

Jan Nicolaas Bremmer gimė 1944 m. Olandijoje, 1970 m. baigė klasikos studijas Amsterdamo universitete, įvairiose aukštosiose mokyklose dėstė klasikines kalbas ir antikos istoriją bei religiją, o nuo 1990 m. yra Groningeno universiteto Religijos mokslų ir lyginamosios religijotyros profesorius, Teologijos ir religijos mokslų fakulteto dekanas.

1979 m. Amsterdamo universitete Janas Bremmeris apgynė daktaro disertaciją tema „Ankstyvoji graikų sielos samprata“. Pirmykštėje sielos sampratoje jis išskyrė du sandus: „laisvąją sielą“, neturinčią jokių psichikos požymių, o pasireiškiančią tik anapus kūno, kaip kad sapnuose ar po mirties, ir „kūniškąją sielą“, kurios dėka žmogus yra gyvas ir turi sąmonę. Į vieną sielą šiodvi sampratos, autoriaus nuomone, susiliejusios tik vėlesnėse žmonijos raidos pakopose.

Minėtos disertacijos pagrindu Janas Bremmeris parašė knygą *The Early Greek Concept of the Soul*, iš kurios skyrelį apie senovės graikų vėlės sampratą siūlome mūsų skaitytojui. Lietuvių žodžiu *vėlė* – neturinčiu anglų kalboje atitiktens, bet čia itin tinkančiu – bus verčiama originalo sąvoka *the soul of the dead*, pažodžiui „mirusiojo siela“.

## Senovės graikų „vėlės“ samprata

Jan BREMMER

Mirusiojo siela, arba vėlė, pastaruoju metu nebuvo sulaukusi tokio sistemiško dėmesio kaip gyvojo siela. Didžiosiose monografijose apie tikėjimus siela Šiaurės Amerikoje bei Okeanijoje jai skirti tik keli trumpi skyreliai,<sup>1</sup> o Ivaras Paulsonas, Arbmano mokinys, ketinęs ištirti šį klausimą sistemingai, tokiu mastu, kaip kad jo didžioji studija apie gyvojo sielą Šiaurės Eurazijoje, pasimirė taip ir nespėjęs savo sumanymo įgyvendinti. Jis paskelbė tik keletą preliminarių straipsnių, kurie šiaip jau duoda užuominų, kaip jis ketino tęsti vėlės tyrimus.<sup>2</sup> Nustatęs sielos kompleksą sudarančius elementus, atitinkančius vakarietiškuosius vaizdinius apie sielą, išliekančią ir atstovaujančią individui po mirties, jis parodė, kad daugeliu atvejų ta pati gyvojo laisvoji siela po mirties kaip tik ir tampa vėlė.<sup>3</sup> Pora pavyzdžių: Altajaus mordviai laisvąją sielą vadina žodžiu *ört*. Kadangi mirusiojo siela irgi vadinama *ört*, galima daryti išvadą, kad vėlės idėja kilo būtent iš gyvojo sielos. Tarp Japonijos ainų pirminė ego siela *ramat* išsirutuliojo į antrinę laisvąją sielą, kuri kartu yra vėlė, irgi vadinama *ramat*.

Paulsono tyrimo metodas turi savų trūkumų. Jo nuostata labai priklausoma nuo vakarietiškosios sielos sampratos, nes įprastą Vakaruose tikėjimą sielą po mirties atstovaujant individui jis priėmė už visuotinį. Tačiau esama tautų, kurių įsitikinimu, arba išlieka pats kūnas, arba mirusieji virsta gyvūnais, dvasiomis ar atgijusiais negyvėliais. Kai kur ir žodžiai vėlei pavadinti visiškai

skiriasi nuo žodžių gyvojo sielai.<sup>4</sup> Paulsonas, be to, sąmoningai vengia aptarti vėlės sąsajas su lavonu, taip galų gale išsisukdamas nuo tikrojo vėlės sampratos turinio analizės. Kadangi visuomenę, šiaip ar taip, sudaro gyvi kūnai, tai panašu, kad vaizdiniai apie negyvą kūną, lavoną, galėjo vienaip ar kitaip paveikti ir vėlės sampratą.<sup>5</sup>

Kiti tyrinėtojai, kaip kad Nilssonas, buvo įsitikinę tikėjimą siela esant galima paaiškinti nagrinėjant laidojimo apeigas.<sup>6</sup> Apeigos ir papročiai išties gali atspindėti atitinkamas sampratas, tačiau samprata, kitados atitikusi apeigas, gali pakisti arba užsimiršti. Skirtingose kultūrose panašios apeigos atspindi skirtingas sampratas. Apeigos gali būti atliekamos vien todėl, kad jos laikomos tradicija, nepriklausomai nuo to, išliko ar ne anksčiau jas paaiškinusi samprata. Pagaliau tautos užkariautojos gali perimti apeigas iš ankstesnių vietos gyventojų, neperimdamos jų tikėjimų. Kalbėti apie tikėjimus remiantis vien laidojimo apeigomis tad reikia labai atsargiai, ir tai daryti, regis, būtų patikima tik tuomet, kai šios apeigos yra išlikę kartu savo paaiškinimais. Šie paaiškinimai nebūtinai turi būti teisingi, tačiau jie bent nurodytų esamą tikėjimą. Kita vertus, kad ir kokie norėtume būti atsargūs, laidojimo apeigų išleisti iš akiračio niekaip negalima, nes jau 1907 m. Robertas Hertzas parodė, jog Indonezijoje ir daug kur kitur laidojimo apeigos laikytos būtent pagalbine priemone sielai pereiti iš gyvųjų pasaulio į mirusiųjų pasaulį.<sup>7</sup>

Atsižvelgdami į šias preliminarias mintis, toliau detaliau panagrinėsime ankstyvasias graikų pažiūras į vėlę. Iš visų anksčiau aptartų gyvojo sielos elementų su vėle tapatinama būtent laisvoji siela *psychē*. Vėlė nebuvo laikoma dvejojama ar daugiopia ir neturėjo kokių nors psichikos požymių, kaip kad *thymos*, *noos* ar *menos*, ir gyvojo sielos sampratų susiliejimas į vieną neturėjo nieko bendra su vėlės sampratos raida. *Psychē* palieka kūną mirties akimirka ir pradeda gyventi savo pomirtinį gyvenimą. Nors šiaip jau po mirties velionį žymi ne tik *psychē*, bet ir *eidōlon*, arba šešėlis. Kartais velionis pomirtiniame gyvenime įsivaizduojamas ir tiesiog su kūnu, taip pat esama duomenų, siejančių mirusiųjų su gyvate.

