

RYTŲ IR VAKARŲ
KULTŪRŲ SANKIRTOS



Ieva Liaugaudaitė. *Juodieji kalnai*, 2019, freska, 40 × 30 cm

„Rigvedos“ tekstas kompleksinių ir filosofinių tyrinėjimų perspektyvoje

ŠARŪNAS ŠIMKUS

umbraeinsilva@gmail.com

Straipsnis skirtas „Rigvedos“ teksto kompleksinių ir filosofinių tyrinėjimų analizei. Jame glaustai aptarsime, kaip šis pamatinis indų civilizacijos ir mąstymo tradicijos savitumo supratimui senovės arijų religinis tekstas atsidūrė Vakarų akademinės bendruomenės mokslinių tyrinėjimų lauke, kokie požiūriai įsigalėjo interpretuojant šio teksto semantines prasmes ir kokios būtų galimos naujos, dėl vienokių ar kitokių priežasčių (neretai – ideologinių arba dangstantis menamu objektyvumu, kuris dažnai tėra kristianocentristinių ir europocentristinių nuostatų priedanga) neišplėtotos tarpdalykinių tyrimų perspektyvos. Ypatingas dėmesys tyrime sutelkiamas į įvairius komparatyvistinės filosofijos ir lyginamosios kalbotyros aspektus, išryškinančius teksto simboliką, atsižvelgiant į archajinio religinio-liturginio mąstymo paradigmas.

Esminiai žodžiai: hermeneutika, Indijos filosofija, komparatyvistinė filosofija, Rigveda, kompleksiniai tyrinėjimai, lyginamoji kalbotyra.

Kaip taikliai pastebėjo indologas Fritsas Staalis, „Rigveda“ ne tik „dažnai klaidingai interpretuojama“, bet ir „naudojama it gembė, ant kurios pamaunama kokia nors idėja arba teorija“¹. „Rigveda“ yra išskirtinės svarbos ir milžiniškos apimties sakralusis tekstas, susiklostęs Indostano pusiasalio šiaurės vakaruose, kaip manoma, apie II tūkst. pr. m. e. vidurį, nors tai apytikslė ir diskutuotina laiko atžyma². Tai 1028 giesmių (*sūktų*) sąvadas (*samhita*), išreikštas senąja sanskritu atmaina, kuri indologinėje lingvistinėje literatūroje vadinama vedų kalba arba senąja indoarijų

kalba (vok. *Altindoarischen*). Ši kalba savo gramatinėmis paradigmomis, archajiniu žodynu, platesnėmis sintaksinėmis ir morfologinėmis galimybėmis pastebimai skiriasi nuo apie VI a. pr. m. e. gyvenusio indų gramatiko Paninio sunorminto sanskrito. Kitaip tariant, didelės dalies vedinio žodyno ir gramatinių išraiškų klasikinio sanskrito žinovas negali adekvačiai suprasti (nebent pasitelkdamas sąskambius ir „liaudies“ etimologijas), todėl jų reikšmė gali būti nuspėjama pasitelkiant lyginamosios kalbotyros galimybes. Be abejo, ir tai neatveria, iš pirmo žvilgsnio, racionalaus filosofinio diskurso, nors tekstai pateikti įmantria poetine kalba, kuri gali būti išskaitoma keliaprasmiškai. Kartu su dar 3 tekstiniais sąvadais („Samaveda“, „Jadžurveda“, „Atharvaveda“) bei vėlesniu aiškinamuoju

- 1 Staal, Frits. *Discovering the Vedas: Origins, Mantras, Rituals, Insights*. London: Penguin Books, 2008, p. 107.
- 2 Bryant, Edwin. *The Quest for the Origins of Vedic Culture* – Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 265–266.

aparatu (brahmanomis, aranjakomis, upanišadomis) „Rigveda“ sudaro liturginį vedų korpusą, kuris gyvuoja siauroje dvasininkų (brahmanų) šeimų ir mokyklų terpėje, ir yra nuolat aktualizuojamas pasitelkiant žodinių atlikimą bei perdavą.

