

# Religijos esmė ir apraiškos: Siela

Gerardus van der LEEUW

## Siela kaip visetas

„Eidamas sielos ribų neatrastum, kad ir koku keliu trauktum“ (Hērakleitas, „Fragmentai“ 1030).<sup>1</sup> Šiaip ar taip, sielos sąvoka niekuomet nebuvo vien žmogaus sąmonės funkcijų sisteminimo priemonė. Priešingai, visuomet ir visomis kuo įvairiausiomis savo sampratomis ji buvo numinozinė ir žymėjo šventybę žmoguje. Net nesąmoningas objektas gali turėti sielą, be to, būtent šventybė suteikia gyvai būtybei sąmonę, o ne atvirkščiai. „Esama gyvybės, kuri anaip tol nėra šventa. Bet šventybė įkvėpia net tai, kas negyva. Paprasčiausias akmuo, šventai mane paveikęs, tuo pasireiškia man kaip ‘kažkas’, kame slypi paslaptiga ir stebuklinga gyvastis“.<sup>2</sup>

Pirmykštei sąmonei siela nėra tik žmogaus dalis, bet visas žmogus kaip šventybė. Ir šiandien dar paminime tam tikrą skaičių „sielų“, turėdami omeny asmenis, o ne kokias nors jų dalis. Taigi tą paslapties bei reikšmingumo patyrimą, iš kurio kilo sielos idėja, čia atitinka konkreti realija, suvokta kaip visetas.

Prieš daugelį metų, sekdamas Chantepie de Saussaye išsakyta užuomina, Krūytas šiai sielos struktūrai nusakyti nukalė puikų terminą „medžiaginė siela“.<sup>3</sup> Tiesa, vėliau, paveiktas dinamizmo ir ketindamas Galios idėjai pirmykštėje mąstysenoje suteikti pirmaujantį vaidmenį, jis šios sąvokos atsisakė, nors, mano galva, pernelyg skubotai. Nes iš tiesų sielos sampratai itin būdinga, kad Galia joje pasireiškia bei atsiskleidžia per kokią nors medžiagą. Kiekviena siela turi nešėją, ir niekuomet niekur jis nėra sau pakankamas. Užtat terminas „medžiaginė siela“, teisingai jį suprantant, apima ir Galios idėją.<sup>4</sup> Pagaliau pirmykštei sąmonei Galia ir medžiaga niekuomet nėra du skirtingi dalykai. Taigi ne mažiau pagrįstai nei apie „sielos medžiagą“ galime kalbėti apie „sielos galią“: abiem atvejais turima omeny tam tikra įkrauta galios substancija, arba tam tikrai substancijai priskirta galia.<sup>5</sup>

Antai šiuolaikinių graikų liaudies tikėjimu, dėl plačių tarpdančių esą sunku išlaikyti sielą, taigi kieno tarpdančiai tokie, tas trumpai gyvensias, nors tuo pat metu tokie tarpdančiai yra palankūs sielos iškėjimui, užtat jų savininkas turįs erotinių polinkių. Kaip pažymi Hesselingas,<sup>6</sup> Homeras jau andai žinojo, jog dantys sudaro „tvorą“, *ἔρκος ὀδόντων*, – pavyzdys, aiškiai atskleidžiantis ryšį tarp sielos

ir galios, arba „sielos kaip *manos*“ sampratą, pasak Grönbecho formuluotės, išsakytos Leideno kongrese 1912 m.<sup>7</sup> Nuo to laiko jo teiginys sielą ir Galią esant esmiškai susijusias buvo kuo puikiausiai patvirtintas. Žinoma, tai nereiškia, kad visos galios be išimčių yra sielos, bet atvirkščiai – kad siela visuomet reiškia galią.<sup>8</sup>

Taigi siela kaip visetas yra susijusi su tam tikra ypatinga „medžiaga“. Ji nepriklauso kuriai nors vienai žmogaus kūno daliai, bet apima visas jo dalis tiek, kiek jos gali būti laikomos turinčiomis tam tikros galios, kaip kad po visą kūną pasiskirsto kraujas, nors kai kurie kūno organai turtingesni kraujo už kitus. „Kaip kad syvai sunkiasi iš augalo, ar įpjautume jo kamieną, šaką ar tik lapo kraštelį, kaip kad gėlių kvapas persmelkia visą aplinką, kaip kad kraujas teka visomis arterijomis bei venomis, kaip kad prakaitas iš odos porų ar kūno šiluma – taip ir siela sklinda iš kūno, kuriame gyvena, ir apteka visa, su kuo tik susiduria“.<sup>9</sup>

Būtent šią galią, suvoktą kaip tam tikrą „medžiagą“, siekia pagrobti iš priešų ir sugrąžinti draugui burtininkas.<sup>10</sup> Būtent ji yra kuo stropiausiai sergima, net kūno išskyrose. Didžiausios pastangos dedamos jai padidinti, ir visais įmanomais būdais vengiama ją prarasti. Ji suvokiama kaip „medžiaga“, materija, nors pirmykštei mintysenai, nežinančiai sielos ir kūno dualizmo, tai nieku gyvu nėra joks materializmas. Medžiaga visuomet ir tuo pat metu yra galia, o „medžiaginės sielos“ sumažėjimas ar pagausėjimas suvokiamas materialiai. Užtat sielą galima suvalgyti: suvalgyti priešų širdį reiškia prisiauginti „medžiaginės sielos“.<sup>11</sup> Taip egiptiečių *ka* buvo ir pati valganti, ir valgoma siela, o pats jos pavadinimas netgi etimologiškai yra susijęs su maistą žyminčiu žodžiu.<sup>12</sup> Sulig seniausiomis pažiūromis, paliudytomis „Piramidžių tekstuose“, miręs karalius žengia į dangų kaip nugalėtojas ir, padedamas savo palydovų, su lasu gauda dievus. Dangų apima baisus siaubas, žemės kaulai dreba, o karalius, „kuris gyvas savo protėviais, rydamas savo pramotes“, kuris „valgo žmones ir minta dievais“, kilpa smaugia dievus ir skrodžia juos, o tada verda liepsnojantiuose puoduose. Didžiaisiais dievais jis pusryčiauja, vidutiniais pietauja, o mažesniaisiais vakarieniauja. Jis minta „kiekvieno dievo esmę, išvalgydamas atėjusiųjų vidurius, (magiškos psichinės galios) *hkw* pilnus jų

pilvus“. Jis „išėda jų *hkw*, suryja jų *iakhw* (kita psichinė galia)“. „Ką tik sutinka jis savo kely, suryja žalią“. „Žiūrėkite, dievų *ba* (dar kita psichinė esybė) jau karaliaus pilve“. <sup>13</sup> Tai į mito lygmenį pakylėtas ir, nepaisant viso savo klaikumo, savotiškai didingas kanibalizmas. Jis suteikia gilią išvalgą į pirmykštės sielos sampratos prigimtį. Viena vertus, sielą galima suvalgyti, kita vertus, maistas yra psichiškas.

Siela, kaip galia, buvo priskiriama bemaž kiekvienai kūno daliai ir netgi jo išskyroms. Antai *kvėpavimo* galios, arba vadinamosios kvėpavimo sielos vaizdiny pasidarė kuo giliausią įtaką kone visų tautų ir visų laikų psichologijai, ligi pat šiuolaikinės. Būtent šia samprata remiasi svarbiausi sielos esmę išreiškiantys terminai: *ātman*, *spiritus*, *anima*, *Seele*, *πνεῦμα*, *rūah*. <sup>14</sup> Neabejotina, kad kvėpavimo galia buvo aptikta ne tik negatyviai, iš to, kad jis liaujasi mirties akimirka, kaip kad teigia animizmas; veikiau jau jame buvo išvelgta savaiminė gyvastis, neapleidžianti nė miegant; pulsas bei krūtinės kilnojimasis reiškia gyvybę, todėl turi ypatingos galios. <sup>15</sup> Bučiny, dažnai turintis vienokią ar kitokią ritualinę prasmę, matyt, irgi laikytas abipusiu apsikeitimu kvėpavimo siela, lygiaverčiu kraujo brolystei. Bet ir kosmologiniu mastu, kai turima omeny visos visatos gyvybė, ją įkvepia kvėpavimas. Dievas įkvepia žmogui „į nosį gyvybės alsavimą“ (Pr 2.7) ir apskritai: „Tau... alsavimą iš jų atėmus, jie miršta – sugrižta atgal į dulkes. Tau atsiuntus savo dvasią, jie atgyja“ (Ps 104.29–30).

Podraug su kvėpavimu, didžiai reikšmingas sielos nešėjas yra kraujas. Pavyzdžiui, Rytų Indijoje aukojimu pašventinant namą, jo atraminiai stulpai ir balkiai apšlakstomi krauju, <sup>16</sup> o Išėjimo knygoje 12 ant durų staktų šlakstomas kraujas turi žydus apsaugoti nuo mirties. Tikiuosi, kad vaidmuo, kurį kraujas vaidina Senojo Testamento aukojimo ritualuose, gerai žinomas: kraujas yra kūno siela (plg. Kun 17.11), o krikščionių mintis apie Kristaus kraujo atperkamąją vertę iš esmės tik užkonservavo šią konkrečią sielos sampratą. Pagal šią idėją, kraujas yra ne tik „ypatingas skystis“ („Faustas“ I.1386), bet tiesiog išgelbėjimą teikianti galia:

<i>Me immundum munda</i>	Nuskaistink mane,
<i>Tuo sanguine,</i>	Skaistumą praradusį,
<i>Cuius una stilla</i>	Savo krauju,
<i>Salvum facere</i>	Kurio vienas lašas
<i>Totum mundum quit ab</i>	Visą pasaulį išgelbsti
<i>Omni scelere</i>	Nuo kad ir kokių kalčių

(Tomas Akvinielis, *Adoro te devote*).

