

Mircea Eliade's (1907–1986) skaitytojui pristatinėti, matyt, jau nebereikia. Šiaip ar taip, lietuviškai išverstas turime jau bent dvi jo knygas: *Amžinojo sugrįžimo mitas: Archetipai ir kartotė* (Vilnius: Mintis, 1996) ir *Šventybė ir pasaulietiškumas* (Vilnius: Mintis, 1997). Pirmojoje iš jų taip pat esama ir G. Beresnevičiaus įvado, kur galima kai ką sužinoti apie autorių, jo kilmę, gyvenimą ir darbus. Toje pačioje knygoje, matyt, plačiausiai yra išdėstyta ir esminė mitinio mąstymo bei mitinės pasaulėžiūros, pasak Eliade's, ypatybė – nepaliaujamas, nuolat kartojamas *sugrįžimas į pradžią*, tiek vidiniame, tiek ir išoriniame gyvenime, kasdienėje veikloje ir juoba ritualuose vadovaujantis atitinkamu mitiniu provaizdžiu, *pirmapradžio* elgesio modeliu. Tai reikia turėti galvoje ir skaitant toliau skaitytojui siūlomą Eliade's straipsnį (pirmąsyk atspausdintą 1963 m.), kuriame autorius taiko šį savo metodą mitiniam mąstymui atpažinti įvairiuose iš pirmo žvilgsnio visai nemitiškuose reiškiniuose. Šiaip ar taip, M. Eliade yra parašęs labai daug ir įdomaus, ko dvi lietuviškai išleistos knygelės, nors ir svarbios, toli gražu neišsemia.

Kaip išgyvena ir kuo prisidengia mitai

Mircea ELIADE

Krikščionybė ir mitologija

Krikščionybės ir mitinio mąstymo santykį vargu ar įmanoma pristatyti keliuose puslapiuose. Jau vien dėl to, kad jis iškelia bent keletą savarankiškų problemų. Visų pirma tai dviprasmiška paties termino „mitas“ vartoseną. Pirmieji krikščionys teologai vartojo šį žodį ta prasme, kuri jau keletą šimtmečių prieš tai buvo įprasta graikų romėnų pasaulyje, t. y. reikšme „pasaka, prasimanymas, melas“. Todėl jie nė už ką nesutiko į Kristų žiūrėti kaip į „mitinę“ būtybę ir Mesijo dramoje išvelgti „mitą“. Pradedant antruoju amžiumi, krikščionių teologams teko ginti Jėzaus istoriškumą tiek nuo doketistų bei gnostikų, tiek nuo pagonių filosofų. Netrukus pažiūrėsime, kokius gi argumentus jie telkėsi savo tezei paremti ir su kokiais sunkumais susidūrė.

Antroji problema tam tikru mastu yra susijusi su pirmąja. Jėzaus istoriškumo ji neneigia, bet kelia klausimą dėl jį liudijančių rašytinių dokumentų patikimumo. Jau Origenas suprato, kaip sunku įrodyti istorinį įvykį remiantis netgi neginčijamais dokumentais. Mūsų laikais, nors ir neabejodamas Jėzaus istoriškumu, mus nieko nežinant apie jo gyvenimą ir būdą teigė Rudolfas Bultmannas. Tokią metodologinę poziciją grindžia nuostata, kad Evangelijos bei kiti pirminiai dokumentai yra pilni „mitologinių elementų“ (mitą, žinoma, suprantant kaip „tai, ko negali būti“). Nėra abejonių, kad „mitologinių elementų“ Evangelijose gausu. Be to, krikščionybė anksti asimiliavo žydų ir Viduržemio jūros kultūrų simbolius, vaizdinius bei ritualus. Šio dvilypio pirmųkštės krikščionybės „judaicizacijos“ bei „paganizacijos“ proceso reikšmę pamatysime vėliau.

Dabar galime tik pridurti, kad būtent daugybė krikščioniškų simbolių ir elementų, bendrų su soliariniais kultais bei misterinėmis religijomis, kai kuriuos tyrinėtojus ir paskatino neigti Jėzaus istoriškumą. Jie užėmė poziciją, pavyzdžiui, priešingą Bultmannui. Užuo teigus pačioje krikščionybės užuomazgoje istorinį asmenį, apie kurį mes nieko nebegalime sužinoti dėl „mitologijos“, kuria jis netrukus tapo apklotas, šie tyrinėtojai teigia būtent „mitą“ ir buvus pirmųjų krikščionių nevykusiai „suistorintą“. Kuo įvairiausių pažiūrų ir skirtingų mokslinių laipsnių bei kompetencijos tyrinėtojai, tepaminint vien šiuolaikinius nuo Arthuro Drewso (1909) bei Peterio Jenseno (1906, 1909) iki P. L. Couchoud (1924), padėjo daug triūso bandydami rekonstruoti tą „pirminį mitą“, iš kurio, jų manymu, gimė Kristaus įvaizdis ir galiausiai krikščionybė. Reikia pasakyti, kad šis „pirminis mitas“ kiekvienam autoriui atrodė vis kitoks. Apie šias mokslines, o kartu ir iššaukiančias rekonstrukcijas galima būtų parašyti įdomią studiją. Jos išduoda savotišką šiuolaikinio žmogaus nostalgiją „pirmapradžiam mitiškumui“. (P. L. Couchoud atveju mito neistoriškumas skurdžių istorinių duomenų sąskaita iškeliamas tiesiog pirštu prikišamai.) Tačiau nė viena iš šių neistorinių hipotezių specialistų nebuvo priimta.

Galiosiausiai mitinio mąstymo ir krikščionybės santykio tyrimams iškyla ir trečia problema. Ją galima suformuluoti maždaug taip: jeigu jau krikščionys atsisako savo religijoje išvelgti desakralizuotus helenizmo periodo mitus, kokio tuomet yra krikščionybės padėtis *gyvojo mito*, žinomo archajinėse bei tradicinėse visuomenėse, atžvilgiu? Pamatysime, kad krikščionybės, kaip ji buvo suprantama bei praktikuojama per du savo istorijos tūkstantmečius, negalima visiškai atskirti nuo mitinio mąstymo.

Evangelijų istorija ir „paslaptys“

Dabar pažūrėkime, kaipgi Bažnyčios Tėvai stengėsi apginti Jėzaus istoriškumą tiek nuo netikėlių pagonių, tiek nuo „eretikų“. Iškilus uždaviniui pateikti autentišką Jėzaus gyvenimą, t. y. tokį jo gyvenimą, koks jis buvo žinomas Apaštalams ir jų žodžiu perteiktas, ankstyvosios Bažnyčios teologai susidūrė su keletu skirtinguose ratuose paplitusių tekstų bei žodinių tradicijų. Atsisakydami pripažinti autentiškais dokumentais apokrifines Evangelijas ir „neužrašytus pasakojimus“, Tėvai pademonstravo tiek savo kritinius sugebėjimus, tiek polinkį „istorijai“. Kita vertus, priėmę ne vieną, o keturias Evangelijas, jie atkėlė vartus ilgalaikiams nesutarimams pačioje Bažnyčioje ir palengvino puolimus iš nekrikščionių pusės. O kadangi tarp sinoptinių Evangelijų ir Jono Evangelijos irgi esama skirtumų, tai šiems paaiškinti bei pateisinti teko griebtis egzegezės.

Egzegezės krizę 137 metais gerokai paspartino Markionas. Jis skelbė, kad iš tikrųjų tėra viena autentiška Evangelija, pradžioje buvusi perduodama žodžiu, o paskui užrašyta ir judaizmui prijauciančių entuziastų uoliai vis papildoma. Ši „vienintelė tikra“ Evangelija buvusi Luko, kurią Markionas suvedė prie, jo supratimu, autentiško branduolio.¹ Metodą Markionas pasitelkė iš graikų bei romėnų gramatikų, kurie teigė galį atskirti nuo senų teologinių tekstų mitologines ataugas. Gindamiesi nuo Markiono bei kitų gnostikų, ortodoksai buvo priversti griebtis to paties metodo.

