

Mitologijos istorinė raida

Joseph CAMPBELL

Džozefas Džonas Kempbelas (Joseph John Campbell, 1904.03.26–1987.10.30) – garsus amerikiečių mitologas bei religijotyryninkas, pasireiškęs daugiausia lyginamosios mitologijos bei lyginamosios religijotyros srityje. Būsimasis tyrinėtojas ir mąstytojas gimė religingoje airių katalikų šeimoje, o ankstyvoje jaunystėje susižavėjo Amerikos indėnų gyvenimu bei dvasine kultūra, kuri visam gyvenimui ir pažadino potraukį lyginamajai mitologijai. 1927 m. Kolumbijos universitete jis baigė anglų ir viduramžių literatūrą. 1924 m. laive iš Europos sutiktas Džidus Krišnamurtis (Jiddu Krishnamurti) uždegė jį Rytų, ypač Indijos, dvasinės tradicijos bei filosofijos tyrimams. Tad gavęs magistro laipsnį jis universiteto siuntimu dvejus metus Europoje, Prancūzijoje ir Vokietijoje, studijavo sanskritą (žinoma, pakeliui ir prancūzų bei vokiečių kalbas ir literatūrą). Susidomėjo Karlo Gustavo Jungo (Carl Gustav Jung) darbais. Tačiau grįžęs į Ameriką tęsti studijas ir gauti daktaro laipsnį į universitetą nebuvo priimtas, tad visą gyvenimą paskui pabrėždavo esąs *Mr. Kempbelas*, o ne *Dr. Kempbelas*. Tačiau taip ir negautas akademinis daktaro laipsnis nesutrukdė jam tęsti studijas savarankiškai. Jo paties prisipažinimu, jis savo kasdienybę susitvarkė taip, kad galėtų skaityti po devynias valandas per dieną. Todėl nenuostabu, kad 1934 m. jis gavo profesoriaus vietą koledže (Sarah Lawrence College), kuriame ir dėstė ligi 1972 m. 1962 m. tapo Menų, religijos ir šiuolaikinės kultūros draugijos tarybos nariu, o vėliau – jos prezidentu. Lyginamosios mitologijos bei religijotyros kursų jis taip pat buvo pakviestas dėstyti į Jungtinių Valstijų Valstybės departamento Užsienio reikalų institutą. J. Kempbello plunksnai priklauso nemažai reikšmingų lyginamosios mitologijos bei religijotyros veikalų, žymiausi iš jų – „Dievo kaukės“ (*The Masks of God*) ir „Herojus tūkstančiu veidų“ (*The Hero with a Thousand Faces*). Tačiau ypač išgarsėjo Džozefas Kempbelas savo viešomis paskaitomis, kurių skaityti buvo kviečiamas kuo įvairiausių įstaigų, draugijų ir bendruomenių, taip pat pasaulinę šlovę jam pelniusiomis radijo ir televizijos laidomis apie mitologiją ir religiją.

I.

Pasaulio mitologijų lyginamieji tyrimai verčia mus žvelgti į žmonijos kultūros istoriją kaip į visumą. Pasirodo, tokios temos kaip ugnies pagrobimas, pasaulinis tvanas, mirusiųjų šalis, nekaltas prasidėjimas, herojaus prisikėlimas iš mirusiųjų yra žinomos visame pasaulyje ir, nors iš tikrųjų tėra vos kelios ir visuomet tos pačios, visur pasireiškia vis naujomis kombinacijomis, kaip kaleidoskope. Be to, pramogai pasakojamose istorijose į šias mitines temas žiūrima lengvabūdiškai, lyg į žaidimą, o štai pasirodžiusios religiniuose kontekstuose jos suprantamos ne tik visai rimtai ir pažodžiui, o netgi kaip tiesos, kurioms visa kultūra yra gyvas liudytojas, kurios yra ir dvasinis autoritetas kultūrai, ir pasaulietinės galios šaltinis. Dar nesurasta tokia visuomenė, kur šios temos neskambėtų liturgijoje, nebūtų interpretuojamos pranašų, poetų, teologų ar filosofų, vaizduojamos mene, išaukštinamos dainomis ar ekstatiskai patiriamos kaip įkvepiantys regėjimai.

Iš tikrųjų mūsų padermės metraštinis nuo pirmųjų puslapių pasakoja anaipol ne apie žmogaus pažangą gaminant įrankius, bet gerokai tragiškesnę istoriją apie spindulingus regėjimus, išstinkančius pranašų sielas, ir žemiškųjų bendruomenių pastangas išpildyti jų nežemiškus sandorius. Kiekviena tauta yra gavusi savitą antgamtinės paskirties antspaudą ir ženklą, suteiktą jos didvyriams ir kasdien patvirtinamą jos žmonių gyvenimais bei patirtimi. Ir nors daugelis iš tų, kurie užsimerkę lankstosi savosios tradicijos šventovėse, priekabiai racionalizuoja bei desakralizuoja visa, kas šventa kitiems, sąžiningas palyginimas netrunka atskleisti, jog visos religijos remiasi vis tais pačiais mitinių motyvų ištekliais – skirtingai atrinktais, surikiuotais, interpretuotais ir pagal vietos poreikius ritualizuotais, tačiau vienodai gerbiama visų pasaulio tautų.

Taigi mokslas mums pateikia kerintį klausimą – tiek psichologinį, tiek istorinį. Panašu, kad žmogus išvis negali išgyventi pasaulyje netikėdamas tam tikru šio bendro paveldo mitų deriniu. Esmiškai netgi žmogaus gyvenimo pilnatvė, regis, tiesiogiai priklauso nuo vietinės mitologijos gylio ir masto – visai ne nuo racionalaus proto! Iš kur tad šių nežemiškų temų jėga, kuria jos įkrauna tautas taip, kad įgalina sukurti nepakartojamo grožio ir likimo civilizacijas? Ir kodėl

taip yra, kad vos tik žmogui parūpsta kažkas tvirta, į ką būtų galima savo gyvenime atsiremti, jis kliaujasi ne faktais, kurių pasaulyje per akis, bet praamžės vaizduotės mitais, geriau rinkdamasis kokio nors rūstaus dievo vardu paversti pragaru savo ir savo kaimynų gyvenimus negu dėkingai priimti pasaulio teikiamas dovanas?

Ar ir šiuolaikinės civilizacijos pasiliks dvasiškai užsidariusios kiekviena savo vietinėje visiems bendros tradicijos sampratoje? Ar gal vis dėlto įmanoma pasiekti gilesnį žmogiškojo supratimo atskaitos tašką? Mūsų kultūras – kurių, tiesą sakant, ne taip jau daug – grindžiantys mitai valingai ar nevalingai tebeveikia mus, teikdami mums gyvenimo motyvus, nukreipiančius mūsų gyvybines jėgas atitinkamų tikslų link, tad net kai racionaliai mes pajėgiame sutarti, mitai, kuriais gyvename ar kuriais gyveno mūsų protėviai, tuo pat metu stumia mus tiesiog į priešingas puses.

Kiek man žinoma, niekas dar nėra bandęs visų tų naujų perspektyvų, kurias pastaraisiais laikais atvėrė simbolikos, religijotyros, mitologijos bei filosofijos lyginamieji tyrimai, suvesti į tam tikrą vieną bendrą paveikslą. Didžiai vaisingi kelių pastarųjų dešimtmečių archeologiniai atradimai, stubbinantis aiškumas, paprastumas bei darna, pasiekti intensyvių filologijos, etnologijos, filosofijos, meno istorijos, tautosakos bei religijos tyrimų, šviežios psichologijos įžvalgos ir neįkainojamas Azijos mokslininkų, vienuolių bei šviesuolių indėlis į mūsų pažinimą, – visa tai dėliojasi į visai naują žmonijos istorijoje pamatinės dvasinės vienovės vaizdą. Neketindamas peržengti ribų, kurias nustato visų šių kuo įvairiausių pažinimo sričių duomenys, o tik mėgindamas surinkti iš jų vieningo mitologijos mokslo *membra disjuncta* [„išskaidytas dalis“], tolesniuose puslapiuose pasistengsiu nubrėžti dievų bei herojų istorijos metmenis, kurie savo galutiniu pavidalu turėtų apimti visas dieviškąsias esybes, kiekvieną atitinkamoje nišoje – kaip zoologija visus gyvūnus, o botanika visus augalus, – nė vienos iš jų neiškeldamas virš kitų kaip šventesnės. Juk kaip regimajame pasaulyje augalų ir gyvūnų viešpatijos paklūsta evoliucijos dėsnų valdomai raidai, taip jai paklūsta ir dievų viešpatija regėjimų pasaulyje. Šiuos dėsnius išryškinti ir yra tiesioginis mokslo uždavinys.