Indiškoji mąstymo tradicija „Rigvedos“ tiesiogiai niekaip nekommentuoja, arba tokių komentarų nėra išlikę. Brahmanos, aranjakos, upanišados ir kiti vėlesni filosofinio pobūdžio tekstai laikomi „vediniais komentarais“, tačiau iš tiesų paties teksto gelminių filosofinių prasmų neaiškina, o greičiau interpretuoja (skirtingais būdais) pačią vedinę dvasinę-liturginę tradiciją. XIV a. Sajanos *Vedārtha prakāśa* („Atskleistoji vedų reikšmė“) yra vienintelis nuoseklus ikimodernus „Rigvedos“ filosofinis komentaras, tačiau jis pateiktas specifiniu mimansos filosofinės mokyklos žvilgsniu, kuris teigia vedas esant griežtos liturginės visatos sanklodos provaizdžiu. Sajanos egzegezėje įvairios sąvokos ir vaizdiniai tapatinami su gamtos reiškiniais (rita = vanduo, karvė = debesis) arba ritualiniais reikmenimis. Toks interpretacijos būdas paveikus senovės civilizacijų žmogui, kuriam, anot A. Uždavinsio, „<...> gyvybiškai aktualu palaikyti nuolatinį ryšį su pradmenimis, todėl „tinkamas“ gyvenimas yra nesibaigiantis ritualas, nustatantis bet kokios veiklos precedentus ir pavyzdžius, ontologinio skolinimosi ir liturginio skolos gražinimo kelius“³.

Žinoma, jog „Rigveda“ tradiciškai gyvavo griežtoje liturginėje terpėje (nors kyla klausimas, ar toks liturginis aparatas, koks

liudijamas brahmanose, jau buvo susiformavęs plėtojantis patiems vedų tekstams), tačiau šį liturgiškumą laikyti hermetišku (t. y. savitiksliu, jokios aukštesnės tikrovės neišreiškiančiu) yra klaidinga. Laike ir sociokultūrinėje topografijoje toldama nuo Indijos dvasinių realių, „Rigveda“ subrandino sėklas, iš kurių toliau galėjo plėtotis indiškoji religinė-filosofinė mintis. Neatsitiktinai daugelis vėlesnių indiškų filosofinių ir apskritai dvasinių mokymų save laiko „vediniais“ įvairiomis tekstinėmis genealoginėmis grandinėmis susieja su pirminiais vedų tekstais. Tad jeigu A. M. Whiteheadas visą europinę filosofinę tradiciją laiko „išnašomis Platonui“⁴, tai *visą religinę-filosofinę Indijos tradiciją galima laikyti „Rigvedos“ komentaru*. Visgi pažymėtina, jog Marsilio Ficino paskelbti Platono tekstų vertimai sulaukė daugiatūkstantinių interpretacijų, o štai „Rigvedos“ filosofinių idėjų aiškinimas tebėra negausių pasiryžėlių darbo baras.

Į vakarietišką akademinį lauką „Rigveda“ pateko XIX a., kai britų kolonizatorių Indijoje įkurta „Azijos draugija“ (*Asiatic Society*) sukaupė gausų indiškų rankraščių kraitį (paskutiniaisiais šimtmečiais daugelis žodine perdava gyvavusių tekstų palaipsniui mokymosi tikslams jau buvo pradėti užrašinėti). Reikia turėti omenyje, kad jau XVIII a. pabaigoje britų tyrinėtojai ir administratoriai Williamui Jonesui paskelbus apie sanskrito ir Europos kalbų sąryšius bei biblinę pasaulėkūrą pranokstantčius puranų kosmogoninius vaizdinius kai kurie Europos kūrybinės inteligentijos atstovai suabejojo bibline istorija, o pirmieji indologai į indiškus tekstus kibo ieškodami

3 Uždavinsys, Algis. *Simbolių ir vaizdų interpretacijos problema senovės civilizacijose*. Vilnius: Sophia, 2006, p. 121.