Graikams buvo svarbūs veikiau fiziniai sielos požymiai nei psichiniai. *Eidōlon* apibūdinimai verčia manyti, kad graikai tikėjo vėlę turėjus gyvo žmogaus išvaizdą. Fizinis vėlių veiksmus jie įsivaizdavo dvejopai: arba kad vėlės juda ir kalba visai kaip gyvieji, arba kad vėlė nei juda, nei kalba, o tik plazda ir cypia.

Graikų laidojimo apeigos funkcionavo kaip sielos pėrėjimo ritualas iš gyvųjų pasaulio į pomirtinį gyvenimą. Sieloms tų, kurie nebuvo visaverčiai visuomenės nariai, kaip nusikaltėlių, vaikų bei paauglių, buvo atliekamos dalinės laidojimo apeigos, ir manyta, kad jie į mirusiųjų pasaulį pereina nevisiškai. Vis dėlto duomenų, kad mirusieji už visuomenės ribų pasilikę žemėje ir vaidenęsi aplink gyvuosius, kaip matysime, nedaug.

### Siela mirties akimirka

Iš visų sielos elementų tik viena *psychē* tęsia individo būtį po mirties. Ir iš visų sielos elementų būtent *psychē*, kaip buvo parodyta, labiausiai atitinka Armano laisvosios sielos apibrėžimą. Tai verčia manyti, kad graikams, kaip ir daugeliui kitų tautų, gyvojo laisvoji siela reiškė tą patį, ką vėlė. Tik vėlei nebuvo priskiriamos psichinės ypatybės, siejamos su ego, arba gyvojo, siela.

Pas Homerą, žmogui mirus, jo *psychē* palieka kūną ir nebesugrįžta. Kai Hiperenorą buvo mirtinai sužeistas, jo *psychē* greitai „išskrido iš kūno“ („Iliada“ XIV.518).<sup>8</sup> Patroklo (XVI.856), Hektoro (XXII.362) ir Elpenoro („Odiseja“ X.560 bei XI.65) atvejais Homeras priduria, jog *psychē* iškeliavo į Hadą. Visais šiais atvejais *psychē* palieka kūną pati. Tik Andromachės alpulio atveju sakoma, kad ji savo *psychē* iškvėpė („Iliada“ XXII.467). Diomedui nukovus Pandarą, jo *psychē* ir *menos* buvo „paleisti“ ar „išjungti“ (V.296). Panašu, kad šis „paleidimas“ ar „išjungimas“, būdingesnis *menos*’ui (žr. toliau), buvo pritaikytas ir *psychē*’i.

Aprašant pačią mirties akimirka, *aiōn* epuose neminimas niekuomet, nors mirtis su *aiōn* netektimi turi būti glaudžiai susijusi, nes ji juk ir suprantama kaip *aiōn* pasitraukimas („Iliada“ V.685; „Odiseja“ VII.224) arba praradimas („Iliada“ XXII.58). Achilas nuogaustauja, kad kirmėlės suterš žuvusio Patroklo kūną, „kai jo *aiōn* tapo nukautas“ (XIX.27).

Mirties akimirka individas taip pat praranda savo *thymos*. Tai gali būti aprašoma įvairiai. Kai Dioras buvo mirtinai sužeistas, „vietoj sukniubo jisai ir... *thymos*’o kvapą išleido“ („Iliada“ XIII.653–654). Kartais *thymos* pasitraukia pats. Ajaksas sužeidė Sarpedono kovos draugą Epiklą, kuris „nelyginant naras puolė nuo bokšto viršaus, ir *thymos* jo kaulus apleido“ (XII.386). Kartais sakoma, kad *thymos* iš kūno atimamas. Diomedas užmušė Fenopo sūnus ir iš abiejų „atėmė *thymos*“ (V.155). Paskui jis nukovė Aksilą su tarnu ir vėl iš abiejų atėmė *thymos* (VI.17).

Kas nutinka *thymos*’ui pasitraukus iš kūno, lieka visai neaišku. Priešingai nei *psychē*, jis niekuomet neina į Hadą, su kuriuo tesusiejamas vienašyk. Nestoras leidžia Pelėjui išsakyti norą, kad „*thymos* greičiau jam atimtų ir leistų nužengti į Hadą“ („Iliada“ VII.131), tačiau šis pageidavimas atrodo tesas retorinis ir neatspindi įprasto tikėjimo.<sup>9</sup> Pagaliau svarbu pastebėti, kad ką nors nužudžius ar tik išreiškus ketinimą nužudyti, dažniau minimas kūną paliekantis *thymos* nei *psychē*. Tai paremia ankstesnę mūsų išvadą apie gyvojo *psychē*’s vaidmenį ir vietą: kalbant apie paprastą gyvą žmogų, *psychē* retai kada turima omeny.<sup>10</sup>

Šiandien rūpinamasi, ar mirties akimirka žmogus yra savam prote, ar ne, o štai Homero mirties aprašymuose *noos* nepaminėtas nėsyk. Poetas visuomet apibūdina mirtį kaip *psychē*’s, *thymos*’o ar *menos*’o pasitraukimą. Kadangi *noos* ne taip glaudžiai susijęs su kūnu kaip kitos „sielos“, ypač *thymos* bei *menos*, tai ir nenuostabu.

Mirtis natūraliai padaro galą *menos*’o veiklai, bet, priešingai nei *psychē* bei *thymos*, *menos* niekuomet neminimas paliekant kūną. Jį paprastai sakoma esant „išjungtą“ ar „iškinkytą“ – metafora, susmunkanti žuvusiųjų palyginanti su susmukusiais po išsekusio šuoliavimo žirgais (veiksmazodis *lyō* ypač vartojamas kalbant apie žirgų iškinkymą, jaučių išjungimą iš jungo ir pan.). Pandarui iškritus iš ratų, žirgai pasibaidė jo spindinčių šarvų, ir *psychē* bei *menos* iš jo „išsikinkė“ („Iliada“ V.296). Tą pačią ištarą Homeras pavartoja ir aprašydamas Eniopėjo (VIII.123) bei Archeoptolemo (VI-II.315) galą.