Žinia, net ir konkrečiam kūniškam kraujui tiek teologijos, tiek liaudiško pamaldumo buvo ir tebėra teikiamas didžiai reikšmingas vaidmuo, paremtas Senojo Testamento aukojimo praktika, kuris, kaip toks, gali būti suprantamas tik psichinės kraujo galios dėka.

Prie kūniškųjų galių, laikomų kūno išskiriama „me-

džiagine siela“, kaip kad kraujas bei iškvėpimas, priklauso ir seilės, prakaitas bei šlapimas. Šiai kategorijai pridera ir lavono prakaitas, iš kurio, Madagaskaro tautelių įsitikinimu, randasi naujai įsikūnysianti siela. <sup>17</sup> Kito tipo yra sielos, Wundto pavadintos „organų sielomis“, – atskirų kūno dalių galios. <sup>18</sup> Tarp jų visų pirma paminėtina galva, <sup>19</sup> kuri, kaip sielos indas, yra didžiai geidžiamas Indijos archipelago galvų medžiotojų grobis. <sup>20</sup> Toliau – širdis, <sup>21</sup> kepenys ir akis. <sup>22</sup> Pastaroji, nupiešta ant laivo pirmagalio, nuo seno saugojo Viduržemio jūreivius. O Senovės Egipte mitas apie Horo akį buvo iškėlęs šią kūno dalį ligi kosminių mastų: ji buvo suteikiama velioniui, kartais saulės pavidalu – vėlgi kaip aukojamos gyvybinių jėgų pilnatvės simbolis, – „kad jis gautų iš jos sielą“. <sup>23</sup> Pasakui dar paminėtinos gerklos ir „kairysis šonas“, <sup>24</sup> taip pat kojų bei rankų nykščiai. <sup>25</sup>

Visais išvardytais atvejais reikia turėti omeny, kad jokia kūniškoji nei pavienio organo siela, kadangi išskiria kurią nors kūno dalį iš visų likusiųjų, neapima visos psichinės galios. „Medžiaginė siela“ iš tikrųjų persmelkia visą kūną, ir tik pastebima yra toje vietoje ar vietose, kuri pasireiškia jos galia. Todėl visa kas žmoguje gali būti „siela“, jei tik tai turi galios. Nors apsiriboti žmogumi irgi nėra jokio pagrindo. Jau buvo pažymėta, kad pirmykštė mintysena žmogaus niekuomet nepriešina aplinkai, o juolab gyvūnijos ir augalijos pasauliui. Pavyzdžiui, indoneziečiai žmogaus sielą ir ryžių sielą įvardija tuo pat žodžiu *sumangat*, <sup>26</sup> o Borneo salos bahaujai abidvi sielas vadina *bruwa*. <sup>27</sup> Netgi vadinamosios negyvosios gamtos reiškiniai turi sielą. Ir tai joks „panpsychizmas“ (grynai teorinis konstruktas!), tiesiog sielos buveinėms nėra ribų. Panašiai jokių ribų nėra žmogaus pastangoms išsiskirti iš kitų. Individualybės, devynioliktojo šimtmečio šiai sąvokai suteikta prasme, pirmykščiaje pasaulyje nebuvo, juoba „individualios sielos“. Dar ir šiuolaikine frazeologija du draugai yra „viena širdis ir viena siela“, o senovės germanų pasaulėjautoje jie tokie buvo be jokios metaforos. Gentis, apimanti visus, kuriuos jungia „taika“, turi kolektyvinę sielą, kurios galia, kad ir nevienodu mastu, reiškiasi per jos narius. <sup>28</sup>

Jokių atskirybių nebuvo ir žmogaus viduje: potencialiai viskas buvo siela, net jeigu ir nepasireiškė, kaip dera sielos galiai. Ir netgi tai, kas, mūsų supratimu, nepriklauso ar nebepriklauso žmogui, galėjo reikšti sielą. Antai pasakoje nuotaka, pametusi audeklą su trimis jos motinos kraujo lašais, tampa „silpna ir bejėgė“, <sup>29</sup> ir praradimas šiuo atveju yra dvigubas: pirma, bejėgė ji tampa praradusi ne savo, bet savo motinos sielą, nors šiedu dalykai priylgsta vienas kitam; antra, ji ilgam praranda net ir šią „medžiaginę sielą“. Pasakų motyvas apie saugančius, kalbančius ar kaip kitaip veikiančius kraujo lašus iš tikrųjų jau priklauso kitai sielos struktūrai, <sup>30</sup> bet iš to irgi matyti, kad sielos struktūra neturi ribų. Panašiai pasakoje apie „Miela-jį Rolandą“ mergaitė bėgdama nulašina tris nužudytojo

kraujo lašus, kurie sulaiko ją besivejančią raganą.<sup>31</sup> Indėnų pasakoje net mokasinai gali herojų perspėti ir tuo primena mums, kad pirmykštei sąmonėi žmogus savo dvasia nėra sukaustytas jokių dirbtinių ribų, bet yra visetas, kuriame visa kas gali būti „siela“.<sup>32</sup>

Nes „siela“ žymi ne gyvybę ar kažką daugiau, juolab ne sąmonę, bet tai, kas turi galios ir yra veiksmu. Tai reiškia, jog įmanoma „gyvybė“, kuri yra kažkas daugiau nei paprasčiausia gyvybė.<sup>33</sup> Į pastarąją pirmykštis žmogus išvis nekreipė dėmesio, nes nematė pagrindo skirti organinės ir neorganinės gamtos objektų. Užtat „šventybės galia atgaivina netgi tai, kas negyva“.<sup>34</sup>

Šioje pirmykštėje sielos struktūroje, ypač kalbant apie „medžiaginę sielą“, tėra daromas vienintelis skirtumas: ne medžiaga čia skiriama nuo galios ar juolab kūnas nuo sielos, o tik tai, kas nereikšminga, nuo to, kas kupina nepaprastos galios.

Šiai sielos rūšiai netgi mirtis galiausiai ne ką tereiškia – velionis yra ne dvasinė esybė, o visas miręs žmogus.<sup>35</sup> Šiuo pirminiu pavidalu tad siela nėra nuo kitų religijos apraiškų atskira esybė, nebent tik tiek, kad ji visuomet reikalinga nešėjo. Tačiau net šiuo atžvilgiu siela gerokai primena, pavyzdžiui, „galios daiktą“, fetišą. Tai tik viena šventybės apraiška greta kitų: fetišų, šventų medžių, demonų, dvasių, dievų<sup>36</sup> – tam tikra šventybės patyrimo forma, kurios objektas dargi nesiriboja žmogumi.<sup>37</sup>

## Sielos pavidalas

„Medžiaginė siela“ įgauna kūno ar kurios nors jo dalies pavidalą, nors jokia kūno dalis pati siela nelaikoma. „Medžiaga“ savaime yra beformė. O pirminis sielos pavidalas yra tas, kurį žmogus išvysta savo atspindyje, kaip kad veidrodyje. Tačiau nereikia to interpretuoti, kaip daro animizmas, taip, neva atspindys ir buvo priežastis ar dingstis pirmykštei psichologijai atsirasti. Veikiau apskritai išvysti save buvo numinozinis patyrimas, o atspindys veidrodyje – tai tik apraiška tos galios, kuri buvo siejama su savo atvaizdu apskritai ir laikoma už save aukštesne. Toji nedrąsiai bundanti sąmonė, kuri tuo pat metu reiskė ir mistinės galios aušrą, gana jaudinančiai buvo apdainuota Wagnerio „Zigfride“ (I dalis):

Štai priėjau upelį skaidrų,  
Kuriam išvydau atspindint  
Žvėris ir medžius.  
Ir debesys, ir saulė –  
Tokie, kokie jie yra, –  
Srovėj atspindėjo aiškiai.  
Tarp jų, vogčia išžiūrėjęs,  
Ir savo veidą pažinau.

Taigi Narcizo patyrimas – atradimas savo paties galios, kuri tačiau pasirodo keistai svetima, nevaldoma, aukštesnė ir paslaptina, – yra iš esmės numinozinis. Tai, kad

žmogus sutapatino sielą su savo atvaizdu, reiškia užtat ne kad siela tėra vienas iš jo pavidalų, o visai priešingai – tai reiškia, kad per sielą žmogus siekia užčiuopti pačią savo esmę, kartu ir paslėptą nuo jo, ir už jį aukštesnę.

