams, ryžių lauką išdaigina ir subrandina per septynias dienas, ir iš šių ryžių dievų puotai išvaroma sakė, o tai primena nepaprastą lietuvių sakmių ir padavimų velnio ar laumės atliekamų darbų spėrumą.

Japonų sakmėje apie Kurėfusi kalno dievybę pasakojama apie gyvatę, kuri auginama namuose; šita stebuklinga gyvatė, kaip vėliau paaiškėja, dievybė, auginama specialiam inde, pripildytame žemių (JML 140–141). Lietuvių žalčių laikymas namuose paliudytas plačiai, o legendinė prūsų medžiaga pasakoja, kad ties dievu Patrimpu stovėjo molinis indas, kuriame laikyti žalčiai; ir prūsai, ir lietuviai žalčius laiko žemių pripildytame inde. Kita japonų sakmė pasakoja apie milžinišką raguotą gyvatę (JML 140). Lietuvių sakmėse žinomas raguotas gyvačių karalius arba gyvačių karalius su karūna irgi priklausytų šiam vaizdiniui.

Vyrai ir moterys, berneliai ir mergelės. Vaisingumo ritualų tipologija

Japonų tradicijoje pasakojama apie japonų jaunimo ritualus, atliekamus ant Cukubos kalno: „Prie viršūnės iš kalno veržiasi šaltinis, srūvantis ir vasarą, ir žiemą. Jauni vyrai ir moterys iš provincijų, esančių į rytus nuo Asigaros kalnų, pavasarį, kai pražysta vyšnaitės (t. y. sakuros), ir rudenį, kai klevų lapai parausta, gausiai čia renkasi, susineša valgių ir gėrimų, atjoja ant arklių bei ateina pėsčiomis ir ant to kalno džiu-gūs linksminasi“. Padavimas primena, jog čia, Hitačio provincijoje-

je, ypač populiarios buvusios *kagaji* – apeigos, kurių metu vyrai ir moterys šoka rateliu apie laužą, o paskui poros pasišalina į mišką ar laukus drauge praleisti nakties, šios šventės metu dainuojamos ir apeiginės dainos (JML 125). Be abejo, čia tos pačios Joninės/Rasos suskilusios į dvi šventes, o lietuvių tautosakos ir etnografijos minimas paparčio žiedo ieškojimas poromis miške turi atitikmenį japonų šventėse.

Japonų šventyklos buvo giraitėse, esančiose ant kalvos (JML 103–104), kitur kalbama apie slibiną ir jo parankinius „gyvatšonius“, kurie susikaria į ažuolą; slibinas, žalčiai/žaltys ir ažuolas – tai seniai žinoma jungtis; žalčiai garbinami ažuolų giraitėje – tai visiškai sutampa su mums žinomais aprašymais iš baltų teritorijų. Kitoje vietoje du jaunuoliai žyniai, mergelė ir bernelis, pažeidę nustatytas savojo luomo normas virsta medžiais, pušimis, ir pušys dėl to tampa šventais medžiais, konkrečios jų rūšys tabuizuojamos (JML 137–139). Motyvas kiek primena „Eglės žalčių karalienės“ virtimus medžiais. Kad mergelės–(vandenu)–slibino motyvas žinomas lietuviams ir pietų slavams, nesunku paaiškinti bendra baltų/balkaniška jo kilme. Tačiau japonų tradicija čia atsiskleidžia netikėtai plačiai. Viso siužeto nepasiseka atsekti, bet jo elementai išsidėstę greta esančiose sakmėse.