Ego galios mažiau įdomios. Išskyrus tuos atvejus, kai aiškiai kalbama apie kūniškąsias galias, tepamini-

mas *ētor*, mažiausiai kūniška iš visų ego galių. Achilas palieka Asteropają gulėti ant smėlio, iš jo „*ētor atėmęs*“ („Iliada“ XXI.201). Ta pati ištara pavartojama mirus Hektorui (XXIV.50), kai Achilas valkioja jį ratais aplink Patroklo kapą.

Nenuostabu, kad po mirties nieko nebeprasakoma apie kūniškąją sielą. Ji išnyksta kaip tik todėl, kad yra kūniška. Nors už Graikijos ribų kartais nutinka ir taip, kad kūniškoji siela po mirties išlieka. Tose tautose, kurių tikėjimas siela griežtai dualistinis, kūniškoji siela niekuomet nereiškia tikrosios žmogaus asmenybės, o, pavyzdžiui, pavirsta vaiduokliu.

### Velionio pasireiškimai žmogaus ir gyvūno pavidalais

Kaip matėme, *psychē* išreiškia velionio tapatybę; mirusieji pomirtiniame gyvenime išties dažnai vadinti *psychai* („Odiseja“ XI.84, 90 ir kt.).<sup>11</sup> Kita vertus, *psychē* nėra nei vienintelis vėlės pavadinimas, nei pati mirtis apibūdinama vien tik per kūną paliekančią *psychē*. Homeras individą kartais tapatina su kūnu, o mirusiuosius prilygina šešėliams. Tuo atveju vėlei nusakyti vartojamas žodis *eidōlon*. Taip pat esama duomenų, rodančių, jog graikai tikėjo vėlę galint įsikūnyti gyvatėje.

Agamemnonui nukovus Antenoro sūnus Ifidamantą ir Kooną, jiedu „išėjo į Hado valstybę“ („Iliada“ XI.263). Taigi čia ne *psychē*, o patys asmenys sakomi išėję pas Hadą. Panašią idėją, galimas daiktas, mena tie atvejai, kai mirusieji apibūdinami kaip „*bemenosēs mirusiųjų galvos*“ („Odiseja“ X.521; XI.29, 49), nes galva kartais veikia kaip *pars pro toto*.

Nors pas Homerą retas, šis reiškinys nėra neįprastas kitur. Hultkranzas rašė: „Įvairūs indėnų iš skirtingų Amerikos dalių posakiai liudija, jog sielos tapatybė mirusiajam nėra tokia jau akivaizdi ir savaime suprantama: sakoma, kad išlieka asmuo, o jeigu ir esama užuominų į kokį nors sielos vaidmenį pereinant į kitą būtį, tai nuomonės dėl to neretai yra labai skirtingos, sumišusios bei prieštaringos“.<sup>12</sup> Kai kuriose Okeanijos srityse irgi ne laisvoji siela virsta vėle, o *homo totus*.<sup>13</sup> Dėl turimų duomenų iš Homero laikų stygiaus tvirtos išvados padaryti neįmanoma, bet panašu, kad ir tuomet tokio tikėjimo pėdsakų dar būta.<sup>14</sup>

„Šešėliu“ mirusįjį vadina nemažai tautų. Šiaip ar taip, Homeras velionį tik palygino su šešėliu. Pasakiusi Odisejui Teiresiją buvus vienintelį, Hade tebeturėjusį *noos*, Kirkė pridūrė: „kiti gi [t.y. kiti mirusieji Hade] skraido kaip šešėliai“ („Odiseja“ X.495).<sup>15</sup> Ir kai Odisejas pamėgino apkabinti mirusiųjų pasaulyje savo motiną, ši nuplevėno šalin „kaip koks šešėlis ar sapnas“ (XI.207t).

Santykis tarp vėlės ir šešėlio šiaip jau iki šiol yra reikalingas sistemingo aptarimo, paremto plačia antropologine medžiaga.<sup>16</sup> Hultkranzas pastebėjo, jog kai kur teigiama būtent fizinį šešėlį po mirties virstant vaiduokliu, tačiau tokia tapatybė nėra taisyklė. Daugeliu atvejų, kai velionis išivaizduojamas kaip šešėlis, nėra jokio tęstinumo tarp gyvo žmogaus šešėlio ir mirusiojo „šmėklos“, taigi terminas „šešėlis“ tėra metafora. Šiuos Hultkranzo pastebėjimus visiškai paremia (kad ir kokie nepakankami) Homero duomenys.<sup>17</sup>

Kartais pavartojamas žodis *eidōlon*.<sup>18</sup> Patroklas skundžiasi Achilui, kad „pavargusių žemėj *eidōla*“ neleidžia jam įeiti pro Hado vartus („Iliada“ XXIII.72; „Odiseja“ XI.476; XXIV.14). Savo apsilankymo Hade metu Odisejas kalbėjosi su savo draugo Elpenoro *eidōlon*’u (XI.83). Ir po kruvinos jaunikių baigties žynys Teoklimenas regėjo rūmų priemenę pilną *eidōla* (XX.355).