Taigi žmogaus ir apskritai daikto pavidalas, jo atvaizdas atstoja jo galią, jo esmę. Todėl visai suprantamas yra aukos pakeitimas jos atvaizdu, tarkim, Senovės Egipte. Maisto produktų, tarnų ir t.t. atvaizdai mastabose bei asmeniniuose kapuose neretai būdavo padauginami, „taip kad jei kuris iš jų būtų apgadintas tokiu mastu, kad prarastų savo regimąjį poveikį, tuomet jo vaidmenį galėtų atlikti pakaitalai ir taip patenkintų velionio poreikius“.<sup>38</sup> Taigi atvaizdas, pasikartosime, yra pati esmė. Tačiau esmė yra kai kas daugiau nei asmuo: tai yra galia. Iš čia žiūrėjimo į savo atvaizdą grėsmė. Antai Benksio salose yra tokia gili skylė žemėje, į kurią niekas nedrįsta pažvelgti, nes jei tik vanduo joje atspindėtų žmogaus veidą, jis nedelsiant mirtų.<sup>39</sup>

Kaip kad atspindys veidrodyje, sielos esmę išreiškia ir vardas, netgi pati vardo garsinė forma kaip „medžiaginė siela“, kas mums dabar atrodo labai keista. Bet vardo reikšmę aš jau esu aptaręs kitur, todėl čia tik pridursiu, kad vardo suteikimo ritualas prilygsta sielos suteikimui. Antai germanų tautose tėvo suteiktas vaikui vardas reiskė jo gimimą, nė kiek ne mažiau nei tikrasis gimimas iš motinos.<sup>40</sup> Vėlgi Egipte dievų vardai buvo laikomi jų „galūnėmis“, suteiktomis jiems Saulės dievo. O štai viena dievybė teigia: „Aš esu tasai vardas, kurį sukūrė vienatinis viešpats tuo metu, kai žemėje dar nebuvo nė dviejų daiktų“.<sup>41</sup>

Įsidėmėtinas tarp žmogaus pakaitalų ar atvaizdų ir todėl vienas iš svarbiausių sielos pavidalų yra šešėlis.<sup>42</sup> Tai tiesiog būtinas gyvybės palydovas, jei ne pati gyvybė. Demoniškos būtybės, priklausančios apatiniam pasauliui, neturi šešėlių. Panašiai Javoje nematomi yra „gyvūnų-dvasių“, kaip kad juodi viščiukai ar juodos katės, šešėliai.<sup>43</sup> Šešėlių neturi ir mirusieji, tiek Dantės, tiek Centrinės Afrikos negrų, tuo tarpu basutai tiki, kad krokodilas gali praryti praeivį, jei tik pagriebtų ant vandens kritusį jo šešėlį.<sup>44</sup> Panašiai Malakoje, iškeliant centrinį namo stulpą, reikia žiūrėti, kad ant jo nekristų darbininkų šešėliai, nes tai lemtų visokias nelaimes.<sup>45</sup> O Arkadijoje tikėta, kad jei kas išdrįstų įžengti į Dzeuso Likėjo šventyklą, prarastų savo šešėlį ir per metus mirtų (Pausanijas VIII.38.6). Tačiau nors mirusysis nebeteri šešėlio, jis pats virsta šešėliu, ar šmėkla, *σκιά*.<sup>46</sup> Čia vėl pabrėžiama tai, kas žmogui ir svetima, ir kartu jam priklauso: panašiai mirusysis tebėra žmogus, nors ir miręs, ir tuo pat metu jau kažkas „kita“, svetima.

Dar ryškiau ši trauka ir kartu atostūmis pasireiškia vaiduoklio sampratoje.<sup>47</sup> Toks vaiduoklis buvo egiptiečių *ka*, nors ne tik. Sutikti *ka* reiskė gyvenimą, bet štai liaudies tikėjimuose sugebėjimas pamatyti vaiduoklį nežadėjo nieko gera. Šiaip ar taip, juo irgi pasireiškia galia.

Romantikai, visų pirma E. Th. A. Hoffmannas, privertė mus iš naujo išgyventi, kad ir iš antrų rankų, visą tą siaubą, kurį sukelia žmogaus atvaizdas, toks savas jam ir kartu tapęs toks svetimas.

Siela dar laikyta „žmogiuku“, homunkulu. Tokiai jos sampratai galėjo padaryti įtaką ir kai kurie kūniškos sielos vaizdiniai, pavyzdžiui, akies vyzdžio kaip „žmogiuko akyje“, taip pat falo arba (eufemistiškai) nykščio.<sup>48</sup> Hindų *ātmanas* yra *puruša*, „siela-Nykštukas“,<sup>49</sup> o Celebio toradžai išivaizduoja sielą kaip „neūžaugą“, *tonoana*. Tokia pat siela tikima Malakoje, kur susirgimo ar nualpimo atveju ji šaukiama sugrįžti tokiais štai žodžiais:

Čionai, siela, grįžk čionai!  
 Čionai, mažute, grįžk čionai!  
 Čionai, paukšte, grįžk čionai!  
 Čionai, laiboji, grįžk čionai!<sup>50</sup>

Homunkulo pavidalas, be to, yra geriausias įrodymas, kad regimosios sielos atveju esmė yra visai ne išorinis panašumas, ne susapnuotas paveikslas. Norint suprasti sielos žmogiškojo pavidalo numinoziškumą, reikia pamėginti bent išivaizduoti tą sukrėtimą, kurį patyrė Narcizas, arba tą klaikų siaubą, kuris išgyvenamas sutikus vaiduoklį.

### „Išorinė siela“

Nagrindėdami aptartas sielos struktūras mes ne kartą susidūrėme su sielos už kūno ribų – „išorinės sielos“ – samprata. Aš net pasakyčiau, kad psichinės galios buvo suvokiamos nepriklausomai nuo sielos (juoba vėlės) kūniškųjų galių. Užtat „išorinė siela“ turi savo struktūrą, kurią Frazeris nuodugnai išnagrinėjo jau gerokai anksčiau, nors vis dėlto nesuteikė jai tos ypatingos vietos tarp daugybės kitų sielos sampratų, kurios ji nusipelnė. Tai galima padaryti tik turint omenyje, kad iš pradžių „išorinė“ siela tebuvo viena iš daugelio sielų.<sup>51</sup> Išskirtinį statusą ji įgijo tik ypatingų aplinkybių dėka, ir tas aplinkybes dabar reikia aptarti.

Čia irgi pirmiausia žmogus aptinka savyje galią, kuri yra viršesnė už jį patį, ir tai, kad ši viršenybė yra susijusi su jo paties asmeniu, anaipol netrukdo jam patirti jos kaip tokios, nes jis juk garbina ir savo paties pagamintus padargus. Tačiau šįsyk galia apsireiškia žmogui per išorinį pasaulį, ir tuo išsyk atsiveria kelias šiuolaikinėms sąvokoms, nes viršenybę mums lengviau suvokti kaip išorinę nei kad slypinčią mumyse pačiuose. Vis dėlto esminis Vidaus ir Išorės, savo ir svetimo vienis, su kuriuo čia susiduriame, kaip kad ir vaiduoklio atveju, yra pakankamai archajiškas. Žmogus patiria, kad jis pats ar bent jau esminė jo paties dalis yra „išorėje“, taigi *ego* čia dar nėra atsiskyręs nuo aplinkos. Tokią būklę suvokti mums bus paprasčiau turint omeny, kad galios eksteriorizavimas liečia ne tik sielą, bet kiekvieną tokio

pobūdžio galią. Pavyzdžiui, kai žmogų iš vidaus užvaldo tam tikra viršesnė už jį galia, atitinkamos žmogaus potencijos gali būti interpretuojamos kaip apsidėmas. Šiuolaikiniu požiūriu, tai išvis nebe psichologija, o demonologija, bet jeigu jau paties žmogaus galia gali būti suvokiama kaip „išorinė siela“, tai galima vis dėlto kalbėti ir apie tam tikrą psichologiją, kad ir kaip keistai tai skambėtų. Šiaip ar taip, pirmykštei pasaulėvokai čia nėra jokio skirtumo.

Už įvadą į tokią dalykų padėtį paimkime dvi tipiškąs liaudies pasakas. Frankų karalius Guntramas, lydymas vieno tarno, prigula po medžiu ir užmiega. Jam iš burnos išroproja toks gyvūnėlis, nubėga prie upeliuko, bet niekaip negali per jį persigauti. Tarnas, pasilikęs budėti, paguldo skersai upeliuko savo kalaviją, per kurį gyvūnėlis perbėga ir pradingsta urve, o po kurio laiko pasirodo vėl ir tuo pat keliu grįžta į karaliaus burną. Tuomet karalius pabunda ir sako: „Regėjau keistą sapną: didelę plačią upę su geležiniu tiltu per ją, kuriuo perėjęs į kitą krantą, kalnuose aptikau olą, o toje oloje radau neapsakomus lobius“. Tarnas papasakoja karaliui, ką matęs jam miegant, ir pakasę toje vietoje jie randa daug aukso ir sidabro.<sup>52</sup> Taigi šiuo atveju siela palieka kūną gyvūnėlio pavidalu.

Antro tokių vaizdinių tipo esama galybės variantų, iš kurių mums turėtų pakakti vieno pavyzdžio.<sup>53</sup> Pasakos herojus turi išvaduoti iš pikto milžino mergele, kuri apgaulės būdu sužino iš kvailo milžino, kur yra jo širdis (variantuose – „siela“, „gyvybė“, „mirtis“): „Toli toli ežere yra sala, toje saloje stovi bažnyčia, tos bažnyčios šventoriuje trykšta šaltinis, tame šaltinyje plauko antis, toje antyje – kiaušinis, o tame kiaušinyje – mano širdis“. Taigi milžinas, kaip kad mums aiškiai sako pasaka, neturi „savo širdies su savim“, bet saugo savo sielą per atstumą. Tuo norima pasakyti milžiną esant nepažeidžiamą ir visiškai saugų. Bet išeina visai priešingai: herojus, padedamas pasakoms gerai žinomų „gyvūnų pagalbininkų“, leidžiasi ieškoti milžino širdies, surandą ją ir taip paima milžiną visiškai savo valion. Abiem atvejais „išorinė siela“ atstoja patį žmogų, tik jį pranoksta; mena tai, kas yra žmogaus, tačiau kartu yra daugiau nei žmogus. Toji esminė paties žmogaus galia tad palieka žmogų ir susiranda vietą, saugesnę nei žmoguje.