II a. pradžioje Elijus Teonas savajame *Progymnasmata* parodė skirtumą tarp mito ir naratyvo: mitas esąs „klaidingas pasakojimas apie tiesą“, o naratyvas – „buvusių ar galėjusių būti įvykių aprašomasis atpasakojimas“.² Krikščionių teologai, žinoma, neigė Evangelijas tebusus „mitus“ ar „stebuklų pasakas“. Justinas, pavyzdžiui, nė pagalvoti negalėjo, kad būtų koks pavojus sumaišyti Evangelijas su „stebuklų pasakomis“: viena vertus, Jėzaus gyvenimas išpildė Senojo Testamento pranašystes, antra vertus, Evangelijos pačia savo literatūrine forma nebuvo panašios į mitus. Dar daugiau: Justinas manė, kad skaitytojui nekrikščioniui galima būtų suteikti netgi daiktinių Evangelijų istoriškumo įrodymų. Jėzaus gimimą, pavyzdžiui, įrodančios „mokesčių deklaracijos, pateiktos prokuratoriaus Kvirinijaus, kurias (*ex hypotesi?*) ir po šimtmečio dar esą galima rasti Romoje“.³

Betgi ryškiausias šiuo atžvilgiu yra Origeno atvejis. Nes Origenas, viena vertus, buvo pernelyg įsitikinęs dvasine Evangelijų pasakojimų verte, kad būtų sutikęs jas skaityti grubiai pažodžiui, kaip kad jas skaitė paprasti tikintieji ir eretikai – dėl šios priežasties jis ir buvo alegorinės egzegezės šalininkas. O kita vertus, kai jam teko ginti krikščionybę nuo Celso, jis primygtinai teigė Jėzaus gyvenimo istoriškumą ir stengėsi pagrįsti visus jo istorinius liudijimus. Origenas tik kritikavo bei atmetė „išvaymo iš šventyklos“ istoriškumą. „Sistemiškas Origeno požiūris į įkvė-

pimą ir egzegezę teigia, kad kur tik dvasinės tiesos neatitinka istorinių įvykių, ten ‘Raštas į istorinį naratyvą įaudė tai, ko iš tikrųjų nebuvo, – vienu atveju, ko išvis negalėjo būti, kitu atveju, kas įvykti galėjo, bet neįvyko’.⁴ Vietoj „mito“ ir „prasimanymo“ jis vartoja „paslaptį“ ir „parabolę“, tačiau nekyla abejonių, kad Origenui šie terminai buvo lygiaverčiai.⁵

Origenas tad pripažįsta, kad Evangelijose esama epizodų, kurie nėra „autentiški“ istorine prasme, nors yra „tikri“ dvasine. Tačiau atsakydamas į Celso kritiką jis taip pat pripažįsta, kad istorinio įvykio istoriškumą įrodyti yra labai keblu. „Bandytas pagrįsti kad ir kokį pasakojimą, net jeigu jis iš tikrųjų teisingas, esant istorine tiesa ir pasiekti visišką tikrumą dėl jo yra vienas iš pačių sudėtingiausių uždavinių, o kai kuriais atvejais išvis neišsprendžiamas“.⁶

Vis dėlto Origenas tiki, kad kai kurie Jėzaus gyvenimo įvykiai istorinių liudijimų yra pakankamai pagrįsti. Pavyzdžiui, Jėzus buvo nukryžiuotas stebint miniai žmonių. Žemės drebėjimą ir užtemimą patvirtina Flegono Traliečio istorinis pasakojimas.⁷ Paskutinė Vakariene irgi esanti istorinis įvykis, kurį galima datuoti absoliučiai tiksliai.⁸ Gundymas Getsemanėje – irgi, nors Jono Evangelija jo nemini (Origenas paaiškina nutylėjimo priežastį: Jonui labiau rūpėjęs Jėzaus dieviškumas, o jis žinojęs, kad Dievo Žodžio neįmanoma gundyti). Ir prisikėlimas esąs „tikras“ istorine prasme, nes jis įvyko, net jeigu prisikėlęs kūnas nebe priklausė fiziniam pasauliui (prisikėlęs kūnas buvęs iš oro, dvasinis).⁹

Nors Origenas neabejojo Jėzaus Kristaus gyvenimo, kančios ir prisikėlimo istoriškumu, jam labiau rūpėjo dvasinė, o ne istorinė Evangelijų teksto prasmė. Tikroji prasmė esanti „anapus istorijos“.¹⁰ Ekzegetas turi pajėgti „išsilaisvinti iš istorinių faktų“, nes jie tėra „atspirtis“. Pernelyg sureikšminti Jėzaus istoriškumą, taip sumenkinant gilesnę jo gyvenimo ir žinios prasmę, reiškia suluošinti krikščionybę. „Žmonės žavisi Jėzumi, – rašo jis savo „Komentaruose Jono Evangelijai“ (20.20), – sekdami jo gyvenimo istoriją, tačiau kai jiems atskleidžiama gilesnioji prasmė, jie laiko ją netikra ir liaujasi tikėję“.¹¹

Istorinis laikas ir liturginis laikas

Origenas teisingai suprato krikščionybės originalumą visų pirma esant tą, kad Įsikūnijimas įvyko istoriniame laike, o ne kosminiame laike. Tačiau nepamiršo jis ir to, kad Įsikūnijimo slėpinio negalima suvesti į jo istoriškumą. Be to, skelbdami Jėzaus Kristaus dieviškumą „tautom“ pirmieji krikščionys nejučia savaime teigė jo antiistoriškumą. Tuo siekta ne suabejoti Kristų buvus istorinį asmenį, o tik pabrėžti pirmiausia jį esant Dievo Sūnų, pasaulio Išgelbėtoją, atpirkusį ne tik žmogų, bet ir gamtą. Pagaliau savo istoriškumą Jėzus pranoko ir paimtas į dangų, sugrįžęs į Dievo Šlovę.

Skelbdami Žodį įsikūnijus, prisikėlus ir buvus paimtą į dangų krikščionys buvo tikri, kad nekuria naujos mito-

logijos, bet iš tikrųjų rėmėsi būtent mitinio mąstymo kategorijomis. Desakralizuotose savo laikmečio pagonių filosofų mitologijose tokio pat mitinio mąstymo jie, žinoma, niekaip negalėjo pripažinti. Tačiau akivaizdu, kad visų krypčių krikščionims religinio gyvenimo ašį sudaro Jėzaus Kristaus drama. Nors suvaidinta istorijoje, ši drama pirmoji atvėrė išganymo galimybę, taigi tėra vienas būdas pasiekti išganymą – pakartoti šią dramą ritualiai, imituojant tą aukščiausią pavyzdį, kurį savo gyvenimu ir mokyimu parodė Jėzus. O toks religinis elgesys yra neatskiriama gryniausio mitinio mąstymo apraiška.

Reikia iškart pridurti, kad *jau vien dėl to, jog yra religija*, krikščionybė turėjo išsaugoti mažų mažiausiai vieną mitinį aspektą – liturginį laiką, t. y. periodišką sugrįžimą į „pradžios“ *illud tempus*. „Krikščionio religinis patyrimas remiasi Kristaus, kaip pavyzdžio, *imitacija*, Viešpaties gyvenimo, mirties ir prisikėlimo liturginiu pakartojimu ir paties krikščionio *bendralaikiškumu* su *illud tempus*, kuris prasidėjo gimimu Betliejuje ir baigėsi, bent jau tam kartui, paėmimu į dangų“. O kaip matėme, „antgamtiško modelio imitacija, pavyzdinio scenarijaus pakartojimas ir prasi-veržimas, stojus akimirakai, iš profaniškojo laiko į Didįjį Laiką yra esminiai ‘mitinio elgesio’ požymiai, būdingi archajinių bendruomenių žmogui, kuris į mitą žiūri kaip į patį savo būties šaltinį”.¹²

Vis dėlto, nors liturginis laikas yra ciklinis laikas, krikščionybė, kaip ištikimas judaizmo įpėdinis, priima tiesinį istorijos laiką: pasaulis buvęs sukurtas tik vienąsyk ir tik vienąsyk pasibaigs; Įsikūnijimas įvykęs tik vienąsyk, istoriniame laike, ir būsiąs tik vienas Teismas. Nuo pat pradžių krikščionybė susidūrė su įvairiomis prieštaringomis įtakomis, ypač gnosticizmo, judaizmo ir „pagonybės“. Bažnyčios reakcija ne visuomet buvo vienoda. Bažnyčios tėvai negailestingai grūmėsi su gnostikų antgamtiškumu bei ezoterizmu, ir vis dėlto Jono Evangelijoje, Pauliaus Laiškuose ir kai kuriuose kituose ankstyvuosiuose tekstuose gnostinių elementų išliko. Gnosticizmo, nepaisant persekiojimų, niekuomet taip ir nepavyko išnaikinti, ir kai kurie gnostikų mitai, daugiau ar mažiau pridengtu pavidalu, vėl išnyra žodinėje bei rašytinėje viduramžių literatūroje.