*Eidōlon* reikšmė paaiškėja iš dviejų vietų. Apolonas, nugabenęs Enėją į šventyklą užgydyti žaizdų po kovos su Diomedu, „*eidōlon* vyriškio, visai panašaus į Enėją, paleido“ („Iliada“ V.450). Atėnė pasiuntė Penelopei *eidōlon*’ą, kurį padarė kaip „gyvą Ifitimę“ („Odiseja“ IV.796). Iš čia darosi aišku, kad *eidōlon* – tai esybė, turinti žmogaus pavidalą. Tai tampa itin aišku Achilo atveju, kai jį sapne aplanko Patroklo *psychē*. Patroklui nueinant, Achilas bando jį apkabinti, tačiau Patroklo *psychē* pasitraukia Achilo taip ir nepaliesta. Tuomet jis ir supranta, jog tai buvo jo *psychē* ir *eidōlon*, nors ir „į jį panėšėjo be galo“ („Iliada“ XXI-II.104–107). Žodis *eidōlon* tad pirmiausia pabrėžia tai, kad mirusieji senovėms graikams atrodė visai tokie pat kaip gyvieji. Nors štai Demokritas šiuo žodžiu jau vadino būtent antgamtinės išvaizdos šmėklą.<sup>19</sup>

Homeras niekuomet nepavadina terminu *eidōlon* gyvojo sielos.<sup>20</sup> Vienintelis gyvajam jį taiko Pindaras (fragmente 131 b), tačiau kadangi pats fragmentas priklauso raudai, tai ir Pindarui čia, suprantama, rūpi mirusiojo likimas. Todėl nenuostabu, kad ir kalbėdamas apie sielą apskritai jis pavartoja būtent žodį *eidōlon*, pirmąsyk juo pavadindamas tą asmens dalį, kuri išlieka po mirties, „nes ji vienintelė yra atėjusi iš dievų“, o paskui – tą pat sielos dalį, kaip ji pasireiškia tebesant gyvam. Dieviškoji *eidōlon* kilmė ir bus davusi Pindarui dingstį paaiškinti gyvojo sielos tęstinumą – jei tik jis neišvedė šios savo idėjos iš doktrinos apie sielos transmigraciją.<sup>21</sup>

Manyta, jog mirusysis kartais įgauna gyvūno pavidalą, ir pirmisiais šio [XX] amžiaus dešimtmečiais būta gyvo susidomėjimo tokiomis teriomorfinėmis apraiškomis, atvedusio prie to, kad visus gyvūnus (dažniau

nei pagrįstai) imta tapatinti su vėlėmis. Tatai buvo didis Nilssono nuopelnas, kad jis radikaliai atmetė visus šiuos tapatinimus, nes iš esmės nė vienas iš jų nebuvo pagrįstas įtikinamais duomenimis, kalbant apie vėlę. Vienintelis gyvūnas, kurį Nilssonas paliko, buvo gyvatė, o būtent gyvatė vienbalsiai gali būti laikoma vėlės gyvūnu ir senovės Graikijoje. Kaip vėlės gyvūnas, ji buvo itin glaudžiai susijusi su kapais, ir pirmiausia su herojų kapais.<sup>22</sup> Ši gyvatės funkcija išsirutuliojo iš jos kaip namų sergėtojos padėties, nors patys graikai kartais teigė gyvatę pavirstant tiesiog lavono stuburo smegenis.<sup>23</sup> Namų globėjos funkciją gyvatė, ko gero, atliko jau neolite. Tokia ji laikyta dideliuose Šiaurės bei Pietų Europos plotuose dar šio [XX] amžiaus pradžioje.<sup>24</sup>

Klasikinis gyvatės kaip mirusiojo sielos aptarimas mūsų negali tenkinti, nes terminas „siela“ paprastai vartojamas neatsižvelgiant į *psychē*’s kaip vėlės santykį su gyvate. Jei velioniui požeminiame pasaulyje įprasta laikyti atstovaujant *psychē*, tai kokią padėtį tuomet užima gyvatė? Ar gal tam tikru metu laikyta žmogų po mirties egzistuojant dvejopai?

Vienintelis tokios dvejopos egzistencijos pavyzdys yra Heraklis, kurio *eidōlon*’ą Odisėjas regėjo požeminiame pasaulyje, nors jis pats tuo metu gyveno tarp nemirtingųjų dievų („Odisėja“ XI.602–604). Kita vertus, ši vieta atrodo kaip vėlyva konstrukcija, atlikta siekiant paaiškinti skirtingas tradicijas apie Heraklį, todėl vargu ar gali būti laikoma originalaus tikėjimo apie sielą išraiška, kaip kad pastebėjo Hultkranzas:

„Visuomet manoma, kad velionis mirusiųjų pasaulyje tęsia mirusiojo gyvenimą ir sąmonę... Tas pats asmuo tad, pagal pirmines pažiūras, negali vienu ir tuo pat metu būti dviejose skirtingose mirusiųjų šalyse (turiu omeny, žinoma, vienu ir tų pačių žmonių pažiūras). Naiviu tikėjimu, šmėkla, pasilieikanti prie kapo ar kitoje vietoje netoli gyvųjų, laikoma adekvačiu paties mirusiojo apsiereiškimu, juoba kad velionį kartais tikima sugrįžtant pas gyvuosius. Tačiau jei pamėginsime ryšį tarp vėlės ir vaiduoklio-šmėklos paryškinti, pastaroji pasirodys tesanti iškreiptas šalutinis produktas, tik tolimas išėjusio asmens aidas, anaip tol ne tikrasis jo ego, ne jis pats. Maždaug tą patį galima pasakyti ir apie kitus mirusiojo pavidalus: priklausomai nuo refleksijos laipsnio bei aiškių asociacijų su kuria nors iš gyvojo sielų jie suvokiami kaip daugiau ar mažiau tapatūs jo atitikmenys“.<sup>25</sup>

Deja, mūsų šaltiniai nėra labai informatyvūs apie mirusiųjų kultą, todėl mes paprasčiausiai nežinome, ką archajinio periodo graikai galvojo ir išvis ar galvojo apie gyvatės ryšį su vėle ir lavonu, nors, pagal naivų tikėjimą, gyvatė laikoma būtent pačiu velioniu.

Aristotelis („Gyvūnų istorija“ 551a) pažymi, kad žodis *psychē* taip pat reiškia „peteliškę“. Keista, bet atrodo, kad tai vienintelis žinomas žodis, kuriuo graikai vadino peteliškę. Tai faktas, į kurį Nilssonas nepakankamai atsižvelgė. Vadinasi, ši žodžio reikšmė bus buvusi senesnė nei kad jos pirmasis paminėjimas. Deja, jokių kitų užuominų apie galimą ryšį tarp peteliškės ir sielos ar vėlės nėra. Minojiniais laikais, nors duomenų tam ir stinga, peteliškė, regis, irgi jau buvo kažkaip susijusi su mirusiaisiais, tačiau tai, žinoma, neįrodo peteliškę buvus tapatinamą su vėle mūsų nagrinėjamu laikotarpiu.<sup>26</sup> Nors tokios galimybės, šiaip ar taip, negalima ir atmesti.