Tos sielos galios, kurios menkai tėra susijusios su kūnu ir kurias, pratęsiant metaforą, dabar galėtume pavadinti „pusiau atitrūkusiomis“, sudaro pereinamąją rūšį nuo „medžiaginės sielos“ prie „išorinės sielos“, o kaip sielos nešėjas šiuo atžvilgiu daugelyje tautų išsiskiria plaukai. Pavyzdžiui, Samsono istorija parodo, kaip plaukai gali būti laikomi herojaus galios šaltiniu ir tuo pat metu kaip lengvai – plaukus nukerpant – ją galima prarasti su visais iš to plaukiančiais rimtais padariniais.<sup>54</sup> Panašiai pasakose koks nors gyvūnas pagalbininkas duoda herojui savo plauką ar plunksną, kurią, atsidūrus

pavojuje, tereikia patrinti, ir tasai gyvūnas nedelsdamas prisistato. Pati dažniausia tokios pusiau atitrūkusios sielos forma yra šešėlis, kurį jau aptarėme. Bet su šešėliu jau yra susijusi ir sielos nematerialumo idėja, vyraujanti kitoje sielos sampratoje. Plačiai paplitusi yra baimė prarasti šešėlį, itin stipriai pasireiškianti, pavyzdžiui, Vakarų Afrikoje, kur vengta net išeiti laukan vidurdienį, nes tuo metu ten kūnas nemeta šešėlio. Įsidėmėtinas vieno negro atsakymas į ponios Kingsley klausimą, kodėl jis nedvejodamas vaikšto sau naktį, kai irgi nematyti šešėlio: „Tuomet viskas gerai, nes naktį visi šešėliai ilsisi Didžiojo Dievo šešėlyje, atgaudami jėgas“. <sup>55</sup> Čia pirmųjų pavidalu atsispindi paprastas pasitikėjimas Dievu: didysis nakties šešėlis iš savo pertekliaus pamaitina individualų šešėlį. O antai apie Šankarą pasakojama, kad keliaudamas po Nepalą jis susiginčijęs su Didžiuoju Lama, todėl ėmęs ir pakilęs į orą, tačiau lama smeigė peiliu į Šankaros šešėlį, ir tasai krisdamas nusisukęs sprandą. <sup>56</sup> Senovės Egipte šešėlis irgi laikytas viena iš sielos galių, kurios neretai, kai tik nemirtingojo karaliaus gyvybei iškil-davo pavojus, būdavo išvardijamos visos.

Toliau sielą, kuri atsiskiria nuo žmogaus jo gimimo akimirka, atstoja nuovala, kuri visam laikui lieka susijusi su šeiminingo gyvybe, todėl daugelio pirmųjų tautų yra stropiai saugoma, užkasama ar pan. Antai Ugandos bagandai placentą laiko lyg naujagimio dvyniu, o po savo karaliaus mirties jo placentą jie užkiša jam kape už žandikaulio. Tokiu būdu jam sugražinama jo siela, kuri ligi tol buvo išorinė. <sup>57</sup>

Visose šiose „pusiau atitrūkusiose“ sielose vyravo „medžiaginės galios“ idėja. Tačiau vos tik įvyko sielos atsiskyrimas nuo kūno, iškilo kitas dalykas: aplinka tapo įtraukta į *ego* arba veikiau liko nuo jo neatskirta. Nuo vaikystės mes, šiuolaikiniai žmonės, persiimame paplitusia pažiūra, kad siela kažkaip įsitenka kūne. Net šian-dien, šiuo požiūriu, siela ištrūksta iš kūno ir laisvai nu-plevena sau tik mirties akimirka. Bet visais kitais atvejais mes atsisakome pripažinti kokį nors glaudesnę sielos ryšį su išoriniu pasauliu: mums siela pirmiausia yra sąmonė, o medis ar gyvūnas mūsiškės sąmonės turėti negali. Taip tampame nejudamai prikaustyti prie savo *ego* nuostatos, jog esamę sąmoningai subjektai, valdantys objektyvų pasaulį. Tuo tarpu „išorinės sielos“ vaizdinys bendrą aplinkinį pasaulį įtraukia į mūsų gyvenimą ir atvirkščiai – mūsiškę būtį įtraukia į supančią aplinką. Nes siela čia nėra nei sąmonė, nei *ego*, o galia, viršesnė už *ego*, nors su juo ir susijusi. Mes, tarkim, galime su-prasti mirusiojo sielą šalia kapo arba kape, bet įsivaiz-duoti, kad siela yra pats ankapis, kaip kad tikima žydu liaudyje, <sup>58</sup> – kur kas sunkiau. Kad siela gimsta kartu su mumis, – vėlgį įprastas požiūris, tačiau kaip gali siela tuo pat metu gimti dar ir medyje, „gyvenimo medyje“, vargiai begalime suvokti. Nes įpratome savo *ego* prieš-

priešinti pasauliui. <sup>59</sup> Akivaizdu, kad minėtais atvejais jo-kios ribos tarp aplinkos ir *ego* nesama. Tačiau kaipgi at-sitinka, kad riba peržengiama būtent šioje vietoje – prie šio medžio, šio akmens, šio gyvūno?

Norėdami kaip galima giliau perprasti šį mąstymo bū-dą, tokį mums svetimą, aptarsime svarbiausią „išorinės sielos“ atvejį – paukščio pavidalo sielą. Šis įvaizdis itin paplitęs. Senovės semitų pasaulyje mirusieji priminė paukščius – jie čirškė, buvo sparnuoti (plg. Iz 8.19) ir „pasipuošę, tarsi paukščiai, plunksnų skaromis“. <sup>60</sup> Egip-tiečių *ba* irgi buvo paukštis, galimas daiktas, gandras, dažnai vaizduotas su žmogaus galva, o kita siela, *akh*, buvo paukštis-šešėlis. <sup>61</sup> Paukščio pavidalo siela žinoma ir daugelyje graikų mitų, o amforoje iš Britų muziejaus paukščio pavidalo sielą matyti paliekant mirstančios Pro-kridos kūną. <sup>62</sup> Hiperborėjai, kurie iš tikrųjų buvo miru-siųjų šalies gyventojai, irgi buvo sparnuoti: „Šiaurės kraš-tuos, Palenėj, toli už Borėjo speiguoto, esą žmonių, ku-rie apsidengia pluksnom lengvutėm“ (Ovidijus, „Meta-morfozės“ XV.356 t). <sup>63</sup>

Sirenos, paukštės žmonių galvomis, buvo ne kas kita kaip mirusiųjų sielos, kaip ir kerė, erinijos, harpijos bei stimpalidės. <sup>64</sup> Negana to, šis vaizdinys iki šiol išliko liau-dies tikėjimuose, kur įvairių rūšių paukščiai reiškia mi-rusiuosius, kaip ir būtybės su plunksnų apdarais – valki-rijos, mergelės ant skydų, mergelės-gulbės ir t.t. <sup>65</sup> – kaip ir sparnuotieji angelai bei krikščionių mirusieji, priklausantys tai pačiai kategorijai. Struktūrinį ryšį tarp sielos ir paukščio pailiustruosiu dviem pavyzdžiais. Vienas iš senovės: pasak Dijo Kasijaus, „217 m. prieš Kristų žmo-nės, atsigaudami iš siaubo, kurį buvo sukėlęs Karakala, ir rinkdamiesi į varžybas romėnų cirkuose Severaus val-dymo pradžiai paminėti, tarsi paties Dievo įkvėpti, kranksinčią varną, nutūpusią ant obelisko, ėmė sveikin-ti mirtimi nubausto imperatoriaus žudiko Marcialio var-du“. <sup>66</sup> Tai iškalbinga „išorinės sielos“ patyrimo užuomi-na: žmonės, kurių pakilios nuotaikos priežastimi kaip tik ir buvo tasai žudikas, spontaniškai ir nereikalaudami jokio patvirtinimo sutapatino netikėtai pasirodžiusį paukštį su jo siela.

Dar iškalbingesnis yra antrasis pavyzdys iš šiuolaiki-nių liaudies tikėjimų. Tobleris pateikia istoriją, paimtą iš Strackerjano: „Vienas žmogus prieš mirdamas pažad-ėjo pastoriumi, kad po mirties pasirodys jam ir pasakys, ar tapo išgelbėtas. Ir kartą, Dievo tarnui bevaikščiojant po sodą, atskrido varna ir nutūpė ant svirties vandeniui semti. ‘Ar tai tu, Džoni?’ – paklausė pastorius. Ir varna atsakė: ‘Taip. O kas bent kartą paneigs Dievą ir šven-tuosius, tas prapuolęs amžinai’, – ir nuskrido sau“. <sup>67</sup> Pastoriaus elgesys, jam be menkiausios abejonės kreipiantis į paukštį „Džoni“, labai būdingas, ir čia mes vėl susiduriame su „išorinės sielos“ patyrimu. Šiaip jau to-kį ryšį tarp paukščio ir žmogaus galima būtų išsiaiškin-ti remiantis šių dangaus gyventojų greičiu, sugebėjimu

pakilti į orą bei keistais krykšmais. Bet jei pirmųkščių patyrimu laikysime būtent tokį, kaip kad minėtuose pavyzdžiuose, žengsime dar vieną žingsnį link supratimo. Nes jausmai daro kur kas didesnę įspūdį nei sąvokos, ir būtent jausminis patyrimas gimdo įvaizdžius. Gilus minios susijaudinimas bei pastoriaus susirūpinimas berniuko išsigelbėjimu ir lėmė sielos sutapatinimą su staiga prieš akis pasirodžiusiu paukščiu.<sup>68</sup>

Kad jau taip, tai savaime iškyla reikalas nustatyti tarp „sielos gyvūno“ ir žmogaus kokį nors struktūrinį ryšį. Vienas iš veiksmų, pasitarnavusių tokių gyvūnų sutapatinimui su siela, galinčia palikti kūną ir į jį sugrįžti, matyt, yra jų smulkumas. Tai bent jau akivaizdu bitės, peteliškės, šikšnosparnio atvejais, kurio sugebėjimas skraidyti irgi suvaidino savo vaidmenį, taip pat pelės bei driežo, žebenkšties bei kirmino atvejais.<sup>69</sup> Kitų „sielos gyvūnų“ atvejais įtaką galėjo daryti jų slaptumas ar piktnus, visų pirma – gyvatės, šito pasalūniško padaro, šliaužiančio be garso ir atsirandančio lyg iš po žemių tikrąja žodžio prasme, taip pat rupūžės ir vėžio.<sup>70</sup> Žuvis, krikščionybėje tapusi itin reikšmingu simboliu, irgi priklauso šiai kategorijai.