Sykį pas moterį, vardu Otohi-himėko, išvykus jos vyrui, ėmė lankyti vyro pavidalu kažin koks žmogus ir miegodavo su ja; jai tai pasirodė įtartina; patyliukais prie jo skverno prikabinusi siūlą, ji pasekė jį; užkopusi ji suranda ant kalno miegantį slibiną, kurio kūnas buvęs žmogaus ir gulėjo ežero dugne, o galva gyvatės ir gulėjo ant ežero kranto. Paskui slibinas ją įsitempia į vandenį, į savo namus ir ežero dugne terandamas jos kūnas (JML 186). Čia mums įdomus slibino, galinčio pasiversti žmogumi ir besiperšančio moteriai, motyvas, kuris vienija šią sakmę su „Eglės žalčių karalienės“ siužetu.

Iš esmės su variacijomis, bet turime ir japonišką „Jūratės ir Kastyčio“ versiją, tai sakmė „Hasi-himė iš Uti“:

„Tapusi nėščia, Hasi-himė užsigeidė šviežių jūros kopūstų *vakamē* ir išsiuntė savo vyrą pakrantėn, kad patenkintų jos užgaidą ir parinktų kopūstų.

Jis nuėjo ir ėmė groti fleita. Tada iš vandenu iškilo jūros deivė, kuriai labai patiko jo muzika, ir pasiėmė jį sau į vyrus. Hasi-himė, jo nesulaukusi, atėjo pakrantėn ir išvydo lūšnelę, o prie jos stovėjo senutė. Jos ir paklausė, ar nemačiusi vyro. Senutė atsakė:

– Jis tapo jūros deivės vyrų, bet kadangi negali valgyti povandeninio maisto, tai pietauti išlipa į mano namus. Tokiu metu tu ir pasižiūrėk į jį.

Hasi-himė pasislėpė. Veikiai iškilo jos vyras, jo juosta buvo išpuošta jūrų viešpaties brangakmeniais (tikriausiai perlais). Vyras ėmė valgyti. Kai žmona jį prakalbino, jis apsiverkė, bet vis tiek išėjo jūron. Tačiau vėliau paliko jūros valdovės rūmus ir sugrįžęs pas žmoną liko gyventi su ja“ (JML 186–187). Siužetas kartojasi imtinai iki senutės ir muzikos. Senutė lietuvių pasakoje virsta motina, nėra papildomų istorijų, tačiau siužetas papasakotas.

Sakralinių piliakalnių atsiradimas

Lietuvių piliakalnių atsiradimas priskiriamas „senovės žmonių“, „milžinų“, „švedų“ veiklai. Nelabai žinome kai kurių piliakalnių paskirties, apie tai jau kalbėjome; piliakalniai, kurie neturi aiškios ūkinės nei karinės paskirties, tikriausiai yra supilti sakraliniais sumetimais. Tyrinėtojus trikdo, kad ant tokių lyg sakrališkų piliakalnių nėra jokių aiškesnių šventovių pėdsakų, tačiau jei lietuvių šventviečių architektūra buvo panaši į šintoistinių, po gero šimtmečio išties jokių pėdsakų nebelieka. Kai kurie piliakalniai galbūt ir buvo kaip aukojimo ar susirinkimų vietos, tačiau jie galėjo būti pilami nebūtinai patiems aukojimams, o dėl paties *pylimo*, dėl paties piliakalnio atsiradimo fakto. Jie tiesiog reikalingi. Šit būdingas japonų padavimas apie vieno tokio japoniško piliakalnio atsiradimą, tai padavimas apie *Koto kalvą*:

„Kotoki kalvos aukštis – 2 *cué* (apie 3,5 m), apimtis – 50 *cué* (apie 75 m). Vietovė ten lygi ir jokių kalvų nebuvo. O valdovas Otarasi-hiko (pomirtinis vardas – Keiko) pareiškė: – Pagal šios vietovės reljefą čia turi būti kalva, – ir pavaldiniams liepė supilti kalvą.

Valdovas įkopė į ją ir atsidavė linksmybėms, kurioms pasibaigus paėmė savo instrumentą *koto*, pastatė statmenai ir tada *koto* virto kamparo medžiu 5 *cué* (apie 7,5 m) aukščio ir 3 *cué* (5 m) apimties; todėl kalva pavadinta Kotoki – „Koto kalva“ (JML 182).