### Ryšys tarp vėlės ir lavono

Hultkranzas pažymi: „Mirdamas asmuo pereina į naują būties formą, ir šiam perėjimui nereikalinga jokia sielos idėja, nes naujoje būtyje toliau gyvena pats asmuo“.<sup>27</sup> Hultkranzas teisus tik iš dalies, bent jau graikų duomenų atžvilgiu. Tokią išvadą tikrai galima padaryti iš „Odisėjos“ vienuoliktosios giesmės „Numirėlių šalis“, kurioje Heraklis (XI.601–627) ir Orionas (XI.572–575) vaizduojami tęsiantys savo žemišką veiklą, tačiau esama ir kitų pavyzdžių, kuriuos ne taip lengva paaiškinti, sekant Hultkranzu. Antai mirusieji pas Homerą negali nei įprastu būdu kalbėti, nei įprastu būdu judėti. Kaip tad šias ypatybes suderinti su Hultkrantzo apibrėžimu velionį esant tiesiog buvusiojo gyvo žmogaus vaizdinį atmintyje? Čia Hultkrantzo analizė darosi nepakankama, nes jis nenustato veiksmų, sudarančių mirusiojo vaizdinį atmintyje, ir neatsižvelgia į skirtumą tarp prisiminimų apie gyvąjį ir prisiminimų apie mirusįjį. Prisiminimus apie mirusįjį veikia ne tik tai, pavyzdžiui, kaip jis kalbėjo, judėjo ir juokėsi tebebūdamas gyvas, bet ir tai, kaip jis atrodė miręs, kai nebekalbėjo, nebejudėjo ir nebesijuokė. Panašu, jog senųjų graikų velionio vaizdinys bus susidaręs iš abiejų rūšių prisiminimų.

Didžiulė pačios mirties akimirkos reikšmė darosi akivaizdi iš mirusiųjų aprašymų, kuriuose jie vaizduojami su žaizdomis, patirtomis prieš mirštant. Homeras karius prie Hado slenksčio aprašo tebedėvinčius savo kruvinus šarvus („Odisėja“ XI.41). Panašių aprašymų galima aptikti ir po Homero: Aischilas vaizduoja Klitemnestros *eidōlon*’ą rodant savo mirtinas žaizdas („Eumenidas“ 103), o Platonas šią idėją nuodugnai išaiškina ir išplėtoja, pridurdamas vėlę tebeturint visus savo buvusio gyvenimo randus.<sup>28</sup> Tą pačią temą aptinkame ant vazų, kur mirusieji nuolat vaizduojami su savo žaizdomis, o kartais netgi sutvarstyti.<sup>29</sup> Tarp romėnų žaizdotų vėlių aprašymai įgyja itin didelį populiarumą.<sup>30</sup>

Didelė lavono, *sōma*, reikšmė vėlės įvaizdžiui irgi akivaizdi iš aprašymų.<sup>31</sup> Vėlės neturėjo psichikos ypatybių, kaip kad gyvųjų sielos. Kadangi *thymos* palikdavo žmogų mirties akimirka, suprantama, kad niekuomet nesame girdėję apie mirusįjį su *thymos*. Neturi mirusieji nei *noos* („Odiseja“ X.494–495), nei *menos* – jie net pavadinami „bemenosėmis galvomis“ (X.493–495, 521, 536).<sup>32</sup> Vienintelė išimtis – Teiresijas (X.493–496). Kaip kad neseniai buvo įtikinamai parodyta, būdamas žynys, jis nepriklausė paprastų gyvųjų bendruomenei, todėl galiausiai atsidūrė ir už paprastų mirusiųjų bendruomenės ribų.<sup>33</sup> Vėlės neturi ne tik „sielos“, kaip organo, susijusio su vidiniu gyvenimu, bet ir kai kurių kitų ypatybių bei savybių. Jos negali aiškiai kalbėti.<sup>34</sup> Patroklo vėlė Achilą palieka cypdama („Iliada“ XXIII.101). Panašius garsus leidžia Hermio į aną pasaulį vedama vėlių palyda, kaip tik dėl to prilyginama šikšnosparniams („Odiseja“ XXIV.5–9). Pitagoras esą regėjęs Hesiodą „pririštą prie bronzos stulpo ir inkščiantį“ (Diogenas Laertijas VIII.21). Sofoklis vėlėms priskiria kiek kitokius garsus: „Dūgzdamas artėja mirusiųjų spiečius“.<sup>35</sup> Šiuos apgailėtinus garsus vėlės leidžia būtent todėl, kad negali kalbėti. Mirtis iš tikrųjų, Hesiodo žodžiais, „atima balsą“ („Skydas“ 131), o Teognis sako gulėdamas po žeme būsiąs kaip „bežadis akmuo“ (569). Ši nebylių mirusiųjų tema nuolat sutinkama vėlesnėje poezijoje, o romėnai savo vėles irgi pavadina „tylinčiomis“ arba „nebyliomis“.<sup>36</sup>

Kitai mirusieji ir juda. Mirties akimirka žmogus nebejuda išvis, kol gyvas – juda įprastai, o vėlės apibūdinamos kaip turinčios judėjimo perteklių – jos „skraidodo“ („Odiseja“ X.495). Taigi šiuo atžvilgiu gyva būtybė užima tarpinę padėtį tarp lavono ir vėlės.