Dėl judaizmo, tai jis perdavė Bažnyčiai ne tik alegorinį Raštų interpretavimo metodą, bet, svarbiausia, ypatingą gamtinės, kosmoso religijos švenčių bei simbolių „suistorinimo“ metodą. Pirmąkart krikščionybės „judaizavimas“ reiškia jos „suistorinimą“, t. y. pirmųjų teologų apsisprendimą susieti Jėzaus ir ankstyvosios Bažnyčios istoriją su Izraelio tautos Šventąja Istorija. Bet judaizmas jau buvo „suistorinęs“ ir kai kurias metų laikų šventes bei gamtinius simbolius – susiedamas juos su svarbiomis Izraelio istorijos datomis (plg. Sukotą, žydų Velykas, Chanuką ir t. t.). Bažnyčios tėvai pasuko tuo pačiu keliu: jie „sukrikščionino“ Azijos ir Viduržemio jūros tautų apeigas bei mitus, susiedami juos su „Šventąja Istorija“. Ši „Šventoji Istorija“, suprantama, peržengė Senojo Testamento ribas ir papildomai apėmė Naująjį Testamentą, apaštalų darbus, o

vėliau ir šventųjų gyvenimus. Kai kurie gamtiniai simboliai – vanduo, medis, vynas, arklas ir kirvis – judaizmo jau buvo asimiliuoti,¹³ todėl, suteikus jiems sakramentinę ir ekzeziologinę prasmę, nesunkiai buvo inkorporuoti ir į Bažnyčios doktriną bei praktiką.

„Gamtinė krikščionybė“

Tikri sunkumai iškilo vėliau, kai krikščionių misionieriai susidūrė, ypač Centrinėje bei Vakarų Europoje, su *gyvomis* liaudies religijomis. Tas „pagonių“ dievybes ir mitus, kurių nepavyko išnaikinti, jiems noromis nenoromis teko „sukrikščioninti“. Gausybė slibinus nugalinčių dievų bei herojų tapo šv. Jurgiais, perkūnijos dievai buvo paversti šv. Elijais, o begalę vaisingumo deivių asimiliavo Mergelė Marija arba moterų lyties šventosios. Galima net būtų pasakyti, kad prieškrikščioniškosios Europos liaudies religija iš dalies, neakivaizdžiu ar transformuotu pavidalu, tiesiog išliko po bažnytinių kalendorinių švenčių bei šventųjų kulto priedanga. Daugiau nei dešimt amžių Bažnyčia buvo priversta kovoti su nepaliaujamu „pagoniškų“ elementų – t. y. gamtinės, kosmoso religijos elementų – srautu į krikščionybės praktiką bei legendas. Šios įtemptos kovos laimėjimai nebuvo labai jau dideli, ypač Pietų bei Pietryčių Europoje. Kaimo gyventojų folklore bei religinėje praktikoje dar XIX a. pabaigoje buvo išlikę vaizdinių, mitų bei ritualų iš ankstyvos Antikos laikų arba net iš proistorės.¹⁴

Stačiatikių ir Romos katalikų bažnyčios kritikuotos už tai, kad išleido tiek daug pagoniškų elementų. Klausimas tik, ar tokia kritika visuomet buvo pagrįsta. Antra vertus, „pagonybė“ ir tegalėjo išlikti „sukrikščionintu“ pavidalu, netgi tada, kai christianizacija buvo gana paviršutiniška. Ši „pagonybės“, kurios nepavyko sunaikinti, asimiliavimo politika nebuvo nieko nauja – juk jau ankstyvoji krikščionybė buvo priėmusi ir asimiliavusi didelę dalį prieškrikščioniško šventojo kalendoriaus. Kita vertus, ir kaimo žmonių, dėl jų gyvenimo būdo Gamtoje, neviliojo „istorinė“ bei moralinė krikščionybė. Kaimo gyventojams būdingą religinę patirtį geriau atitiko, galima būtų pasakyti, „gamtinė krikščionybė“. Kitaip tariant, Europos žemdirbiai krikščionybę suvokė kaip gamtinę liturgiją. Krikščioniškajam slėpiniui išties nebuvo svetimas Kosmoso likimas. „Visa Gamta dūsauja, laukdama Prisi-kėlimo“ – štai centrinis ne tik Velykų (*Easter*) liturgijos, bet ir visos Rytų (*Eastern*) krikščionybės religinio folkloro motyvas. Mistinė empatija su gamtos ritmais, nuožmiai pulta Senojo Testamento pranašų ir atvirai toleruojama Bažnyčios, yra kaimo religijos, ypač Pietryčių Europoje, pati šerdis. Šiai krikščionybės rūšiai „Gamta“ ar „Prigimtis“ (*Nature*) reiškia ne nuodėmę, bet Dievo triušą. Per Įsikūnijimą visa pirmąkart savo šlove tapo atkurtas šis pasaulis, štai kodėl Kristus ir Bažnyčia sunkte persisunkė gamtiniais simboliais. Pietryčių Europos religiniame folklore sakramentai pašventina ir Gamtą.

Rytų Europos kaimo žmonėms tai reiškė jokių būdu ne krikščionybės „supagoninimą“, bet, priešingai, jų protėvių religijos „sukrikščioninimą“. Kai ateis laikas ir bus parašyta šios „liaudies teologijos“ istorija, remiantis metų laikų šventėse bei religiniame folklore tebeaptinkamais liudijimais, paaiškės, kad ši „gamtinė krikščionybė“ nėra jokia nauja pagonybės forma ar pagoniškai krikščioniškas sinkretizmas. Veikiau tai originalus religinis kūrinys, kuriame eschatologija ir soteriologija įgavo kosminį mastą. Juoba svarbu čia yra tai, kad Kristus, išlikdamas Pantokratu, nusileidžia žemėn ir lankosi pas kaimo žmones, kaip kad archajinių tautų mituose buvo papratusi jų Aukščiausioji dievybė, prieš tapdama *deus otiosus*. Šis Kristus nėra „istorinis“, nes liaudies minčiai nerūpi nei įvykių nuoseklumas bei chronologija, nei istorinių asmenų autentiškumas. Tai nereiškia, kad Kristus kaimo gyventojams tėra tas pats iš senojo politeizmo paveldėtas „Dievas“. Nes, viena vertus, bažnytinis bei evangelinis Kristaus įvaizdis ir Kristaus įvaizdis religiniame folklore vienas kitam visiškai neprieštarauja. Jėzaus gimimas, jo mokymas ir padaryti stebuklai, nukryžiuojimas ir prisikėlimas – esminės šios liaudies krikščionybės temos. Antra vertus, visus šiuos folkloro kūrinius persmelkia *krikščioniška* – ne pagoniška – *dvasia*: jie pasakoja apie Kristaus atneštą žmogui išsigelbėjimą, apie tikėjimą, viltį ir gerumą, apie pasaulį, kuris yra „geras“, nes sukurtas Dievo Tėvo ir atpirktas Sūnaus, apie žmogaus gyvenimą, kuris daugiau nebeprisikartos ir nėra beprasmis; žmogus yra laisvas pasirinkti tarp gėrio ir blogio, bet jis bus teisiamas ne vien tik už šį pasirinkimą.

Ne šio straipsnio užduotis apibrėžti šią „liaudies teologiją“. Tačiau akivaizdu, kad kaimo gyventojų gamtinę krikščionybę yra užvaldžiusi Kristaus palaimintos Gamtos nostalgija. Tam tikra prasme – tai rojaus nostalgija, troškimas vėl atrasti atmainytąją, nebeapažįstą Gamtą, saugią nuo visų kataklizmų, kokius sukelia karai, išnaudojimas bei tiesiog nuniokojimas. Žemdirbių visuomenė, be paliovos terorizuota svetimtaučių karių ordų ir išnaudota skirtingo luomo daugiau ar mažiau vietinių „ponų“, taip išreiškia savo „idealą“. Tai pasyvus maištas prieš Istorijos tragediją ir neteisę, pagaliau ir prieš tai, kad blogis tolydžio vis įrodo esąs nebe asmeninio pasirinkimo dalykas, o paties istoriško pasaulio viršasmeninė ypatybė.

Grįžtant prie mūsų temos, aišku viena – kai kurias mitinio mąstymo kategorijas ši liaudies krikščionybė išsaugojo gyvas net iki mūsų dienų.

Viduramžių eschatologinės mitologijos

Viduramžiais mes matome tikrą mitinio mąstymo proveržį. Visos socialinės klasės remiasi savo mitinėmis tradicijomis. Riteriai, amatininkai, pirkliai, žemdirbiai savo padėtį aiškina atitinkamu „pradžios mitu“ ir stengiasi imituoti pavyzdinį modelį. Šių mitologijų kilmė įvairi. Artūro ciklas kartu su Gralio tema po krikščionišku paviršium slepia keltų tikėjimus, ypač susijusius su anuo pasauliu.