Tačiau to toli gražu negana, nes ryšys tarp žmogaus ir jo sielos nešėjo yra veikiau tiesiogiai išgyvenamas nei suprantamas. Tai akivaizdu kad ir iš to, jog esama ir labai didelių „sielos gyvūnų“, ir visai neslaptųjų. Ką jau kalbėti apie vilktakus bei berserkus, bet ir elnio, šerno ar beždžionės pavidalo „išorinė siela“ užpuola žmones ir išėda jų kepenis.<sup>71</sup> Antai Ulfas, islandų sagų herojus, iš pradžių pasidarė irzlus, paskui prieblandoje jį pradėjo imti miegas ir galiausiai jis pavirto vilku ir tapo pramintas Kveldulfu, „Sutemų vilku“.<sup>72</sup> Žmogaus siela čia įgauna vilko ar lokio pavidalą, taip kartu išreiškiant esminį žmogaus ryšį su žvėrimi.<sup>73</sup> Be likantropijos, tarp didesnių „sielos gyvūnų“ dar paminėtini šunys, katės ir arkliai.<sup>74</sup>

Šitaip mes vėl sugrįžtame, tik visai kitais keliais, prie to paties totemizmo bei nagvalizmo: žmogaus galia yra iš esmės susijusi su tam tikru išoriniu objektu, todėl gali įgauti jo pavidalą, ir „išorinė siela“ tad iš tikrųjų tėra šios vienybės išraiška ar forma. Tokią reikšmę, beje, turėjo ir simboliai, kuriuos viduramžių damos paprastai įduodavo, o toradžių genties moterys tebeįduoda ligi šiol, savo mylimiesiems. Išeidamas į karą toradžių jaunuolis savo mylimosios prašo duoti jam ką nors atminimui, ir jį įteikia jam liemens juostą, skarelę arba koralų karolius bei du žiupsnelius „siriho“. Vaikinui nevalia priimti šių meilės ženklų iškart iš dviejų merginų, nes tai jam lemtų nelaimę.<sup>75</sup> Sielos „primirkę“ būdavo ir kruvini riterio marškiniai, kuriuos viduramžių damos nešiodavo po rūbais prie kūno, – tai turėjo užtikrinti vidinį bendrumą.<sup>76</sup>

Sielos slėpimas kur nors toliau nuo kūno, jei nesibagia tragiškai, kaip pasakose, turi užtikrinti žmogui gyvybę. Šiaip ar taip, kuo toliau yra „išorinė siela“, tuo tai esą saugiau. Tai liečia ir pomirtinį gyvenimą, nes mirtis

išorinės sielos neveikia. Priešingai, mirtis neretai laikoma žmogaus, arba jo sielos, susijungimu su kita, „išorinė“ jo siela, kaip kad senovės egiptiečių požiūriu: „mirti“ čia reiškė „eiti kartu su savo *ka*“,<sup>77</sup> o apie mirusiuosius sakyta, jog „kiekvienas eina su savo *ka*“, ir tai buvo laikoma gėriu: jei apie ką nors norėta pasakyti radus ramybę, kaip kad apie karalių, sakyta: „jis išėjo pas savo *ka*“.<sup>78</sup> Visuomet turėti su savimi visą savo galią buvo lemta tik dievams, kuriuos nuolat lydėjo jų *ka*.<sup>79</sup> Iškalbingiausiai šią idėją liudija pasakymas: „Kai aš mirsiu, mano *ka* įgaus visą savo galią“.<sup>80</sup> Tikroji žmogaus esmė pasireiškia visa savo galia tik tuomet, kai išsenka jo gyvybinės galios. Paralelės tam būtų ir persų tikėjimas pomirtiniu sielos susijungimu su *fravaši*,<sup>81</sup> ir Borneo olohngadžų kūniškosios sielos (*liau krahang*) sutapatinimas su „kaulų smegenų siela“ (*salumpok liau*) po galutinio palaidojimo.<sup>82</sup> Čia mes jau regime brėkstant būsimą idėją apie sielos nemirtingumą. „Būsimą“, nes nemirtingasis sielos dėmuo čia dar tik atskiriamas nuo kūno ir išsaugomas – dar ne priešpriešinamas kūnui ar kūniškajai sielai kaip savaime amžinas bei dieviškas. Psichologinio dualizmo čia dar nėra. Išliekančioji siela, vadinamoji mirusiojo siela, tėra ypatinga „išorinės sielos“ atmaina. Tai dar ne tikėjimas nemirtingumu, o tik su žmogumi tiesiogiai susietos galios patyrimas.<sup>83</sup> Saugumas, apimantis net mirtį, tėra iš to padaryta išvada.

Panašiai ne koks teorinis konstruktas yra ir sapno siela. Sapnas, karštinė ir mirtis tėra atskiri sielos išėjimo išorėn atvejai, iš kurių kelionės sapne yra dažniausi; klasikinis tokios kelionės pavyzdys jau paminėtas kalbant apie Guntramą. O štai Indonezijos tautos tiki, kad karštinės, apalpimo bei sapno atvejais siela, *sumangat*, palieka kūną, ir tuomet sugrįžti ją šaukia arba vardu, arba taip, kaip šaukiami naminiai paukščiai.<sup>84</sup> O štai Borneo bahaujų žynė, pagavusi karščiuojančiojo sielą, parveda ją už virvės „sielos keliu“, o tada pro kaukolę įmuša atgal į kūną.<sup>85</sup> Panašiai Celebio toradžiai tiki, kad miegant siela keliauja:

Miegojau taip kietai, giliai taip,  
Kad net mano siela mane paliko.  
Ir aš miegodamas, per sapną,  
Į mirusiųjų šalį atkakau.<sup>86</sup>

Rarotongoje, vienoje iš Kuko salyno salų, kai žmogus nusičiaudi, kas nors būtinai pasako: „O! sugrįžai!“. Iš viso to aišku, kad sielos idėją pagimdė ne tik galios trūkumas, kaip kad teigė animizmas, bet ne mažiau ir tiesioginis bei pritrėnkiantis jos patyrimas. Nauja šioje struktūroje tik sielos judėjimo laisvė, galėjimas palikti žmogų bei į jį sugrįžti. Tokią sielos judėjimo laisvę tam tikru mastu turi ir kai kurie galingi asmenys, kaip kad burtininkai bei raganos. Kartą Becingene dvi merginos miegojo malūne vienoje lovoje, kai jas aplankė jų meilužiai, tačiau vienos merginos niekaip nepavyko pažadinti, ir tik paryčiais į

miegančiosios burną įropojo vabalėlis. Tai buvo įrodymas ją esant raganą: ji buvo išsiuntusi savo sielą.<sup>87</sup> Panašiai burtininkas gali išsiųsti savo sielą, kad nugabentų laišką ir pargabentų atsakymą.<sup>88</sup> Tą patį, ką raganos su burtininkais, sugeba ir ekstatikai: kaip kad rašo Apokalipsės autorius, „bematant mane ištiko dvasios pagava“ (Apr 4.2); kitaip sakant, jis paliko kūną.

Galiausiai „išorinės sielos“ struktūra yra labai artima, kartais net tapati angelo, ypač angelo sargo vaizdiniui. Tasai „dvigubas formos patyrimas“, kurį aptarėme kalbėdami apie angelus,<sup>89</sup> dabar tinka pačiam žmogaus asmeniui. Jo struktūrinį pagrindą sudaro esmės bendrumas, susijęs su „buvimu siela“, ir vėlgi geriausias pavyzdys yra egiptiečių *ka*. Apie vieną galingą dievybę sakoma: „Tu esi visų dievų *ka*“.<sup>90</sup> Tai reiškia: tu esi jų galia, jie privalo tau paklusti. Arba dar aiškiau: į Osirį kreipiamasi: „Tu esi visų dievų *ka*, Horas globojo tave, kai tapai jo *ka*“.<sup>91</sup> Sielos bendrumas savaime lemia globos santykį, taigi šitaip ne tik kad galima suprasti, kaip *ka* gali būti kartu medžiaginė siela, išorinė siela ir dvasia globėja, bet (toliau) ir pati angelo sargo samprata, kuri pasirodo krikščionybėje gana anksti, iš esmės gali būti interpretuojama remiantis sielos vaizdiniu. Nereikia nė priminti *fylgja* sąvokos bei kitų panašių, nebent pageidavimas pridurti čia „išorinę sielą“, tokią, kaip ją apibūdinau, turėtų klaidinančių bei priešingų padarinių. Geras pavyzdys tam būtų erinijos, ikūnijančios nužudyto giminaičio sielą, tiksliau kraują: erinijos žudiką persekioja ne kaip svetima išorinė jėga, o kaip įsmeinta siela, susijusi su juo per kraują.<sup>92</sup> Kerės irgi yra panašios prigimties kerštujančios sielos: „Kaip šunes pėdsekiai likimai persekioja“ (Sofoklio „Karalius Oidipas“ 470).

