

SOVIJUS



LIETUVOS KULTŪROS TYRIMŲ INSTITUTAS

SOVIJUS

TARPDALYKINIAI KULTŪROS TYRIMAI

2019 • T. 7 • Nr. 2

VILNIUS

2019

SOVIJUS. TARPDALYKINIAI KULTŪROS TYRIMAI – pusmetinis recenzuojamas *Lietuvos kultūros tyrimų instituto* žurnalas, skirtas aktualioms kultūros raidos, sklaidos ir įvairių kultūrų sąveikų problemoms tirti, taip pat naujiems kultūros tyrimų laukams plėtoti. Leidinyje skelbiami moksliniai straipsniai ir studijos, apimančios kultūros raidos ir sklaidos, kultūros teorijos, civilizacinės komparatyvistikos, socialinės ir kultūrinės antropologijos, kultūrinės atminties, kultūrinės psichologijos, kultūros sociologijos, naujųjų medijų kultūros tyrimų rezultatus; publikuojami reikšmingų tekstų vertimai, istoriniai šaltiniai, recenzijos bei konferencijų apžvalgos. Leidinio redakcinė kolegija daug dėmesio skiria teorinėms ir metodologinėms kultūros ir su ja siejamų tyrimo laukų problemoms gvildinti. Straipsniai spausdinami lietuvių, anglų ir kitomis tarptautinės mokslinės bendruomenės dažniausiai vartojamomis kalbomis.

Atskira serija (kaip žurnalo priedas) publikuojamos studijos ir monografijos.

Vyriausiasis redaktorius

Akad. prof. Antanas Andrijauskas (Lietuvos kultūros tyrimų institutas)

Vyriausiojo redaktoriaus pavaduotojas

Dr. Stanislovas Juknevičius (Lietuvos kultūros tyrimų institutas)

Numerio redaktorė

Dr. Salomėja Jastrumskytė (Lietuvos kultūros tyrimų institutas)

Redakcinė kolegija

Akad. prof. Antanas Andrijauskas (Lietuvos kultūros tyrimų institutas)

Prof. dr. Ruben Apresian (Rusijos mokslų akademijos Filosofijos institutas)

Prof. Sekhar Basu (Delio universitetas)

Acad. prof. dr. Audrius Beinorius (Vilniaus universitetas)

Prof. habil. dr. Pawel Bytniewski (Marijos Kiuri Sklodovskos universitetas Liubline)

Kiekvieną straipsnį recenzavo du recenzentai

Redakcijos adresas:

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Saltoniškių g. 58, LT-08105, Vilnius, Lietuva

El. paštas: redakcija@sovijus.lt

Tel. / faksas (85) 2751898

www.sovijus.lt

Doc. dr. Naglis Kardelis (Lietuvos kultūros tyrimų institutas)

Akad. prof. Janina Kursytė-Pakulė (Latvijos Mokslų akademija, Latvijos universitetas)

Dr. Dainius Razauskas (Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas)

Prof. habil. dr. Charles Ridoux (Université de Valenciennes)

Dr. Vytautas Rubavičius (Lietuvos kultūros tyrimų institutas)

Prof. Carles Salazar (Lleidos universitetas)

Prof. emeritas Hidemichi Tanaka (Tohoku universitetas)

Lietuvių kalbos redaktorė

Ona Gaidamavičiūtė

Dizainerė

Skaistė Ašmenavičiūtė

I viršelyje: Arvydas Každailis, „Kūrėjų kūrėjas“. Ofortas

Arvydo Každailio ofortai, p. 9, 43, 105, 151

© Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2019

ISSN 2351-4728 (interaktyvi versija)

ISSN 2351-471X (spausdinta versija)

TURINYS

BALTŲ IR LIETUVOS KULTŪRA / 9

Dainius Razauskas. Kūnas – namas, šventykla, pilis, miestas, pasaulis / 10

Summary / 29

Žilvinas Svigaris. Mitiniai giminės ryšiai archajinėse lietuvių dainose / 30

Summary / 41

FILOSOFIJA IR RELIGIJA / 43

Algis Mickūnas. The Ever Present „Other“ / 44

Santrauka / 62

Aivaras Stepukonis. Edmund Husserl on the Conditions of the Possibility of Theoretical Knowledge: A Philosophical Exegesis / 63

Santrauka / 80

Basia Nikiforova. Don't ask for the meaning: Wittgenstein and Religious Language / 81

Santrauka / 90

Stanislovas Juknevičius. Suicide As Disintegration: From The Death of God to Metaphysical Suffering / 91

Santrauka / 103

ESTETIKA IR MENO FILOSOFIJA / 105

Deima Katinaitytė. Estetinis Baublio vaizdinys Dionizo Poškos sode. Bachtiniškoji interpretacija / 106

Summary / 124

Dalia Aleksandravičiūtė. René Descartes'o racionalizmo atspindžiai Jurgio Baltrušaičio perspektyvos ir anamorfozių tyrinėjimuose / 125

Summary / 139

Aistė Žvinytė. Pamėklinė vaizdo būtis ir *virtualumas* Georges'o Didi-Hubermano estetinėje koncepcijoje / 140

Summary / 150

KONFERENCIJŲ APŽVALGOS / 151

Ona Gaidamavičiūtė. Nacionalinės konferencijos „Rytai–Vakarai: civilizacinio mąstymo, politikos ir vaizduotės aktualėjimas“ apžvalga / 152

Alvydas Noreika. Lietuvos mokslo istorikų ir filosofų konferencijos „Scientia et Historia – 2019“ apžvalga

Apie autorius / 168

Atmena straipsnių autoriams / 172

SOVIJUS. INTERDISCIPLINARY STUDIES OF CULTURE is a peer-reviewed semi-annual journal of *Lithuanian Culture Research Institute* for discussing important problems of cultural development, spread and interaction of different cultures, as well as for developing the new research fields of cultural studies. The journal contains scientific articles and studies, covering the culture development and spread, cultural theory, civilisational comparativistics, social and cultural anthropology, cultural memory, cultural psychology, cultural sociology, new media culture findings as well as translations of topical texts, historical sources, reviews and conference reviews. The editorial board focuses on theoretical and methodological problems of exploring culture as well as various issues of relative fields. Articles are published in Lithuanian, English and other languages commonly used by the academic community.

The journal is supplemented with a series of studies and monographs.

Editor-in-Chief

Akad. prof. Antanas Andrijauskas (Lithuanian Culture Research Institute)

Deputy Editor-in-Chief

Dr. Stanislovas Juknevičius (Lithuanian Culture Research Institute)

Editor of the Issue

Dr. Salomėja Jastrumskytė (Lithuanian Culture Research Institute)

Editorial Board

Akad. prof. Antanas Andrijauskas (Lithuanian Culture Research Institute)

Prof. Dr. Ruben Апресян (Russian Academy of Sciences, Institute of Philosophy)

Prof. Sekhar Basu (University of Delhi)

Acad. Prof. Dr. Audrius Beinorius (Vilnius University)

Prof. Dr. hab. Paweł Bytniewski (University of Maria Cury Skłodowska in Lublin)

Assoc. prof. Dr. Naglis Kardelis (Lithuanian Culture Research Institute)

Akad. prof. Janina Kursytė-Pakulė (Latvian Academy of Sciences, Latvia University)

Dr. Dainius Razauskas (The Institute of Lithuanian Literature and Folklore)

Prof. Dr. hab. Charles Ridoux (Université de Valenciennes)

Dr. Vytautas Rubavičius (Lithuanian Culture Research Institute)

Prof. Carles Salazar (University of Lleida)

Prof. Emeritus Hidemichi Tanaka (Tohoku University)

Lithuanian Language Editor

Ona Gaidamavičiūtė

Design

Skaistė Ašmenavičiūtė

Cover I: Arvydas Každailis, "Creator creator". Etching

Every article is reviewed by two reviewers

Arvydas's Každailis's etchings in pages 9, 43, 105, 151

Address:

Lithuanian Culture Research Institute
Saltoniškių St. 58, LT-08105, Vilnius, Lithuania

E-mail: editor@sovijus.lt

Tel. / fax (+370) 5 2751898

www.sovijus.lt

© Lithuanian Culture Research Institute, 2019

ISSN 2351-4728 (online version)

ISSN 2351-471X (printed version)

TABLE OF CONTENTS

BALTIC AND LITHUANIAN CULTURE / 9

Dainius Razauskas. Human Body as the House, Temple, Castle, City, and the World / 10

Summary / 29

Žilvinas Svigaris. Mythical Kinship Relations in the Archaic Lithuanian Folk

Songs / 30

Summary / 41

PHILOSOPHY AND RELIGION / 43

Algis Mickūnas. The Ever Present „Other“ / 44

Summary in Lithuanian / 62

Aivaras Stepukonis. Edmund Husserl on the Conditions of the Possibility of Theoretical Knowledge: A Philosophical Exegesis / 63

Summary in Lithuanian / 80

Basia Nikiforova. Don't ask for the meaning: Wittgenstein and Religious Language / 81