Riteriai stengiasi sekti Lanceloto arba Parsifalio pavyzdžiu. Truverai išrutulioja ištisą moters ir meilės mitologiją, tiesa, pasinaudodami krikščioniškais elementais, tačiau išeidami toli už Bažnyčios doktrinos rėmų arba net jai prieštaraudami.

Tipiškiausias mitinio mąstymo apraiškas matome kai kuriuose istoriniuose viduramžių judėjimuose. Tūkstantmečio egzaltacija bei eschatologiniai mitai iškilo kartu su kryžiaus žygiais, Tanchelmo ir Eono de l'Etoile'o judėjimais, Frydricho II išaukštinimu iki Mesijo ir kai kuriais kitais mesianistiniais, utopistiniais bei priešrevoliuciniais judėjimais, puikiais išnagrinėtais Normano Cohno veikale „Besivaikant tūkstantmetį“. Trumpam sustokime ties Frydricho II mitologine aureole: imperijos kancleris Pietro della Vigna savo viešpatį pateikia kaip kosminį Išgelbėtoją – visas pasaulis laukęs tokio Kosmokrato, ir štai pagaliau blogio liepsnos užgesintos, kalavijai perkalti į arklius, įtvirtinta taika, teisingumas ir saugumas. „Negana to, Frydrichas pasižymįs ypatinga galia sutelkti daiktan visatos elementus, sutaikyti tarpusavyje karštą ir šaltą, kietą ir skystą, visas priešybes. Tai esąs kosminis mesijas, šlovinamas žemės, jūros ir oro. Jo atėjimą lėmusi dieviškoji Apvaizda. Pasaulis grimzdęs pabaigos link, Paskutinis Teismas jau buvęs visai čia pat, kai Dievas štai iš savo didžios malonės dovanojęs atokvėpį ir pasiuntęs šį tyrą valdovą paskutiniam taikos, tvarkos ir harmonijos amžiui įvesti. Laiškas, Frydricho pasiūstas į savo gimtąjį Ježį netoli Ankonos, liudija jį ir patį laikiusis tokios nuomonės. Čia visiškai aiškiai matyti, kad jis savo gimimą laikė tokios pat reikšmės žmonių įvykiu kaip Kristaus gimimas, o Ježį prilygino Betliejui. Ar tik ne vienintelis iš viduramžių monarchų Frydrichas tikėjo savo dieviškumu ne dėl nuopelnų, o tiesiog iš gimimo – jis esąs ne kas kitas kaip pats įsikūnijęs Dievas“.¹⁵

Frydricho II mitologija jam mirus anaipol neišsikvėpė, jau vien dėl tos paprastos priežasties, kad jo mirtimi niekas negalėjo patikėti: Imperatorius, matyt, bus pasitraukęs į kokią tolimą šalį arba, sulig populiariausia legenda, miega po Etnos kalnu. Tačiau vieną dieną jis vėl pabus ir sugrįš atsiimti savo sosto. Ir išties, teprabėgus trisdešimt ketveriems metams nuo jo mirties, vienas apsišaukėlis sugebėjo įtikinti visą Noiso miestą esąs prisikėlęs Frydrichas II. Ir netgi po šio pseudo Frydricho egzekucijos Veclare mito svaigulys neišsivadėjo. Dar XV a. tikėta Frydrichą tebesant gyvą ir gyvensiant iki pat Pasaulio pabaigos, žodžiu, jį ir nieką kitą esant vienintelį teisėtą Imperatorių per amžių amžius.

Frydricho II mitas tėra kur kas platesnio ir gajesnio reiškinio vienas pagarsėjęs pavyzdys. Iš tikrųjų karaliaus religinis prestižas bei eschatologinės funkcijos Europoje gyvavo iki XVII a. Ir netgi sekuliarizavusis eschatologinio Karaliaus vaizdinui neišblėso giliai kolektyvinėje sieloje šaknyjanti viltis sulaukti visatos atsinaujinimo, kurį tegali lemti pavyzdinis Herojus, tik šįsyk jau vienu iš naujų savo pavidalų – reformatoriaus, revoliucionieriaus, kankinio (už tautų laisvę), partijos lyderio. Šiuolaikinių totalitarinių

judėjimų įkūrėjo ir vado vaidmuo bei misija turi nemažai eschatologinių bei soteriologinių elementų. Mitinis mąstymas išsineria, nusimeta kai kurias ankstesnes, išaugtas savo istorines apraiškas ir prisitaiko prie naujų visuomeninių aplinkybių bei naujo kultūrinio stiliaus, – bet nesiduoda išraunamas.

Alphonsas Dupront'as yra puikiai atskleidęs kryžiaus žygių mitines struktūras bei eschatologinę orientaciją. „Kryžiaus žygių sampratos branduolys, tiek dvasininkų, tiek ir pasauliečių akimis, – pareiga išlaisvinti Jeruzalę... Itin ryškus kryžiaus žygiuose dvejopo išsipildymo siekis: *laiko* išsipildymo ir žmogiškos *erdvės* išsipildymo. Šia prasme, tiek erdvės, tiek laiko atžvilgiu, išsipildymo ženklas ir būtų – visoms tautoms susiburti apie Šventąjį Miestą, visų miestų motiną, pasaulio centrą – Jeruzalę”.¹⁶

Tai, kad čia turime reikalą su kolektyviniu dvasiniu reiškiniu, su iracionalia vara, įrodo, be kita ko, vadina mieji vaikų kryžiaus žygiai, 1212 metais staiga prasidėję Šiaurės Prancūzijoje ir Vokietijoje. Šio judėjimo spontaniškumas neabejotinas: „Niekas jų neragino, nei savo šalyje, nei iš svetur”, – teigia įvykių liudininkas.¹⁷ Vaikai, kurie „iškart dviem požymiais, tiek savo itin jaunu amžiumi, tiek skurdu – ypač maži piemenėliai, – rodė vyksiant kažką nepaprasto”,¹⁸ leidosi į žygi, o prie jų ėmė jungtis ir vargšai. Viso jų, ko gero, būta apie trisdešimt tūkstančių, ir jie žengė ištisa eiseną, giedodami. Paklausti, kur eina, atsakydavo: „Pas Dievą”. Pasak anų laikų metraštininko, „jie ketino persikelti per jūrą ir padaryti tai, ko neįstengė padaryti karaliai ir galingieji – susigrąžinti Kristaus kapą”.¹⁹ Dvasininkai šiam vaikų sąjūdžiui pasipriešino. Prancūzijos kryžiaus žygis baigėsi katastrofiškai. Pasiekę Marselį, visi susėdo į septynis didelius laivus. Du iš jų nuskendo audroje dar prie Sardinijos, ir visi keleiviai žuvo. Likusius penkis laivus du jų klastingi šeimnininkai nuplukdė į Aleksandriją, kur pardavė vaikus į vergiją saracėnų didikams bei vergų pirkliams.

„Vokietijos” kryžiaus žygis klostėsi panašiai. Anų laikų kronika pasakoja, kad 1212 metais „pasirodė toks berniukas, vardu *Nicolas*, ir subūrė apie save daugybę vaikų bei moterų. Jis teigė, kad angelo paliepimu turis su jais visais žygiuoti į Jeruzalę išlaisvinti Išganytojo kryžiaus ir kad jūra, kaip kad andai Izraelio tautai, leisianti jiems pereiti nė kojų nesušlapus”.²⁰ Jie buvo beginkliai. Leidęsi iš Kelno apylinkių, jie žygiavo palei Reiną, kirto Alpes ir pasiekė Šiaurės Italiją. Kai kurie iš jų pasiekė netgi Genują ir Pizą, tačiau buvo priversti pasukti atgal. Tiems, kurie baudėsi pasiekti Romą, buvo atkiršta, kad jų neremia jokia vyresnybė. Popiežius nepritarė jų ketinimams, ir jie buvo priversti grįžti. Kaip kad pasakoja *Annales Marbacenses* kronikininkas, „jie grįžo išbadėję ir basi, po vieną ir nebylūs”. Niekas jiems nepadėjo. Kitas liudininkas rašo: „Didžioji jų dalis mirė iš bado tiesiog gyvenvietėse, viešose vietose, ir niekas jų net nelaidojo”.²¹

P. Alphandéry ir A. Dupront'as teisingai įžvelgė šiuose judėjimuose tą išskirtinį vaidmenį, kuris vaikui tenka liau-

dies pamaldume. Tai ir palaimintų nekaltųjų mitas, ir Kristaus išaukštinti vaikai, ir liaudies reakcija į baronų kryžiaus žygius, atspindėtoji paplitusiose legendose apie ankstesnių žygių „tafurus”.²² „Šventosios Žemės nebebuvo galima atkariauti kitaip nei tik per stebuklą, o stebuklo tegalima tikėtis tyriausiųjų – vaikų ir vargšų vardu”.²³