Galiausiai dar reikia aptarti ryšį tarp „išorinės sielos“ ir asmeninio likimo. Pavyzdžiui, Javos vietinių gyventojų *aklama* – tai toks „nematomas dalykėlis, kurį dievas duoda žmogui, kad nuolat galėtų būti netoliese ir visur jį lydėti“. Taigi tuo pat metu tai ir dvasia globėja, ir siela, ir likimas; ir jei kas pasiseka, sakoma: „Mano *aklama* buvo man maloningas“, „*Aklama* buvo netoliese“ arba „Mano *aklama* davė man gerą patarimą“.<sup>93</sup> Paralelė tam būtų skandinavų *hamingja*, taip pat naujųjų graikų *Mira* (*moira*), kuri pasakose pasirodo kaip patarėja bei dvasia globėja.<sup>94</sup> Čia siela vėl įveidija tai, ką žmogus pačiame savyje patiria kaip viršesnę.

## Nemirtingoji siela

Ekstazė yra „išorinės sielos“ atskiras atvejis, todėl nesunku suprasti, kad gyvybinės galios „išgaravimas“ bei gyvybinių funkcijų sustojimas, kaip kad nutinka ekstazėje, gerokai prisidėjo prie idėjos apie visišką kūno ir sielos dualizmą įsigalėjimą. Sielos užduotis tad yra išsilaisvinti iš kūno ir į kitą pasaulį pereiti neapsunkintai

jokios žemiškos naštos. Užtat toji išsilaisvinimo akimirka, kuri yra patiriama ekstazės metu, po mirties turi virsti amžina tikrove. Pavyzdžiui, Pietų Amerikos tupi-guaraniai šokdami pasiekia „šalį, kurioje nėra blogio“, taip pat amžinąją jaunystę bei laisvę nuo bet kokio vargo: „Jie tiki, kad per nepaliaujamą šokį ir griežtą badavimą jie pasidara tokie lengvi, kad gali pereiti jūrą nesušlapę kojų arba tiesiog šokdami pereiti į dangų kartu su visomis savo trobelėmis“.<sup>95</sup> Net ir nebe tokioms pirmą kartą kultūroms, kurios nebesitiki „šalies, kurioje nėra blogio“ pasiekti šioje žemėje, ekstazė vis dėlto tebėra žvilgsnis į kitą pasaulį. Antai kai kurie rabinai pasakoja ekstazėje „patekę į rojų“,<sup>96</sup> o štai šv. Paulius mus sako: „Pažįstu žmogų Kristuje, kuris prieš keturiolika metų... buvo pagautas ir iškeltas iki trečiojo dangaus“, ir reikšmingai priduria: „Ar kūne, ar be kūno – nežinau, Dievas žino“ (2 Kor 12.2). Senovės Graikijoje irgi būta tokių ekstatiškų patyrimų, kurių metu buvo praskleidžiamos ano pasaulio paslaptys.<sup>97</sup> Aristėjas pasakojo galįs palikti savo kūną gulėti tarsi lavoną, o kūną palikusi jo siela pakylanti į eterį.<sup>98</sup> Taigi kūnas tolydžio darosi panašus į apdarą, kurį galima užsimesti ar nusimesti savo valia.

Ir kai tik žmogus galios šaltinio ima ieškoti išimtinai sieloje bei dvasioje, jis priartėja prie minties, kad mirtis, kuri galutinai atskiria sielą nuo kūno, ir yra tikrasis išsilaisvinimas bei gyvenimo savo galioje pradžia: siela – nebe pats žmogus! – tampa nemirtinga. Kiek tai liečia graikus, ši ryšį tarp nemirtingumo ir galios (dieviškumo), kurį nutiesė ekstazės patyrimas, meistriškai yra atskleidęs Rohde. Graikijoje prie tikėjimo sielos nemirtingumu atvedė pirmiausia dionisiškoji religinė ekstazė.<sup>99</sup> Tam tikslui čia vartoti ir svaigalai. Svaigalai daugelyje tautų buvo sutaurinti ligi „dievų gėrimo“, taip kad ir hindų *soma*, ir persų *haoma*, ir graikų nektaras teikė amžinąjį gyvenimą.<sup>100</sup> Svaigalai atpalaiduoja, suglebina kūną bei padienius sielos rūpesčius. O persų mistikas kaip tik dėl to ir geria:

Ar pažinai jį, tą, kas taurę siūlo, gėrį teikia?

Ar gėrio to jau ragavai, taurėn įlieto?

Taurę tau siūlo Numylėtasis – kartu su visko pabaiga,

O gėrimas šis – tai ugnis, jo gurkšnis – Nušvitimas.

Išgerk ekstazės gėrimo! Sudek meilės liepsnoj!

Kokia palaima lašui įsilieti jūron!

Visa tikrovė ši – statinė vyno,

kiekvienas daiktas atskiras – lašelis.

Didžiausias mūsų Draugas taurę laiko, mes – jo sugėrovai.

Didžiausia Išmintis – tai pasigerti ir paskęst palaimoj.

Dangus šis girtas, Žemė ši girta, ir visi angelai – girtuokliai.<sup>101</sup>

Palaima, pasitraukimas iš būties (*das Entwerden*) bei užsisklendimas savyje įgauna įvairių formų, iš kurių ypač pažymėtinas yra skridimas, arba „sielos kelionė“, į dangų. Matėme, kad siela turi sparnus,<sup>102</sup> bet ir be sparnų siela gali pakilti į dangų, o tai reiškia nuskaistėjimą.

Aukščiausias tikslas – susilieėjimas su dievybe. Būdamos, panašu, iranėnų kilmės, klasikines savo apraiškas šios idėjos įgavo kai kuriose gnostikų, helėnizmo bei žydų judėjimuose prieš pat mūsų eros pradžią. Visatą sudarančios septynios planetų sferos, ir kiekviena turinti savo „sargą“, atitinkamos planetos dievybę, pro kurią tenka praeiti kylančiai sielai. Pakopa po pakopos ji pakyla į aukščiausiąjį dangų, paprastai vadinamą aštuntąja sfera, arba empirėjumi. Kartu ši hebdomada [septyniukė] arba ogdoada [aštuoniukė] reškia sielos nuskaistėjimo laipsnius, jai žingsnis po žingsnio paliekant žemės lygmenį.<sup>103</sup> Mitraizme irgi buvo pripažįstamas šis septynių pakopų pakilimas: savotiškos kopėčios, sudarytos iš aštuonių vartų, „iš kurių pirmieji septyni padaryti iš septynių skirtingų metalų, kurie savo ruožtu buvo naudojami šventyklose, kad primintų tą kelią, kuriuo sielai tenka nukeliauti ligi aukščiausio nejudamų žvaigždžių dangaus“; kiekvienus vartus saugojo po angelą, ir „juo aukščiau siela... pakyla, juo daugiau aistrų bei savybių ji nusimeta tarsi apdarus, kuriuos apsilviko andai leidamasi žemėn“, kol galiausiai nuoga, laisva nuo bet kokio jusliškumo, pasiekia aštuntąjį dangų, kuriame randa sau aukščiausią palaimą.<sup>104</sup> Čia ji tampa didingo pasaulio vaizdinio dalimi, ir psichologija transformuojasi į kosmologiją. Savo ruožtu planetų angelai žymi kelią į sielos vidų.

Judaistinėje sielos mitologijoje apdarų simbolis irgi labai aktualus. Pavyzdžiui, Enochą nusineša du angelai, ir jis kyla pro septynis dangus, o septintajame išvysta Dievą, kuris liepia arkangelui nuvilkti jo žemiškuosius rūbus ir aprengti jį „šlovės“ apdarais. Taip jis tampa „vienu iš šlovingųjų“.<sup>105</sup> Siela turi būti išrengta – štai tikroji mito prasmė: tik tapęs nuogas gali būti aprengtas dangiškaisiais apdarais.

O kadangi tai suvokiama ne tik kosmiškai, bet kartu ir psichologiškai, tai šis sielos pakilimas gali būti visiškai perkeltas į žmogaus vidų. Taip misticizmas rojų randa pačioje sieloje, jos branduolyje. Tuo atveju pakilimo į dangų stotys jau reiškia būtent vidinio nuskaistėjimo pakopas. Taip Muchamedo pakilimą į dangų, kuris šiaip yra jo vadinamosios naktinės kelionės iš Mekos į Jeruzalę, minimos Korane (Sura 17),<sup>106</sup> pratęsimas, sufijai tiesiog interpretuoja kaip mistinę jungtį: Muchamedas, vedamas Gabrielio bei Mykolo, kyla pro septynis dangus ir atsiduria prieš Alacho sostą, prie kurio prisitarti negali net angelai, ir, Fariduddino Attaro žodžiais:

Bendraudamas akis į akį su savo Dievu  
Jis pats staiga Dievu pavirsta!  
Aure, Muchamedo nebėr!  
Tik vienas Dievas jų susitikimo vietoj.<sup>107</sup>

Šv. Pauliaus pakilimą į dangų irgi randame interpretuojamą tiek kosmiškai, tiek ir ekstatiškai (žr. Rom 8.38 ir t.).<sup>108</sup>

Visur čia išreikštas siekinys to, kas visų subtiliausia, neapibrėžta, neapibūdinama ir neištariama. Skrydis, pasirodo, yra žmogui iš prigimties būdingas keliavimo būdas, tereikia nusimesti kūną ir pasaulį. Johanno Mathäuso Meyfardo žodžiais (kursyvu pabrėžiu archajiškuosius įvaizdžius):

Jeruzale! Padangių mieste!  
O Dieve, kaip norėčiau būt tavy!  
Mano širdis tavęs taip trokšta,  
Kad ji – *nebe su manimi*.  
Aukštai virš slėnių ir kalvų,  
Aukštai virš lygumų plačių  
Ji *sklendžia, trokšdama palikt*  
*Pasaulį šį*.  
Negana to, siela:  
Vos mirksnis – ir ji jau *danguj*,  
Nuostabiai švelniai *išsinėrusi*  
Iš savo *elementų būsto*.  
Elijo ratuose ji, nešamuos  
*Palydos angelų* ant rankų,  
Antai per dangų *skrieja*.