4 Ten pat, p. 28.

juose daugiausia bibliinių istorijų patvirtinimų arba paneigimų.⁵

Supratus „Rigvedos“ archajiškumą, ji tituluota kaip pats seniausias indoeuropietiškas tekstas, o kai kurių entuziastų vadinta netgi seniausiu pasaulyje tekstu. XIX a. vedotyroje daugiausia dėmesio buvo skiriama kalbiniais ir istoriniams „Rigvedos“ aspektams tyrinėti (šiais tyrimais buvo pagrįstas indoeuropeistikos mokslas, lyginamoji kalbotyra, lyginamoji mitologija). Kadangi Sajanos komentaras buvo vienintelis, juo patikliai rėmėsi žymiausias to laikmečio indologas Friedrichas Maxas Mülleris, pristatęs „Rigvedą“ kaip etaloninį „gamtmeldystės“ pavyzdį. XIX a. tyrinėtojai, nors ir nuveikę didelių darbų tiriant seniausius indiškus tekstus, buvo įtikėję visa racionalizuojančiu Apšvietos diskursu, kuris neretų atveju buvo persipynęs su protestantiška apologetika – visi, racionaliai logikai nepasiduodantys diskursai buvo vadinami tamsybėmis, o monoteistine hierarchija neišreiškiamos ontologijos – stabmeldystė, gamtmeldystė, henoteizmu, panteizmu, animizmu ir dar daugeliu sąvokų, kuriomis pradėta gintis nuo galimai visur esančio ir krikščioniškomis tikrovės gradacijomis nemedijuojamo dieviškumo.

Aišku, toks požiūris irgi svarus kaip pusiau pasąmoninga gynyba nuo radikalių pasaulėvaizdžio pervartų, tačiau ją vadinti objektyvia vargu ar galima. Norint suprasti archajinį pasaulėvaizdį vadovautis XVIII–XX a. „nukaltomis“ sąvokomis nėra adekvatu (nors, deja, jų išvengti sudėtin-

ga) – burtažodžiu „henoteizmas“ (taip Maxas Mülleris įvardijo monoteisto akimis paradoksalių reiškinių, kai aukščiausias ir visagaliu „Rigvedoje“ vadinamas tai vienas, tai kitas dievas) galbūt laikinai ir nukenksminama dievystės sklaidos polimorfškumo problema, bet ji nėra deramai paaiškinama.

XX a. akademinis diskursas apie „Rigvedą“ įvairėjo ir sudėtingėjo, bet „gamtmeldystės“ ir „tamsybinio apeigiškumo“ leitmotyvai lydėjo daugelio mokslininkų darbus. Antai net ir XXI a. pr. parengto naujo angliško S. Jamiston ir J. Brereton vertimo įžangoje teigiama, jog „maldininkai nesigėdija pranešti, ko nori mainais: šio pasaulio gerybių – turto, ypač galvijų ir aukso, sūnų bei ilgo gyvenimo <...>“⁶, o apie dievus sakoma, jog „<...> Rigvedos panteone yra dievybių, kurios reprezentuoja regimas realijas ir gamtos pasaulio galias“.⁷ Taip vis ataidi Maxo Müllerio mintis, jog tai tamsių ir pirmykščių laukinių šlovinimai gamtos reiškiniams, kurie, dėl „kalbos ligos“ sudievinti, mainais tikintis visokių žemiškų turtų. Jei ankstyvieji kalbotyrininkai dažnai ieškojo po pirminėmis šaknimis glūdinčių dvasinių sampratų, tai pastarųjų laikų darbuose vyrauja biurokratinis formalizmas, kuriame svarbiau žodžio kirtis, o ne jo nešama prasmė.

Žymūs vedų tyrinėtojai T. Jelizarenkova, L. Renou, M. Witzelis, A. Parpola, K. F. Geldneris ir kiti atsiriboja nuo galimų simbolinių-filosofinių teksto prasmų ir lieka formaliame tekstologiniame lygmenyje arba susitelkia ties *glotochronologiniais* ar-

5 Bryant, Edwin. *The Quest for the Origins of Vedic Culture* – Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 15.

6 *The Rigveda*, translated by Stephanie W. Jamison & Joel P. Brereton. 3 vol. – Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 7.