Negana to, kaip biologijos mokslas pasiekė brandą tik tuomet, kai vienon greton su gyvūnais pastatė žmogų, taip mitologijos branda įmanoma tik tuomet, kai vienon greton su dievais bus pastatytas

Dievas. Tiesa, savo prigimtimi bei esme Dievas pranoksta bet kokį žmogiškąjį žinojimą, vadinasi, ir bet kokį mokslą. Na, bet jį aukščiausia savo prigimtimi bei esme pranoksta ir dievai, o galiausiai – ir bitės, ir gėlės. Kita vertus, prirašyta daugybė knygų ir apie patį Dievą, ir apie jo įsakymus, žmonijai jo skirtą programą, paruoštą amžinybę, ant akmens plokščių su jo įsakymais pastatyti altoriai ir sostai, jo vardu pristiegta tarnybų. Būtent į šiuos istorijos paradoksus, patį Neištariamąjį palikę neįvardytą, ir nukreipsime mūsų mokslo dėmesį.

II.

Kaip ir Bacono „Mokslo pažangos“ (*Advancement of Learning*), mūsų darbo tikslas bus „nurodyti, kuri pažinimo dalis jau yra išdirbta ir išstbulinta, o kurios liko nebaigtos ar išvis atmestos“. Šiuo tikslu mūsų dalyką galima sąlygiškai suskaidyti į keturias pakopas: mito psichologiją bei archeologiją; Rytų mitologiją; Vakarų mitologiją; poetinę mitologiją.

Mito psichologija bei archeologija

Thomas Mannas savo mitologinės tetralogijos „Juozapas ir jo broliai“ pradžioje rašė: „Labai gilus, labai gilus yra praeities šulinys. Ar neturėtume jo vadinti bedugniu?“

Klausimas mena santykį tarp istorijos ir psichologijos: ar psichė yra istorijos funkcija, ar atvirkščiai? Ar peržvelgę savo mitines temas ligi pat jų ištakų aptiksime kokį nors ryšį su atitinkamu istorijos šulinio lygmeniu? Ar veikiau, pasiekę šio gilaus šulinio dugną ir netgi jį pramušę, pamatysime, kad mito ištakų taip ir nepasiekėme? Jei taip, tai pagrįstai turėsime pripažinti, kad archetipai, bent jau kai kurie, grindžiantys stebuklines pasakas bei religijas, dygsta visai ne iš žmonijos patirties laike dirvos, bet iš tam tikro prado, struktūriškai aukštesnio už istoriją arba net išvis istoriją lemiančio. Būtent iš psichės, kaip žmogaus kūno biologinio gyvenimo funkcijos.

„Kuo giliau mes įsiklausome, – rašė Thomas Mannas, – kuo giliau į žemutinį praeities pasaulį nuleidžiame zondą ir prasiskverbiamė, tuo labiau įsitikiname, kad seniausi žmonijos pamatai, jos istorija ir kultūra – nenusakomi.“

Pradinė mūsų užduotis būtų įsitikinti, ar tai tiesa. Šiuo tikslu mes pirmiausia patyrinėsime psichologinį mūsų klausimo aspektą – pamėginsime pasiaiškinti, ar žmogaus psichosomatiniame sistemoje yra aptikta kokių nors struktūrų ar dinaminių tendencijų, su kuriomis

būtų galima sieti mito bei ritualo ištakas. Ir tik paskui pasitelksime archeologijos bei etnologijos duomenis, mėgindami pasiaiškinti, kokie galėtų būti ankstyviausi aptinkami mitologinio vaizdijimo pavidalai.

Žinoma, kaip Thomas Mannas jau yra perspėjęs: „Kad ir į kokią bežadę gelmę mes nuleisime savo lyną, ji atsitrauks tik dar giliau.“ Pirmiausia tai archeologinė gelmė: Mesopotamijos, Nilo, Gvatemalos ir Peru aukštųjų kultūrų užuomazgos. Toliau eis paleontologinė ir etnologinė gelmė: pirmykštis žmogus, medžiotojas ir ankstyviausias augalų augintojas. Tačiau esama dar ir trečios, dar didesnės gelmės – žemiau giliausio žmogiškojo lygmens: ritualinį šokį aptinkame tarp paukščių, žuvų, beždžionių ir bičių. Todėl turime empiriškai patikrinti, ar žmogus, kaip ir šie gyvūnų pasaulio atstovai, neturi *įgimto* polinkio į tam tikrus jo rūšį atitinkančius aplinkos signalus reaguoti instinktyviai, griežtai apibrėžtu būdu?

Rytų mitologija

Pro suvestus archeologijos ir psichologijos lėšius pažvelgę į atvirą klausimą apie mito ištakas bei pirmąsias apraiškas, galime pereiti prie kitos savo dalyko pakopos – didžiai išplėtotų Rytų mitologinių sistemų: milžiniškos, itin turtingos, nors esmiškai vienytytės srities, kuriai atstovauja Indijos, Pietryčių Azijos, Kinijos ir Japonijos filosofiniai mitai bei mitinės filosofijos, prijungiant prie jų ir gerokai ankstesnes, bet dvasiškai giminiškas senosios Mesopotamijos ir Egipto mitinės kosmologijas. Visose šiose hieratiškai organizuotose civilizacijose aptiksime tą pačią pamatinę mitologiją, kuri ne visą pasaulį veda prie vienokio ar kitokio išsipildymo, bet čia ir dabar kontemplyviai sąmonei daro prieinamą aukščiausią dieviškąją galybę, kuri, nors transcendentiška, vis dėlto yra imanentiška visame kame. Šiai kontemplyviai mitopoetinės minties pamatinei dermei priklauso ir kai kurie graikų, netgi pagonių keltų-germanų mitologijų aspektai. Nors patys graikai jautė esminį skirtumą tarp savo pažiūrų į gyvenimą ir senesnių tautų pietuose bei rytuose. Mes šiaip jau irgi esame pratę Vakarų ir Rytų mąstyti atskiromis antraštėmis. Trečioji mūsų dalyko sąlygiška pakopa tad būtų:

Vakarų mitologija

Tik takoskyrą, ar skiramąją ribą, tarp senųjų Rytų ir jaunesnių Vakarų tradicijų kraštų, bent jau mitologijos srityje, reikia brėžti ne palei Egėjo ilgumą (Graikiją griežtai priskiriant Vakarams, o šiuolaikinę Turkiją ir senovės Anatoliją – Rytams), bet per Iraną. Nes

naujoji mitologija, kuria paskui buvo pagrįstas visas Vakarų pasaulėvaizdis, pirmąsyk pasireiškė persų pranašo Zoroastro reformomis (apie 600 m. pr. Kr.), kurio itin progresyvi istorijos samprata ir individui mestas moralinis iššūkis valingai prisidėti prie artėjančios Dievo (Ahuros Mazdos) Karalystės žemėje Vakaruose išstūmė ankstesnę nepalaujamų, savaime atsikartojančių kosminių Amžinojo Sugrįžimo ciklą mitologiją.

Pagal šį ankstesnį ciklinį požiūrį, kuris didžiojoje Rytų dalyje tebėra pamatinis iki šiol, niekuomet nebuvo tokio laiko, kai dar nebuvo laiko, ir niekuomet nebus tokio laiko, kai laiko nebebus. Kasdienis saulės apsisukimas per parą, mėnulio pilnėjimas ir dilimas, metų ratas ir gimimo, mirties bei atgimimo ritmas organiniame pasaulyje išreiškia pamatinį gamtai ir visatai nepalaujamo kūrimo principą. Visi žinome keturių amžių – aukso, sidabro, vario ir geležies – mitą, kuris pasaulį vaizduoja smunkantį nuo aukso amžiaus vis žemyn ir einantį vis prastyn. Galiausiai jis visai pražus, sugrįš atgal į chaosą, tačiau tik tam, kad vėl pražystų šviežias ir gaivus kaip gėlė ir vėl iš naujo pradėtų savo neišvengiamą kelią. Užtat čia nėra nieko, ko derėtų siekti, dėl ko individui derėtų stengtis, nei visatoje, nei žmoguje. Kas susitapatino su kūnu ir jo afektais, anksčiau ar vėliau neišvengiamai patirs, kad visa kas tėra kančia, nes visa kas baigiasi. O kas aptiko amžinybės rimties tašką, aplink kurį visa kas, ir jis pats, sukasi, tam visa kas yra šventa ir nuostabu taip, kaip yra. Vadinas, ir žmogaus pagrindinė pareiga – nepriekaištingai atlikti jam tekusį vaidmenį, kaip saulė, mėnulis, visų rūšių gyviai ir augalai, vandens, uolos ir žvaigždės; ir dar, jei įmanoma, taip suderinti savo sąmonę, kad ji sutaptų su visatos esme.