Šis ilgesys yra tiek krikščioniškas, tiek ir platoniškas ir net priešplatoniškas, nes štai jau Euripido choras („Hippolitas“ 732 ir t.) apdainuoja tuos pat vaizdinius ir tą patį troškimą:

O, kad galėčiau pasislėpti kokioj nors oloj  
Kalnų viršūnėse, retai aplankomoje saulės,  
Arba į debesį padangėse sugrįžt namo  
Tarytum paukštis Dievo pulkuose!

Kur gyvojo vandens čiurlenimas netyla  
Ramybėj skendinčiuose Dievo soduos pamary,  
Kur pati Žemė, žiedkėlė žila, lyg medį gyvą  
Tarp savo pievų džiugesį būties augina.

„Taigi ne vadinamasis tikėjimas nemirtingumu yra išsirutuliojęs iš ankstesnės už jį sielos idėjos, bet atvirkščiai“:<sup>109</sup> Sielos idėja susiklostė pagal atitinkamo tipo anapusio patyrimą. Čia sielos paieškos vėlgi atsiskleidžia kaip Dievo siekimas. Bet štai semitams anapusis buvo nepasiekiamas, o amžinasis gyvenimas priklausė tik dievams (plg. Pr 3.22).<sup>110</sup> Todėl žmogaus siela niekaip negalėjo tapti tiltu į dangų, ir „sielos nemirtingumas“ buvo neįmanomas.

Tuo tarpu graikuose situacija buvo visai kita:<sup>111</sup> čia žmogus nemirtingumo pradą, ἀρχή, randa savo sielos gelmėje. Platoniškoji siela, kuri, kaip savotiškas tarpininkas, turi sugebėjimą prisiminti amžinąsias Idėjas ir pakilti ligi jų (per prisiminimą, ἀνάμνησις, bei meilę, έρως), tiesiog privalo pasiekti nemirtingumą, nors tam ir turi žengti apsisvalymo keliu. Visus tokio pobūdžio apmąstymus apie sielą smelkte persmelkia Euripido klausimas, ar „gyvenimas – ne mirtis, o mirtis – ne gyvenimas?“ Mirtis veda į amžinąjį gyvenimą, o šio pasaulio atsisakymas žada kitą.

„Į ten“ visuomet pirmiausia reiškia „iš čia“. Panašiai mąstė Goethe savo nebaigtoje dramoje „Prometėjas“, kur mirtis jo įprasmina ne mažiau giliai nei gyvenimas:

*Prometėjas:*

Giliausioj sielos gelmėje,  
Sukrėstoje iš pamatų, perjautus vėl  
Visus savo džiaugsmus ir apmaudus,  
Kai alpdama šitoj audroj širdis  
Paguodos ašarose ieško,  
Taip tik pakurstydama aistra,  
Kai visa kas viduj tik gaudžia, tirta, dreba,  
Kai, regis, skęsti jau nebūtyje,  
Jutimams blėstant, ir aplink  
Jau visa ką baigia praryt naktis,  
Ir kai galiausiai sielos glėbyje  
Apkabini visą pasaulį, –  
Tada ir atžengia mirtis.

*Pandora:*

Tėve, tai mirkime.

Versta iš: Leeuw, G. van der. *Religion in Essence and Manifestation*. New York–Evanston: Harper & Row Publ., 1963, p. 275–281, 286–298, 308–312.

*Iš anglų kalbos vertė Dainius RAZAUSKAS*

NUORODOS:

- [HĒRAKLEITAS, *Fragmentai*. Graikišką tekstą parengė, vertė, įvadą ir komentarus parašė Mantas Adomėnas, Vilnius: Aidai, 1995, p. 75. – Vert. past.]
- SCHMALENBACH. Die Entstehung des Seelenbegriffs. Iš: *Logos*, 1927, 16, p. 330, 333 ir t.
- Animisme*, p. 2 ir t.
- KRUYT, A. C. *Measa* (Bydr. *Taal-, Land- en Volkenkunde van N. I.*, 74, 1918; 75, 1919; 76, 1920).
- Plg. dar NILSSON, M. P. *Primitive Religion*, 1911, p. 16 ir t.; KRUYT, *Animisme*, p. 1 ir t.
- HESELING, C. D. *Versl. & Meded. Kon. Akad. v. Wet. Afd. Lett.*, 5. *Reeks*, 1917, 2.
- Actes du IV<sup>e</sup> Congrès d'Hist. des Religions*, 1913, p. 70; plg. SCHMALENBACH, *ten pat*; SÖDERBLOM, *Gottesglaube* p. 66 ir t.
- Nors, aišku, ne kokią nors specifinę galią, kaip kad *mana*. „Galia“ yra šis tas daugiau nei *mana*. Moksluose apie religiją mes turime įprasti iš anksto prisipažinti, kada tokios sąvokos kaip *mana* ar *tabu* turi būti suprantamos pirmine, etimologine savo prasme, o kada kaip bendra idėja. Tai padėtų išvengti daugelio nesusipratimų. Taigi ne kiekviena melaneziečių siela turi *manos*; tačiau kiekviena siela, melaneziečio ar ne, turi „manos“ kaip galios apskritai.
- KAYSSER, Ch. Iš: *Beth, Religion und Magie*, p. 152; plg. ADRIANI, N. *Posso*, 1919, p. 87 ir t.
- Beth, min. veik.*, p. 137 ir t.
- OSSENBRUGGEN, F. D. E. van. *Het primitieve Denken* (Bydr. *Taal-, Land- en Volkenkunde van N. I.*, 1915), p. 34.
- Pirmiausia žr. KRISTENSEN, W. B. *Aegypternes Forestilling* ger om *Livet efter Döden*, 1896, p. 14 ir t.; taip pat ERMAN, Ad., GRAPOW, H. *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*, 1931, V, p. 86 ir t.
- Pyramidentexte* (Sethe), p. 393 ir t., 278 ir t., 444 ir t.; plg. LEEUW, van der. *Godsvoorstellingen in de oud-egyptische Pyramidentexten*, p. 41 ir t.
- JEVONS. *Introduction*, p. 44. [Čia tiktų ir lietuvių *dvasia*. – Vert. past.]
- SCHMALENBACH. *Min. veik.*, p. 332; WUNDT. *Min. veik.*, IV, p. 135.
- KRUYT. *Animisme*, p. 23.
- WUNDT. *Min. veik.*, IV, p. 148; HERTZ. *Mort*, p. 77.
- WUNDT. *Ten pat*, p. 79; plg. NILSSON. *Primitive religion*, p. 44; KRUYT. *Animisme*, p. 2 ir t.
- KRUYT. *Ten pat*, p. 17 ir t.
- Apie galvą kaip sielą žr. WEICKER, G. *Der Seelenvogel*, 1902, p. 30 ir t.
- SCHMALENBACH. *Min. veik.*, p. 352.
- WUNDT. *Min. veik.*, IV, p. 105 ir t.
- Pyramidentexte* (Sethe), p. 578.
- Eskimų, žr. THALBITZER. *Actes*, p. 139.
- PFISTER, Fr. *Blätter zur bayr. Iß: Volkskunde*, 11, 1927; plg. ir paplitusias pasakas apie Nykštuką.
- KRUYT. *Animisme*, p. 136 ir t.; SKEAT, W. W. *Malay Magic*, p. 136 ir t.
- NIEUWENHUIS, A. W. *Zeitschrift für Völkerkunde und Soziologie*, 1, 1925; 2, 1926.
- GRÖNBECH. *Min. veik.*, II, 105, 111.
- Brolių Grimmų „Pasakos“, Nr. 89: „Žašininkė“ [BROLIAI GRIMAI. *Vaikų ir namų pasakos*, III, Vilnius, 2000, p. 6. – Vert. past.]
- Plg. ARBMANN. *Zur primitiven Seelenvorstellung (Le monde oriental*, I, XX, 1926; II, XXI, 1927), p. 366.
- Grimmų „Pasakos“, Nr. 56. Viename variante, susijusiam su Joneliu ir Gretute, ši triskart spjauna, ir seilės už juodu atsiliepia į raganos klausimus – dar viena „medžiaginė siela“. Žr. BOLTE, J., POLIVKA, G. *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, I, 1913, p. 498 ir t.
- KRICKEBERG W. *Indianermärchen aus Nord-Amerika*, 1924, p. 164.
- SCHMALENBACH. *Min. veik.*, p. 333.
- Ten pat*.
- Actes du V<sup>e</sup> Congrès international d'Hist. des Religions à Lund*, 1929, p. 91.
- Plg. SCHMALENBACH. *Min. veik.*, p. 324.
- Senovės Egipte daugiskaita *baw* kai kada reiškė „sielas“, o kai kada „galią“ ir net „dieviškas būtybes“ ar „protėvių vėles“.
- MASPERO, G. *Geschichte der Kunst in Ägypten*, 1913, p. 35.
- CODRINGTON. *The Melanesians*, p. 186.
- GRÖNBECH. *Min. veik.*, II, p. 128 ir t.
- LACAU. *Textes religieux*, Nr. 78.
- NEGELEIN, J. von. *Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben*. Iš: *AR*, p. 5.
- KRUYT. *Animisme*, p. 68 ir t.
- ALVIELLA. *Min. veik.* p. 33.
- KRUYT. *Min. veik.*, p. 70.
- JEVONS. *Introduction*, p. 44.
- NEGELEIN, J. von. *Ten pat*.
- MONSEUR. *L'âme pupilline, L'âme poucet*. Iš: *RHR*, 41, 1905, p. 1 ir t., 361 ir t.