7 Ten pat, p. 35.

tefaktais, iš kurių bando sudėstyti pasaulio istoriją, priimdami kiekvieną „Rigvedos“ žodį kaip daiktinį įrodymą. Vis dėlto, netgi toks „prasmės iškėlimas už skliaustų“ nėra sąžininga nuostata, nes vienokia ar kitokia prasmė tekstą interpretuojant vis tiek yra suteikiama (ir dažniausiai – kuo materialesnė ir menkesnė). Kaip pastebi rusų indologas A. Semenka, nors žinomi vedologai, tokie kaip T. Jelizarenkova, pripažįsta, kad „Rigvedos“ kalba yra simbolinė, slapta, skirta tik išvėstiesiems, tačiau praktiškai vertimuose ir komentaruose atmeta bet kokias simbolines teksto prasmes ir taiko natūralistines, kosmogonines ir pažodines istorines paradigmas.⁸

Neneigiant lingvistinių, filologinių, istorinių tyrimų svarbos, verta pastebėti, kad filosofinė ar religinė-simbolinė „Rigvedos“ reikšmė išryškinta nepakankamai. Tai anaipol nėra vien tik šio teksto interpretacijos problema – religinės simbolikos neredukuojančios mąstymo paradigmos ilgą laiką buvo (ir iš dalies tebėra) tabu Vakarų akademijoje, nes sugriauna racionalistinį ir empirinį mokslo diskursą, taip priartėdamos prie metafizikos ar teologijos. Tie mokslininkai, kurie sugebėjo išėiti už akademinės Prokrusto lovos ribų, daugiau dėmesio skyrė ir „Rigvedos“ simbolių bei sąvokų analizei. Tiesa, būtina paminėti, kad Upanišados (ypač *brahmano* ir *atmano* dialektika) bent jau filosofinėje plotmėje tyrinėjamos nuo pat Schopenhauerio laikų, tačiau šių filosofinių tiesų raišką, užslėptą įmantriame simbolių ir mitopoetinių priemonių žaisme „Rigvedoje“ retai buvo drįstama tyrinėti.

8 Семененко, А. А. „О старых и новых переводах «Ригведы» в России”, *Вестник Воронежского государственного университета*, 2011, № 2, с. 179.

Vienas iš pirmųjų ankstyvųjų vedinių tekstų filosofines prasmes aptaria XX a. pab. – XX a. pr. vokiečių filosofas Paulis Deussenas, daug dėmesio skirdamas Upanišadų ir Vedantos filosofijai. Vėliau juo remdamasis K. G. Jungas savo veikale apie psichologinius tipus aptaria vedines *brahmano* ir *ritos* sąvokas. *Brahmaną* jis aiškina kaip dieviškąją savastį, pranoktančią ir apvienijančią priešybes⁹ bei prieina prie *ritos* sąvokos (ši, priešingai nei *brahmanas*, tokia prasme išryškėjęs tik Upanišadose, yra esminė „Rigvedoje“). Ji reiškia kosminę tvarką, kosminio vyksmo atsikartojimą, tiesą – anot Jungo, ji yra „libido šaltinis“, „gyvenimo jausmas, pralaužiantis ledus“, „filosofinis libido simbolis“, palygintinas su stoikų *eimarmenē* (reiškiančią kūrybišką pirminę šilumą ir tam tikrą dėsningą eigą).¹⁰

Į atskiras mitologemas ar vedines sąvokas dėmesį yra atkreipę ir tokie religijotyrininkai, mitologai kaip J. Campbells, M. Eliadė, V. Toporovas (Indros-Vritros/uolos mito interpretacija ir kt.), *sophia perennis* krypties atstovai (A. Coomaraswamy ir kt.). Visi šie autoriai žvelgia į „Rigvedą“ vis iš skirtingo žiūros taško (filosofijos, analitinės psichologijos, religijotyros, kalbotyros, mitopoetinės analizės, religinio simbolizmo), tačiau ties pačiu tekstu dažniausiai ilgiau neapsistoja. Vediniai siužetai ir simboliai pasitarnauja kaip lyginamojo pobūdžio pavyzdžiai norimai idėjai pagrįsti arba vedinis pasaulėvaizdis yra apibendrinamas, aptariant archajinio simbolinio

9 Jung, Carl Gustav. *Psichologiniai tipai*, iš vokiečių k. vertė Zigmantas Ardickas, Austėja Merkevičiūtė, Giedrė Sodeikienė. Vilnius: Margi raštai, 2013, p. 240.