Šiuos kontemplyviai, metafiziškai nusiteikusios tradicijos sapnų apžavus, kur šviesa ir tamsa keitė viena kitą ir drauge šoko savo nepalaujamą kosminį šešėlių šokį, išsklaidė Zoroastro reforma. Pirmasis reformos žingsnis Zoroastro buvo žengtas radikalai atskiriant šviesą ir tamsą, abiem podraug suteikus atitinkamą etinę vertę: šviesai – skaistumo ir gėrio, o tamsai – pagedimo ir blogio. Jis mokė, kad jos buvo skyrium dar prieš sukuriant pasaulį. Tačiau įšėlusios tamsos jėgos užpuolė šviesą, ir prasidėjo kosminis karas – jį, tiesą sakant, pasaulis ir įkūnija. Todėl visatą reikia suprasti kaip išminties ir smurto, šviesos ir tamsos mišinį, kuriame gėris ir blogis įnirtingai kovoja dėl pergalės. Žmogus, pats būdamas kūrinijos dalis, irgi yra gėrio ir blogio mišinys, o jo paskirtis – laisva valia stoti į mūsų šviesos pusėn. Su Zoroastro žinia

(paskelbta, kaip tikėta, praėjus dvylikai tūkstančių metų nuo pasaulio sukūrimo) šioje kovoje įvykęs epochinis persilaužimas gėrio naudai. O kai jis sugrįšiąs (dar po dvylikos tūkstančių metų) kaip mesijas Saošjantas, įvyksiąs lemiamas mūšis ir pasaulio pabaiga, ir jis galutinai pribaisgiąs visą tamsą. Tuomet visa pavirsią šviesa, istorija pasibaigianti, ir amžiams stosiąnti Dievo Karalystė.

Akivaizdu, jog čia turime galingą mitinę formulę, kuri perorientuoja žmogaus dvasią ir nukreipia ją laike pirmyn, iššūkį prisiimti atsakomybę už visatos atmainymą Dievo vardu ir tuo drauge žadinamą naują, potencialiai politinę šventojo karo filosofiją. Pirmoji visuomeninė šios naujos jėgos apraiška buvo milžiniškoji Kyro Didžiojo (mirė 529 m. pr. Kr.) ir Darijaus Didžiojo (apie 521–486? pr. Kr.) Persijos imperija, per kelis dešimtmečius išsiplėtusi nuo Indijos ligi Graikijos ir iš nelaisvės išvaduotiems žydams suteikusi progą ne tik atstatyti savo šventyklą (Ezdros 1.1–11), bet ir rekonstruoti bei perinterpretuoti senąjį Mozės palikimą. Užtat tolesnis grėsmingas šio naujojo progresyvaus mito pasireiškimas susijęs su žydais, jo žinią pritaikiusiais sau. Paskui jis iškyla su krikščionybės pasauline misija ir galiausiai su islamu.

Džiaukis, bevaikė, niekad negimdžiusi! krykštauk ir ratuok, gimdymo skausmuose negulėjusi! Juk pamestoji turi daugiau vaikų, negu turinti vyrą, – sako Viešpats. Praplatink savo palapinės aikštę, ištempk savo pastogės uždangas nešykštėdama, pailgink palapinės virves, tvirtai įkalk kuolus! Prasiplėsi tu į dešinę ir į kairę, – tavo palikuonys užvaldys tautas ir įsikurs apylinkėse miestuose (Izaijas 54.1–3).

Ir bus paskelbta ši karalystės Evangelija visame pasaulyje paliudyti visoms tautoms. Ir tada ateis galas (Mato 24.14).

Žudykite juos, kur tik pagausite, ir išvarkite juos iš visur, iš kur jie išvarė jus, nes sąmyšis ir priespauda blogiau nei žudymas... Ir kariaukite su jais tol, kol nebeliks jokio sąmyšio nei priespaudos, ir įsivyras teisingumas ir tikėjimas Dievą. Bet jeigu jie liautųsi, nebūkite jiems priešiški, išskyrus tuos, kurie neatsisako priespaudos (Koranas 2.191, 193).

Graikai irgi tam tikru mastu dalyvavo šiame mite apie Šviesos sūnų karą prieš Tamsos sūnus. Tai matyti iš kai kurių vėlyvųjų Dioniso mitologijos atmainų. Daugybė prieštarigų padavimų, tiek senesnių, tiek

naujesnių, pasakoja apie šio didžiojo augmenijos pasaulio dievo gimimą ir žygdarbius, mirtį ir prisikėlimą. Dieviška ekstaze pasižymintis jo kultas VII a. pr. Kr. Graikijoje buvo virtęs tikra aistra. Laukinių jo ritualų ištakos pranyksta ikirašytinėje priešistorėje: kaip matysime, iš tikrųjų jos neabejotinai gerokai pranaksta ne tik Graikijos istoriją, bet ir jos priešistorę. Užtat mes pakankamai žinome apie jo vėlyvasias atmainas, per kurias šio didžiojo javų ir vyno viešpaties garbinimas – kartu su duona ir vynu, dievišku džiaugsmu ir prisikėlimu – pasiekė ankstyvosios Bažnyčios sakramentus ir įsiliejo į Jėzaus paveikslą.

Sulig viena svarbia jo stebuklingo gimimo, mirties ir prisikėlimo versija¹, didžioji žemdirbystės bei derlingosios žemės deivė Demetra su savo dukra Persefone, kurią buvo pagimdžiusi nuo Dzeuso, iš Kretos atkakusi į Siciliją prie Kianės versmės rado olą. Toje oloje ji mergaitę paslėpė, palikusi ją saugoti dvi gyvates, kurios paprastai vaizduojamos pakinkytos į mergaitės ratus. Tenai Persefonė ėmėsi austi vilnonį audeklą, didingą apsiaustą, kuriame turėjo būti pavaizduota visa visata. Tuo tarpu jos motina Demetra nutarė, kad mergaitės tėvas Dzeusas irgi turi apie ją žinoti. O tasai prišliaužė prie savo dukros gyvatės pavidalu, ir ji nuo jo pastojo sūnumi, Dionisu, gimusiu ir užaugusiu toje pat oloje. Kūdikiui žaislai buvo kamuolys, vilkelis, lošimo kauliukai, vilnos kuokštas ir užlys (*bull-roarer*).²

Tokia Dioniso istorijos pirmoji dalis. Antroji pasakoja apie jo mirtį ir prisikėlimą. Kūdikiui oloje į rankas pateko veidrodis, ir kol jis susižavėjęs į jį spoksojo, prie jo iš nugaros vogčia prislinko du titanai, pasiūsti pavydžiosios Dzeuso žmonos, dievų karalienės Heros, jo užmušti. Titanai – tai ankstesnės už dievus kartos dieviškosios būtybės. Tai Dangaus ir Žemės vaikai, o du iš jų, Kronas ir Rėja, kaip tik ir tapo Olimpo dievų gimdytojais. Titanai su visa savo mitologija mus pasiekė iš ankstesnio nei klasikinis olimpiečių panteonas minties bei religijos lygmens, ir epizodai, kuriuose jie pasirodo, dažnai turi itin archajiškų bruožų.

Antai ir šiuo atveju tiedu olon įsėlinę titanai buvo išsipaišę baltu moliu ar kalkėmis – nelyginant kanibalai, su kuriais mes dar susidursime, per savo ritualinio aukojimo puotą. Titanai šoko ant žaidžiančio vaiko ir sudraskė jį į septynis gabalus, išsivirė juos katile ant trikojo ir dargi išsikepė ant septynių iešmų.³ Tačiau jiems savo auką suvalgius – visą, išskyrus širdį, kurią išgelbėjo deivė Atėnė, – kepamos mėsos kvapo priviliotas oloje pasirodė Dzeusas ir pamatęs, kas

dedasi, baltai išsidažiusius kanibalus titanus užmušė žaibu. Tuomet Atėnė gražino pridengtame krepšyje išgelbėtą širdį tėvui, o šis čia pat atliko prikėlimo iš mirusiųjų stebuklą – pagal vieną iš versijų, pats prarydamas brangiąją savo sūnaus relikviją ir pats vėl iš naujo jį pagimdydamas.

Archajiškuosius šio mito dėmenis galima užtikti pasibaisėtinuose kanibalų ritualuose, iki šiol gyvai atliekamuose pirmąkartėse pusiaujo srityse. Bet atkreipime dėmesį į tai, kaip šis laukinis paveldas buvo dvasiškai transformuotas bei perinterpretuotas į žmogaus prigimties, kaip gėrio ir blogio kovos lauko, sampratą.

Nuo VI a. pr. Kr. iki IV a. po Kr. ši mitologija rutuliodamasi esmiškai atkeliavo per gausias ir plačiai pasklidusias orfikų bendruomenes, kaip žinoma, padariusias nemažą įtaką šio lemtingo laikotarpio filosofinėms bei religinėms spekuliacijoms. Tiesioginė ryški linija nuo orfikų mokyklų per Pitagorą (apie 582–507 m. pr. Kr.) ir Elėjos filosofus veda prie Platono (427?–347 m. pr. Kr.), misterinių Aleksandrijos kultų ir didžiųjų neoplatonikų mąstytojų, ne tik I tūkstantmečio po Kr., bet ir ankstyvųjų viduramžių bei Renesanso.