Summary in Lithuanian / 90

Stanislovas Juknevičius. Suicide As Disintegration: From The Death of God to Metaphysical Suffering / 91

Summary in Lithuanian / 103

AESTHETICS AND THE PHILOSOPHY OF ART / 105

Deima Katinaityė. The Aesthetic Representation of Baublys in Dionizas Poška's Garden: A Bakhtinian Interpretation / 106

Summary / 124

Dalia Aleksandravičiūtė. The reflections of René Descartes' rationalism in Jurgis Baltrušaitis' research on perspective and anamorphoses / 125

Summary / 139

Aistė Žvinytė. *Phasmatic* Being and *Virtuality* of an Image in Georges Didi-Huberman's Aesthetic Conception / 140

Summary / 150

CONFERENCE REVIEWS / 151

Ona Gaidamavičiūtė. The review of National Conference "East-West: Civilization Thinking, of Politics and Imagination" / 152

Alvydas Noreika. The review of Scientific Conference of Lithuanian Science Historians and Philosophers "Scientia et Historia"

Our contributors / 170

Guidelines for Contributors / 174

BALTŲ IR LIETUVOS KULTŪRA



Arvydas Každailis. „Laima-Giltinė“, ofortas, 15,5 × 12, 1986

Kūnas – namas, šventykla, pilis, miestas, pasaulis

DAINIUS RAZAUSKAS

Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas

dainius.razauskas@lnkc.lt

Straipsnis parašytas pagal paskaitą „Kūnas – sielos namai“, skaitytą Tradiciniame tarptautiniame nepriklausomame savitos muzikos ir šiuolaikinės baltų kultūros festivalyje „Mėnuo Juodargis XIX“ 2016 m. rugpjūčio 27 d. Dūburio saloje. Remiantis įvairių tradicijų duomenimis (tautosakos, mitologijos, etnografijos, religinių tekstų, literatūros ir kt.), paeiliui nagrinėjami vaizdiniai, kuriuose namas prilyginamas žmogaus kūnui ir atvirkščiai – žmogaus kūnas namui. Rama Kūmarasvamis yra taikliai pasakęs, jog namus galima suvokti „kaip mini šventovę ar net šventyklą – nes tikri namai yra šventa vieta“¹. Užtat šventykla irgi nuo senų senovės prilyginama žmogaus kūnui, ir žmogaus kūnas – šventyklai. Toliau tiek pastatas (namas, juolab šventykla), tiek žmogaus kūnas prilyginami visatai, pasauliui, žmogaus kūnas dargi – piliai, miestui ir, kaip neseniai turėjome progą įsitikinti², kūnas, pastatas, pasaulis prilyginami drabužiui. Pakeliui išryškėja šių skirtingo lygmens žmogaus sielos „namų“ tarpusavio homologijos: jie daugeliu atveju atitinka ir netgi atstoja vienas kitą tradicinėse pažiūrose, tikėjimuose, papročiuose. Skirtingų tradicijų duomenys šiose homologijose papildo vieni kitus ir sklandžiai sugula į vientisą paveikslą, taip eilinį sykį išryškindami lyginamųjų tyrimų svarbą. Tik tokia vienisame paveiksle, iškilusiame susumavus skirtingų tradicijų pavyzdžius, savo tikrąją vietą randa ir tikrąją reikšmę atskleidžia baltiškieji duomenys. Nelietuviškų asmenvardžių rašyba pateikta straipsnio gale.

Esminiai žodžiai: kūnas, namas, šventykla, pilis, miestas, mitinis pasaulėvaizdis, lyginamoji mitologija.

Namas, šventykla – kūnas

Statinsys – namas, šventykla, pilis, miestas – būdingai prilyginamas žmogui, žmogaus kūnui, ir atvirkščiai: žmogaus kūnas – namui, šventyklai, piliai, miestui.

Lietuvoje namą žmogui nedviprasmiškai prilygina mįslės, štai kaip apibūdinančios tradicinę kaimo trobą: *Akmens kojos, medžio liemuo, šiaudų kepurė; Akmens*

kojos, medžio liemuo, stiklo akys, šiaudų kepurė; Sėdi senelė su akmeninėm kojom, su medžio liemeniu, su šiaudų kepeliusu, su stiklo akim; Stovi senis be kojų, šiaudine kepure, pypkę rūko; Akmens kojos, medžio liemuo, stiklo akys, šiaudų kepurė, ant tos kepurės senis sėdi ir pypkę rūko; Liemuo medinis, akys stiklinės, kepurė šiaudinė, o ant kepurės sėdi senis ir rūko liulką; Kojos akmeninės, liemuo medinis, galva šiaudinė, akys stiklinės; Kojos akmens, liemuo medžio, akys stiklo, kepurė šiaudų

1 Pratarinėje Anandos Kūmarasvamio knygai Coomaraswamy 2004: ix.

2 Razauskas 2019c: 42–48.

ir pan.³ Atitinkamos namo dalys būdin-
gai, nuolat tapatinamos su ir vadinamos
atitinkamomis žmogaus kūno dalimis:
pamatai = kojos, sienos = liemu, langai
= akys, (šiaudinis) stogas = plaukai arba
kepurė ir t. t.⁴ Kai kurios iš šių homologijų
yra tokios paplitusios (tarkim, langas =
akis), kad pavyzdžiams išvardyti prireiktų
atskiro skyriaus. Iš dalies panašiai latvių
mįslėse: *Meža vīrs, tīruma svārki* „Miško
vyras, laukų švarkas“ = medinis namas
šiaudiniu stogu; *Akmens kājas, koka rum-
pis, galvā salmu cepurīte* „Akmens kojos,
medžio liemu, ant galvos šiaudų kepu-
rėlė“; *Akmeņa kājas, koka rumpis, tāšu
cepurīte* „Akmens kojos, medžio liemu,
tošies kepurėlė“ = namas⁵.

Lietuvių mįslėse namas žmogui prily-
ginamas dar ir kitaip: *Per diedo pilvą trys
gyslos* = balkiai; *Tik gyslėlė trūko, visas pilvas
įdubo; Mįslė mįslėlė – per pilvą gyslėlė, kai gysla
truks, pilvas įdubs; Užminsiu mįslę: per pilvą
gyslė, kai ta gyslė nutruks, visas pilvas sugrius*
= balkis⁶. Šias lietuvių mįsles primena gudiš-
kosios: *Цепаз пуза тры панпуги* „Per pilvą
trys diržai“; *На чэраве тры жылы, хто не
адгадае, той не жывы* „Ant pilvo trys gyslos,
kas neatspės, tas negyvas“; *На чэраве (пузе)
чатыры жылы, хто не адгадае, той не
будзе жывы* „Ant pilvo keturios gyslos, kas
neatspės, tas nebus gyvas“ = trobos balkiai⁷.

Rusų tradicijai tokios mįslės nėra
būdingos, užtat namo dalys čia dažnai
tiesiog įvardijamos žmogaus kūno dalių
pavadinimais. Albertas Baiburinas pažymi,
jog rusų „лоб ‘kakta’, лицо ‘veidas’, окно
‘langas’ (око ‘akis’), усы ‘ūsai’, устье ‘žiotys’
(уста ‘burna, lūpos’), чело ‘kakta, veidas’,
ноги ‘kojos’, зад ‘užpakalis’ – toli gražu ne
išsamus žmogui ir būstui bendrų terminų
sąrašas“⁸. Dar, „pavyzdžiui: лобяк ‘kaktinys’,
лобище ‘kakta’, залобник ‘užkaktė’ – fron-
tono iš rąstų pavadinimas Rusijoje; чело
‘kakta’ – Baltarusijoje; череповой ‘kiaušo,
kaukolinis’ – viršutinis vainikas iš storesnių
nei kiti rąstų; усы ‘ūsai’ – nutašyti rentinio
viršutinio rąsto galai; уши ‘ausys’ – iškartos
gegnės (taip pat проушины ‘proausiai’);
baltarusių stogo konstrukcija чубом ‘čiū-
bu’ – viena iš archajiškų keturšlaičio stogo
atmainų“⁹. Smulkiau šias homologijas
aprašo Neonila Kriničnaja: „Tradicinio
būsto antropomorfizavimo požymius ypač
aiškiai atskleidžia terminija, žyminti vienas
ar kitas jo konstrukcijos dalis. Pasirodo, kad
valstiečio troba turi ‘kiaušą’ – Archangesko
tarmėse šitaip vadinamos lubos arba stogas,
‘antkiaušis’ – tai skersinė sija virš lubų,
‘kiaušo’ arba ‘kaukolinis’ vainikas – tai
viršutinis vainikas, kuriame padaromas
rantas kiaušui-luboms patiesti ir į kurį re-
miasi kiaušas-stogas. Turi namas ir ‘kakta’
(чело) – tai ir trobos frontonas, ir rusiškos
krosnies išorinė anga. [...] Žodžio чело
semantiniai ekvivalentai yra лоб ‘kakta’,
лобяк, лобище, залобник. Prisiminkime
posakį лобная сторона ‘kaktos, kaktinė
pusė’, t. y. trobos fasadas. Medinė rėstinė

3 Balys 1989: 103, Nr. 365; LTs V: 565, Nr. 6554–6556;
GrgLLM: 83–84, Nr. 542, 543; TŽ V: 572, Nr. 23, 32;
586, Nr. 199; 588, Nr. 284; LTsR: 424; LpMS: 78, 79;
žr. Kėnsminienė 2001: 193, Nr. 39; Stundžienė 1993:
170; Vyšniauskaitė 1999: 82.