10 Ten pat, p. 255–256.

mąstymo paradigmas. Dauguma aptartų autorių (išskyrus V. Toporovą) nebuvo vedų kalbos žinovai ir tekstus interpretuodavo pasitelkę kitų atliktus vertimus.

Modernioje Indijos egzegetinėje tradicijoje svarbiausios dvi figūros, nubrėžusios tolimesnes trajektorijas „Rigvedos“ aiškinimui, yra Dajanadas Sarasvatė ir Šri Aurobindas. Pirmasis „Rigvedą“ aiškino bandydamas tekste surasti įvairias gamtamoksles arba etines tiesas, įrodyti vedų neklystamumą ir racionalumą. Šri Aurobindas savo hermeneutikoje bandė sulieti vedantos filosofijos postulatus apie savasties (*atmano*) ir aukščiausios dievytės (*parabrahmano*) vienovę bei Vakarų mąstytojų diskursą apie poetines metaforas kaip transcendenciją įgalinančius simbolius. Aurobindas savo darbuose aršiai polemizuoja su Sajana, brahmanų tekstų autoriais bei Vakarų indologais, laikančiais mitines vedų realijas gamtmeldystės rezultatu. Bengalų naujosios vedantos filosofas Šri Aurobindas „Rigvedą“ traktuoja kaip „šviesos galių“ ir „tamsos demonų“ kovos simbolinį aprašą. „Šviesos galios“, kurias įvaizdina įvairūs dievai, išreiškia intelektualinį regėjimą, dvasinį nuskaidrėjimą, o „tamsos demonai“, kuriuos įvaizdina dievų priešai (slibinas Vritra, taip pat demonai dasjai, paniai ir kt.), išreiškia intelektualinę neregystę (vedantos sistemoje – *avidjā*), pasidavimą egocentrinėms žabangoms. Šri Aurobindo prieigą plėtoja jo sekėjai R. Kašjapas, A. Semenka ir dar keletas kitų. Ir Sarasvatės, ir Aurobindo hermeneutinės prieigos Vakarų indologijos diskurse laikomos teosofinėms paraštėmis, nes 1) nepaiso lyginamosios kalbotyros bei rekonstruoto vedų kalbos žodyno paradigmu, 2) nesinaudoja Vaka-

ruose priimtomis lyginamosios mitologijos ir religijotyros priegomis bei sąvokomis, 3) turi prozelitinių, soteriologinių paskatų, 4) nepaiso indologijoje normatyvine laikomos mimansiškos prieigos prie „Rigvedos“ teksto, 5) palaiko istoriškai ir archeologiškai menkai pagrįstą indoeuropiečių protėvynės Indijoje teoriją bei esamai vedų laikotarpio istoriografijai alternatyvias datas.

Taigi, aptardami „Rigvedos“ hermeneutiką, susiduriame su ryškia takoskyra – scientistine-darvinistine pasaulėžiūra besivadovaujančiais indologais (filologais, kalbininkais, istorikais), laikančiais vedas primityvių žmonių mąstymą atspindinčia gamtogarba, ir neretai akademinės bazės stokojančiais (arba ją, kaip prieš paradigimą ignoruojančiais) ir į teosofiją (pirmine prasme) linkusiais autoriais. Tarp šios takoskyros turime įvairaus pobūdžio dėmesio vertų „Rigvedos“ pasaulėvaizdžio fragmentų interpretacijų, deja, nesuvestų į vientisą analizę. Siekiant atskleisti gelmines „Rigvedos“ teksto prasmes, neišvengiamai reikia taikyti kuo platesnę kompleksinę prieigą. Atmesti gramatiką, žodynus ir lyginamosios kalbotyros duomenis ir kliautis Jaskos „Niruktoje“ išdėstytais etimologiniais principais galbūt būtų teisinga tradicijos požiūriu, bet solipsistiška, norint perprasti tikrąjį tekstą, o ne savo iš anksto jam primestą interpretaciją.