49. OLDENBERG. *Lehre*, p. 52 ir t.
50. SKEAT. *Malay Magic*, p. 47 ir t. [Daugiau apie tokią sielos sampratą žr.: FRAZER, Sir J. G. Sielos pavojai. Iš: *Liaudies kultūra*, 2000, Nr. 4, p. 48–55. – Red. past.]
51. Plg. BÖHME, J. *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, 1929, p. 91, 89.
52. Brolių Grimmų „Vokiečių pasakos“, taip pat *Gesta Romanorum* ir daug kur kitur.
53. Žr. ASBJÖRSON; taip pat STROEBE, Klara. *Nordische Volksmärchen*, II, 1919, Nr. 23.
54. WILKEN. *Min. veik.*, III, p. 553 ir t.
55. *West African Studies*, p. 207. Apie panašias baimes Indijos Archipelage žr. RIEDEL. *Sluik- en kroesharige rassen*, p. 61; taip pat KRUYT. *Animisme*, p. 68 ir t.; NEGELEIN, von. *Seele als Vogel*, p. 1 ir t.; MASPERO. *Études égyptiennes*, I, p. 300.
56. FRAZER. *The Golden Bough*, III, p. 78 (sk. „Tabu ir sielos pavojai“).
57. Plg. BLACKMAN, A. M. The Pharaoh's Placenta and the Moon-God Khons. Iš: *Journal of Egyptian Archeology*, 1916, 3, 235 ir t.; LEEUW, G. van der. The Moon-God Khons and the King's Placenta. Iš: *Ten pat*, 1918, 5.
58. NILSON. *Actes...*, p. 95.
59. FRAZER. *Golden Bough*, XI, p. 165 ir t. (sk. apie Baldrą); JEVONS. *Min. veik.*, p. 207.
60. *Ishtar's Höllenfahrt*; JENSEN, P. *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen*, 1900, p. 81.
61. KLEBS. Der ägyptische Seelenvogel. Iš: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache*, 61; SPIEGELBERG, E. *Or. Lit.-Zeit.*, 1926, 29.
62. WEICKER. *Der Seelenvogel*, p. 167.
63. [Ovidijus, *Metamorfozės*. Iš lotynų kalbos vertė Antanas Dambrauskas. Vilnius, 1979, p. 413. – Vert. past.]
64. WEICKER. *Ten pat*.
65. TOBLER. *Epiphanie der Seele in der deutschen Sage*; NEGELEIN, von. *Seele als Vogel*. Iš: *Globus*, 79.
66. DUHN, Fr. von. ir *AR*, XII, 1909, p. 168.
67. *Ten pat*, p. 31.
68. Dviejų plėšikų žmogžudžių, atgailavusių dėl savo nusikaltimų, sielos nusklandė kaip balti balandžiai. Šv. Benediktas savo sesers, Šv. Skolastikos, sielą išvydo kaip dangun šovusį balandį; *ten pat*, p. 29.
69. WEICKER. *Ten pat*, p. 29 ir t.; WASER. Über die äussere Erscheinung der Seele. Iš: *AR*, 16, 1913; TOBLER. *Min. veik.*, p. 13 ir t., 19 ir t., 36 ir t.
70. TOBLER. *Min. veik.*, p. 20 ir t.; GAIDOZ. L'âme hors du corps. Iš: *Melusine*, XI, p. 26.
71. ADRIANI. *Posso*, p. 64; plg. WILKEN. *Min. veik.*, III, p. 25 ir t.; NIEUWENHUIS. *Wurzeln*, p. 38
72. *Die Geschichte vom Skalden Egil* 9F. Niedner, 1914, p. 29.
73. GRÖNBECH. *Min. veik.*, II, p. 99 ir t.
74. TOBLER. *Min. veik.*, p. 44 ir t.
75. KRUYT. *Bydr.*, p. 75, 121.
76. Tarp sielos nešėjų, be minėtųjų, paminėtinas ir amuletas.
77. LEEUW, G. van der. *External Soul*; *Pyramidentexte*, p. 17, 826, 1431. „Eiti pas savo ka“, kaip kad kartais pasakoma, ar „eiti su“ šiuo atveju dalyko esmės nekeičia. Plg. SETHE. *Urkunden*, I, p. 34; LEEUW, van der. *Godsvoorstellingen*, p. 13 ir t.
78. GUNN B. and GARDINER, A. H. *Jour. Eg. Arch.*, IV, 1947, p. 248.
79. *Pyramidentexte*, p. 829, 1165.
80. *Ten pat*, p. 1055; LEEUW, van der. *External Soul*, p. 62
81. SÖDERBLÖM, N. *Les Fravashis*, 1899, p. 51.
82. HERTZ. *Min. veik.*, p. 57 ir t.; WILKEN. *Min. veik.*, III, p. 59 ir t.
83. Plg. OTTO, W. F. *Die Manen*, 1923.
84. KRUYT. *Min. veik.*, p. 82 ir t.
85. NIEUWENHUIS. *Wurzeln*, p. 43; plg. ir jo *Quer durch Borneo*, I, p. 103.
86. ADRIANI. *Animistisch Heidendom*, p. 24.
87. TOBLER. *Min. veik.*, p. 38 ir t.
88. GORION, Bin. *Der Born Judas*, VI, p. 103 ir t.
89. [31 knygos skyriuje. – Vert. past.]
90. *Pyramidentexte*, p. 1623, 1831.
91. *Ten pat*, p. 1690, plg. 136, 610, 647, 1653; HOFFMANN. *Theophore Personsnamen*, p. 53, 60.
92. SAMTER, E. *Die Religion der Griechen*, 1914, p. 52. Erinijos taip pat laikytos požeminio pasaulio sielomis: WEICKER. *Min. veik.*, p. 5.
93. WESTERMANN, D. Über die Begriffe Seele, Geist, Schicksal bei dem Ewe- und Tschivolk. Iš: *AR*, 8, 1905.
94. KRETSCHMER, P. *Neugriechische Märchen*, 1910, Nr. 36, 48.
95. PREUSS. *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvolker*, p. 5.
96. BOUSSET. Die Himmelsreise der Seele. Iš: *AR*, IV, 1901, p. 136 ir t.
97. BOUSSET. *Ten pat*, p. 253 ir t.; plg. ROHDE. *Min. veik.*, II, p. 28 ir t.
98. ROHDE. *Ten pat*, p. 92.
99. ROHDE. *Ten pat*. Nors plg. NILSSON. *History of Greek Religion*, p. 210.
100. Plg. DUMÉZIL, G. *Le festin d'immortalité*, 1924.
101. MAHMUDO. *Gulšan I Raz*, žr.: LEHMANN-HASS. *Min. veik.*, p. 376.
102. NEGELEIN. *Min. veik.*, p. 59; HOLLAND, Zur Typik der Himmelfahrt. Iš: *AR*, XXIII, 1925, p. 215. Siela taip pat gali nusileisti į požemius. Taip babiloniečių Ištar gyvybės ieško apačioje ir dėl to yra priversta prie kiekvienų iš septynerių pragaro vartų nusimesti po rūbą – tiksliai paralelė pakilimui aukštyn pro septynerius dangaus vartus; žr. JENSEN. *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen*, p. 81 ir t. Apie kelionę į dangų dar žr. DIETRICH. *Mithrasliturgie*, p. 90 ir t., 179 ir t., 220 ir t.
103. BOUSSET. *Min. veik.*, p. 148. Dėl persų žr.: LEHMANN. *Zarathustra, en bog om Persernes gamle tro*, II, 1902, p. 250 ir t.
104. CUMONT, F. *Die Mysterien des Mithra*, 1923, p. 129 ir t.; plg. BOUSSET. *Min. veik.*, p. 165.
105. BOUSSET. *Ten pat*, p. 138 ir t., plg. 140 (Kunigu), 141 (Iza-jo), 151 ir t., 268 ir t.
106. LEHMANN-HAAS. *Min. veik.*, p. 350.
107. THOLUCK, F. A. G. *Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik*, 1825, p. 265; plg. BOUSSET. *Ten pat*, p. 249 ir past. 1.
108. BOUSSET. *Ten pat*, p. 136.
109. PREUSS. *Min. veik.*, p. 17.
110. KRISTENSEN. *Livet fra døden*, p. 10.
111. Turint omeny orfiškuosius bei platoniškuosius graikus; Homero graikų bei presokratikų monistinio misticizmo atveju visa buvo visai kitaip, žr. ROHDE. *Min. veik.*, II, p. 149, 253; OTTO, W. F. *Die Götter Griechenlands*.