Pagaliau gali kilti klausimas, ar vėlės archajiniais laikais juokėsi. Paplitęs yra tikėjimas, kad mirusieji nesijuokia, o ano pasaulio lankytojams bei tiems, kam tenka sutikti mirusiųjų šmėklas, juoktis nevalia.<sup>37</sup> Juokas tebėra antropologiniu bei istoriniu atžvilgiu didžiai neištirtas dalykas, nors neseniai tyrinėtojai pastebėjo juoko reikšmę grupinio identiteto susidarymui, taip pat jo ryšį su kūno kontrolės laipsniu tam tikroje grupėje ar kultūroje.<sup>38</sup> Pastaruoju atžvilgiu būtų įdomu žvilgtelėti ir į senąjį pasaulį, nes tai, jog tokie asketai kaip Pitagoras (Diogenas Laertijas VI-II.20) bei krikščionių vienuoliai išvis nesijuokė, nebent sporadiškai, labai dera prie britų antropologės Mary Douglas išvadų mažose grupėse su aukštu kūno kontrolės laipsniu juoką, taigi kūnišką atsipalaidavimą, susiduriant su dideliais sunkumais.<sup>39</sup>

Kita vertus, folklorininkai jau seniai pastebėjo, jog

daugelyje tautų juokas yra gyvybės ženklas, o nesijuokimas priklauso toms laiko ir erdvės sritims, kur esama gyvybės stygiaus.<sup>40</sup> Šis pastebėjimas ypač svarbus interpretuojant ritualinį juoką. Pavyzdžiui, romėnų Luperkalijų metu dviems jaunuoliams kaktas pirma palytėdavo kruvinu peiliu – matyt, taip išreiškiant simboliškę nužudymą, – paskui nuvalydavo su piene sumirkyta vilna, o galiausiai jie turėjo juoktis. Perėjimas nuo mirties prie juoko verčia manyti, kad šiuo atveju juokas išties buvo gyvybės ženklas ir, galimas daiktas, reiškę inkorporavimą į bendruomenę, nes Luperkalijos, regis, bus išsirutulioję iš senovinių brandos ritualų.<sup>41</sup> Kitas ritualinio juoko atvejis žinomas Vakarų Europoje, kur Velykų sekmadienis buvo skirtas visokio plauko pokštams bei linksmybėms, vadinamoms *risus paschalis*. Juokas čia siejamas su Jėzaus prisikėlimu iš mirusiųjų, nors atsigavimo vaidmenį jis atlieka ir po Gavėnios susikaupimo.<sup>42</sup>

Graikijoje duomenų apie nesijuokimą žinoma tik iš vėlesnio nei senieji laikai laikotarpio. Pasakojama, kad tie, kas kreipėsi į Trofonijaus orakulą Labadėjoje, savo apsilankymo metu visiškai prarasdavo galią juoktis. Praradimas buvo aiškinamas, bent jau pagal Pausaniją (IX.39.13), išpūdingu patyrimu, ištikdavusiu lankytoją, tačiau orakulas buvo susijęs su įėjimu į Požemių pasaulį, ir lankytojai būdavo išnešami iš orakulo olos kjomis į priekį, kaip numirėliai.<sup>43</sup> Kadangi nepanašu, jog nesijuokimas būtų atsiradęs naujai arba perimtas iš kitų kultūrų, tikėtina hipotezė, kad jis buvo žinomas ir senaisiais laikais.

Taigi vėlės įvaizdžiai buvo stipriai veikiami prisiminimų apie lavoną. Tačiau minėtos neigiamos ypatybės, kaip kad *noos*'o ar balso neturėjimas, vėlei buvo priskiriamos ne visuomet ir ne visos vienu metu. Tikrovėje mirusiojo, su kuriuo buvai pažįstamas, neįmanoma prisiminti tik šitaip. Neišvengiamai išskyla ir prisiminimai apie velionį tokį, koks jis buvo ir ką veikė, būdamas gyvas, kurie irgi atsiliepia jo įvaizdžiui. Dėl to Patroklas miręs pasirodo Achilui kaip tik toks, koks buvo gyvenime. Ir kol jis turi su Achilu ryšį, jis kalba kaip paprastas mirtingasis. Cypdamas jis tik pradingsta, ryšiui nutrūkus.

Ilgainiui ryškūs velionio prisiminimai išblanksta, todėl suprantama, kad asmeniškai jo bruožai tolydžio užleidžia vietą bendresnei idėjai apie mirusįjį kaip gyvojo priešingybę.<sup>44</sup> Literatūroje, tiek žodinėje, tiek rašytinėje, asmeniško ryšio tarp gyvojo ir mirusiojo esama retai, todėl neigiamos ypatybės ir vyrauja. Nors ir čia jų nesilaikoma nuosekliai, ir štai Achilas („Odiseja“ XI.467–540) su Ajaksu (XI.542–567) elgiasi taip, tarsi tebebūtų gyvi.

Versta iš: Bremmer J. *The Early Greek Concept of the Soul*. – Princeton University Press, 1987. – P. 70–89.

Iš anglų kalbos vertė Dainius RAZAUSKAS

NUORODOS:

1. Hultkrantz Å. Conceptions of the soul among North American Indians. - Stockholm, 1953. - P. 464–480; Fisher H. Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien. - Munich, 1965. - P. 279–298.
2. Paulson I. Seelenvorstellungen und Totenglaube // Ethnos, 25 - 1960, p. 85–118 ir Seelenvorstellungen und Totenglaube der permischen und wolga-finnischen Völker // Numen, 11. - 1964, p. 212–242.
3. Panašiai Hultkrantz Å. Min. veik. - P. 469; Fisher H. Min. veik. - P. 280. Rohde irgi siejo laisvąją gyvojo sielą su mirusiojo siela, tačiau tokį ryšį neigė Otto, o jo nuomonę palaikė Nilssonas, žr. Otto W. F. Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens. - Berlin, 1923. - P. 40; Nilsson M. P. Geschichte der griechischen Religion, 1. - Munich, 1967. - P. 192.
4. Šį skirtumą pabrėžia Fisher H. Min. veik. - P. 297t. [Lietuvių kalboje irgi: *vėlė* žymi „mirusiojo sielą“, o *siela* – iš esmės būtent „gyvojo sielą“. – Vert. past.]
5. Doktrina apie sielos transmigraciją yra palyginti vėlyva ir spekuliatyvi, senajai graikų religijai nebūdinga, todėl ji čia ir nebus aptariama. Kita vertus, negaliu nesutikti su Burkertu, jog ši doktrina mena gyvas būtybes, tiek žmones, tiek gyvūnus, turint individualų ir tvarų „kažką“, kas išlaiko savo tapatybę nepriklausomai nuo kūno. Kūnas gali suirti, o tas „kažkas“ išlieka. Tokio „kažko“, graikų vadinto *psychē*, egzistavimas, mano galva, tampa gerokai suprantamesnis remiantis maniške *psychē*'s, kaip graikiškosios laisvosios sielos, interpretacija nei kad ją laikant paprasčiausiai kvėpavimo ar gyvybės principu. Žr. Burkert W. Griechische Religion der archaischen und klassischen Europe. - Stuttgart, 1977. - P. 446; taip pat žr. Hopf C. Antike Seelenwanderungsvorstellungen. - Dissertation, University of Leipzig, 1934; Stettner W. Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern. - Stuttgart and Berlin, 1934; Long H. S. A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato. - Dissertation, Princeton University, 1948; Burkert W. Lore and science in Ancient Pythagoreanism. - Cambridge, 1972. - P. 120–136; Burkert W. Griechische Religion... - P. 443–447; Barnes J. The Presocratic Philosophers, 1. - London, 1979. - P. 100–120.
6. Nilsson M. P. Min. veik. - P. 174; plg. Schnaufer A. Frühgriechischer Totenglaube. - Hildesheim and New York, 1970. - P. 34–57.
7. Hertz R. Death and the Right Hand. - London, 1960. - P. 27–86, 117–154. Hertzas buvo vienas iš daugelio tų Durkheimo ratelio narių, kurie neišliko gyvi per Pirmąjį pasaulinį karą, žr. Durkheim E. Notice sur Robert Hertz // L'Annuaire des anciens élèves de l'École Normale Supérieure. - 1916, p. 116–120; E. E. Evans-Pritchardo įžangą // Hertz R. Min. veik. - P. 9–24; taip pat A History of Anthropological Thought. - New York, 1981. - P. 170–183.
8. [Kur tik buvo įmanoma, vertėjo stengtasi laikytis lietuviškųjų „Iliados“ bei „Odisėjos“ leidimų: Homeras. Iliada / Red. A. Dambrauskas. - Vilnius, 1962; Homeras. Odisėja / Red. A. Dambrauskas. - Vilnius, 1964. Nors įmanoma buvo toli gražu ne visur. – Vert. past.]
9. Onians R. B. The Origins of European Thought. - Cambridge, 1954. - P. 93; Verdenius W. J. Archaische Denkmotrone 3 // Lampas, 5. - 1972, p. 116, past. 23; Snell B. Die Entdeckung des Geistes. - Göttingen, 1974. - P. 21. Šie autoriai išvis laiko tai vėlyva poetine kontaminacija.
10. Tai tampa visai akivaizdu iš *thymos* ir *psychē* paminėjimų dažnių Homero epuose santykio, kuris yra 9,3:1. Ir toks santykis netgi yra perdėtas *psychēs* naudai vien dėl itin didelio jos dažnumo „Odisėjos“ XI bei XXIV dalyse.
11. Todėl išties labai keista, kad viename papiruso fragmente („Kiolno papirusas“ 3.125), matyt, priklausiusiame Aischilo „Psychagogams“, mirusiųjų *psychai* pavadinti *apsychai*, taigi „ne-gyvi“ ar „tie, kas be gyvybės“.
12. Hultkrantz Å. Min. veik. - P. 465.
13. Fisher H. Min. veik. - P. 280.
14. Otto W. F. Min. veik. - P. 33.
15. Onians R. B. Min. veik. - P. 95 ir Leeuw G., van der. Phänomenologie der Religion. – Tübingen, 1956. - P. 325. Šie autoriai mirusįjį tapatina su šešėliu. Tokiu atveju išeitų, kad Teiresijas šešėliu (*skia*) nebuvo.
16. Dėl šešėlio žr.: Rochholz E. L. Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit, 1. – Berlin, 1867. - P. 59–130; Negelein J., von. Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben // Archiv für Religionswissenschaft, 5. - 1902, p. 1–37; Pradel F. Der Schatten im Volksglauben // Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, 6, Nr. 12. - 1904, p. 1–41; Frazer J. G. Taboo and the Perils of the Soul. - London, 1911. - P. 77–100; Bieler L. Schatten // Handwörterbuch der deutschen Aberglaube, 9. - Berlin, 1938–1941. - P. 126–142; George B. Zu den altägyptischen Vorstellungen vom Schatten als Seele. - Bonn, 1970; Horst P. W., van der. Der Schatten im hellenistischen Volksglauben // Studies in Hellenistic Religions. - Leiden, 1979. - P. 27–36.
17. Hultkrantz Å. Min. veik. - P. 305.
18. Otto W. F. Min. veik. - P. 34; Nilsson M. P. Min. veik. - P. 195.
19. Demokritas B 166; žr.: Bicknell P. J. Democritus' Theory of Precognition // Revue des études grecques, 82. - 1969, p. 318–326; Burkert W. Illinois Classical Studies, 2. - Munich, 1961. - P. 17.
20. Priešingai nei teigė Bickel E. Homerischer Seelenglaube. - Berlin, 1925. - P. 315t ir Regenbogen O. Kleine Schriften. - Munich, 1961. - P. 17.
21. Burkert W. Griechische Religion... - P. 446.
22. Nilsson M. P. Min. veik. - P. 197–199 (čia ir vėlyvieji kapų reljefai, kuriuose gyvatė ir mirusysis dažnai pavaiz-