Eschatologinio mito liekanos

Kryžiaus žygių nesėkme eschatologinės viltys neišsėmė. Savo veikale *De Monarchia Hispanica* (1600) Tomasso Campanella prašo Ispanijos karaliaus lėšų surengti naujam kryžiaus žygiui, šįsyk prieš Turkijos imperiją, ir pasiekus pergale, įsteigti Pasaulinei monarchijai. Po trisdešimt aštuonerių metų, Austrijos karaliui Lui XIII ir karalienei Onai pasveikinti Lui XIV gimimo proga skirtuose *Ecloga* Campanella pranašauja *recuperatio Terrae Sanctae* [Šventosios Žemės atgavimą], o kartu ir *renovatio saeculi* [amžių atsinaujinimą]. Jaunasis karalius per tūkstantį dienų užkariausią visą Žemę ir parblokšiąs pabaišas, t. y. pajungsiąs savo valdžiai netikėlių karalystes bei išlaisvinsiąs Graikiją. Muchamedas bus išvarytas iš Europos, Egiptas ir Etiopija vėl tapsiantys krikščioniškais, o totoriai, persai, kinai ir visi Rytai būsią atversti. Visas tautas suvienys vieninga krikščionybė, ir tokia atgimusi Visata turėsią vieną centrą – Jeruzalę. „Bažnyčia, – rašo Campanella, – prasidėjo Jeruzalėje ir, apskūsi pasaulį, į Jeruzalę sugrįš”.²⁴ Savo veikale *La prima e la seconda resurrezione* [„Pirmasis ir antrasis prisikėlimas”] Jeruzalės užkariavimą Campanella jau laiko nebe pakopa pakeliui į Dangiškąją Jeruzalę, kaip kad šv. Bernardas, o mesianistinės viešpatystės pradžia.²⁵

Nėra reikalo dauginti pavyzdžių. Bet svarbu pabrėžti tąsą tarp viduramžių eschatologinių koncepcijų ir įvairių „istorijos filosofijų”, pagimdytų Švietimo epochos ir XIX a. Per pastaruosius trisdešimt metų pradėta suvokti, kokį išimtinį vaidmenį suvaidino Jokymo Fioriečio „pranašystės” sukurstant bei artikuluojant visus tuos mesianistinius judėjimus, prasidėjusius XIII a. ir daugiau ar mažiau sekuliarizuotu pavidalu tebesitęsčius iki XIX a.²⁶ Pagrindinė Jokymo idėja – kad pasaulio neišvengiamai laukia trečiasis istorijos amžius, būsiantis laisvės amžiumi, nes tuomet viešpatausianti Šventoji Dvasia, – susilaukė rimtų atgarsių. Ši idėja kirtosi su bažnytine istorijos samprata, priimta nuo šv. Augustino laikų. Pasak jos, išsipildymą žemėje įkūnija Bažnyčia, ir jokios *renovatio* ateityje nebebus. Vienintelis lemiamas įvykis būsią antrasis Kristaus atėjimas ir Paskutinis teismas. Jokymas Fiorietis sugrąžino į krikščionybę archajišką pasaulio atgimimo mitą. Žinoma, tai jau nebe periodiškas ir be galo atkartojamas atgimimas. Vis dėlto Jokymas trečiąjį amžių suvokia kaip Laisvės viešpatystę, vadovaujant Šventajai Dvasiai, o tai išties reiškia istorinės krikščionybės pabaigą ir, galų gale, visų esamų taisyklių bei institucijų panaikinimą.

Čia neįmanoma apžvelgti įvairiausių Jokymo sužadintų eschatologinių judėjimų. Tačiau turime paminėti bent kai kuriuos Kalabrijos pranašo idėjų tęsėjus. Antai Lessingas savo „Žmonijos švietime“ (*Education of the Human Race*) rutulioja tezę apie nuolatinį tolydžio kylantį apreiškimą, pasiekiantį kulminaciją trečiajame amžiuje. Tiesa, Lessingas šį trečiąjį amžių įsivaizdavo kaip švietimo dėka išgalėsiantį proto triumfą, ir vis dėlto, jo įsitikinimu, tai būsiąs krikščioniškojo apreiškimo išsipildymas. Su simpatija ir susižavėjimu jis kalba apie „kai kuriuos tryliktojo ir keturioliktojo šimtmečių entuziastus“, kurių vienintelė klaida buvusi ta, kad jie skelbė šią „naują amžinąją Evangeliją“ išsipildysiant pernelyg greitai.²⁷ Lessingo idėjos irgi susilaukė tam tikro atgarsio, o per Saint-Simono mokinius jis, ko gero, bus paveikęs Auguste'ą Comte'ą ir jo trijų pakopų doktriną. Jokymo mitas apie ateinančią trečiąją amžių, atnaujinsiantį ir išpildysiantį istoriją, vienaip ar kitaip bus paveikęs ir Fichte'ę, Hegelį, Schellingą. Per juos šis eschatologinis mitas padarė įtaką kai kuriems rusų rašytojams, ypač Krasinskiui su jo „Trečiajame dvasios karalyste“ ir Mereikovskui, „Trečiojo testamento krikščionybės“ autoriui.²⁸ Žinoma, čia mes jau kalbame nebe apie eschatologinę Šventosios Dvasios viešpatijos viltį, o apie pusiau filosofines ideologijas bei fantazijas. Tačiau mitas apie pasaulio atsinaujinimą daugiau ar mažiau aprėpiamoje ateityje visose šiose teorijose bei fantazijose tebeįžiūrimas.

„Šiuolaikinio pasaulio mitai“

Kai kurių „mitinio elgesio“ formų yra išlikę iki mūsų dienų. Tai nereiškia jas esant archajinio mąstymo „liekanomis“. Veikiau tam tikri mitinio mąstymo aspektai bei funkcijos iš esmės yra būdingi žmogui. Kai kuriuos „šiuolaikinio pasaulio mitus“ jau esame aptarę kitur.²⁹ Problema yra sudėtinga ir įtraukianti, ir mes negalime nė tikėtis keliais puslapiais išsemti medžiagą, kurios užtektų ištisam storam tomui. Todėl pasitenkinsime tik glaustai aptardami kai kuriuos „šiuolaikinių mitologijų“ aspektus.

Matėme, kaip svarbu archajinėms visuomenėms buvo vis „sugrįžti į pradžią“, kas buvo daroma kuo įvairiausiai būdais. Šis „pradžios“ prestižas tebėra išlikęs ir Europos visuomenėse. Kai tik reikia įvesti kokią naują, ji suvokiama, ar pristatoma, kaip sugrįžimas į pradžią. Reformacija prasidėjo sugrįžimu prie Biblijos ir svajonėmis atgaivinti ankstyvosios Bažnyčios ar net pirmųjų krikščionių bendruomenių patyrimą. Prancūzų revoliucija už paradigmą imė romėnus ir spartiečius. Pirmos sėkmingos tikros revoliucijos Europoje, lėmusios ne tik režimo, bet ištiso istorinio laikotarpio pabaigą, įkvėpėjai ir vadai save manė atstatant senąsias vertybes, išgirtas Livijaus ir Plutarcho.

Naujųjų laikų aušroje „pradžią“ turėjo kone magiška prestižą. Remtis į tvirtai nustatytą „pradžią“ reišė, be kita ko, ir pasididžiavimą savo kilme. „Mes esame kilę iš

Romos“, išdidžiai kartojo XVIII ir XIX a. rumunų intelektualai. Jų lotyniškos kilmės savimonę lydėjo mistiškas priklausymo Romos didybei jausmas. Panašiai vengrų inteligentija Magjarų senumo, kilmingumo ir istorinės misijos patvirtinimo ieškojo mite apie Hunoro ir Magoro kilmę bei Arpado herojinėje sagoje. XIX a. pradžioje visą Rytų ir ypač Pietryčių Europą apėmęs „garbingos kilmės“ mirażas buvo sukėlęs tikrą aistrą nacionalinei istorijai, ypač jos ankstyvosios fazės. „Tauta be istorijos (suprask – be „istorinių liudijimų“, be istoriografijos) – tarsi iš viso be praeities!“ Tuo buvo susirūpinę visi Centrinės ir Rytų Europos tautų istorikai. Tokia aistra nacionalinei istoriografijai, be abejo, buvo nacionalinės sąmonės prabudimo šioje Europos dalyje pasekmė. O jau netrukus ji tapo paversta propagandos ir politinės kovos įrankiu. Tačiau troškimas įrodyti savo „garbingą kilmę“ ir savo tautos „senumą“ užvaldė Pietryčių Europą tokiu mastu, kad visi save gerbiantys istorikai, išskyrus vos kelias išimtis, atsidėjo vien tik nacionalinei istorijai ir galiausiai užsisuko kultūriniame provincializme.