4 Nuodugnai žr. Невская 1979: 222–223.

5 AnLTM: 185, Nr. 1925, 1926a–b.

6 LTs V: 569, Nr. 6597, 6600, 6598; SbAED: 295, Nr.
773; var. LTsU: 425, Nr. 544.

7 Загадки 2004: 203, Nr. 2112, 2116, 2115.

8 Байбурин 2005: 75.

9 Байбурин 2005: 105; Байбурин 1983: 225 (plg. 266,
išn. 76).

troba turi ir 'veidą' (лицо), pridengtą 'antveidžiu' ar 'antveidžiais' (наличником, -ами). Šis žodis turi kelias reikšmes, kurios atskleidžia atitinkamos architektūrinės detalės polisemantiškumą. Antai senojoje rusų kalboje – tai antveidis, skydelis, dengiantis veidą; priešakinė pusė, fasadas; ant pastato frontono palei stogo pakraštį pritvirtinamas figūrinis drožinys⁹; be to, „namas pasirodo kaip reginti būtybė. Jo akys – langai (slavų *оѣно 'langas' – iš *oko 'akis'). Neatsitiktinai kai kuriose šiaurės rusų tarmėse ir žodis глаз 'akis' turi reikšmę 'fasadinis namo langas' (У него глазами дом к его дому стоит 'Jo namas stovi akimis į jo namą'). Nestokoja gyvenamasis pastatas ir 'ausų' – šitaip vadinamos konstrukcinės gegnės. Negana to, jis gali turėti ir moters, ir vyro bruožų. Pasitelkiant platesnę rytų slavų medžiagą, galima tarti, jog namas 'vyras' pirmiausia išsiskiria 'ūsais' – nutašytais viršutinio rentinio rąsto galais – ir, matyt, 'čiūbu' – archajiška keturšlaičio stogo forma, išlikusia baltarusių tradicijoje. [...] Troba pasirodo kaip daugiarkanė būtybė. Jos 'dešiniomis rankomis' (десницы) liaudyje vadinamos grindų lentos, simbolizuojančios žmogaus likimą, gyvenimą. O kai kuriais atvejais frontonas atrodo kaip išskėstos rankos. Be to, priekakčiai baigiasi ištiestais rankų delnais su ryškiai pažymėtais pirštais (antai klėtyje iš Kokoilų k. Kižų muziejuje). Daugybę kojų liudija pavadinimai ступени 'pėdos' (laiptų pakopos), стона 'padas' (durų arba vartų sąvara, kaip šarniras pritvirtinta ant staktos), пята 'kulnas' (durų arba vartų sąvaros) arba пята 'kulnai' (gegnių dalys, kuriomis jos remiasi į sijų galus)¹⁰.

10 Криничная 2001: 144–146.

„Atitinkamai šventykla irgi turi antropomorfinių bruožų, kuriuos liudija senosios rusų literatūros paminklai: Да у Спаса святого у каменной церкви верх огорел до плеч 'Šventojo Išganytojo akmeninės cerkvės viršus sudegė ligi pečių'; От низу от плеч церкви пошло аки широко, а кверху поуж, а верх не покрыт подобно бысть аки колпак на главе без верху 'Nuo cerkvės apačios, nuo pečių ėjo plačiai, o link viršaus siauryn, o viršus nedengtas tarsi kepurė ant galvos be viršaus'. Pažymėsime, jog terminas колпак 'kepurė' ligi šiol išlikęs šiaurės Rusijos dailidžių leksikoje: skirtingai nuo kūginio stogo, ištęsto į viršų, 'kepurė' – neaukštas, priplotas piramidės pavidalo stogas, neaukštensis už pagrindo diametrą. Kulto statinys gali būti vaizduojamas antropomorfiškas ir ikonose. Ta dingstimi ateina į galvą pagal visus kanonus atlikta ikona iš Novgorodo Šv. Sofijos šventyklos: į vainikuojančio cerkvę kupolo kontūrą senosios Rusios ikonų tapytojas įpiešė šventojo figūrą, iškeltose virš galvos rankose laikančią kryžių. Tokiu būdu įtaigojami ikonoje vaizduojamo kulto statinio antropomorfiniai bruožai. Šventykla pasirodo kaip šventojo, kurio garbei ji pastatyta – kurio dvasia joje gyvena, suteikdama įeinančiajam į cerkvę savo globą, – įsikūnijimas. Pažymėsime, jog archainėse kultūrose namo arba šventyklos antropomorfiniai požymiai aiškūs. Tokia, pavyzdžiui, yra khmerų viduramžių šventykla Bajonas su savo žymiaisiais milžiniškais bokštais, vaizduojančiais Lokešvaros (būsimojo Budos) veidus, atsuktus į keturias pasaulio šalis. Galima net pasakyti, kad šventykla – tai architektūros priemonėmis įkūnytas to ar kito šventojo

atvaizdas, pavidalas, ikona.¹¹ Be to, „šventyklos atropomorfinius bruožus išreiškė atskirų jos dalių pavadinimai: galva, kaklas (kupolo pagrindas), pečiai, padas, antakiai virš langų. Prie to, kas pasakyta, belieka pridurti, kad šventykla gali turėti keletą (kartais daugybę) galvų, ir ant kiekvieno jos kaklo neretai būdavo 'apykaklės' – dantytos juostos, supančios kaklą toje vietoje, kur jis jungiasi su galva ir stogo kūgiu“¹². Čia galima turėti omenyje ir visos krikščionių Bažnyčios mistinį tapatumą Kristaus kūnui.

Šventyklos tapatumas su deivės kūnu būdingas jau Balkanų neolito kultūrai: stogas ir kaminas – tai krūtinė, kaklas ir galva; sienos – liemu; aukuras – širdis¹³. Marijos Gimbutienės aprašyti VI–IV tūkstantmečio pr. Kr. šventyklų modeliai „vaizduoja pačią Deivę: galva virš stogo, o namas – jos kūnas. Šiuo atžvilgiu nepaprastai įdomių šventyklų modelių rasta Porodino gyvenvietėje netoli Bitolos, Makedonijoje“, kurių „reljefe aplink kaminą buvo pavaizduota Deivės antkaklė“¹⁴. Visai kaip Jono Strielkūno eilėraštyje:

*Ir kaminas – frantas nublogęs –
Pajuto, kad kaklą nutrynė
Šiaudinė apykaklė – stogas*¹⁵.

Mirčios Eliadės manymu, archajišką statybų aukos paprotį irgi grindžia statinio

kaip kūno samprata, kaip naujo kūno, į kurį persikelia, į kurį įsikūnija aukos siela¹⁶.

Kūnas – namas, šventykla

Ir atvirkščiai: žmogaus kūnas, žmogus visuotinai prilyginamas namui, šventyklai. Antai Ovidijus („Metamorfozės“ XV. 158–159) Pitagoro lūpomis apie reinkarnaciją moko:

Siela neturi mirties, tik palieka būstą ankstesnį

Ir į naujus namus iškeliauja toliau ten gyventi.¹⁷

Senovės iranėnai („Denkartas“ 241–242) žmogaus sielą kūne prilygino šeiminkui namuose: „Žmogaus kūne veikia keturios pagrindinės galios: siela, gyvybinė dvasia, fravaši ir sąmonė. Siela, kurią sudaro protas ir valia, yra kūno viešpats, kaip kad šeimininkas savo namuose [...]. Gyvybinė dvasia – tai vėjas, kurį gyvenimui prikelia savaiminė jo fravaši veikla. Būdama gyva, ji palaiko ir kūno gyvybę, kaip kad namų šeimininko asmeninis gydytojas [...]. Kai ji atsiskiria nuo kūno, kūnas miršta, kaip kad sugriūva namas, lūžus namo stuburui. Fravaši palaiko prigimtas kūno funkcijas ir jas prižiūri, kaip meistras ar ekonomas prižiūri šeimininko namus [...]. Kai ji atsiskiria nuo kūno, kūnas nusilpsta ir tampa nepajėgus, kaip kad laiku neparemontuotas sugriūva namas. Sąmonė nušviečia šeiminko namus [...], ji įgalina regėti, kaip kad saulė, nušviečianti pasaulį, arba žibintas – namus.“¹⁸ Panašiu Arturo Šopenhauerio

11 Криничная 2001: 147–148.