Pirma padavimo dalis apibūdina piliakalnio *pylimo* motyvaciją – pagal reljefą čia „turi būti kalva“ – šios motyvacijos pakanka, kad vadas įsakytų tokių piliakalnį supilti. Atrodo, kad ir lietuvių piliakalniai galėjo būti pilami pagal tokią pat motyvaciją: „čia trūksta“.

Antra dalis parodo tokio piliakalnio pašventimą per Pasaulio medį atkartojančio muzikos instrumento išmeigimą kalvos viršūnėje. Šitaip kalva pašvenčiama ir ima veikti bendroje sakralinėje grandinėje. Čia valdovas veikia jau daugiau kaip dievybė, bet, pašventus kalvą, japonų padavime ji nepadaroma sakraliniu centru, ji supilama, pašvenčiama, papildant sakralinius steiginius, sakralybės kiekį landšafte. Bet padavime nekalbama, kad šitaip Otarasi-hiko pradeda kažkokią šventės

ar ritualo tradiciją (šiuo atveju tai būtų lauktina) – ne, supilta kalva pašvenčiama, ir šis procesas baigtas. Kalva arba piliakalnis „ijungtas į tinklą“, jis veikia.

Taigi gal priartėtume prie supratimo, kam gi buvo pilami piliakalniai, neturintys nei kultinės, nei kokios kitos veiklos pėdsakų, ir kurių tuštumą aptinkantys archeologai visiškai pagrįstai nustemba – ogi todėl, kad būtų supilti. Kad atsirastų. Nebūtinai jo supylimas turėjo reikšti ritualo pradžią (jis pats, supylimas, buvo ritualas). Kalnuose, piliakalniuose kaupdavosi šventumo galia ir kartais pakakdavo vien tokio kalno supylimo, idant ji pasklistų. Apeigos ir ritualai ant tokios kalvos galėjo būti ir neatliekami – tai nieko nekeisdavo; Jėga ten slypėjo ir sklido. Ir jau suprantama, kad ritualai atliekami ant tokių kalvų ar kalnuose turėjo didesnę galią, ir ne tik savo ypatingą ritualinę prasmę, pasireiškiančią per konkrečios šventės ritualus, skirtą šventės objektui, dievams, deivėms, galioms. Buvo dar ir kitas aspektas – ant kalno atliekamos apeigos savaime dar stipresne banga įtraukdavo nuo kalno sklindančią sakralią spinduliotę, ir šventės aktyvindavo kalno, piliakalnio poveikį aplinkai, žmonėms. Net jei jie nieko ant to piliakalnio neveikdavo – galima paklausti? Ir atsakymas, galimas dalykas, būtų teigiamas; piliakalniai net ir miegantys turėjo savo poveikį, kaip ir piliakalnių grandinės, juostos, einančios ir per Japoniją, ir per Lietuvą.

Kami hierarchijos dialektika, dvasios ir deivilai

Kami hierachijos ir jų kilmės klausimai iškrinta iš mūsų supratimo apie krikščioniškas teofanijas, nors ne visada rasime tikrą bei aiškų kami pakaitalą ir mitologijos srityje. Kami yra savitas reiškinys. Tai ir aukščiausioji dievybė, ir dvasios. Šiame poskyryje panagrinėsime sritį nuo kami kaip aukščiausiosios dievybės iki kami kaip dvasių, deivilų, vaiduoklių. Tarkime, žymus šintoizmo specialistas Watsuji Tetsuro, aiškindamas kami sampratą, pažymi, kad atitinkama dvasia kami laikoma todėl, kad ji verta šlovinti ir yra prakilni; tačiau, kaip pastebi Watsuji, kami nėra antgamtiškos, antžmogiškos galios apraiška, kuri yra „judėjų Dievas“ Jahvė ar krikščionybės Dievas, *deus*. Aukščiausioji dangiška kami japonų šintoizme yra Dangiškoji Prakilnybė, arba *Tenno*. Tenno neteikia lietaus nei vėjo. Jis negydo žmogaus ligų nei padeda žmogui ištikus nelaimi. Stojus sausrui, žmonės meldžia lietaus iš Griausmo dvasių (*ho no ikazuchi no kami*), susirgus kreipiamasi į „Budą, gydomųjų žolelių meistrą“. Pats Tenno skiria savo maldas dievams ir budoms. Taigi nors Tenno yra aukščiausioji esybė, jis nėra nei dievų, nei gamtos