Pagal vieną reikšmingą mito apie nužudytą ir suvalgytą kūdikį Dionisą orfikų versiją, žmonija atsirado būtent iš sudegintų titanų pelenų. Vadinasi, žmogus yra dvigubos prigimties, sudarytas iš dviejų pradų – dieviškojo (Dioniso) ir piktojo (titanų). Taigi vaizdas panašus į Zoroastro nupieštą visatos kilmę ir esmiškai perteikia tą pačią mintį apie žmogaus parėigą stoti į dorovinę kovą – išvaduoti dieviškąjį pradą savyje iš tamsos ir blogio gniaužtų. Žinoma, graikų atveju nematome jokio progresyvaus, potencialiai politinio mito apie galutinį pasaulio išgelbėjimą. Kaip ir Rytuose, čia veikia kalbama apie „gimimų ciklą“ (*kyklos tēs geneseōs*), ir asmuo yra pašauktas išgelbėti ne pasaulį, o save: vegetaryste, asketizmu ir uoliai atliekamais orfikų ritualais per daugelį gyvenimų nuskaistinti piktąją savo prigimties pusę ir išugdyti dieviškąją.

Mes neturime galimybės čia sustoti ir toliau aiškintis orfikų, zoroastrizmo ir tolimesnių Rytų tradicijų tarpusavio santykių. Bus gana pasakyti, jog tiriant Vakarų mitologijos pagrindus tai yra pamatinės reikšmės klausimas. Kitas toks klausimas – tai sąveika tarp dviejų viena kitą papildančių Vakarų religijos istorijos temų: asmeniško išsigelbėjimo (orfikai) ir viso pasaulio išsigelbėjimo (zoroastrizmas). Pirmoji išlaiko archajišką nepaliaujamų kosminių ciklų sampratą, tačiau į

pasaulį žiūri veikia kaip į blogą nei dievišką; antroji, priešingai, numato visa ko pabaigą ir galutinį Dievo Karalystės žemėje išsipildymą.

Tačiau Dioniso tradicijos orfiškoji transformacija – kuri, nors vargiai bus paveikusi Sinagogą, padarė reikšmingą įtaką krikščionių Bažnyčiai ir vienu metu netgi palietė islamą, – buvo anaipol ne vienintelis ir net ne svarbiausias graikų įnašas į Vakarų mitologinės minties ir praktikos raidą. Daug būdingesnė, daug ryškesnė įtaka buvo padaryta ne religijos, bet meno srityje, o ją dera tyrinėti remiantis visai kitais pagrindais, nuostatomis bei reikalavimais ir visai su kita antrašte, būtent:

Poetinė mitologija

Didieji graikai, pradėdant Taliu (apie 640–546 m. pr. Kr.) ir baigiant Zenonu (336?–264? m. pr. Kr.), gerai suprato, kad mitologinis praeities paveldas kalba kita kalba. F. M. Cornfordo žodžiais:

Aischilo Dzeusas tebegarsėja kaip poligamiškas dievų ir žmonių tėvas, kurio būdas jo sutuoktinę pavertė žmonių apgaudinėjimo meno žinove. Tačiau aišku, kad Aischilas netikėjo tokį asmenį galint lemti pasaulio likimus. Didžioji dalis aukščiausiojo dievo biografijos neišvengiamai turėjo būti atmesta kaip pramanas arba perinterpretuota kaip alegorija, arba mąstoma rezervuotai kaip paslaptingas, per tamsus žmogiškajam supratimui mitas. Tačiau dėl homeriškojo jo paveiklo detalaus ryškumo pritempti mito turinį prie pakitusios moralės buvo nelengvas uždavins.⁴

Problema mums suprantama, nes mes ir patys dabar, prabėgus dvidešimt šešioms šimtmečiams, vėl su ja susidūrėme, būdami priversti įvertinti savąjį biblinės ir bažnytinės mitologijos paveldą. Šiuolaikinio mokslo atradimai, kurių niekaip nebuvo galima iš anksto numatyti ir kurie tebėra neprognozuojami, galutinai išsprogino geocentrinę visatą, kurioje Jozuė galėjo priversti saulę sustoti virš Gibeono, o mėnulį – virš Aijalono slėnio, kol Viešpats talkino jam žudyti jo priešus, svaidydamas ant jų didžiulius akmenis iš dangaus (Jozuės 10.11–13), į kurį po dvylikos šimtmečių buvo stebuklingai paimtas Jėzus su savo mergele motina.

Daugelis senųjų graikų, kaip ir daugelis mūsų, savo archajišką mitopoetinį paveldą tebegebė: tebešventė senąsias šventes, maldomis tebesikreipė į senuosius dievus, taip, lyg jie turėtų tam tikrą

nepriklausomą nuo žmogaus vaizduotės gyvenimą. Žinoma, tarp poetų, menininkų ir filosofų toks tiesioginis, pažodinis tikėjimas poetiškai suvokiamos mitologijos tiesa buvo neįmanomas. Jie suprato, jog kaip jie patys kūrė ir plėtojo mitus, lygiai taip tolimoje praeityje sukurta buvo ir jų paveldėtoji mitologija – kas be ko, ne be dieviškojo įkvėpimo, tačiau vis dėlto gyvų poetų rankomis ir pastangomis.

Norint suprasti mitologiją, reikia pabrėžti dvi iš esmės skirtingas nuostatas dievybių atžvilgiu: viena vertus, kunigo bei jo ganomųjų ir, kita vertus, kūrėjo – poeto, menininko ar filosofo. Pirmasis yra linkęs į tai, ką aš pavadinau pozityvistiniu savojo kulto vaizdinių supratimu. Tokį supratimą skatina maldos santykis, nes maldoje itin sunku išlaikyti pusiausvyrą tarp tikėjimo ir netikėjimo, būdingo vaizdinio ar idėjos kontempliacijai. Kita vertus, poetas, menininkas ir filosofas, patys būdami vaizdinių kūrėjai ir idėjų kalviai, suvokia, kad bet koks vaizdavimas – tiek regimojoje akmens materijoje, tiek mintinėje žodžio materijoje – neišvengiamai yra antspaudo žmogaus sugebėjimų ribotumo. Savo mūzos apimtas prastas poetas netrunka stoti pranašo pozon – tokią poeziją mes (tam kartui) pavadinsime perdėtai sureikšmintą, – taip galbūt tapdamas naujo kulto su savais kunigais pradininku. Kita vertus, gabesnis kunigas gali patirti, kad jo vaizdiniai gilėja, keičia kontūrus ar net visai ištirpsta – tokiu atveju jis gali tapti pranašu arba, jei labiau apdovanotas, geru poetu.

Čia galima atpažinti tris ryškias, emiška skirtingas, nors iš pagrindų susijusias aptariamųjų motyvų bei temų metamorfozes: tikroji poeto poezija, perdėtai sureikšmintą pranašo poezija ir visiškai pribaugta kunigo poezija. Religijos istorija didžiąja dalimi apima dvi pastarąsias, o mitologijos istorija – visas tris, ir tokiu būdu ji ne tik poeziją, bet ir religiją sugrąžina prie gaivaus, sveiko kūrybiškos minties šaltinio. Nes poezija pati viena turi polinkį įstrigti nuostabos, džiaugsmo ar sielvarto asmeniškumuose, sustoti prieš nepavaldžią žmogui visatos tikrovę (nepakankamai rimtai suprantama poezija, priešingai perdėtajai). Tuo tarpu religija pati viena pasižymi priešingu polinkiu – išvis neatsižvelgti į asmeninį patyrimą, o tik į dogmas.