Lyginamosios kalbotyros duomenys gali kur kas geriau padėti suprasti atskirų žodžių ar teksto fragmentų reikšmę, pateikdami platesnį indoeuropiečių pasaulėvaizdžio kontekstą: pvz., vedų žodis *nara-* bendriausia prasme reiškia „žmogų“ (vienas iš daugelio sinonimų), tačiau jo šaknis *nar-*, vedama iš indoeuropiečių **ner-* (*h₂er-*), kuri

reiškia ne tik žmogų, bet ir gyvasties galią; iš šios šaknies kyla liet. *narsūs*, *nóras*, *įnirtęs*, lot. *neriōsus* („atsparus, tvirtas“), osetinų epo herojų pavadinimas *Nart-*, Avestos k. *nairiya-* („vyriškas, stiprus“)^{11 12}, tad šioje vietoje galime kalbėti apie žmogų ne kaip apie tiesiog būtybę (*bhuvana-*), ar tiesiog gimusiją (*jana-*), bet kaip apie būtybę su energetiniu nukreiptumu, pasiryžusią, narsią. Įdomias etimologines paraleles atveria ir žodžiai *astam* („namai“ < „dausos?“), *su-asti* („sėkmė, gera būva“ < „laimingas sugrįžimas“), *nāsatya-* (dievų Ašvinų vardas), kildinami iš indoeuropiečių šaknies **nes-* („laimingas sugrįžimas namo“¹³; „susijungti, pasislėpti“¹⁴) – taip galima kalbėti apie naujas žodžio *svasti* (ir jo vėlesnio vedinio *svastika-*) prasmes¹⁵ arba pastebėti sąsajas tarp dievų gelbėtojų Ašvinų-Nasatjų ir neoplatoniškos Odisėjo grįžimo namo (*νόστος*) interpretacijos, kaip padarė prancūzų filosofas Alexis Pinchardas.¹⁶ Tiesa,

problema ta, kad mokslinės etimologijos dažnai kinta, egzistuoja keletas to paties žodžio etimonų, todėl ilgų išvedžiojimų pynės gali subliūkšti it oro pilys, vos tik pasikeitus teorijai apie kokio nors žodžio kilmę. „Rigvedos“ tekste gausiai sutinkami žemiškų gėrybių vaizdiniai (turtai, brangakmeniai, auksas, galvijai) neturėtų būti tiesmukai laikomi medžiagiškomis siekiamybėmis, o bandomi interpretuoti simboliškai, nes pati mitopoetinė teksto semantika tiesia gausias simbolines sąsajas (pvz., karvė – upė – daina, malda – mintis – padangė – neribota erdvė – Aditė – karvė; auksas – saulė – Agnis/ugnis – ryžtas, minties galia – dvasia – dievas – auksas). Net jeigu turtus, kurių vedų maldininkai prašo dievų, vertinsime kaip materialias gėrybes, reikia paisyti to, kad vedose „<...> turtas laikomas dangiškosios malonės ženklu, kuris siejasi su gyvybinės jėgos pertekliumi. Savitą religinį atspalvį turintis žodis *vasu* reiškia tas būties ir gyvenimo gėrybes, kurios buvo išlaisvintos iš požemių kosmogoninio akto metu ir kurių tęsiniai bei pėdsakai yra šios emanacijos išskleisto žmonių pasaulio gėrybės“.¹⁷ Lygiai taip pat sudėtingas liturginis ceremonialas, dievų ir žmonių tarpusavio santykiai, Indros kova su priešais suprastina kaip kruopštaus ir atsakingo veikimo *numinosum* (*tad ugram*) akivaizdoje rezultatas. Tokio subtilumo religinio pasaulėvaizdžio nuostatoms labai stokojama daugelio indologų darbuose, o Indijos egzegetų (ir jų pasekėjų) veikaluose ypač pasigendama kruopštesnės filologinės analizės. Lygiai kaip svarbu neprimesti

11 Pokorny, Julius. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* – Bern-München: Francke Verlag, 1959, p. 765.

12 Mayrhofer, Manfred. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, t. II. Heidelberg: Carl Winter Verlag, 1992–2001, p. 20–21.