galių, nei žmogaus likimo valdovas. Tačiau griausmo dvasios nuo to netampa labiau garbingos ar labiau garbintinos nei Tenno. Nėra nieko aukštesnio (be jos pačios protėvių dvasių) negu Dangiškoji Prakilnybė – nepaisant to, kad Tenno pats teikia didžiausias dovanas galingiausios ir galingoms dvasioms, t. y. elgiasi kaip aukotojas, nuo to šios dvasios nepasidaro „prakilnesnės nei dangiškoji prakilnybė“. Virš dvasioms aukojančio Tenno jos neiškyla. Kami sampratoje reikia skirti tris kami sluoksnius, ir, kaip teigia Watsuji, tai buvo gerai suvokiama dar Nara epochoje (710–784 m.). Tai yra gana ankstyva struktūra, susijusi su klasikiniu šintoizmo laikotarpiu. Pirmasis kami lygmuo – tai Tenno, dangaus dvasių *amatsukami* palikuonis, šventasis ir prakilnis. Antrasis lygmuo – patys *amatsukami*, teikiantys prakilnybę pačiam Tenno, *amatsukami* yra paties Tenno prakilnybės šaltinis. Trečiasis lygmuo – tai gamtoje ir žmogaus gyvenime viešpataujantys kami, kaip, tarkime, lietaus dvasios, *ame no kami*, arba vėjo dvasios, *kaze no kami*. Kaip (gan problemiška – pridurtume) teigia šintoizmo specialistai, būtent šios dvasios labiausiai primena Jahvę ar krikščionybės Dievą, tačiau jos nebūtinai garbintinos⁵.

Šie struktūriniai sluoksniai rodo, kad garbinimas ar šlovinimas kami atveju nesiejamas su hierarchija, t. y. aukščiausios kami ar prakilniausios nebūtinai turi būti labiausiai garbinamos. Šios kami atmainos labai primena lietuvių (žemaičių) dievų išdėstymą J. Lasickio rinkinyje – ten hierarchijos nėra, o dievai, jeigu norime, gali būti suskirstyti į panašias struktūras. Vis dėlto pasitaikančių panašumų nereikia pervertinti. Tarkime, J. Lasickio rinkinyje pateiktas panteonas yra tikrai „šintoistinio pobūdžio“, tačiau visai kitaip atrodo struktūruotas Mindaugo panteonas XIII a. nupasakojančiuose šaltiniuose, tarkime, Malalos kronikos vertimo intarpe struktūra griežtai ir aiškiai indoeuropinė, artima transalpinės Europos religijų dievų triadoms ir ketveriukėms.

Tačiau *kami* labai primena J. Lasickio panteoną. Sakykim, šintoizme daugiau dėmesio skiriama vietų, teritorinių vienetų dvasioms, kurios (tai gerai suprantama) susijusios su protėvių ar garsios giminės kami garbinimu. Štai ką rašo apie lietuvių dievybes J. Lasickis apie 1582 m.: „tam tikros vietovės, kaip ir kilmingesnės šeimos, turi savo dievus. Pavyzdžiui, pajūryje garbinamas *Deuoitis*, Rietave – *Vetustis* (*Vetustis*), Sarake – *Guboi* ir *Tvertikas* (*Twerticos*), Plateliuose – *Kirnis* (*Kirnis*)“ (BRMŠ II, 595, vertė Leonas Valkūnas). Čia įstabu, jog šeimos ir vietovės siejamos, lygiai taip pat su giminės kami susipina ir japonų giminės, šeimos, ypač kilmingos giminės kami.