Graikų stebuklas buvo tas, kad jie stoji kūrybiškos minties – būtent poetinės minties tikrąją žodžio prasme – pusėn pasaulyje, kuriame jau apie keturis tūkstančius metų buvo gromuluojamos ir pergromuluojamos, vienaip ar kitaip išnaudojamos vis tos pačios senos temos, tačiau visuomet tik pranašų ir kunigų

arba, kita vertus, vien kaip moralizuojantis pamokymas ar pramoga, t. y. kaip pasakėčios ar stebuklinės pasakos. Už meną – ne kaip anoniminių amatų, tar naujantį prabangai ar religijai, bet kaip asmeniškų įžvalgų bei patirčių raišką – pasaulis, matyt (bent jau sprendžiant iš mums prieinamų šaltinių), turi būti dėkingas graikams, tam tikroms jų būdo ir visuomenės savybėms, kurias jie ir patys sąmoningai suvokė ir kuriomis didžiavosi. O tai kaip tik antrasis didis skirtumas, kuris iš pagrindų būdingas Vakarų mitologinei tradicijai. Pirmasis – tai minėtasis doroviškai nuspalvintas progresyvumo pradai, Zoroastro paskelbtas mite apie tamsos ir šviesos jėgų kovą. Čia vėl galime pasitelkti F. M. Cornfordą:

Graikų teologija buvo suformuluota ne kunigų ir netgi ne pranašų, bet menininkų, poetų bei filosofų. Didžiosiose Rytų civilizacijose vyravo kunigų luomas, o religinio ir intelektualio gyvenimo centras buvo šventykla. Graikijoje niekuomet nebuvo nieko panašaus. Čia išvis nebuvo kunigų klasės, šventuose raštuose įamžintą dvasinę tradiciją sergstinčios nuo bet kokių naujų įtakų. Nebuvo teologų, kurie iš neįveikiamos vienintelės tiesos tvirtovės aiškintų, kaip ir kuo reikia tikėti. O vienas iš padarinių buvo tas, kad dievybės sąvoka galėjo atsiskirti nuo kulto ir išsiplėsti, apimdamas tokias būtybes ir daiktus, apie kurių ryšį su garbinimu niekas nė nesapnavo.⁵

Taigi, nors Tolimuosiuose ir Artimuosiuose Rytuose klestėjo turtinga pasakų tradicija, o vėliau – ir elegantiškai išpuoselėta mitologinė literatūra, bet koks estetinio mitologijos suvokimo, kaip lemiamo kultūros raidos veiksnio bei idealo, sisteminis tyrimas turi prasidėti nuo graikų. Aleksandriui įsiveržus į Indiją (327 m. pr. Kr.) ir įsteigus trumpai tegyvavusias, bet milžinišką įtaką padariusias helénistines Baktrijos (apie 250–135 m. pr. Kr.) ir Pendžabo (apie 200–58 m. pr. Kr.) valstybes⁶, graikų humanistinių idealų atšvaitai kurį laiką mirgėjo Rytų dvaro menuose. Tačiau kunigo ir jogo autoritetas čia galiausiai įgijo persvarą, išskyrus Kiniją ir Japoniją, kur konfucionizmo poetai-žinovai bei daoizmo poetai-išminčiai ilgainiui išplėtojo įkvėptą poetinę mitologijos sampratą, šiuolaikiniame pasaulyje tapusią rimčiausiu Vakarų poetinės tradicijos varžovu.

Ankstyvųjų viduramžių keltų ir germanų mitologijos, pasižymintios itin rafinuota simbolika bei estetika, pagimdyta veikiau bardų nei kunigų minties ir patirties, leidžia manyti, kad graikų pamoka

Vakaruose niekuomet nebuvo užmiršta. To laikmečio islamo poezija ir filosofija irgi buvo gerokai įkrauta humanistinio paveldo. Galiausiai būtent Europos Renesanso poetai, menininkai bei filosofai atskleidė naują ne tik Vakarų, bet visos žmonijos civilizacijos puslapį, kai išvis bet kokia iš praeities paveldėta mitologinė tema telaikoma vien provincialia seniena, jeigu ji nėra perkeista į poeziją ir paversta poetine tiesa.

Tolesnė mūsų dievų ir herojų istorijos užduotis bus patyrinti šio alcheminio virsmo dėsningumus.

III.

Pirmykščiam pasaulyje, kuriame ir reikia ieškoti mitologijos ištakų, dievai ir demonai nebuvo suvokiami pozityvistiškai – kaip esybės iš mėsos ir kaulų. Tiesiogiai tai menas, toks dalykas, pavyzdžiui, kaip pirmykštės kaukės. Kaukė gerbiama kaip mitinės būtybės, kurią ji vaizduoja, apraiška, nors visi žino, kad šitą kaukę pagamino žmogus ir kad žmogus ją yra užsidėjęs. Tačiau tas, kuris ją dėvi, ritualo metu yra sutapatinamas su atitinkama dievybe. Jis ne tik atstovauja dievybei – jis yra toji dievybė. Tai, kad tokį apsiereiškimą sudaro: a) kaukė, b) jos sąsaja su mitine būtybe ir c) žmogus, neimama domėn, – jam leidžiama vykti nepaisant nei žiūrovų, nei aktorius asmeniškų nuomonių. Kitaip tariant, įvyksta požiūrio poslinkis nuo įprastos, sekuliaros logikos, kurioje dalykai suvokiami kaip skirtingi, prie teatro arba žaidimo, kai jie laikomi tuo, kuo prašosi būti patiriami, remiantis logika „įsivaizduokime“ arba „tarkime, kad“.

Ši sąlyga visiems mums gerai pažįstama! Tai ta pati pirmapradė, spontaniška vaiko gudrybė – magiškoji gudrybė, kuria pasaulis akimirksniu iš banalybės perkeičiamas į stebuklą. Vaikystėje ji privaloma, ir tai viena iš tų visuotinių žmogaus ypatybių, kurios mus jungia į vieną šeimą. Vadinasi, ir mitologijos mokslas pirmiausia turi reikalą būtent su šiuo savaiminio „patikėjimo“ reiškiniu.

Leo Frobenijus savo garsiaame straipsnyje apie demonų galią vaikystėje rašė:

Profesorius prie savo darbo stalo rašo, o jo keturmetė dukrytė duodasi po kambarį. Ji neturi kuo užsiimti ir labai jam trukdo. Todėl jis ištiesia jai tris nudegusius degtukus ir sako: „Štai, pažaisk!“ Ir ji, atsėdusi ant kilimo, su degtukais ima žaisti Jonuką, Grytutę ir raganą. Kurį laiką profesorius susikaupęs dirba. Bet štai vaikas staiga suspinga iš siaubo. Tėvas

pašoka: „Kas? Kas nutiko?“ Klaikiai persigandusi mergaitė pribėga prie jo šaukdama: „Tėveli, tėveli! Išvairyk raganą, nebenoriu daugiau jos matyti!“

Frobenijus pažymi:

Spontaniškam vaizdinio poslinkiui nuo paprasčiausio įsijautimo (*Gemüt*) prie jutiminio sąmoningumo (*sinnliches Bewusstsein*) yra būdingas jausmų protrūkis. Be to, šitoks jausmų protrūkis akivaizdžiai reiškia, jog tam tikras psichinis procesas pasiekė kulminaciją. Degtukas – ne ragana. Ir pačiam vaikui žaidimo pradžioje jis dar nebuvo ragana. Vadinasi, procesas prasidėjo tuo, kad degtukas *tapo* ragana įsijautimo lygmeny, o kulminaciją pasiekė tuomet, kai šis vaizdinys perėjo į sąmoningumo lygmenį. Sąmoningai stebėti šio proceso neįmanoma, nes į sąmonę jis išskyla jau pasiekęs kulminaciją ar kaip tik tuo metu. Tačiau tam, kad vaizdinys *būtų*, jis turi *tapti*. Tai pačia aukščiausia prasme kūrybinis procesas, nes degtukas, kaip matėme, mergaitei virto ragana. Trumpai tariant, *tapimo* fazė įvyksta įsijautimo lygmenyje, o *būsmas* – jau sąmonės plotmėje.⁷

Šią įžvalgą galime laikyti gaire, padedančia suprasti ne tik mitologiją bei teatrališkus ritualus, per kuriuos žmonės leisdavosi tąsomi demonų, bet ir tą radikalų skirtumą, kurį matome tarp mitologijos, kaip ją suprato graikų poetai, menininkai bei filosofai, ir mitologijos, veikiančios pirmykščiam lygmenyje.

Apskritai mitologijoje reikia skirti tris kategorijas: daimoniškąją⁸, metafizinę ir humanistinę. Pirmoji yra būdinga tiek senosioms didžiosioms civilizacijoms, tiek visoms pirmykštėms bendruomenėms ir liaudies kultūrai. Antroji suklestėjo viduramžių Indijoje, Kinijoje ir Japonijoje. O trečiąją pasižymi klasikinės Vakarų paveldas.

Sulig pirmąją, dievai ir daimonai pasireiškia kaip esybės, turinčios savo sąmonę, kaip „kažkas, kas nesu aš“ (pagal Cornfordo taikliai perfrazuotą graikų terminą *theos* „dievas“)⁹, kažkas, kas pasirodo savitu pavidalu, nors veikia yra jėga nei pavidalas ir veikia nematomai. Tas kažkas matomas regėjimuose, per kuriuos padaro poveikį asmeniui; taip pat ritualinėje atributikoje, per kurią padaro poveikį grupei. Juolab kad daugelis ritualų, jei ne visi, remiasi asmeniškais regėjimais.