13 Mayrhofer, Manfred. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, t. II. Heidelberg: Carl Winter Verlag, 1992–2001, p. 30.

14 Pokorny, Julius. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* – Bern-München: Francke Verlag, 1959, p. 766–767.

15 Šimkus, Šarūnas, „Amžinojo sugrįžimo simbolis“. *Būdas*, 2019, Nr. 3, p. 70–76.

16 Pinchard, Alexis. *The Neoplatonic Odyssey of the Soul and its Indian Cognates* – 11th Conference of the International Society for Neoplatonic Studies, Cardiff, 2013. Prieiga per internetą: <http://www.academia.edu/3535852/The_Neoplatonic_Odyssey_of_the_Soul_and_its_Indian_Cognates_second_revised_edition_>.

17 Uždavinys, Algis. *Simbolių ir vaizdų interpretacijos problema senovės civilizacijose*. Vilnius: Sophia, 2006, p. 119.

XIX a. henoteizmo ar panteizmo sąvokų, nieko bendra neturinčiu su vediniu pasaulėvaizdžiu, taip pat svarbu neužkloti „Rigvedos“ himnų vedantos filosofijos antklastu (kaip dažnai daro Šri Aurobindas) – nors seniausioje vedoje galime įžvelgti daugelio vedantos postulatų užuomazgas, tačiau šiame tekste susiduriame su gerokai archajiškesniu sąmonės klodu. Jis kokybiškai skiriasi tiek nuo bronzos amžiaus civilizacijų (Mesopotamijos, Egipto, Mikėnų) mąstymo paradigmu, kur valdovas laikomas gyvuoju dievo paveikslu, o dvasinės hierarchijos pakopos atliepiamos sudėtingo socialinio miesto kosmoso žaismo, tiek nuo vėlesnių (upanišadų, vedantos, budizmo, helėnų) filosofinio pobūdžio svarstymų, nukreiptų į individualią soteriologiją bei jausmingų, epifanijos siekiančių apoteozijų (puraninių stotų, orfinių himnų). „Rigvedos“ pasaulis tarpsta Žodyje (*vac, brahman*), steigiančiame sąsajų tinklus, kuriais poetai (*ṛṣi-*) siekia įvaldyti tikrovę.

Galima pasidžiaugti, kad Lietuvoje didelį dėmesį ir adekvačias priemones „Rigvedai“ skiria mitologas Dainius Razauskas, gausiai naudodamas vedinius tekstus kaip lyginamąją medžiagą tyrinėjant senovės baltų pasaulėvaizdį. Keletą straipsnių jis paskyrė atskirų mitopoetinių įvaizdžių („širdies vandenynas“, Indra-piliadauža (*puramdāra-*), kaitra (*tapas*) ir tapsmas) ir jų tarpkultūrinių sąsajų (skr. *māyā*, lot. *Maya*, liet. *moja, monas*; skr. *medhas*, pers. *magoi* ir lt. *magija*; skr. *viśve devāḥ* ir lt. *visi dievai*; ir kt.) tyrimui. Glaustai „Rigvedos“ mitinį pasaulėvaizdį tyrę, lyginę, pristatę

yra kultūrologai, indologai A. Uždaviny, A. Beinorius, A. Andrijauskas, V. Vidūnas, R. Neimantas, Š. Šimkus. Deja, didesnių darbų, skirtų „Rigvedos“ tyrimams arba vertimams, nėra išleista, nors ši, kaip sanskrito ir lietuvių kalbos bendrystę liudijantis paminklas, būtų svarbi lietuvių kultūros laukui. Lietuvių kalba itin palanki „Rigvedos“ hermeneutikai, nes atliepia archajines sintaksines ir morfologines struktūras, yra pavaldėjusi nemažai bendro žodyno.