Labai problemiškas ir garsią istoriją turįs „paslaptinųjų“ J. Lasickio aprašymo dievų išvardijimas – jis juos sąžiningai pamini, sukeldamas sumaištį mitologų galvose, nes tie vardai labai mažai ką sako ar greičiau primena sugedusio telefono principu perduotus sugadintus garsus. Tačiau didžioji dalis dievų, kurie turi apibrėžtas funkcijas, šiaip ne taip iššifruojami, o paslaptingieji ir lieka paslaptingi. Įprasta manyti, kad tai – J. Lasickio klaida, perrašymo problemos, kalbos nemokėjimas ar dar greičiau – visa ko foną lydėjęs J. Lasickio nesusikalbėjimas su valstiečiais.

Tačiau atrodo, kad galima ir kita – šintoistinė „paslaptinųjų dievų“ aiškinimo hipotezė, kuri savaimė kyla, kai palyginame šintoizmo apibūdinimą su lietuvių žodžiais apie kai kuriuos išskirtus, savitus garbinimo objektus XVI a. pabaigoje (tuo pačiu metu, beje, panašiai kalbėta ir abiejose Eurazijos pusėse). J. Lasickis pasakoja: „O ką veikia *Salaus*, *Šluotražis* (*Slotrazis*), *Tiklis* (*Tiklis*), *Biržulis* (*Birzulis*), *Siričius* (*Siriczus*), *Dvargantis* (*Dwargonth*), *Klamals*, *Atlaibas* (*Atlaibos*) ir kiti panašūs dievukai, labai nenorom krikščionims atskleidžia. Jie esą žmonių pagalbininkai ir todėl į juos reikia kreiptis“ (BRMŠ II, 595).

Dabar galime palyginti japonų šintoizmo autoriteto Watsuji Tetsuro apibrėžiamą atskirą kami rūšį, tai „kami, kurios neprisiima kokių nors konkrečių užduočių, kurių žinomas tik vardas ir kurios yra vien tik aukų gavėjos“⁶. Tai esybės, kurios Watsuji Tetsuro klasifikacijoje užima greičiau dvasioms nei dievybėms artimą vietą, tačiau tai tebūtų teoriniai samprotavimai, kadangi tas tarpas svyruoja nuo vieno kami prie kito, klasifikuoto ar ne, o japonai tai laiko kami, ir klausimas išspręstas. Bet, grįždami prie J. Lasickio pateiktų lietuvių dievukų, „kurie yra žmonių pagalbininkai ir todėl į juos reikia kreiptis“ ir kurių žinomi tik vardai, matome, kad susiduriama su tokia grupe deivilų, kurios atitinka konkreti japonų kami grupė. Vien tik aukų gavėjos, kurių žinomas tik vardas, kami ir *Salaus*, *Šluotražio*, *Tiklio* (...) „vardinių dievukų“ atitikimas yra pilnas ir tiesiog stulbina. Manding, šito pakanka, kad klasifikuodami lietuvių dvasias-dievybes-galėtume įvesti deivilų klasę. Būtent kaip tarpinę tarp dvasių ir dievų grandį, bet ne kaip bekūnius antikinius demonus, kurių veikla iš esmės priklauso nuo ūpo, nuotaikos, o kaip specifinius lietuviškus dvasinius reiškinius, klasę dvasinių būtybių, kurioms aukojama, kurios garbinamos, nežinant jų (plantesnių) funkcijų ar funkcijų apskritai, tačiau pripažįstant jų pagalbą, ne abstrakčią. Šis painus aiškinimas ir atitiktų deivilus. Bent jau nereikėtų traukti iš palėpės „akimirksnio dievų“ ar kitokių nusakomųjų apibrėžimų. Dvasia jau esybė, nebeturinti vardo, tik vietą.