12 Криничная 2001: 148; žr. Криничная 1984: 159.

13 Топоров 1986: 15. Pasak Anandos Kūmarasvamio, žmogaus „širdis yra altorius“, ir atvirkščiai: šventyklos altorius „visuomet yra tam tikras aukojimo židinys, analogiškas širdžiai“ (Coomaraswamy 1997: 178, 180).

14 Gimbutienė 1996: 167, tame pat p. ir įspūdinga vaizdinė medžiaga.

15 Strielkūnas 1989: 162.

16 Eliade 1986: 182–183.

17 Ovidijus 1979: 406.

18 Zaehner 2003: 271; žr. Razauskas 2018: 46–47.

palyginimu, „žmogus, gyvenantis turtingą dvasinį gyvenimą, yra panašus į šviesią, šiltą, linksimą pirkią su papuošta Kalėdų eglute speiguotą, pusnyuose skendinčią gruodžio naktį“¹⁹.

Biblijoje, Jobo knygoje (Jb 4, 18–19) sakoma, jog Dievas „net savo tarnais nepasitiki ir savo angelus kaltina klaida! Ką tad sakyti apie gyvenančius molio namuose, kurių pamatai yra dulkės?“ „Molio namai“ – tai žmonių kūnai. Tuo, beje, aiškiai pasakyta, kad molis, iš kurio buvo nulipdydas žmogus, yra tas pats molis, kuriuo apdrebiamos namo, statinio sienos. Evangelijoje pagal Joną (Jn 2, 19–22) Jėzus sako: „Sugriaukite šitą šventovę, o aš per tris dienas ją atstatysiu! Tada žydai sakė: Keturiiasdešimt šešerius metus šventovę statė, o tu atstatysi ją per tris dienas?! Bet jis kalbėjo apie savo kūno šventovę. Tik paskui, jam prisikėlus iš numirusių, mokiniai prisiminė jį apie tai kalbėjus“. Todėl ir šv. Paulius savo pirmajame laiške korintiečiams retoriškai klausia, ir nesyk: „Argi nežinote, kad jūs esate Dievo šventovė ir jūmyse gyvena Dievo Dvasia? Jei kas Dievo šventovę niokoja, tą Dievas suniokos, nes Dievo šventovė šventa, ir toji šventovė – tai jūs!“ (1 Kor 3, 16–17); „Ar nežinote, kad jūsų kūnas yra šventovė jūmyse gyvenančios Šventosios Dvasios, kurią gavote iš Dievo, ir kad jūs nebeprisklausote patys sau?“ (1 Kor 6, 19). Šios tapatybės neužmiršta, ją savaip perinterpretuodami, ir vėlesni krikščioniškieji mąstytojai. Antai „penkių pojūčių duris“ mini Mokytojas Eckhartas²⁰, tuo irgi žmogaus kūną prilygindamas pas-

tatui. O Ignacas Lojola savo „Dvasinėse pratybose“ prisipažįsta, jog Dievas gyvena „ir manyje: duodamas man buvimą, gyvybę, pojūčius ir įgalindamas protauti; taip pat padarydamas mane šventove, kadangi esu sukurtas pagal jo dieviškos didybės paveikslą ir panašumą“²¹. XX a. vienuolis Tomas Mertonas pritaria, jog kūnas „yra Dievo duotoji tikrovė ir ši tikrovė taip pat šventa. Tad teisinga sakyti, nors simboliškai, kad kūnas yra Dievo šventovė“²².

1860 m. užrašytame norvegų liaudies egzorcizme į Velnį kreipiamasi: „...liepiu tau pasitraukti iš šio mūsų Viešpaties Jėzaus Kristaus tarno ir tvartinio. Liepiu tau ne savo, nevertu, nuopelnais, bet Šventosios Dvasios galia – dink iš šitos jo šventyklos!“²³ XIX a. rusų stačiatikių duchoborų priežodis byloja: *Церковь не в бревнах, а в ребрах* „Cerkvė – ne tarp rąstų, o tarp šonkaulių“²⁴. Marijos Zavjalovos duomenimis, gudų liaudies tradicijoje žmogaus „kūnas gali būti prilyginamas bažnyčiai, kaulai bei gyslos – var-tams, sąnariai – spynoms“ ir pan.²⁵ Ta pačia žmogaus kūno ir pastato analogija remiasi latvių palyginimai: *Tik vājš kā kaulu baznīca* „Liesas kaip kaulų bažnyčia“; *Izdilis kā kaulu kambaris* „Sulysęs kaip kaulų kamara“²⁶. Justino Marcinkevičiaus žodžiais apibendrinant:

*Iškeliu bažnyčią savyje,
įeinu ir uždarau duris.*²⁷

19 Šopenhaueris 1994: 59.

20 Eckhart 1998: 199.

21 Lojola 1998: 146.

22 Merton 2008: 36–37.

23 SFBL: 281, Nr. 54.1.

24 ДлПРН: 33.

25 Завьялова 1999: 16.

26 KKLSP: 216, Nr. 4303, 4315.

27 Marcinkevičius 2009: 172.

Žmogaus kūno kaip šventyklos samprata aptinkama jau kai kuriose pirmųjų kultūrose²⁸. „Namas vedose yra nuolatinis kūno, kaip sielos buveinės, įvaizdis“, – pažymi XX a. pirmosios pusės indų dvasinis veikėjas, intelektualas, kovotojas už Indijos nepriklausomybę Šri Aurobindas²⁹. Buda yra pasakęs: „Kūnas – ne šiaip įrankis, o šventovė, kurioje gyvena dvasia“³⁰. Žymusis IX a. tantrinio budizmo poetas Saraha savo „Dainų skrynelėje“ (48 posmas) sako: „Esu aplankęs beklajodamas daugelį šventyklų ir visokių šventenybių, / Bet nemačiau kitos šventyklos tokios palaimingos kaip mano paties kūnas.“³¹ Pagarsėjęs XII–XIII a. tibetietiškojo tantrinio budizmo jogas Milarepa dainuoja apie tikrąjį dvasinį gyvenimą „kūno vienuolyne“: „Mano kūno vienuolyne, / šventykloje krūtinės“, nes: „Pavertęs vienuolynu savo kūną, / prabangiuosius vienuolynus pamiršau.“³² Apskritai jogos praktikoje religinis kultas interiorizuojamas, užtat, pasak Algio Uždavinio, „kūnas virsta vidinės liturgijos šventykla“³³. Ir šiuolaikinis daoistas Dengas Ming-Dao pritaria: „Kūnas – dievų šventovė.“³⁴ Itin aistringai šią metaforą savo pamokymuose plėtojo naujosios vedantos guru Svamis Vivekananda: „Tu esi aukščiausioji Dievo šventykla. [...] Gyvasis Dievas tavyje, o tu statai bažnyčias bei šventyklas ir tiki visokiausiais vaizduotės pramanais! Vienintelis Dievas, vertas garbinti, – tai žmogaus siela žmogaus kūne. Žinoma, gyvūnai irgi yra

šventyklos, bet žmogus – aukščiausia, visų šventyklų Tadž Mahalis. Jei negebu Dievo garbinti joje, tai jokia kita šventykla nepadės. O tą akimirką, kai suvokių Dievą rymančią kiekvieno žmogaus kūno šventykloje, akimirką, kai nuščiūvu iš pagarbos priešais kiekvieną žmogų, regėdamas jame Dievą, – tą akimirką išsivaduoju iš nelaisvės. Nukrenta visi pančiai, ir esu laisvas.“³⁵

Įdomus VIII a. indų budizmo patriarcho Padmasambhavo atvejis. Jo deivė mokytoja (dakinė), apsireiškusi jam tarnaitės pavidalu, peiliu persirėžė krūtinę ir parodė savo viduje esant visas tantrinio budizmo dievybes: „Tada Padmasambhava nušvito ir suvokė, jog kūnas, nepaisant jo laikinumo, yra aukščiausių galių bei galimybių šventykla.“³⁶ Palyginimui paminėtinas Paryžiuje, Musée de Cluny, saugomas XV a. Švenčiausiosios Mergelės Marijos medinis skulptūrinis atvaizdas, kuris iš priekio atsidaro tarsi bažnyčios durys, ir viduje pasimato Dievas Tėvas ir Nukryžiuotasis³⁷. O Šiaurės Amerikos indėnai motinos iščias prilygino iniciacijos trobelei netgi patyrimo lygmeniu. Antai vienas „šamanas“ apie savo reinkarnaciją pasakojo, esą „jo siela nusprendusi įsikūnyti jovų gentyje; tuomet siela įžengusi į trobelę pro duris, pridengtas meškos kailio gaurais, ir kurį laiką joje buvo; paskui išėjo iš trobelės – ir tada gimė. Kitas, vinebago genties, šamanas, prisimindamas vieną iš savo reinkarnacijų, pasakojo patekęs ne į moterį, o į kambarį. „Tenai aš visą laiką išlikau sąmoningas. Vieną dieną išgirdau lauke krykštaujant vaikus, taip pat kitus garsus, ir

28 Hocart 1970: 235–236.

29 Aurobindo 1971: 188.

30 Hahn 2003 I: 44.

31 BT: 230.

32 MTBA I: 45, 60.

33 Uždavinys 2006: 140.

34 Ming-Dao 2000: 95.

35 Vivekananda 1990: 115.

36 Gonda 1985: 455–456.

37 Žr. Campbell 1974: 60–61, 514 (pav. 53, 54);

Franz 1968: 247; Maslauskaitė 2012: 70.

nusprendžiau išeiti. Tuomet man atrodė, kad einu pro duris, bet iš tikrųjų aš gimiau iš moters. Vos tik atsidūriau lauke, sužvarbau nuo šalto oro iš ėmiau verkti.”³⁸ Kad jau žmogaus kūnas apskritai, nepriklausomai nuo lyties, yra šventykla, kurioje garbinama dievybė, tai moters, motinos kūnas – dargi misteriumas, šventovė, kurioje įvyksta (at) gimimo misterija.