Judaizmo, krikščionybės ir islamo pranašų tradicija (laikantis objektyvios distancijos) turi būti suprantama kaip ryškus būtent šios pirmosios mito

kategorijos variantas. Abraomo, Jėzaus, Pauliaus, Muhamedo ir kitų daimonai čia buvo perinterpretuoti ne kaip asmeniškai globėjai (kaip kad Sokrato daimonas) ir netgi ne kaip genties globėjai (kaip kad navahų dievybės), o kaip visatos tėvas kūrėjas su visai žmonijai viena programa, kurią įgyvendinti esą pašaukti šios ypatingos tradicijos atstovai. Iš esmės, kaip antroji iš mito kategorijų, metafizinė, suklestėjo Tolimuosiuose Rytuose ir Pietų Azijoje, taip pirmoji, daimoniškoji, įvairiomis monoteistinių teologijų atmainomis – judaizme, krikščionybėje ir islame.

Antrasis požiūris, metafizinis, regis, bus atsiradęs Indijos atsiskyrėlių giraitėse ir filosofškai išsilavinusiame dvare VIII–VII a. pr. Kr. Darydamasis tolydžio subtilesnis bei rafinuotesnis, atstovaujamas vis didesnio skaičiaus mokyklų, apimdamas vis daugiau tautų jis plėtojosi, kol apie IX a. po Kr. Rytai pavirto ištisa metafizinių nuorodų simfonija.

Jau VIII–VII a. pr. Kr. „Brihadaranjaka upanišadoje“ (I.4.6–10) skaitome:

Ir kada sakoma: „aukok šiam dievui“ ar „aukok kitam“, – visa tai jo sukurta; ir visi dievai, išties, – tai jis. [...] Jis prasiskverbė čionai lig panagių, lyg ašmenys į makštį, lyg ugnis į žaizdą. Nematomas jis, nes jis (matomas) ne visas. Kvėpuojančio jo vardas – įkvėpimas, kalbančio – kalba, žiūrinčio – akys, klausančio – klausas, prantančio – protas. Tai tik jo veiksmų vardai. Kas telkiasi į viena arba kita, neišmano, nes jis ne visas viename ar kitame. Telktis dera į jį kaip Patį – jame visa tai tampa viena. Šis Pats – tai pėdsakas visko, kas tikra, nes išties, kaip pagal pėdsaką galima rasti [tai, kas pamesta], taip pagal jį sužinoma visa, kas tikra. [...] O kas kitą dievybę garbina, manydamas: „Jis – viena, o aš – kita“, tas nežino. Jis tarsi gyvulus dievams. Išties daugybė gyvulių žmonėms tarnauja, taip ir dievams tarnauja kiekvienas žmogus. Ir jeigu vieną gyvulį prarast nemalonu, tai ką kalbėt apie daugybę? Todėl dievams nemalonu, kai žmonės tai sužino.¹⁰

Panašių įžvalgų galima aptikti graiko Ksenofano iš Kolofono (apie 570–480 m. pr. Kr.) ištarse. Manoma, jog kaip tik jis bus įkūręs garsiąją Elėjos mokyklą, iš kurios Platonas perėmė kai kurias mitologiškai nuspalvintas savo filosofijos ypatybes. Ksenofanas sakė:

Yra vienas Dievas, didžiausias tarp dievų ir žmonių, nei išvaizda, nei mintimis nepanašus į mirtinguosius. [...] Jis visaregis, visamanis, visa-

girdis. [...] Jis esti visuomet toje pačioje vietoje, nejudėdamas, ir jam tinka nesiblaškyti šen ir ten. [...] O žmonės įsivaizduoja dievus gimstančius, su apdarais, balsu ir kūnu, kaip pačius save. [...] Negana to, etiopų dievai yra tamsaus gymio ir plokščianosiai, o trakų dievai – šviesiaplaukiai ir žydraakiai. [...] Negana to, Homeras ir Hesiodas dievams priskyrė viską, kas žmonėse gėdinga ir apgailėtina – vogimą, svetimavimą, klastą ir kitus nederamus poelgius. [...] Galų gale, jeigu jaučiai, liūtai bei arkliai turėtų rankas, kuriomis galėtų pagaminti atvaizdus, dievus jie vaizduotų kiekvienas pagal savo pavidalą ir suteiktų jiems tokius kūnus, kokius turi patys.¹¹

Arba štai Antisteno (g. apie 444 m. pr. Kr.) žodžiai: „Dievas į nieką nepanašus, todėl jo neįmanoma suvokti per atvaizdą.“¹²

Rytuose filosofija rutuliojosi išlaikydama mitinę atmosferą, pasitelkdama jos simbolius bei ritualus kaip priemones parengti protą intuityvioms įžvalgoms į neištariamą visatos paslaptį („Kena upanišada“ 1.3–4):

Ten nei akis nepasiekia, nepasiekia kalba nei protas. Nežinome ir nesuprantame, kaip galima to mokyti. Kas kita tai, negu pažinta, daugiau nei visa nepažinta.¹³

Tuo tarpu Vakarai tolydžio ėjo link tokio grynai humanistinio požiūrio, koks sutrauktas į Nietzsche's nusivylimą perteikiančio veikalo antraštę: „Žmogiška, pernelyg žmogiška“. Čia jis rašo, kad visa kas, visa moralė ir religija, menas ir visos pranašystės, nepaisant pretenzijų į antgamtinį autoritetą, transcendentinę įžvalgą ir neapsakomą įkvėpimą, galiausiai tėra „žmogiška, pernelyg žmogiška“, vadinasi, turi būti skaitoma veikiau psichologiškai nei teologiškai ar metafiziškai.

Šiuodu požiūrius – metafizinį ir humanistinį, atitinkančius du priešingus filosofijos poliūs šiuolaikiniame pasaulyje, – norint galima laikyti tarsi Nielso Bohro papildomumo principo atšvaitu žmogaus sąmonėje: priešybių, ar atžvilgių, pora, už kurių (tarsi už susidaužiančių Simplegadžių) slypi kažkokia tikroji tiesa (matyt, laukianti mūsų herojiško prasiveržimo). Tačiau tam kartui, norint turimą medžiagą suvesti į sistemine dievų ir herojų istoriją, pakaks Nietzsche's požiūrio. O pradėti dargi turėtume daug ankstesniais laikais nei toji didi epocha, kai mūsų kultūra išsiskyrė

į Rytus ir Vakarus, – pirmykšte dievų šokio aikštele ir pirmykščių kaukių misterija.

Kaipgi savo dievus suvokė šių ritualinių švenčių dalyviai? Ir kas gi toji dirva, iš kurios pirmąsyk išdygo jų dievai?

IV.

Frobenijaus pavyzdį apie žaidimo metu raganos apsėstą vaiką galima laikyti perteikiant aukštą daimoniškąjį mitologijos patyrimo laipsnį. Kas be ko, pati toji sąmonės nuostata, kurią atitinka žaidimas, kol nevirsta apsėdimu, irgi priklauso mūsų dėmesio laukui. Kaip savo nuostabiame žaidimo elementų kultūroje tyrime yra pažymėjęs J. Huizinga, pradžioje dalykas visuomet atrodo juokai, žaidimas, joks apsėdimas. Jis rašo: „Visa nežabota mitologijos vaizduotė – tai dvasios žaidimas ant ribos tarp juokų ir rimtumo.“¹⁴ „Kiek man žinoma, etnologai ir antropologai vieningai sutaria, kad toji sąmonės būseną, su kuria laukiniai žmonės dalyvauja didžiosiose savo religinėse šventėse ir jas suvokia, nėra visiškai apsvaigimas ir kliesdys. Paminėtis dalykas – suvokimas, kad visa tai daroma ‘ne iš tikrųjų’.“¹⁵ Tarp kitų, jis dar cituoja R. R. Maretą, kuris savo „Religijos slenksčio“ skyriuje apie „Pirmykštę lengvatikystę“ išplėtoja mintį, jog pirmykščiame religingume visuomet esama bent šiek tiek to „įsivaizduokime, kad“. Maretas rašė: „Laukinis žmogus yra puikus aktorius, kuris gali visiškai įsitraukti į savo vaidmenį, lyg vaikas į žaidimą. Ir nemažiau puikus žiūrovas, kuris irgi kaip vaikas gali mirtinai išsigąsti užriaumojusio liūto, nors tuo pat metu gerai žino, kad tai ne ‘tikras’ liūtas.“¹⁶

Galiausiai Huizinga daro išvadą: „Visą vadinamąją pirmykštę kultūrą laikydami žaidimu mes nutiesiame daug tiesesnę ir platesnę kelią jai suprasti, nei leistų kad ir koks skrupulingas psichologinis ar sociologinis tyrimas.“¹⁷ Iš visos širdies pritardamas šiam sprendimui pridursiu tik, kad galima jį išplėsti visam mūsų čia nagrinėjamam dalykui.