Ta pati „garbingos kilmės“ aistra paaiškina ir rasistinį „arijų“ mitą, kaskart vis atgyjantį Vakaruose, ypač Vokietijoje. Sociopolitinis šio mito kontekstas pernelyg gerai žinomas, kad dar reiktų apie jį kalbėti. Mūsų studijai yra svarbu tai, kad „arijai“ reišė kartu „pirmuosius“ protėvius ir kilmingus „herojus“. Pastarųjų menamos vertybės iki šiol persekioja tuos, kas taip ir nesugebėjo prisitaikyti prie visuomeninių idealų, iškilusių kartu su 1789 ir 1848 metų revoliucijomis. „Arijai“ – tai tas pavyzdinis modelis, kurį reikėjo imituoti norint atgauti rasinį „grynumą“, fizinę jėgą, kilmingumą, šlovingos kūrybiškos „pradžios“ herojinę „etiką“.

Visiškai teisingai jau buvo pažymėtos ir marksistinio komunizmo eschatologinė bei „tūkstantmetiška“ struktūra. Neseniai jau esame pastebėję, kad Marxas pasitelkė vieną iš didžiųjų Azijos bei Viduržemio jūros pasaulio eschatologinių mitų: tą atperkantį vaidmenį, kurį atlieka Teisusis (šiuo atveju – proletariatas), kurio kančioms lemta pakeisti pasaulio ontologinį statusą. „Iš tikrųjų Marso beklasės visuomenės – su iš jos išplaukiančia visų istorinių įtampų pabaiga – aiškiausias precedentas yra mitas apie Aukso amžių, kuris, pasak daugelio tradicijų, būna istorijos pradžioje ir pabaigoje. Marxas šį archajišką mitą praturtino mesianistine judėjiškai krikščioniška ideologija, viena vertus, proletariatui priskirdamas išpranašautą soteriologinę funkciją, o kita vertus, susiedamas ją su lemiamą kova tarp Gėrio ir Blogio, ištis palyginti su apokaliptiniu Kristaus ir Antikristo susidūrimu, pasibaigiančiu galutine pirmojo pergale. Tai, kad Marxas išnaudojo judėjiškai krikščionišką eschatologinę *absolutaus istorijos galo* viltį, yra ištis reikšminga. Tuo jis skyrėsi nuo visų kitų istorijos filosofų (pavyzdžiui, nuo Croce ir Ortigos i Gasseto), kurie istorijos įtampas matė slypint pačiame žmoguje ir todėl esant iš esmės niekuomet nepašalinamas“.³⁰

Mitai ir žiniasklaida

Pastarųjų laikų tyrinėjimai iškėlė žiniasklaidos primatejam visuomenei įvaizdžių bei elgesio modelių mitines struktūras. Šis reiškinys ypač būdingas Jungtinėms Valstijoms.³¹ Komiksų skiltys pateikia šiuolaikinę mitinių ar folkloro herojų versiją. Jie įkūnija didelės dalies miesto visuomenės idealą, ir tokiu mastu, kad bet koks jų tipiško elgesio pasikeitimas arba, dar blogiau, jų mirtis sukelia tarp skaitytojų tikras krizes. Pastarieji reaguoja labai karštai ir prisiunčia komiksų autoriams arba juos spausdinančių laikraščių leidėjams tūkstančius telegramų. Vienas toks fantastinis personažas, įgijęs itin didelį populiarumą, yra Supermenas, ir visų pirma dėl savo dvigubos prigimties. Nors atvyko iš patyrosios katastrofą kitos planetos ir pasižymi ypatingomis galiomis, Žemėje Supermenas gyvena apsimetęs kukliu žurnalistu Clarku Kentu. Jis yra drovus, nuolaidus, priklausomas nuo savo kolegės Lois Lane. Tokia pažeminanti bemaž neribotų galių herojaus priedanga kartoją gerai žinomą mitinę temą. Iš esmės Supermeno mitas patenkina slaptas šiuolaikinio žmogaus viltis: nors žino, kad yra puolusi, ribota būtybė, jis svajoja vieną dieną įrodysias esąs „nepaprastas žmogus“, Herojus.

Kažką panašaus galima būtų pasakyti ir apie detektyvinį romaną. Viena vertus, skaitytojas tampa pavyzdinės kovos tarp Gėrio ir Blogio, tarp Herojaus (= detektyvo) ir nusikaltėlio (šiuolaikinio Demono įsikūnijimo) liudininku. Antra vertus, dėl pašąmoninės projekcijos ir identifikacijos jis pats dalyvauja šioje misterijoje bei dramoje, asmeniškai jaučiasi esąs paradigminio – t. y. pavojingo, „herojinio“ – veiksmo dalyvis.

Jau nagrinėta buvo ir tai, kaip žiniasklaida mitifikuoja visuomenės veikėjus, asmenį transformuodama į pavyzdinį įvaizdį. „Lloydas Warneris savo knygos *The Living and the Dead* pirmajame skyriuje pasakoja mums, kaip sukuriamas toks visuomenės veikėjas. Biggy Muldoonui, vieno Amerikos miesto politikui, valstybės veikėju pasidariusiam dėl savo spalvingo oponavimo Hilstryto aristokratams, spauda ir radijas buvo sukūrę demagogišką įvaizdį. Jis buvo pristatomas kaip liaudies didvyris, kovojantis už pasiglemžtus iš jos turtus. Bet paskui, kai visuomenei nusibodo toks įvaizdis, ta pati žiniasklaida paslaugiai pavertė Bigį klastingu niekšu, korumpuotu politikautoju, siekiančiu pasipelnyti iš žmonių vargo. Warneris pabrėžia, kad tikrasis Bigis gerokai skyrėsi nuo abiejų savo įvaizdžių ir buvo priverstas nuolat derinti savo elgesį pagal pirmąjį ir grumtis su antruoju”³²

Mitinių elgesį išduoda ir „sėkmės” apsidimas, taip būdingas šiuolaikinei visuomenei, kuriuo pasireiškia miglotas troškimas peržengti žmogaus ribotumą; ir egzodas į užmiestį, kuriame galime išvelgti „pirmykščio tobulumo” nostalgiją; ir daiktų turėjimas su visu tuo emociniu pakilimu, kokį sužadina, pavyzdžiui, taikliai įvardytas „šventojo automobilio kultas”. Kaip pažymi Andrew Greeley, „užtenka bent kartą apsilankyti kasmetiniame automobilių šou,

kad įsitikintum, jog tai didžiai ritualizuotas religinis veiksmas. Spaļvos, šviesos, muzika, garbintojų pamaldus susižavėjimas, šventyklos vaidilutės (madų modeliai), iškilmingumas ir spindesys, nežabotas išlaidavimas, minios spūstis – visa tai bet kurioje kitoje kultūroje aiškiai rodytų liturgines apeigas... Šventojo automobilio kultas turi ir savo adeptus bei inicijuotuosius. Joks gnostikas taip karštai nelaukė apreiškimo, kaip automobilio garbintojas laukia pirmųjų gandų apie naujus modelius. Būtent per šias kasmetines sezonines šventes vyriausieji kulto šventikai – automobilių prekybos agentai – kaskart iš naujo atgauna visą savo svarbą, susirūpinusiai liaudžiai karštai belaukiant naujos formos išsigelbėjimo”³³

Elito mitai

Mažiau dėmesio susilaukė, galima būtų taip pavadinti, elito mitai, ypač tie, kurie sukasi apie meninę kūrybą ir jos kultūrinius bei visuomeninius atgarsius. Šie mitai savo įtaka toli pranoko uždara inicijuotųjų gildiją, ir visų pirma dėl nevisavertiškumo kompleksų, kuris dabar kamuoją tiek viešąją, tiek oficialius meno sluoksnius. Tai, kaip agresyviai liaudis, kritika ir net oficialūs meno atstovai kitados nepriėmė tarkim, Rimbaud ar Van Gogho, taip pat pražūtingos pasekmės, ypač meno kolekcininkams bei muziejams, kurias jie patyrė dėl nepakankamo dėmesio naujiems judėjimams, pradedant impresionizmu ir baigiant kubizmu, buvo sunki pamoka tiek kritikams ir viešąją, tiek prekiautojams meno kūriniams ir muziejų direktoriams bei kolekcininkams. Pagrindinis dalykas, ko jie šiandien bijo, – tai kad nebus pakankamai pažangūs ir nesugebės išvelgti genijaus tokiame darbe, kuris iš pirmo žvilgsnio atrodo visiškai nesuprantamas. Turbūt niekuomet anksčiau istorijoje menininkas nebuvo įsitikinęs, kad juo išžulesnis, šventvagiškesnis, absurdiškesnis bei nesuvokiamesnis jis bus, tuo labiau jis bus pripažintas, išliaupsintas, lepinamas ir garbinamas. Kai kuriose šalyse įsivyravo net išvirkštinis akademizmas, avangardo akademizmas, ir tokiu mastu, kad bet kokia meninė raiška, nedaranti nuolaidų šiam naujam konformizmui, atsiduria visiško ignoravimo ar net uždusinimo pavojuje.