Tų pačių vaizdinių vagoje Marija Luiza fon Franc žmogų yra prilyginusi tvartui, kuriame gimė Kristus: „Kūdikėlis Kristus reiškia žmoguje gimusį išsigelbėjimą. Mes ne dievai, ogi tvartas, kuriame gimsta dieviški dalykai.”³⁹

Dieviškiems dalykams priskyrus ir žmogaus mintis, kurios galvoje kartais irgi „gimsta“, tokiam tvartui arba trobelei galima būtų prilyginti ir atskirai žmogaus galvą. Išties, žmogaus galvą tvartui, trobai prilygina lietuvių mįslės: *Raudonas gaidys tvarte gieda; Raudonas šunelis tvarte loja; Raudonas gaidys gieda po slenksčiu; Raudonas šuniukas po slenksčiu loja; Lojės lojės šunelis šmakšt už durelių* = liežuvis; *Pilna gryčia baltų kultuvyčių, po tom kultuvytėm raudonas šuo guli* = burna, dantys ir liežuvis; *Pina troba baltų žmonių; Maža trobelė pilna kultuvėlių* = dantys; *Po slenksčiu druskos maišelis* = smakras; *Kur tik eini, vis pastogėje* = kepurė ant galvos⁴⁰ ir t. t. Galvą namui prilygina ir gudų mįslė: *Смаиуь стоуѣ, а на тым стаѣбу хама* „Stovi stulpas, o ant to stulpo troba“ = žmogus⁴¹.

Panašiai, pažymi A. Baiburinas, rusų mįslėse namo „pogrindis mena burną (apatinę veido dalį): *Полно подполье гусей, лебедей* ‘pilnas pogrindis žąsų, gulbių’ = burna ir dantys”⁴². Be to, rusai apie kvailį pasako: *У него чердак без верху: одного стропильца нет* „Jo palėpė be viršaus: vienos gegnės trūksta”⁴³. Panašiai kvaišą, pusprotį apibūdina lietuviai: *it šulo netekęs; ne visi šulai (galvoje); (vieno) šulo stinga (nepritenka, trūksta) (galvoje); savo ruožtu šulą iš galvos pamesti ar šulą pamesti iš galvos reiškia „sukvailėti”*⁴⁴. Šiam kontekstui priklauso ir šiuolaikinis pasakymas *stogas nuvažiavo*.

Namas, kūnas – pasaulis

Taigi žmogus pats sau – ir namas, namai, ir tikroji šventykla. Savo ruožtu namas, namai, juolab šventykla – tai ištisas mažas pasaulis, mikrokosmas, didžiojo pasaulio atspindys ir modelis. Pasak Noreberto Vėliaus: „Namo sandara, daugelio pasaulio tautų ir genčių supratimu, atitiko viso pasaulio sandarą, tai tarsi mikrokosmas, kurio atskiros dalys buvo siejamos su atskiromis kosmoso dalimis (stogas – su dangumi, pamatai – su požemiu).”⁴⁵ Anot mįslių: *Trys bobos užlaiko dangų, kad nenukristų* = balkiai⁴⁶ (dangus čia, suprantama, mena stogą); *Kad ne kybės, kad ne kabės, būt dangus sugriuvęs* = balkiai⁴⁷; *Kad ne kybės, kad ne kabės, dangus sugriūtų* = stogas⁴⁸; vari-

38 Eliade 1968: 163–164. Meškos kailio gaurais pridengtos „trobelės“ durys akivaizdžiai mena moters lytinį organą.

39 Franz 1994: 185.

40 LTs V: 547, Nr. 6368, 6369, 6372, 6373, 6377, 6381, 6382; Balys 1989: 97–98, Nr. 247, 248, 257; 101, Nr. 316.

41 Загадки 2004: 94, Nr. 830.

42 Байбурин 2005: 212.

43 ДлПРН: 359.

44 LKŽ XV: 343; FŽ: 723.

45 Vėlius 2018: 45.

46 LTs V: 568, Nr. 6595; GrgLLM: 88, Nr. 568.

47 LTs V: 569, Nr. 6599; GrgLLM: 86, Nr. 567; Balys 1989: 104, Nr. 374.

48 LTs V: 569, Nr. 6605; plg. Bs[T: 425, Nr. 331.

antas su išplėtotu sueiliuotu įminimu: *Kad ne kybės, kad ne kabės, visas dangus griūtų* = Kad ne lotos, kad ne sparai, visas stogas griūtų⁴⁹; *Kad tų kibždų pakibždų nebūtų, tai dangus būtų seniai pargriuvęs* = stogas su spara (bei lotomis)⁵⁰. Ir atvirkščiai: *Pilnas stogas langelių, visi pro juos žiūri ir nieko nemato* = dangus ir žvaigždės⁵¹.

Atitinkamai apie benamį pasakoma: *Jo namai po Dievo dangčiu*⁵², o *dangtis* čia yra 'stogas'⁵³ ir savaime mena tos pačios šaknies *dangų*. Anot priežodžių: *Jo namai dangumi dengti; Dangum dengtas, lauku tvertas; Jo trobos dangum dengtos, lauku tvertos*⁵⁴. Priežodžius pasitelkdamas, kvieslys tradicinėse vestuvinėse oracijose sako: *Pas mus yra stainios muravotos, oru budavotos, debesimis lototos, dangumi stiegtos*; arba: *Pas mus bėriems žirgams pastatyti bus išduotos stainios budavotos, lauku tvertos, debesimis lototos, dangumi dengtos*⁵⁵. Maironio žodžiais:

*Ilsėkit kaulai pranokėjų
Pastogėj mėlyno dangaus.*⁵⁶

Arba Marcelijaus Martinaičio:

*dangui stogą dengiu,
šiaurei langą dedu.*⁵⁷

Lietuvių tradicinės trobos skliauto langelis būdingai vaizduoja saulę po „stogo dangumi“⁵⁸.

Panašų į lietuvių priežodį turi latviai: *Pasaule par māju, debess par jumtu* „Pasaulis už namą, dangus už stogą“⁵⁹. O mūsų vestuvinės oracijos atitinka latvių nuotakos dainuojamas ketureilis:

*Lai istaba, ko istaba,
Dižens nams tautiņām:
Viena pusē skujom stiegta,
Otra Dieva debesīm.*⁶⁰

Ot namas, tai bent namas,
Didelis namas jaunikio:
Viena puse skujām jumta,
Kita – Dievo dangumi.

Rusų tradicijoje, pasak A. Baiburino: „Priešprieša dengtas – nedengtas, kurios apribuose veikia su stogu susiję vaizdiniai, priklauso prie svarbiausių liaudies pasaulėvaizdžio turinio klasifikatorių. Būtinybė jausti visatą esant baigtinę, turint kraštą (vadinasi, ir esant sutvarkytą) yra vaizdinių apie viršutiniąją ribą pamatas – plg. dangų kaip pasaulio stogą. Visa, kas turi viršutinę ribą, yra pažįstama, suvokiama, žmogiška. Norint pavaizduoti negyvenamą arba svetimą namą, tautosakoje pasitelkiamas namo be stogo vaizdinys. Taip, pavyzdžiui, svetimi (jaunikio) namai vaizduojami vestuvinėje tautosakoje: *Я увидела, молода, / Непокрытую хатину, / Пустую хоромину* 'Aš išvydau, jauna, / Nedengtą gryčią, / Tuščią trobesį'. Plg. ne-namą:

58 Žr. Mikėnaitė 2004: 76.