Dvasių pasaulis

Japonų kvaidanai – pasakojimai apie dvasių ir mirusiųjų pasirodymus, dažniausiai bauginantys, atitinkantys mitologines lietuvių sakmes. Juose galima atsekti pasikartojančius sakmių siužetus ar netgi kai kada galvoti apie išlįsą naujos tipologijos galimybę. Tarkime, Baltoji moteris, Jumi, kuri pasižymi ypatingu grožiu, nesensta, gimdo daug vaikų; jos apgaulei išaiškėjus ji dingsta (JK 133–134), tai gali priminti slogutę, tiesa, tai universalus vaizdinys mitologijose. Kitas atvejis – siužetas, atitinkantis lietuvišką versiją, „Muzikantas pragare“, kur garsus muzikantas Hoitis kviečiamas į kapines, nusileidžia žemyn ir groja ten bei gieda; siužetas artimas lietuvių versijai (JK 48–64).

J. Basanavičiaus surinktose sakmėse yra pasakojimų apie moteris vyšnios medžiuose, japonų sakmėse kalbama apie pomirtinį tokių moterų atgimimą vyšniose: viena tokia vyšnia, vardu Ubadzakura, žydi daugiau nei du šimtus metų ir pražysta kasmet tą pačią dieną; joje įsikūnijusi mirusiosios siela (JK 78–79). Kitu atveju japonų sakmėje žmogus susituokia su tokia gražuole, ievos medžio siela, ir laimingai gyvena, tačiau vieną nelemtą dieną ji miršta kančiose, sakydama, kad tuo metu kažkas kerta josios medį (JK 150); lietuvių sakmėse tokiais atvejais iš kertamo medžio bėga kraujas. Arba samurajus, pamilęs sakurą, atlieka prieš ją charakiri ir nuo to meto vyšnia pražysta kaskart tą pačią dieną, ne pavasarį, o žiemą (JK 153). Medžio ir žmogaus ryšys lietuvių ir japonų tikėjimuose sutampa; medžio siela – moteris lietuvių sakmėse paliudyta.

Įsidėmėtinas japonų šmėklų porūšis *jurei* – tai vaiduokliai, besirodantys to žmogaus pavidalu tose vietose, su kuriomis susijusios stiprios neigiamos to žmogaus emocijos, patirtos jam tebegyvenant. Arba tai šmėklos tų žmonių, kurie numirė neramiai, besiblaškančios, aistros tebeveikiamos vėlės, neiškeliaujančios į kitą pasaulį. Tokių šmėklų lietuvių tautosakoje yra, bet tai ir vėl universalus tikėjimas. Jurei pasilieka tarp žmonių tol, kol atlieka savo troškimą, užduotį ar atmezga mazgą, tebesiejantį jį su šiuo pasauliu. Tai lietuvių šmėklos, kurios susijusios su užkastais lobiais, jas dažniausiai turėtume priskirti jurei tipui, taip pat savižudžius, besivaidenančius savižudybės vietoje, arba žmones, žuvusius prievartine mirtimi ir norinčius kažką pranešti gyviesiems, paprašyti ką nors užbaigti, atlikti. Bet lietuvių tautosakoje tokios sielos dažniausiai kažko paprašo per sapną; o japonų besiblaškančias ir kenčiančias jurei atliktų šykštuolių vėlės, budinčios prie savo užkastų lobių – jos negali apleisti šio pasaulio, kol kas nors to lobiai neatkasa, neranda, ir jos nori, kad lobis būtų rastas, prakeikimas išrištas. Iš esmės reiktų atlikti didesnę reviziją, tačiau žemasis mitologinis pasaulis japo-

nų tradicijoje turi savo ypatumus, kurie būdingi tik jam pačiam, vietinėms japoniškoms tradicijoms. O šmėklų elgesys ar išvaizda pasikartoja, sutampa praktiškai visose mitologijose ar tokių panašumų galima rasti.