Apibendrinant galime tarti, jog susiduriame su filosofiniu išsamios ir nuoseklios „Rigvedos“ metaforikos analizės, kuri deramai atsižvelgtų ir į gramatinius-filologinius, ir į simbolinius-religinius aspektus, trūkumu. Dauguma akademinų darbų apie šį tekstą neatsižvelgia į religinį teksto pobūdį ir galimą jo metaforinę raišką, o tie egzegetai, kurie aiškina teksto simboliką, nepaiso gramatinių-semantinių vedų kalbos subtilybių. Šią spragą galėtų užpildyti įvairiaaspėktė tarpdalykinė komparatyvistinė „Rigvedoje“ dažniau atsikartojančių mitopoetinių simbolių (pvz., karvė, saulė, soma, kalba, kalnas, vandenynas, upė ir kt.) bei mitologemų (Indra prašalina kliūtis, sudaužo uolas, Ašvinai gelbsti pražuvelius ir kt.) analizė, nes jau atlikti tyrimai leidžia neabejoti, jog „Rigvedos“ tekstas gali funkcionuoti ne tik specifinėje vedų rituališkumo terpėje, bet būti suprastinas kaip universali ir archetipinė filosofinių simbolių kalba, turinti dvasinio kilsmo (anagoginę) paskirtį. Taip būtų pratęsti ir įprasminti vaisingi tarpdalykiniai ir komparatyvistiniai pastarųjų dešimtmečių tyrinėjimai.

Bibliografija

- Bryant, Edwin. *The Quest for the Origins of Vedic Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- EWA = Mayrhofer, Manfred. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, t. I–III – Heidelberg: Carl Winter Verlag, 1992–2001.
- Jung, Carl Gustav. *Psichologiniai tipai, iš vokiečių k. vertė* Zigmantas Ardickas, Austėja Merkevičiūtė, Giedrė Sodeikienė. Vilnius: Margi raštai, 2013.
- Müller, Max. *Rig-Veda-sanhita: The Sacred Hymns of the Brahmans*. London, Trübner & co., 1869.
- Pinchard, Alexis. *The Neoplatonic Odyssey of the Soul and its*
- Indian Cognates* – 11th Conference of the International Society for Neoplatonic Studies, Cardiff, 2013. Prieiga per internetą: <http://www.academia.edu/3535852/The_Neoplatonic_Odyssey_of_the_Soul_and_its_Indian_Cognates_second_revised_edition_>.
- PkIEW = Pokorny, Julius. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern-München: Francke Verlag, 1959.
- Razauskas, Dainius. „Vediškojo puram-darátitikmenys baltų tradicijoje: mitinė vaizdinio prigimtis“. *Acta Orientalia Vilnensia*, 2001, t. 2, p. 62–72.
- Razauskas, Dainius. „Vedų „širdies vandenynas“: įvaizdžio sąsajos“. *Acta Orientalia Vilnensia*, 2003, t. 4, p. 105–111.
- Razauskas, Dainius. *Visi dievai: „panteono“ sąvokos kilmė, pirminis turinys ir lietuviškas atitikmuo* – Vilnius: LKTI, 2016.
- Staal, Frits. *Discovering the Vedas: Origins, Mantras, Rituals, Insights* – London: Penguin Books, 2008.
- The Rigveda*, translated by Stephanie W. Jamison & Joel P. Brereton. 3 vol. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Šimkus, Šarūnas. „Amžinojo sugrįžimo simbolis“. *Būdas*, 2019, Nr. 3, p. 70–76.
- Uždavinys, Algis. *Simbolių ir vaizdų interpretacijos problema senovės civilizacijose* – Vilnius: Sophia, 2006.
- Разаускас, Дайнюс. „Мать Майя. Размышления по поводу двух литовских
- омонимов: *тоја* ‘мать’ и *тоја* ‘мах’“. *Балто-славянские исследования XV*. Москва: Индрик, 2002, с. 279–333.
- Ригведа*, пер. Т. Я. Елизаренковой, 3 т. Москва: Наука, 1989–1999.
- Семененко, А. А. „О старых и новых переводах «Ригведы» в России“, *Вестник Воронежского государственного университета*, 2011, № 2, с. 177–181.
- Семененко, А. А. *Шри Ауробиндо и академическая ригведология: непреодолима пропасть или скрытое заимствование?* Воронеж: 2015.