- duoti kartu); taip pat žr. Küster E. Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion // Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. - Giessen, 1913, XIII, Nr. 2; Mitropolu E. Horse's Heads and Snakes in Banquet Reliefs and their Meaning. - Athens, 1976. - P. 83–145; Mitropolu E. Deities and Heroes in the Form of Snakes. - Athens, 1977.
23. Nilsson M. P. Min. veik. - P. 198. Apie stuburo smegenis žr. Ovidijaus „Metamorfozes“ XV.389, Plinijaus „Gamtos istorija“ X.56.86, Plutarcho „Kleomeną“ 39, Eliano „Apie gyvūnų prigimtį“ I.51, Origeno „Prieš Celsą“ IV.57, Servijaus „Enėjus“ V.95.
  24. Maringer J. Die Schlange in Kunst und Kult der vorgeschichtlichen Menschen // Anthropos, 72. - 1977, p. 881–920; Nilsson M. P. Greek Folk Religion. - New York, 1961. - P. 67–72; Honko L. Ormkult // Kulturhistorisk leksikon for Nordisk Middelalder, 13. - Copenhagen, 1968, p. 8–10; Rusu V. Un chapitre de la mythologie Roumaine: “le serpent de maison” // Revue des langues romanes, 82. - 1977, p. 257–267. - Įdomu pažymėti, kad nors naminėms gyvatėms dažniausiai atnašauta pienas, pieno gyvatės šiaip jau nemėgsta, žr. La Barre W. They shall take up serpents. - New York, 1969. - P. 94t.
  25. Hultkrantz Å. Min. veik. - P. 473.
  26. Dietrich B. C. The Origins of Greek Religion. - Berlin, New York, 1974. - P. 119–122; Gwynn Griffiths J. The Divine Tribunal. - Swansea, 1975. - P. 15t.
  27. Hultkrantz Å. Min. veik. - P. 464.
  28. Platono „Gorgijas“ 524–525; žr. Dodds E. R. Plato, Gorgias. - Oxford, 1959. - P. 379.
  29. Chamay J. Des défunts portant bandages // Bulletin Antieke Beschaving, 52–53. - 1977–1978, p. 247–251.
  30. Vergilijaus „Encida“ II.270–279, VI.446, 450, 494; Tibulas I.10.37, II.6.38–40; Propertijus IV.7.7; Ovidijaus „Metamorfozės“ X.49; Statijaus *Silvae* II.1.154–156; Silijus Italikas XII.547–550; Apulėjus „Metamorfozės“ VIII.8.
  31. Iki šiol ginčijamasi, ar *sōma* gali reikšti ir „gyvą kūną“, žr.: Herter H. Kleine Schriften. - Munich, 1975. - P. 91–105; Slings S. R. // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, 18. - 1975, p. 170; West M. L. Hesiod, Works and Days. - Oxford, 1978. - P. 295; Renehan R. The Meaning of *σωμα* in Homer: a Study in Methodology // California Studies in Classical Antiquity, 12. - 1980, p. 269–281.
  32. Jau Aristofano laikais ištara buvo laikoma neaiškia: Aristofanas, fragmentas 222 pagal Edmondsą. Žr. Bernard A. Inscriptions métriques de l’Égypte gréco-romaine. - Paris, 1969. - Nr. 18.8, kur mirusysis pavadintas *dusmenēs*; žr. Wilhelm A. // Wiener Studien, 56. - 1938, p. 58t.
  33. Gual C. G. Tiresias o el advino como mediador // Emerita, 43. - 1975, p. 107–132; Brisson L. Le mythe de Tirésias. - Leiden, 1976.
  34. Apie vėlių kalbą žr.: Wagenvoort H. Inspiratie door bijen in de droom // Mededelingen der Koninklijke Nederlandse akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, 29 / 8. - Amsterdam, 1966, p. 86–88.
  35. Sofoklis, fragmentas 879 pagal Radtą.
  36. Vergilijaus „Encida“ VI.265; Ovidijaus *Fasti* II.609, V.422; žr. Bologna C. Il linguaggio del silenzio // Studi Storico-Religiosi, 2. - 1978, p. 305–342.
  37. Mannhardt W. Mythologische Forschungen. - Strassburg, 1884. - P. 99t; Handwörterbuch der deutschen Aberglaube, 5. - 1932–1933, p. 874; Ranke K. Indogermanische Totenverehrung. - Helsinki, 1951. - P. 284t; Puchner W. Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf. - Vienna, 1977. - P. 71.
  38. Blaicher G. Über das Lachen im englischen Mittelalter // Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 44. - 1970, p. 508–529; Thomas K. The Place of Laughter in Tudor and Stuart England // Times Literary Supplement, 21. - 1977, January. Žr. Versnel H. S. Destruction, *Devotio* and Despair in a Situation of Anomy: the Mourning for Germanicus in Triple Perspective // Perennitas: Studi in onore di angelo Brelich / Ed. G. Piccaluga. - Rome, 1980. - P. 541–618, kur teigiamas juoko ryšys su pokštais bei šmaikštavimo santykiais, tačiau tokio ryšio cituojama literatūra neparemia, o pastarųjų laikų tyrinėjimai jį jau atvirai atmets, žr. Douglas M. Implicit Meanings. - London and Boston, 1975. - P. 92t; Johnson R. Jokes, Theories, anthropology // Semiotica, 22. - 1978, p. 309–334.
  39. Douglas M. Min. veik. - P. 85; Steidle B. Das Lachen im alten Mönchtum // Benediktinische Monatsschrift, 20. - 1938, p. 271–280.
  40. Propp V. J. Edipo alla luce del folclore. - Turin, 1975. - P. 41–81; taip pat žr. Reinach S. Cultes, mythes et religions, 4. - Paris, 1912. - P. 109–129; Fehrle E. Das Lachen im Glauben der Völker // Zeitschrift für Volkskunde, 2. - 1930, p. 1–5; Richardson N. J. The Homeric Hymn to Demeter. - Oxford, 1974. - P. 217; Nola A. M., di. Antropologia religiosa. - Florence, 1974. - P. 15–90.
  41. Plutarcho „Romulas“ 21. Dėl iniciacinės Luperkalijų interpretacijos žr. Alföldi A. Die Struktur des voretruskischen Römerstaates. - Heidelberg, 1974. - P. 86–106; Neiraudeau J.-P. La jeunesse dans la littérature et les institutions de la Rome républicaine. - Paris, 1979. - P. 200–215. Juoką kaip gyvybės atsinaujinimą taip pat interpretavo Mannhardt W. Mythologisches Forschungen, p. 99t.
  42. Seniausias Vėlykų juoko aptarimas – tai Bazelio reformatoriaus Oecolampadijaus *De risu paschali, Oecolampadii, ad V. Capitonem theologum epistola apologetica*. - Basel, 1548. Toliau žr. Fluck H. Der risus paschalis // Archiv für Religionswissenschaft, 31. - 1934, p. 188–212; Wendland V. Ostermärchen und Ostergelächter. - Bern und Frankfurt, 1980.
  43. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie / Ed. W. H. Roscher, 5. - Leipzig, 1916–1924. - P. 1272; žr. Samter E. Volkskunde im altsprachlichen Unterricht. - Berlin, 1923. - P. 120–124; Paoli U. E. Die Geschichte der Neaira. - Bern, 1953. - P. 39–48.
  44. Žr. Vernant J.-P. Mythe et pensée chez les Grecs, 2. - Paris, 1981. - P. 65–78.