Kas apibendrinant galėtų atstoti išvadas? Kol kas tas pats eurazinis kontekstas, apie kurį kalba Mircea Eliade ir kuris turbūt pastebėtas bent nuo Jameso G. Frazerio veikalų. Yra universali žemdirbiška mitologija, kuri bent jau Eurazijoje sudaro savąjį žemyną, savą „tektoninę plytą“. Mes ir japonai esame tos tektoninės plytos pakraščiuose, ir tarp mūsų tiek įvykių, tautų persikraustymų, amžių sumaiščių, imperijos prašvilpė griaudamos ir ardydamos, todėl dabar mūsų baltiška ir šintoistinė tradicijos yra kaimyninės. Jų neskiria niekas, išskyrus keliolika tūkstančių kilometrų. Bet tai priešingos tos pačios tektoninės plytos pusės, kurios įgavo savitų bruožų, bet drauge išlaikė ir konservatyvių bruožų, leidžiančių atpažinti, kad tai skirtingi to paties masyvo kampai, prie kurių konservacijos prisidėjo taip pat tai, kad ir lietuvių, ir japonų religinės mitologinės sistemos pergyveno ir priverstinis, ir laisvus sinkretizmus, ir valstybinės religijos fazes, ir feodalius susiskaldymus (kurie ir Pilėnų Margiriui, ir samurajams padiktavo tą patį charakirio modelį). Bet kaip bebūtų keista, kai kada mūsų religinei mitologinei sistemai rekonstruoti gali būti pasitelkiamas šintoizmas, tarkime, piliakalnių motyvacijai, santykio su gamtos objektais ir sakralybės išgyvenimui per gamtą ir žmogaus pagamintus daiktus, kuriant dvasios, deivilo ir dievo definicijas ir pan. Tai yra daugelį religinės pajautos ir religinio elgesio dalykų šintoizmas ne tik įvardijo, bet ir išlaikė tuos paaiškinimus, o mūsų tektoninės plytos kampe tie dalykai išliko, jau pametę vardus ir prasmes. Tad šintoizmas baltų religijoms gali būti taikomas (kai kuriais atvejais) kaip archetipas sistemai atkurti.

Galimas dalykas, latviams tai tiktų labiau nei lietuviams ir ypač prūsams. Bet J. Lasickio išvardytas lietuvių panteonas ar jėzuitų misijų pastebėjimai padėtų sutvarkyti mūsų turimus duomenis. Lygiai kaip ir žalčių kultą. Žaltys nėra nei šventas, nei kulto objektas – tai gerai nujaučiam; bet jis nei dievas, nei dvasia, nei šventas gyvūnas, jis viskas išsyk, bet nagrinėjant atskirai – nė vienas iš šių apibūdinimų jo neapima. Apima visuma, o ją japonų šintoizme ir apibrėžia *kami*.

Sinkretizmas kaip religinio gyvenimo forma

Lietuvių religijoje senoji tradicija turi kelis sluoksnius ir vienas jų turėtų būti artimas šintoistiniam. Vis dėlto pasigilinus į visas šias sąsajas, atrodytų, kad panašumai negali būti paaiškinami vien archetipiniu bendrumu ar eurazinėmis bendrybėmis; gana artimi reiškiniai