Pasmerktojo menininko mitas, apsėdęs devynioliktąjį amžių, šiandien jau nebemadingas. Tiek Vakarų Europoje, tiek juolab Jungtinėse Valstijose išsišokimas bei iššūkis jau seniai menininkui nebekenkia. Priešingai, iš jo net reikalaujama atitikti šį mitinį įvaizdį, tai yra būti keistu, nepaaiškinamu ir „sukurti kažką naujo”. Mene triumfuoja nuolatinė revoliucija. „Viskas praeina” – nebetinkamas požiūris: nūnai kiekviena naujovė iš anksto laikoma genialia ir statoma greta Van Gogho ar Picasso, net jei menininkas tik sudarko skelbimų lentą ar sumaitoja konservų dėžutę.

Šis kultūros fenomenas yra juolab reikšmingas dėl to, kad bene pirmąsyk meno istorijoje nebeliko jokios įtampos tarp menininko, kritiko, kolekcininko ir viešąją.

Jie visuomet sutaria, ir dar net nepasirodžius naujam meno kūriniai ar nežinomam naujam menininkui. Vienintelis dalykas, kas yra svarbu, – tai, kad paskui netektų graužtis laiku nesupratus naujo meno reiškimo svarbos.

Čia mes, žinoma, negalėsime išnagrinėti visų šiuolaikinio elito mitologijos apraiškų. Todėl apsiribosime keliomis pastabomis. Visų pirma atkreipsime dėmesį į atperkiančiąją „sudėtingumo“ funkciją, ypač šiuolaikiniame mene. Jeigu elitas gėrisi [Joyce'o] „Finegano budyne“, atoni ne muzika arba tašizmu, tai pirmiausia dėl to, kad tokie meno kūriniai yra tarsi uždari pasauliai, hermetiškos visatos, į kurias įmanoma įžengti tik įveikiant milžiniškus sunkumus, – tarsi iniciacijos kančios archajinėse bei tradicinėse visuomenėse. Viena vertus, išgyvenama „iniciacija“, bemaž prarastas šiuolaikiniame pasaulyje patyrimas; antra vertus, „kitiems“ (t. y. „masei“) tampa galima pasiskelbti priklausant išrinktųjų mažumai – ne aristokratijai, kaip kitados (nes šiuolaikinis elitas linksta kairėn), bet savotiškiems „gnostikams“, kurie yra kartu ir dvasiški, ir pasaulietiški, nes nepripažįsta nei viešųjų vertybių, nei tradicinių bažnyčių. Šiuo ekstravagantiško originalumo, sudėtingumo, nesuprantamumo kultu elitas pareiškia pasitraukimą iš banalaus savo tėvų pasaulio, kartu maištaudamas ir prieš kai kurias šiuolaikines nusivylimo filosofijas.

Iš esmės susižavėjimas meno darbų sudėtingumu, nekalbant apie nesuprantamumą, reiškia troškimą atrasti naują, slaptą, iki šiol nepatirtą pasaulio ir žmogaus būties prasmę. Tai svajonė tapti „inicijuotuoju“, taigi suprantančiu visos šitos meno kalbų destrukcijos okultinę prasmę, visus šituos „pirmapradžius“ patyrimus, iš pirmo žvilgsnio išvis nebeturinčius nieko bendra su menu. Perkreipta skelbimų lenta, tuščios išdegtos, suraižytos drobės, atidarymuose susprogstantys „meno kūriniai“, improvizuoti spektakliai, kuriuose aktoriai savo vaidmenis traukia burtų keliu, – *visa tai privalo turėti prasmę*, kaip kad kupini prasmių ir vertės tampa kai kurie nesuprantami „Finegano budyne“ žodžiai inicijuotajam, kai jis staiga sužino, kad jie padaryti iš graikų ar svahili kalbos žodžių, iškraipytų sukeičiant priebalsius, ir praturtinti slaptomis sąsajomis dėl sąskambių, atsirandančių juos labai greitai tariant balsu.

Be abejo, visi tikrai revoliuciniai šiuolaikinio meno reiškiniai atspindi tam tikrą šiuolaikinę dvasinę krizę ar bent jau meninio suvokimo bei meninės kūrybos krizę. Tačiau mūsų tyrimui rūpi tai, kad „elitui“ šiuolaikinių darbų ekstravagancija ir nesuprantamybė suteikia gnostinės iniciacijos progą. Tai „naujas pasaulis“, statomas iš griuvėsių bei paslapčių, kone visiškai asmenišką pasaulis, žinomas tik vienam jo gyventojui ir vos keletui inicijuotųjų. Tačiau sudėtingumo ir nesuprantamumo prestižas tapo toks didelis, kad netrukus jam pasidavė ir „liaudis“, besąlygiškai primindama elito atradimus.

Meno kalbų destrukciją užbaigė kubizmas, dadaizmas ir siurrealizmas, atoninė muzika ir *musique concrete*, Jamesas Joyce'as, Becketas ir Ionesco. Tik epigonai toliau įsiutę tebegriauna tai, kas jau buvo sugriauta. Nes tikrie-

siems kūrėjams nesinori stovėti ant griuvėsių. Iš visa ko sprendžiant, galima tikėtis, kad ši „meno pasaulio“ redukcija į pirmapradę *materia prima* tėra didesnio proceso dalis – kaip kad pagal archajinių bei tradicinių visuomenių ciklinę laiko sampratą, „Chaosą“, visų formų regresiją į beformę *materia prima*, visuomet lydi kosmogonijai prilygstantis naujas Sukūrimas.

Čia mes negalime pernelyg išplėtoti bei pagilinti šių kelių pastabų, nes šiuolaikinio meno krizės tema mūsų studijai tėra pagalbinė. Ir vis dėlto dar reikia trumpam stabtelėti ties literatūros situacija bei vaidmeniu, ypač epinės literatūros, nes tai tiesiogiai liečia mitologiją bei mitinį elgesį. Nesirengiame kalbėti apie epinės literatūros „kilmę“; gerai žinoma, kad epas ir romanas tęsia mitinį naratyvą, nors ir kitame lygmeny bei siekdami kitų tikslų. Abiem atvejais perteikiamas prasmingas pasakojimas, dramatiška įvykių seka, nutikusi daugiau ar mažiau mitinėje praeityje. Nėra reikalo mėginti atsekti visą tą ilgą ir sudėtingą kelią, kuriuo koks nors atskiras mitologinis motyvas transformavosi į epinį siužetą. Kas mums dabar svarbu, tai, kad šiuolaikinėse visuomenėse prozos naratyvas, ypač romanas, yra užėmęs mitų recitavimo tradicinėse visuomenėse vietą. Dar daugiau: galima būtų atskleisti kai kurių šiuolaikinių romanų „mitinę“ struktūrą, kitaip saktant, parodyti didžiąsias mitines temas bei herojus išlikus literatūroje. (Tai ypač pasakytina apie tokias temas kaip iniciacija, Herojaus Atpirkėjo išbandymai bei kova su pabaisomis, taip pat apie moters bei gerovės mitologijas.) Šiuo požiūriu galėtume tarti, kad naujųjų laikų aistra romanui reiškia troškimą išgirsti kuo daugiau „mitinių pasakojimų“, kad ir desakralizuotų ar tik prisidengusių „profaniškais“ pavidalais.

Ne mažiau svarbu ir tai, kad žmonės jaučia tokių „istorijų“ ir naratyvų, kuriuos galima būtų pavadinti paradigmniais, nes jie rutuliojasi pagal tradicinį modelį, poreikį. Kad ir kokia gili būtų šiuolaikinio romano krizė, vis dėlto poreikis rasti išėjimą į „kitus pasaulius“ ir pasekti visas „istorijos“ peripetijas, regis, iš tikrųjų yra būdingas pačiai žmogaus prigimčiai ir todėl neišraunamas. Tai sunkiai nusakomas poreikis, o kartu ir noras bendrauti su „kitais“, su „kitokiais“, dalyvauti jų dramose, atjausti jų viltis, ir tuo pat metu poreikis patirti, *kas galėtų nutikti*. Sunku įsivaizduoti žmogų, kurio nežavėtų „naratyvas“, tai yra pasakojimas apie visokius reikšmingus įvykius, apie tai, kas nutiko žmonėms iš „dvigubos tikrovės“ (nes literatūros herojai, viena vertus, atspindi istorinę bei psichologinę šiuolaikinės visuomenės narių tikrovę, o kita vertus, pasižymi visomis įmanomomis vaizduotės kūrinio maginėmis galiomis).