Romos katalikų mišiose, kai kunigas, kartodamas Kristaus per Paskutinę vakarienę pasakytus žodžius, kuo pagarbiausiai ir iškilmingiausiai taria konsekracijos formulę – pirma virš ostijos (*Hoc est enim Corpus meum* „Tai yra mano kūnas“), paskui virš taurės su vynu (*Hic est enim Calix Sanguinis mei, novi et aeterni Testamenti: Mysterium fidei: qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum* „Nes tai yra mano kraujas, sandoros kraujas, kuris už daugelį išliejamas nuodėmėms atleisti“), – reikia tikėti, kad

duona ir vynas virsta Kristaus kūnu ir krauju, kad kiekvienas ostijos trupinys ir kiekvienas vyno lašas – tai tikras gyvas pasaulio Išganytojas. Kitaip tariant, šis sakramentas turi būti suvokiamas ne kaip nuoroda, vien ženklas ar simbolis, turintis mums sukelti atitinkamą minčių grandinę, o patsai Dievas, visatos Kūrėjas, Teisėjas ir Išganytojas, atėjęs tiesiogiai mums padėti – išlaisvinti mūsų sielą (sukurtą pagal jo paveikslą ir panašumą) nuo nuopuolio padarinių (titaniškojo prado).

Palyginkime: Indijoje tikima, kad atsiliepdama į pašventinimų formules dievybė maloningai nužengia ir įlieja savo dieviškąją esmę į šventyklos atvaizdą, kuris tuomet vadinamas jos sostu (*pitha*). Taip pat visai įmanoma, o kai kuriose Indijos sektose netgi tikimasi, kad dievybės sostu taps patsai žmogus. Antai „Gandharva tantroje“ skaitome: „Tik tasai, kuris pats yra dieviškas, gali sėkmingai garbinti dievybę“; ir dar: „Tik pačiam tapus dievybe, dera jai aukoti.“¹⁸ Galima netgi aptikti, jog viskas, absoliučiai viskas pavirsta dievybės kūnu, arba veikiau atsiskleidžia kaip visur esantis, visą būtį grindžiantis Dievas.

XIX a. bengalų dvasinis mokytojas Ramakrišna viename užrašytų jo pokalbių nusako tokią regmę. Anot užrašų, jis sakęs: „Vieną dieną man staiga atsivėrė, jog visa kas yra gryna Dvasia. Garbinimo rykai, altorius, durų staktos – visa gryna Dvasia. Žmonės, gyvuliai ir kiti gyvi padarai – visa gryna Dvasia. Tuomet kaip pamišėlis ėmiau į visas puses žarstyti gėles. Aš garbinau viską, ką pamatęs.“¹⁹

Tikėjimas ar bent žaidimas tikėjimą – pirmasis žingsnis į tokį dievišką „apsėdimą“. Šventųjų gyvenimai kupini pasakojimų apie ilgas sunkių pratybų kančias prieš pasiekiant šią ekstazės akimirką. Kalbamąjį dalyką galima pailiustruoti ir gaivališkesniais („mėgėjiškais“) religiniais žaidimais ar užsiėmimais. Šventės, šventinių religinių apeigų dvasia irgi reikalauja laikinai atidėti į šalį įprastus buitinius rūpesčius ir kartu su persirengiamais apdarais „užsidėti“ atitinkamą nuotaiką. Simboliai sustabdo pasaulį. Panašiai į pastovią šventyklą, bažnyčią ar katedrą, kur šventumo atmosfera nuolat tvyro ore, nenorint sugriauti kerų, negalima įsileisti šalčio, šiurkštaus fakto logikos. Pagonis, netikėlis ar pozityvistas, kuris negali ar nenori žaisti, turi likti už durų. Dėl to jėgimą šventovėn iš abiejų pusių būtinai saugo sargai: liūtai, taurai arba šiurpą varantys ginklus iškėlę kariai. Jie čia tam, kad neįleistų netikėlių, aristoteliškosios logikos šalininkų, kuriems *a* niekuomet netaps *b* – kuriems aktorius niekuomet neužsimirš vaidindamas,

o kaukė, atvaizdas, ostija, šventas medis ar gyvūnas niekuomet nevirs pačiu Dievu, taip ir likdamos vien nuoroda. Tokius kietakakčius reikia laikyti išorėje. Juk į šventyklą žmogus tam ir eina, šventėje tam ir dalyvauja, kad būtų apimtas būsenos, Indijoje vadinamos sanskrito žodžiu *anya-manas*, pažodžiui „ana-monė“ ar „kita-protystė“, t. y. „būvis apimtam dvasios“, kai pakerėtas pats atsiduri „anapus savęs“ – išlaisvintas nuo apsidimo savimi, nuo savo logikos ir užvaldytas visa smelkiančio vienio galybės, kurios dėka ir *a* yra *b*, ir *c* yra *b*.

Ramakrišna pasakoja: „Vieną dieną, kai garbindamas Šivą buvau beuokojas gėlę ant jo atvaizdo galvos, staiga man atsivėrė, kad visa ši visata yra Šiva. Kitą dieną, skinant gėles, man atsivėrė, kad kiekviena iš jų – tai Dievo, apsiareiškusio visatos pavidalu, papuošalas. Šitaip išvydau ir žmogų. Dabar pamatęs žmogų, žiūriu į jį kaip į Patį Dievą, vaikstantį žeme ir siūruojantį pirmyn atgal tarsi plūduras ant bangų.“²⁰

Šiuo požiūriu, visata yra dievybės, kurios regėti mums neleidžia įprasta sąmonės būseną, sostas (*pitha*). Tačiau žaisdami dievų žaidimą mes žengiame žingsnį link šios aukštesnės tikrovės, kuri galiausiai yra mūsų pačių tikrovė. Iš čia ir džiaugsmas, palaima, ir atgaiva, darna, ir mūsų būties re-kreacija! Šventąjį žaidimą atveda į ekstazę lygiai taip pat kaip aną mergaitę, kuriai degtukas apsiareiškė esąs ragana. Tokiu atveju, sąmonei pasilikus šios būsenos apžavuose, jis išvis gali prarasti orientaciją šiame pasaulyje. Išvis nebegrįžti į šį kitą žaidimą, kurį mes vadiname gyvenimu pasaulyje. Jis yra apimtas Dievo – tai viskas, ką jis tikrai žino, viskas, ką tikrai reikia žinoti. Tokiu atveju nuo jo gali užsikrėsti ištisa bendruomenė, kuri, jo ekstazės įkvėpta, gali nutraukti ryšį su pasauliu ir atstumti jį kaip iliuziją ar netgi kaip blogį. Pasaulietiškas gyvenimas tuomet imamas tapatinti su nuopoliu – nuopoliu iš Malonės nuolat būti apimtam Dievo šventės džiaugsmo.

Tačiau įmanoma dar viena, dar labiau visa apimanti būseną, grožiui ir meilei paliekanti vietos *abiejuose* pasauliuose, – tai žaidimo būseną, Rytuose vadinama *lilā*. Pasaulis nėra pasmerkiamas, nėra vengiamas kaip nuopolis, bet laisva valia priimamas kaip Dvasios žaidimas ar šokis.

Ramakrišna užsimerkė ir tarė: „Ar tai viskas? Ar Dievas esti tik tada, kai akys užmerktos, o atsimerkus – pradingsta?“ Jis atsimerkė. „Jam, kuriam priklauso amžinybė, priklauso ir žaidimas... Vieni užlipa visus septynis namo aukštus ir nebegali nulipti žemyn. O kiti, žiūrėk, užlipa aukštyn, o tada laisva

valia vėl apsilanko ir žemesniuosiuose aukštuose“.²¹

Klausimas tuomet vienintelis: kiek žemai žmogus gali šiomis kopėčiomis nusileisti ar kiek aukštai pakilti neužmiršdamas, kad tai tik žaidimas? Huizinga minėtame savo darbe pažymi, kad japonų kalbos veiksmas *asobu*, reiškiantis apskritai žaidimą – poilsį, atsipalaidavimą, pasilinksminimą, išvyką ar iškylą, prasiblaškyimą, lošimą, dykinėjimą ar netgi dykaduoniavimą, – kartu reiškia mokymąsi universitete ar vadovaujant mokytojui; negana to – ir sukčiavimą, o galiausiai – ir dalyvavimą formaliai labai griežtoje arbatos ceremonijoje. Jis rašo:

Giliausias, nuoširdžiausias ir didžiausias traukos japonų gyvenimo idealas yra slepiamas po elegantiška kauke, kad visa kas tėra žaidimas. Kaip viduramžių krikščioniškoji riterystė, taip japonų bušido reiškiasi kone išimtinai žaidimo sferoje ir įkūnijamas žaidimo pavidalais. Kalboje šią sampratą yra išlaikęs terminas *asobase-kotoba* (pažodžiui, „žaidimo kalba“ ar „kalba-žaidimas“), kuriuo įvardijama mandagi kalbėsena, kreipiantis į aukštesnio rango asmenį. Mintis ta, kad aukštesnieji luomai, kad ir ką veiktų, – tik žaidžia. Mandagus būdas pasakyti „jūs atvykote į Tokiją“ yra būtent „jūs žaidžiate atvykę į Tokiją“, o „girdėjau, kad mirė jūsų tėvas“ – „girdėjau, kad jūsų tėvas sužaidė miręs“. Kitaip tariant, gerbiamas asmuo vaizduojamas tarsi gyvenęs pakylėtame būvyje, kuriame vienintelis akstinas ką nors veikti – tai patirti malonumą arba malonėti.²²