gali būti pernešti. Viena vėlyviausių Japoniją pasiekusių bangų siejama su tiurkais, atėjusiais iš Eurazijos stepių, tikriausiai per Kinijos šiaurę, Mongoliją, tai yra per stepes, iš kurių į vieną pusę nuėjo hunai, maždaug III a. pasirodę Pajuodjūryje, į kitą pasuko altajiečių gentys, kurios netrukus per Korėją perėjo Japonijos teritorijas; hunai stipriai paveikė gentines formacijas bei karalystes Pajuodjūryje ir nusirito toliau. Galimas dalykas, hunai ar jiems giminingos gentys ir buvo tie tarpininkai, kurie nunešė panašius reiškinius į skirtingus Eurazijos pakraščius. Tačiau, suprantama, hipotezė nepatikrinama – pačių hunų religija nei folkloras mums praktiškai nežinomi. Tačiau išvada gali būti tokia – arba vienodos sąlygos iš eurazinių archetipų sudarė panašias religines struktūras, arba buvo tarpininkas, iš Altajaus (apytiksliai) atnešęs tuos pačius motyvus ir į besiformuojančią lietuvių tradiciją, ir įsiskverbęs į Japoniją. Toks tarpininkas galėjo būti hunai, tocharai (jie indoeuropiečiai) ir kiti. „Indoeuropiečių šintoizmas“ gali būti suvokiamas kaip Eurazijoje populiarių dvasių kultūrų perėmimas į klajoklinę indoeuropiečių tradiciją, ir nieko keista, jei dalis Japonijon patekusių elementų būtų indoeuropietiški. Kalvų sakralizavimas, piliakalnių pylimas yra klajoklių bruožas, o tie klajokliai pagal etninę sudėtį galėjo būti labai įvairūs.

Bet koku atveju etninę lietuvių religiją ir japonų šintoizmą, be kitų vaizdinių sutapimo ar įvairių deivilų ir kami atitikmenų, vienija ypatingas gebėjimas gyvuoti sinkretinėje sąsajoje su pasaulinėmis religijomis: krikščionybė lietuvių atveju ir budizmu japonų atveju. Atrodytų, kad mūsų pažiūra į „sinkretizmą“ kaip į laikiną ir senkantį dalyką galėtų būti peržiūrėta. Tiek vadinamosios lietuvių pagonybės ir krikščionybės sinkretizmas yra toks pats sisteminis bei natūralus, neišnagrinėtas ir nežadantis baigtis, kaip, tarkime ir šintoizmo sinkretizmas su budizmu. Galimas dalykas, dabar galime suformuluoti galutinę straipsnio išvadą: XIII–XIV a. pagonybė buvo susiliejusi su karių ir laisvųjų žemdirbių religija, vėliau ji perėjo į sinkretizmo su krikščionybė fazę, ir šis religingumas yra natūraliausias, o ne laikinas, iškreiptas ar archajiškas. Tai Eurazijoje gana įprastas reiškinys – didžiosios religijos, pasaulinės religijos sintezė su „vietiniu šintoizmu“, lokale šintoizmo atmaina. Įprastas reiškinys Tolimuosiuose Rytuose, tačiau ne išimtis ir Eurazijos vakaruose, kurie sinkretizmo patirtį turi stiprią, tačiau rečiau minimą ir dar rečiau suvokiamą bei įvardijamą.

BRMŠII – *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. XVI a.*

Parengė N. Vėlius. Vilnius, 2001, t. 2.

JK – *Japoniskije kvaidany*, Minsk, 2002.

JML – *Japonijos mitai ir legendos*. Parengė V. Mikailionis. Vilnius, 1998.

Išnašos

¹ Воробьев М.В. *Япония в III–VII в.в.*, Москва, 1980, с. 256.

² Ibid., p. 140.

³ Watsuji Tetsuro, Bedeutung des Begriffs „kami“ („Geist“) in den Mythen und Legenden // *Japanische Geistesgeschichte*. Fachtexte. Bearbeitet von Klaus Kracht, Wiesbaden, 1988, S. 137.

⁴ Светлов Г.Е. *Путь богов*, Москва, с. 17–18.

⁵ Watsuji Tetsuro, op. cit., p. 138.

⁶ Ibid., p. 139.