Tačiau pirmiausia literatūra su mitologija sieja „išėjimą iš laiko“, išgyvenamas skaitant ir ypač skaitant romaną. Žinoma, laikas, į kurį „perkelia“ romano skaitymas, nėra tas pats laikas, kurį atkuria tradicinės visuomenės narįs, klausydamas mito. Tačiau abiem atvejais žmogus „peržengia“ istorinį bei asmeninį laiką ir atsiduria transistoriniame, pasakų laike. Skaitytojas pasineria į nepaprastą vaiz-

duotės laiką, plakančią be galo įvairiais ritmais, kiekvieno naratyvo savą ir nepakartojamą. Romanui neprieinamas pirmąsias mitinis laikas, bet kadangi jis pasakoja daugumą tikėtiną istoriją, tai autorius pasitelkia *regimai istorinį*, tik suspaustą arba išstėtą laiką, kuriam priklauso visa nežabota vaizduotės pasaulių laisvė.

Stipriau nei bet kurios kitos rūšies mene būtent romane justis maištas prieš istorinį laiką, troškimas atsiduoti kitam laiko ritmui nei tas, kuriame esame pasmerkti gyventi ir dirbti. Vargu ar išvis kada nors šis troškimas peržengti savo – asmeninį, istorinį – laiką ir ekstazėje ar vaizduotėje pasinerti į „nepaprastą“ laiką bus išrautas su šaknimis. O kol jis gyvas, galima tvirtai pasakyti, kad ir šiuolaikinis žmogus tebėra išsaugojęs bent šioji tokį „mitinio elgesio“ paveldą. „Mitinio elgesio“ pėdsakus pagaliau liudija ir troškimas vis pakartoti tą intensyvumą, su kuriuo žmogus patyrė ar pažino ką nors *pirmą kartą*, ir apskritai troškimas susigrąžinti tolimą praeitį, palaimingus „pradžios“ laikus.

Čia irgi, kaip nesunku pastebėti, ryški ta pati nepaliumajama kova su Laiku, viltis nusimesti slegiančią „mirusio laiko“ našta, kuri gniuždo ir galiausiai nužudo.

Versta iš: Eliade M. *Symbolism, the Sacred and the Arts* / Edited by Diane Apostolos-Cappadona. – New York: Continuum, 1992. – P. 32–50: *Survivals and Camouflages of Myths.*

Iš anglų kalbos vertė Dainius RAZAUSKAS

NUORODOS:

- Dél to, kas bus kalbama toliau, žr.: Grant M. *The Earliest Lives of Jesus*. – New York: Harper and Row, 1961. – P. 10 t.
- Ten pat. – P. 15, žr. 39t; dar plg. Grant M. *The Letter and the spirit*. – London, 1957. – P. 120 t ir Pepin J. *Mythe and Allégorie: Les origines et les contestations judéo-chrétiennes*. – Paris: Editions Mouton, 1958.
- Grant M. *Min. veik.* – P. 21.
- Iš Origeno *De principiis* 4.2.9, kaip kad cituoja M. Grant. *Min. veik.* – P. 65.
- Ten pat. – P. 66.
- Origeno *Contra Celsum* I.42, kaip kad cituoja M. Grant. *Min. veik.* – P. 71.
- Origeno *Contra Celsum* II.56–59, kaip kad cituoja M. Grant. *Min. veik.* – P. 75.
- Žr. Grant M. *Min. veik.* – P. 93.
- Ten pat. – P. 78.
- Žr. ten pat. – P. 115–116 ir Daniélou J. *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*. – Paris: Desclée, 1961. – P. 251t.
- Cituota iš Grant M. *Min. veik.* – P. 116.
- Eliade M. *Myths, Dreams and Mysteries*. – New York: Harper and Row, 1975 (1960). – P. 30–31. Taip pat žr. Wats A. W. *Myth and Ritual in Christianity*. – London and New York: Thames and Hudson, 1953; Clément O. *Transfigurer le Temps*. – Neuchâtel-Paris: Delachaux et Niestlé, 1959.
- Žr. Goodenough E. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. – T. VII–VIII: *Pagan symbols in Judaism*. – New York: Pantheon Books, 1958; Daniélou J. *Les symboles chrétiens primitifs*. – Paris: Éditions du Seuil, 1961.
- Leopoldas Schmidtas parodė, kad Centrinės Europos žemdirbių folklore esama mitologinių bei ritualinių elementų, iš klasiškinės graikų mitologijos išnykusių dargi prieš Homero ir Hesiodo laikus, žr.: Schmidt L. *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos*. – Vienna: Verlag des Österreichischen Museums für Volkskunde, 1952. – P. 136t.
- Cohn N. *The Pursuit of the Millennium*. – New York: Harper and Row, 1961 (1957). – P. 104. Apie Frydricho mesianistinius užmojus žr.: Kantorowitz E. *Frederick the Second, 1194–1250*. – London: Constable and Company, 1931. – P. 450t, 511t; Cohn N. *Min. veik.* – P. 103t.
- Dupront A. *Croisades et eschatologie // Umanesimo e esoterismo: Atti del V Convegno Internazionale di Studi Umanistici / A cura di Enrico Castelli*. – Padua: CEDAM, 1960. – P. 177.
- Alphandéry P., Dupront A. *La Chrétienté et l'idée de Croisade*. – Paris: A. Michel, 1959. – T. II. – P. 118.
- Ten pat. – P. 119.
- Reinieris, kaip kad jį cituoja Alphandéry P., Dupront A. *Min. veik.* – P. 120.
- Annales Scheftlarienses*, kaip kad cituoja Alphandéry P., Dupront A. *Min. veik.* – P. 123.
- Cituota pagal: Alphandéry P., Dupront A. *Min. veik.* – P. 127.
- Apie „tafurus“ žr. Cohn N. *Min. veik.* – P. 45t.
- Alphandéry P., Dupront A. *Min. veik.* – P. 145.
- Campanellos pastaba jo „Eklogų“ posmui 207, kaip kad cituoja Dupront A. *Min. veik.* – P. 187.
- Žr. Romano Amerio sudarytą kritinį leidimą (Rome: CEDAM, 1955) ir Dupront A. *Min. veik.* – P. 189.
- Už atnaujintus Jokymo tyrinėjimus didžiausios garbės nusielpė Ernesto Bonaiuti, parengęs bei išleidęs jo *Tractatus super quatuor Evangelia* (Rome, 1930) ir parašęs savąją: Giocchino da Fiore. – Rome, 1931. Taip pat žr. du jo reikšmingus straipsnius: *Prolegomeni alla storia di Giocchino da Fiore // Ricerche Religiose*. – IV, 1928 ir: *Il misticismo di Giocchino da Fiore // Ricerche Religiose*, V, 1929, po mirties perspausdintą rinkinyje: *Saggi di Storia del Cristianesimo*. – Vicenza, 1957. – P. 327–382. Taip pat žr. Benz E. *Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims // Zeitschrift für Kirchengeschichte*. – 1931, p. 24–111 ir Benz E. *Ecclesia Spirituales*. – Stuttgart: W. Kohlhammer, 1934.
- Žr. Lowith K. *Meaning in History*. – Chicago: The University of Chicago Press, 1949. – P. 208.
- Lowithas (ten pat. – P. 210) atkreipia dėmesį į tai, kad pastarasis veikalas įkvėpė rusų kilmės vokiečių autoriaus H. Moellerio van der Brucko „Trečiąjį Reichą“. Taip pat žr. Taubes J. *Abendländische Eschatologien*. – Bern: A. Francke, 1947, kur Hegelio istorijos filosofija palyginama su Jokymo Fioriečio.
- Žr. Eliade M. *Min. veik.* – P. 23–38.
- Ten pat. – P. 25–26.
- Žr., pavyzdžiui, Wough C. *The Comics*. – New York: Macmillan Company, 1947; Becker S. *Comic art in America*. – New York: Simon and Schuster, 1960; Eco U. *Il Mito di Superman // Demitizzazione e Imagine / A cura di Enrico Castelli*. – Padua: CERAM, 1962. – P. 131–148.
- Greeley A. *Myths, Symbols and Rituals in the Modern World // The Critic*. – Vol XX, No. 3 (December 1961 / January 1962), p. 19.
- Ten pat. – P. 24.