59 KklSP: 141, Nr. 2291.

60 LDD: 59, Nr. VII.1.1; BDS, Nr. 25804

49 BsJT: 421, Nr. 222.

50 GrGLM: 88, Nr. 572; TŽ V: 577, Nr. 17; Vyšniauskaitė 1999: 83.

51 LTs V: 449, Nr. 5350; LKŽ V: 740; TŽ V: 573, Nr. 59; ČpOTK: 171, Nr. 250; LtvŽ: 356, Nr. 711. Žr. Невская 1979: 226.

52 FŽ: 150.

53 LKŽ II: 260.

54 LTs V: 358, Nr. 4900–4902.

55 JSD II: 299, 355.

56 Maironis 1988: 215.

57 Martinaitis 1990: 12.

Небом покрыто, полем огорожено 'Dangumi deŋgta, lauku tvérta'. O tuo pat metu stogas gali metonimiškai žymėti visą namą: *отчий кров* 'tėvų stogas', *жить под одной крышей* 'gyventi po vienu stogu'.⁶¹ Dar vienas atitinkamas priežodis: *Наши двор крыт небом, а обнесен ветром* „Mūsų kiemas dengtas dangumi, o aptvertas vėju“⁶². Pažymėtina, kad minėtuose latvių nei rusų priežodžiuose tarp 'dangaus' ir 'dengimo' nėra *figūrae etymologicae*, kaip lietuviškajame, užtat veiksmažodis *крыть* 'dengti' tiesiogiai mena kaip tik iš jo padarytą žodį *крыша* 'stogas, dangtis'. Rusų melų pasakos herojus pasakoja: *Был у нас дом из одного кирпичика; глазом не окинешь, а взглянуть не на что; светом обгорожен, небом покрыт* „Turėjome mes namą iš vienos plytgalio; akimis neapmes, o pažvelgti nėra į ką; pasauliu aptvertas, dangumi dengtas“; kitoje: *Жили они богато; двор у них кольцом, три жердины конец с концом, три кола забито, три хворостины завито, небом накрыто, а светом обгорожено* „Gyveno jie turtingai; kiemas jų kaip žiedas, trys kartys galas su galu, trys kuolai įkalti, trys žabai užvyti, dangumi deŋgta, pasauliu aptvėrta“⁶³.

Plačiau namo-pasaulio homologiją rusų tradicijoje yra nagrinėjusi N. Kriničnaja: „Pagal mitinę sąmonę, namas ne šiaip sau statomas – jis pritaikomas prie pasaulio sąrangos. Beje, tai labai subtiliai pažymėjo puikus valstiečių buities žinovas N[ikola-

jus] Kliujėvas ('Žemė ir geležis'): *Беседная изба – подобие вселенной, / В ней шолом – небеса, полати – Млечный Путь* 'Gyvenama troba visatą atitinka, / Šėlmuo jos – tai dangus, o kraigas – Paukščių takas. Iš čia pastovus soliarinis ornamentas, puošiantis priekakčių galus, kraigą, langines, durų sąvaras, stogo atbrailas, kartais balkonus, prieangius, galerijas, taip pat įvairius buities rykus“; be to, N. Kriničnaja prisipažįsta: „Mėlyname fone pavaizduotas žvaigždės mums yra tekę matyti ant šventyklų kupolų ir ant Liadinos kaimo (Kargopolio r., Archangelsko sr.) cerkvės prieangio. Būtąjį kosmologinių simbolių vyravimą dvarų (rūmų) puošyboje atspindi talpi bylinos formulė:

*На небе солнце – в тереме солнце,
На небе месяц – в тереме месяц,
На небе звезды – в тереме звезды,
На небе зоря – в тереме зоря
И вся красота поднебесная.*

Danguje saulė – pilaitėje saulė,
Danguje mėnuo – pilaitėje mėnuo,
Danguje žvaigždės – pilaitėje žvaigždės,
Danguje aušra – pilaitėje aušra
Ir visa padangių grožybė.⁶⁴

Dar štai rusų pasakymas, primenantis anksčiau minėtą lietuvių mįslę: *Небо терем божий, звезды – окна, откуда ангелы смотрят* „Dangus – Dievo pilaitė, žvaigždės – langai, pro kuriuos angelai žiūri“⁶⁵.

Vieno tuviečių epo herojus sako: „Dan-

61 Байбурин 1983: 224; Байбурин 2005: 104–105; plg. Цивьян 1994: 41. Minėtą priežodį žr. ДлПРН: 488; ДлТС II: 503.

62 ДлТС II: 503.

63 АфНПС III: 225, Nr. 423; 235, Nr. 429.

64 Кручиничная 2001: 150, 151–152.

65 ДлТС II: 503.

gus mano – mums stogas.“⁶⁶ Apskritai Sibiro tiurkų tautoms dangus prilygsta paplapinės stogui, ar uždangalui, o žvaigždės – skylutėms jame arba langams⁶⁷. Panašiai mordviams: „Namo stogas simbolizavo dangų, pats medinis pastatas – žemę, rūsys – požemius.“⁶⁸ Panašiai Šiaurės Amerikos indėnams: antai huičiolai šventyklą laiko pasaulio atvaizdu, kuriame stogas atstoja dangų; delavarams (lenapams) Didysis Namas, kaskart iš naujo pastatomas prieš Naujųjų metų šventę, išreiškia visatą, jo grindys – žemę, keturios sienos – keturias pasaulio šalis, skliautas – dangų.⁶⁹ Panašiai prerijų algonkinams, šventoji pirtis – omahams ir t. t., todėl M. Eliadė apibendrina: „Pastatas kartoja pasaulį: keturios jo sienos simbolizuoja keturias pasaulio kryptis, stogas atstoja dangaus skliautą, grindys simbolizuoja žemę.“⁷⁰ Juolab nuo seno „šventykla – dievo ‘rūmai’ – pabrėžtinai atstojo *imago mundi*. Vaizdinys archajiškas ir plačiai paplitęs“⁷¹. Budistų stupos kupolas irgi mena dangų⁷². Mikronezijos Gilberto salų gyventojams dangus taip pat yra stogas, ir Vakaruose šventyklos kupolas mena dangų, ypač kai dar išpuoštas žvaigždėmis, kaip Šventosios Mergelės Marijos katedros Briuselyje, arba ir visai ne šventyklos, o štai Niujorko Centrinės stoties, naktį iš vidaus sužibantis žvaigždės atstojančiomis elektrinėmis lempelėmis⁷³. Pasak Anandos Kūmarasvamio: „Kiekvienas namas tad yra

tarsi visata, taip pat ir savo turiniu“, nes „name gyvenanti šeima atstoja nesuskaičiuojamas būtybes, gyvenančias kosminio namo pastogėje, kurio stogas – dangus“⁷⁴.

Polis Rikioras pažymi, jog „dėl trilypės analogijos tarp kūno, namų ir kosmoso, šventyklos kolona simbolizuoja mūsų nugarkaulį ir atvirkščiai, stogas atitinka kaukolę, kvėpavimas – vėją ir t. t.“⁷⁵ Savo ruožtu lie. *stūburas* – tai ne tik žmogaus kūno nugarkaulis, bet ir ‘stulpas prie dūminės pirkios krosnies su angomis kam pasidėti’⁷⁶, taigi savaime mena žmogaus kūno ir namo analogiją. Šią trilypę analogiją yra pabrėžęs ir Mirčia Eliadė: „Šiaip jau panašios homologijos aptinkamos visose aukštosiose Azijos kultūrose, jas taip pat liudija archajinės kultūros. Negana to, kosmo, namo ir žmogaus kūno homologija davė pradžią filosofinėms spekuliacijoms, iki šiol tebegyvuojančioms Indijoje ir ligi Renesanso gyvavusioms Vakaruose. [...] Ypač džainizme kosmas vaizduojamas žmogaus pavidalu, bet šis kosmologinis antropomorfizmas būdingas visai Indijai. Iškart pridurkime, jog tai yra archajinė idėja: jos šaknys mitologijose, aiškinančiose pasaulį atsiradus ir pirmųkščio milžino. Indų religinė mintis gausiai naudojosi šia tradicine kosmo – žmogaus kūno homologija, ir tai suprantama, nes žmogaus kūnas, kaip ir kosmas, galų gale yra egzistencinė duotybė, būtina sąlyga, kurią tenka priimti. Ritualuose, paremtuose subtilia jos fiziologija, žmogaus stuburas prilyginamas pasaulio stulpui (*skambha*) arba kalnui Meru, kvėpavimas prilygsta vėjui, bamba

66 Худяков 1987: 69; МНМ II: 537, (538).

67 Eliadė 1989: 260–261.

68 Deviatkina 2001: 101.

69 Coomaraswamy 1997: 182; Eliadė 1969: 145.

70 Eliadė 1969: 144; plg. Eliadė 1975: 46; Eliadė 1997: 33.

71 EIHR I: 61.

72 Семена 1968: 139.