Šiuo itin aristokratišku požiūriu leistis ko nors apimamam, „apsėdamam“, ar tai būtų gyvenimas, ar dievai, reiškia nupulti, prarasti reikiamą dvasinį lygmenį – suvulgarinti žaidimą. Dvasios kilnumas – tai malonėjimas arba sugebėjimas žaisti tiek danguje, tiek žemėje. O tai – pavadinkime ją „kilnybės parėiga“, kuri visuomet buvo aristokratijos požymis, – kaip tik buvo senovės graikų poetų, menininkų bei filosofų dorybė (*aretē*), kuriems dievai (tiek Homero ar orfikų, tiek zoroastriečių padermės) buvo tikri ne daugiau, nei tikra buvo poezija. Būtent tokį (šiaip jau visai teisingą) galime manyti buvus ir pirmykštį požiūrį į mitologiją, priešingai apsunktam pozityvistiniam. Pastarajam atstovauja, viena vertus, tiesioginiai religiniai patyrimai, kai objektyvia tikrove palaikomas daimonas, į sąmonės lygmenį pakilęs iš sentimentų lygmens, kuriame užsimezgė, o antra vertus, mokslas ir politinė ekonomija, kuriems objektu yra tik tai, ką galima suskaičiuoti. Jei tikrai „Die-

vas į nieką nepanašus, todėl jo neįmanoma suvokti per atvaizdą“, ir „Kas kita tai, negu pažinta, daugiau nei visa nepažinta“, tuomet reikia daryti išvadą, – kuri ir būtų mūsų dievų bei herojų istorijos tyrimo pamatinis principas, – jog kai tik mitas suprantamas pažodžiui, jo esmė iškreipiama; ir atvirkščiai: kai tik jis atmetamas vien kaip kunigų pramanyta apgavystė arba žemesnio proto išsivystymo požymis, tiesa išsprūsta pro kitas duris.

Tačiau kokia gi tuomet yra mūsų ieškomoji prasmė, jeigu nei ši, nei ana?

Skaitytojas tikriausiai prisimena dar Imanuelį Kantą savo „Prolegomenose“ labai kruopščiai išaiškinus, jog bet koks mūsų mąstymas apie absoliučius dalykus įmanomas tik per analogiją: „Tikslus mūsų klaidingo suvokimo apibūdinimas būtų tas, kad mes įsivaizduojame pasaulį taip, tarsi jo būtis ir vidinė esmė yra kilusi iš aukščiausio proto.“²³

Šitaip aukštai pakylėtas žaidimas, šis „tarsi“, išlaisvina mūsų mintį ir dvasią, viena vertus, nuo teologijos, pretenduojančios į Dievo dėsnių žinojimą, o antra vertus, nuo vergijos proto taisyklėms, netinkančioms tam, kas viršija žmogaus patyrimą.

Kanto žodžius norėčiau suprasti kaip metafiziko požiūrį. O pritaikęs jį visam tam, kas čia buvo aptarta, – pradedant apeiginėmis kaukėmis ir baigiant ostija bei šventovės įvaizdžiu, pradedant perkeistu garbintoju ir baigiant perkeistu pasauliu, – matau, ar bent tikiu galys matyti, kad visoje šioje grandinėje veikia vienas ir tas pat išlaisvinantis alcheminis principas „tarsi“. Kad būtų jis perkeičia ir atmaino vadinamosios „tikrovės“ psichikai daromą spaudimą. Užtat žaidimo būseną ir apžavai, kuriais ji kartais pakeri, reiškia veikiau žingsnį pirmyn į neišsiginamą tiesą, o ne atgal nuo jos. Užtat tikėjimas – nuolankus atsidavimas tikėjimui, kuris nėra visai tikėjimas, – tai pirmas žingsnis į šventės teikiamą gilesnį dalyvavimą Valioje Gyventi, kuri metafiziniu požiūriu yra pirmesnė už gyvenimo dėsnius – jų kūrėja.

Slogi pasaulio našta – tiek gyvenimo šioje žemėje, tiek mirties, dangaus ir pragaro, – nusimesta, dvasia išlaisvinta... Ne nuo kažko, nes iš tikrųjų čia nebuvo nuo ko laisvintis, išskyrus nebent pernelyg sunkiai įtikėtą mitą, bet dėl kažko – gaivaus ir naujo, spontaniško veiksmo.

Pasaulietiškojo žmogaus (*homo sapiens*) požiūriu tad mums tereikia įžengti į šventę, atsiduoti tikėjimo žaidimui, kylančia seka leisti užvaldomam pokšto, įsijautimo ir apžavų. Erdvė ir laikas su savo gyvenimo dėsniais – ekonomika, politika, netgi dorove –

ištirpsta. Sugrįžę į Rojų prieš Nuopuolį – prieš gėrio ir blogio, teisybės ir neteisybės, tiesos ir melo pažinimą – ir jo atgaivinti, dabar turime parneštį šią žaidžiančio žmogaus (*homo ludens*) būseną atgal į gyvenimą. Kaip vaikams žaidžiant, kai spontaniškas dvasios impulsas susitapatinti su kuo nors kitu nei esi pats, nebauginamas banalių gyvenimo aplinkybių nei skurdžių galimybių, vien dėl tyro žaidimo džiaugsmo, perkeičia pasaulį – ir jo daiktai galų gale nėra tokie jau tikri ir tvarūs, tokie jau baisūs, svarbūs ir logiški kaip atrodo.

Versta iš: Campbell, Joseph. *The Historical Development of Mythology*. Iš: *Myth and Mythmaking*. Edited by Henry A. Murray. New York: George Braziller, 1960, p. 19–45.

Iš anglų kalbos vertė Dainius RAZAUSKAS

NUORODOS

1. Nonas Panopolietis, „Dioniso dainos“ 6.121; „Orfiniai himnai“ 39.7, 253.
2. Kern O. *Orphicorum fragmenta*. Berlin, 1922, p. 34.
3. *Ten pat*, p. 34, 35.
4. Cornford, F. M. *Greek Religious Thought from Homer to the Age of Alexander*. London: J. M. Dent and Sons; New York: E. P. Dutton & Co., 1923, p. xv–xvi.
5. *Ten pat*, p. xiii.
6. *The Cambridge History of India*. Edited by E. J. Rapson. New York: The Macmillan Company, 1922, I, p. 434–461, 541–561.
7. Frobenius, Leo. *Paideuma, Umriss einer Kultur- und Seelenlehre*. Frankfurt, 1928, p. 143–145.
8. [Vertėjo pastaba: Autorius daro skirtumą tarp sąvokų *demonas* (ang. *demon*) ir *daimonas* (ang. *daemon*). Abiejų žodžių kilmė ta pati, skiriasi tik istorija: *demonas* atsirado iš sulotyninto ir paskui krikščionybėje neigiamą atspalvį įgavusio gr. *daimōn* „dievas, dievybė; geroji dvasia globėja; apskritai dvasia“, o *daimonas* – tiesiog iš šio graikiško žodžio.]
9. Cornford, F. M. *Min. veik.*, p. x–xii.
10. [Lietuviškai cituota remiantis: *Upanišados*. Vertimas iš sanskrito, paaiškinimai ir įvadinis straipsnis Audriaus Beinoriaus; redagavo Dainius Razauskas. Vilnius: Vaga, 2006, p. 104–105.]
11. Diels, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 1922, I.
12. Cituota Klemento Aleksandriečio: *Clement of Alexandria. Exhortation to the Greeks*, p. 61.
13. [Lietuviškas vertimas iš: *Upanišados*, p. 41.]
14. Huizinga, J. *Homo Ludens*. London: Routledge and Kegan Paul, 1949, p. 5.
15. *Ten pat*, p. 22.
16. Marett, R. R. *The Threshold of Religion*. New York, 1914, p. 45; cituojama iš: Huizinga, J. *Homo Ludens*, p. 23.
17. *Ten pat*, p. 25.
18. Zimmer, H. *Philosophies of India*. New York: Pantheon Press, 1951, p. 581 ir t.
19. *The Gospel of Sri Ramakrishna*, transl. by Swami Nikhilananda. New York: Ramakrishna–Vivekananda Center, 1942, p. 396.
20. *Ten pat*, p. 396.
21. *Ten pat*, p. 778–779.
22. Huizinga, J. *Min. veik.*, p. 34–35.
23. Kant, I. Polegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Iš: *Werke*. Leipzig, 1838–1842, III, §58.