73 Hocart 1970: 228, 230, 231.

74 Coomaraswamy 1997: 199.

75 Ricoeur 2000: 75.

76 LKŽ XIII: 1006–1007.

arba širdis – pasaulio centrui ir t. t. Tačiau homologija taip pat nutiesiama tarp žmogaus kūno ir ritualinio komplekso visumos: aukojimo vieta, aukojimo rykai bei gestai prilyginami atitinkamiems kūno organams bei jų funkcijoms. [...] Žmogaus kūnas, rituale homologiškas kosmui bei vediškajam aukurui (*imago mundi*), toliau prilyginamas namui. Hatha jogos tekstas (*Gorakṣa Śataka* 14) apie žmogaus kūną kalba kaip apie ‘namą su vienu stulpu ir devyniomis durimis’ (tasai stulpas – tai stuburas, o devynios durys – žmogaus kūno angos); „Galioja ir atvirkštinė homologija: šventykla, namas savo ruožtu prilygsta žmogaus kūnui. Šventyklos skliauto ‘akis’ – ne vienoje architektūros tradicijoje žinomas terminas. [...] Indijoje kiauptymė bokšto viršuje, be kitų, turi pavadinimą *brahmarandhra*. O šis terminas, kaip žinoma, žymi kaukolės viršuje esančią ‘angą’, kuri vaidina esminį vaidmenį tantrinės jogos teknikose: pro čia mirties akimirka išeina siela. Tik prisiminkime paprotį mirusiam jogui praskelti kaukolę, siekiant palengvinti sielos išsivadavimą. Šį indų paprotį atitinka Europoje ir Azijoje plačiai paplitę tikėjimai mirusiojo sielą išseinant pro dūmų angą ar pro stogą, ypač pro tą stogo vietą, kuri yra virš ‘šventos kertės’ (kuri atitinka kai kurių Eurazijos būstų vidurinį stulpą ir todėl atstoja pasaulio centrą). Užtrukusios agonijos atveju iš stogo išimamos kelio lentos arba jis tiesiog pralaužiamas. Šio papročio reikšmė akivaizdi: siela lengviau paliks kūną, jeigu kitas žmogaus kūno ir kosmo įvaizdis – namas irgi viršuje bus pradarytas. Pažymėtina, kad indų mistinis žodynas yra išsaugojęs šią žmogaus kūno ir namo homologiją, ypač kaukolės

tapatinimą su stogu ar kupolu. Pamatinė mistinė patirtis, t. y. žmogiškojo sąlygotumo peržengimas, išreiškiamas dvigubu įvaizdžiu: stogo pralaužimu ir pakilimu į dangų. Budizmo tekstai kalba apie arhatus, kurie ‘kyla į dangų, prasilaužę pro rūmų stogą’; kurie, ‘savo pačių valia pakildami, pralaužia namo stogą ir pro jį pradingsta medžiuose’; arhatai Mogalava, ‘pralaužę kupolą, nuskriejo į dangų’⁷⁷

A. Kūmarasvamio žodžiais, „pats žmogus yra tiek ‘šventa šventovė’ (1 Kor 3, 16–17), tiek Dievo miestas (*brahmapura*). Kūnas, šventykla ir visata tad sudaro analogijas“, tai „trys analogiški ‘namai’ – kūniškasis, architektūrinis ir kosminis, kuriuose gyvena ir kuriuos pripildo Gyvybės Dvasia“⁷⁸. Tradiciniame name, pasak A. Baiburino, irgi „susieina žmogus ir visata. Kaip tik todėl tokie įprasti yra perkodavimai tarp žmogaus kūno dalių, kosmoso elementų ir namo detalių. Sekant šios schemos logika, namas gali būti ‘išplėstas’ į pasaulį ir ‘suglaustas’ į žmogų, jei tik nebus pažeistos atitikimų taisyklės. [...] Be to, šventykloje visatos poveikslas įkūnijamas sąmoningai, o name pasaulis atsikartoja veikiausiai nesąmoningai, ir tai šiai ‘dviprasmybei’ suteikia dar didesnę vertę. Namų struktūra kartoja pasaulio struktūrą ir tuo, kad jis turi centrą, periferiją ir t. t. Kita vertus, tolydžio gausėjantys archeologiniai bei etnografiniai duomenys leidžia kalbėti apie būsto struktūrinį tapatumą gyvenvietei, ypač dėl jos apskritos formos su centru, kuriame kūrėta ritualinė ugnis ir kuriame, matyt,

77 Eliade 1992: 121–123; plg. Eliade 1997: 121–126 (sk. „Kūnas – namas – kosmosas“).

78 Coomaraswamy 1997: 177 (čia nurodoma „Atharvaveda“ X.2.30 ir „Chandogya upanišada“ VIII.1.1–5), 181.

būdavo atliekami bendri ritualai bei vykdavo gyvenvietės brandžių vyrų sueigos⁷⁹. Taigi greta žmogaus kūno, pastato ir visatos atsiranda dar vienas, ketvirtas analogijos dėmuo – gyvenvietė, miestas.

Kūnas – pilis, miestas

Homologija galioja ne tik tarp žmogaus ir pastato, namo ar šventyklos, bet ir tarp žmogaus ir ištisos gyvenvietės, miesto ar pilies. Užtat antropomorfiška dievybė, karalius, didvyris nuo seno prilyginamas piliai, tvirtovei, gardui, aptvarui. Antai senovės hetitų statybų ritualų tekstuose karaliaus pilis, rūmai yra tapatūs pačiam karaliui: „Baigęs naujų rūmų statybą ir dailindamas juos iš vidaus, dailink juos ilgaamžiškumu ir gerove. O dailindamas iš lauko, dailink pagarba ir nuolankumu viešpačiui“⁸⁰. Biblijoje „Viešpats yra tvirtovė nuengtiesiems, tvirtovė nelaimės metu“ (Ps 9, 10). „Jis – mano užuovėja ir mano pilis, mano tvirtovė...“ (Ps 144, 2) ir pan. Paminėtinas ir graikų *ἔρκος* 'aptvaras, gardas', 'tvirtovės pylimas (volas), tvirtovė' bei iš jo padarytas Dzeuso epitetas *ἐρκείος* 'aptvarinis, gardinis' ar netgi 'tvirtovinis, pilinis'⁸¹. Panašiai graikų didvyris Ajaksas (Ajantas) „Iliadoje“ (III.229; VI.5; VII.211) pavadinamas *ἔρκος Ἀχαιῶν* 'achajų gardas, tvirtovė'⁸² (lietuviškai atitinkamos vietos išverstos: „uola jis achajų tvirčiausia“, „mūras achajų“, „bokštas achajų“⁸³). Platono „Kratile“ (400.c) sakoma orfikus manius

žmogaus sielą kūne „atliekant bausmę už tai, už ką jai dera tą bausmę atlikti, o [kūną] turint per aptvarą“⁸⁴. Tas pats vienas graikų žodis *στεφάνη* – tai ir 'vainikas, diadema', ir 'pilies, miesto kuorai'; *στέφανος* – ir 'vainikas, diadema' (taip pat perkeltine prasme 'šlovės vainikas'), ir 'pilį juosiantis pylimas, miestą supanti siena', ir tai senųjų tekstų interpretatoriams bei vertėjams kėlė nemažai vargo⁸⁵. Miesto kuorus vaizduojančią karūną ant galvos dėvėjo helėnizmo laikotarpio frygų kilmės deivė motina, „miestų gynėja“ Kibelė, taip pat su ja tapatinta lydų kilmės Rėja⁸⁶. Panašios metaforos būdingos senovės airių, britų, skandinavų, armėnų tradicinei poezijai⁸⁷. Žinoma, ir atvirkščiai: miestas yra dievybė, didvyris, motina, mergelė, žmogus. Pasak N. Kriničnajos, „neatsitiktinai ir IX–XV a. senovės rusų literatūroje miestai (Roma, Konstantinopolis, Antiochija, Jeruzalė) vaizduoti kaip gyvos būtybės“⁸⁸.

Itin išplėtotą dievo, didvyrio, žmogaus kaip tvirtovės, pilies, miesto metafora Indijoje. Jau „Rigvedoje“ Indra pavadinamas pilimi, tvirtove (*púr*), pavyzdžiui VIII.69.8: *púram ná dhṛṇṣv ārcata* „kaip pilį garsiai apdainuokit (jį)!“; VIII.80.7: *indra dṛṇhyas-va púr asi* „Indra, drąsauk, pilis esi!“; o

84 Platonas 1996: 101; plg. Platonas 1999: 160.

85 Coomaraswamy 2004: 152–153; ДГРС: 1504.

86 AM: 113, 118, 135, 136.

87 West 2007: 455.

88 Криничная 1984: 159, žr. 160. Apie miestą kaip asmenį, ar suasmeninimą miestą, graikų, rusų ir kitose tradicijose trumpai dar žr. Иванов 1986: 16. Itin plačią „miesto-moters“, „miesto-motinos“ temą (plg. gr. *μητρό-πολις* 'metropolis, metropolija', pažodžiui 'motin-pilis', ir kt.), jau susilaukusių tyrimų (pirmiausia žr. Тоноров 1987: 121–132; Chrostowski 1991: 9–13), čia esame priversti apeiti.

79 Байбурин 2005: 17–18.

80 ЛУН: 46, žr. 261.

81 ДГРС: 663; Zeliński 2003: 53; VIAMŽ: 98 ir kt.

82 West 2007: 434–435; ДГРС: 663–664.

83 Homeras 1962: 62, 119, 143.

vienąsyk (X.48.2) jis pats save prilygina pilies gynybiniam aptvarui, gardui, ar volui ir kartu – žmogaus (žynio Atharvano) krūtinei: *ahám índro ródho vákšo átharvaṇaḥ* „aš, Indra, – (pilies) gardas, Atharvano krūtinė“⁸⁹. Vėliau, Upaniśadose, žmogaus kūnas pavadinamas sielos miestu, ar pilimi, antai „Katha Upaniśadoje“ 2.2.1: *puram ekādāśa-dvāram ajasyāvakra-cetasaḥ* „[Štai] miestas vienuolikavartis – negimusiojo, tiesiaminčio“⁹⁰ (vienuolika vartų žymi kūno angas). Taip pat Brahmano miestu, ar pilimi, *brahma-pura* (pavyzdžiui, „Čandogja upaniśadoje“ VIII.1.1–5); dieviškuoju Brahmano miestu, ar pilimi, *divya brahma-pura* („Mundaka upaniśadoje“ II.2.7) ir kt.⁹¹ Tai gi esmiškai – „Dievo miestu“, ar „Dievo pilimi“.

Negana to, kadangi ‘pilis’, ‘gynybinis pylimas su aptvaru’, ‘tvirtovė’, ‘įtvirtintas miestas’ sanskrite yra *púr*, *púr*, *púra*, *purá*, *purí*, *purī*, o ‘žmogus’, ypač ‘vidinis žmogus’, ‘asmuo’, ‘dvasinis Asmuo’ – *pūrú*, *púruṣa*, *pūruṣa*⁹², tai žmogaus-pilies, žmogaus-miesto metafora įgauna tiesiog neišvengiamą sąskambio pagrindą. Bene ankstyviausias šaltinis, kuriame ši fonetinė sąsaja sąmoningai pasitelkiama žmogaus-pilies tapatybei pabrėžti ir, ja remiantis, netgi aiškinama žmogų žyminčio žodžio kilmė, yra „Atharvaveda“ X.2.28–30:

*úrdhvo nu sr̥ṣtās tiryāṇ nu sr̥ṣtās sarvā
dīśaḥ puruṣa ā babhūvām |
puram yo brahmaṇo veda yasyāḥ puruṣa
ucyate ||
yo vai tām brahmaṇo vedāmṛtenāvṛtām
puram |
tasmai brahma ca brāhmās ca cakṣuḥ
prāṇam prajāṁ daduḥ ||
na vai tam cakṣur jahāti na prāṇo jarasaḥ
purā |
puram yo brahmaṇo veda yasyāḥ puruṣa
ucyate ||*⁹³

Stačiai sukurtas, įstrižai sukurtas, ar į visas puses žmogus patapo?
Kas žino pilį brahmano, pagal kurią vadinamas žmogus,
Išties, kas žino pilį brahmano, nemirtinguman įsuptą,
Tam brahmanas iš brahmano regėjimą, kvėpimą, vaisių duoda.
Išties, regėjimas to nepalieka nei kvėpimas lig senatvės,
Kas žino pilį brahmano, pagal kurią vadinamas žmogus.

O „Śatapatha Brahmanoje“ XIII.6.2.1 *puruṣa* netgi perskeliamas (negramatiškai) į du dėmenis *puru* ir *ṣa*, iš kurių antrasis pagal sąskambį susiejamas su veiksmazodžiu *śaya*, arba *śete*, ‘guli, yra paguldytas, būva’: „Ši pilis (*pur*) – tai visi šitie pasauliai, o asmuo (*puruṣa*) – tai dvasia, kuri, kadangi būva (*śete*) šioje pilyje, vadinama piliečiu (*puru ṣa*).“⁹⁴ Išties, kadangi *puruṣa* kildinamas iš *púr* ir išaiškinamas kaip

89 Cituojama pagal Rigveda 2004 ir AufHR I–II, verčiama atsižvelgiant į nuodugniausią Vakaruose rusiškąjį Tatjanos Jelizarenkovo vertimą Ригведа 1995, 1999.

90 Upaniśados 2013: 85; RdhPU: 636; plg. Упанишады 2003: 558.

91 RdhPU: 491–492, 684; plg. Упанишады 2003: 362, 623.

92 Grassmann 1872: 844; Monier-Williams 1899: 637; MrhKEWA II:312–313, 323; MrhEWA II: 149–150, 156; Кочергина 1996: 397, 398, 402; Ригведа 1989: 435, 491, 580 ir kt.

93 Atharvaveda 2009; plg. Atharvaveda 1905: 571; Атхарваведа 2007: 88, 244; plačiau žr. Елизаренкова, Топоров 1987: 47, 53–54; Feuerstein 1980: 16.

94 Pagal S. Radhakriṣṇano komentarą RdhPU: 207 (čia *pur* angliškai verčiama „city“, o *puru ṣa* „citizen“). Minėtą veiksmazodį su jo lytymis žr. MrhKEWA III: 303; Monier-Williams 1899: 1077.

„tas, kuris būva pilyje“, tai visai tikslu jį tokiu atveju suprasti kaip „piliētį“. Mums čia svarbi ne pati poetinė etimologija, o nagrinėjamoji žmogaus ir pilies sąsaja, senovės indų tradicijoje tokia artima, kad įgalina sąvoką „žmogus“ tiesiog išvesti iš sąvokos „piliētis“ ir žmogų pagal apibrėžimą suprasti kaip piliētį.

Ilgainiui pilis tiesiog virsta kūno sinonimu, ima reikšti kūną, gyvenamą vidinio žmogaus, vidinio dvasinio asmens. Pavyzdžiui, „Prašna upanišadoje“ 5.5: *yatha pādo-daras tvacā vinirmucyata evaṁ ha vai sa pāpmanā vinirmuktaḥ sa sāmabhir unnīyate brahma-lokam, sa etasmāḥ jiva-ghanāt parāt-param puriṣayam puruṣam iḥṣate* „Kaip kad gyvatė iš odos išsmunka, taip jį, išsmukusį iš blogio, samana [apeiginės giesmės] veda Brahmano pasaulin. Tam prieglobsty viso, kas gyva, jis išvys aukščiausią iš aukščiausių – Purušą (kūno) mieste“⁹⁵, arba veikiau „pilyje būvantį piliētį“.

Juolab „Brihadaranjaka upanišadoje“ II.5.18, kur sunku pažodžiui ir išversti: *idaṁ vai tan madhu dadhyaṇi ātharvaṇo śvibhyāṁ uvāca, tad etad ṛṣiḥ paśyann avocat: puraś cakre dvipadaḥ, puraś cakre catuṣpadaḥ. puraḥ sa pakṣi bhūtva puraḥ puruṣa āviśat iti. sa āyam puruṣaḥ sarvāsu pūrsu puriṣayaḥ* „Štai, iš tiesų, medus, Dadhjano Atharvano Ašvinams išsakytas, kurį išvydęs dainius tarė: pilis sukūrė (jis) dvikojas, pilis sukūrė keturkojas; pirma paukščiu jis tapęs, pilysna Asmuo įžengė. Išties, šitas Asmuo – kiekvienoje pily piliētis“⁹⁶.

A. Kūmarasvamio paaiškinimu, žodžio *pūruṣa* „vidinė reikšmė yra ‘piliētis’ – ‘žmogus’ iš mažosios raidės (šiaip žmogus, tas ar anas žmogus) arba ‘Žmogus’ iš didžiosios raidės (vidinis Žmogus absoliučiaja prasme)“; panašiai Vakaruose, „anot Filono Aleksandriečio (*De Cherubim* 121), ‘kalbant apie viešpatystę (*kyriōs*), Dievas yra vienintelis piliētis (*monos politēs*)’, o tai beveik tapatu uponišadų žodžiams (Bṛhadāraṇyaka Up. II.5.18): *sa... puruṣaḥ sarvāsu pūrsu puriṣayaḥ* ‘šitas Žmogus – kiekvienoje pily piliētis, kurie anaip tol neprieštarauja kitam Filono teiginiui (*De opificio mundi* 142), jog Adomas – ne šiaip žmogus, bet tikrasis Žmogus – yra ‘vienintelis pasaulio piliētis’ (*monos kosmopolitēs*)“, nes „makrokosminis ir mikrokosminis žiūros taškai siejasi tarpusavyje, nes miesto akropolis, anot Platono, yra tavo paties viduje, pažodžiui – miesto širdyje“⁹⁷.

Atsižvelgtina ir dar viena senovės indų kalbinė sąsaja, šįsyk jau griežtai etimologinė. Pasak Tatjanos Jelizarenkovos: „Žodis *pūr* turi sinonimą – daiktavardį *dehī*, pavartotą Rigvedoje du kartus. Jo semantinė motyvacija skaidri: daiktavardis padarytas iš veiksmazodžio šaknies *dih-* ‘tepti, glieti, glaistyti’ ir reiškia pylimą, iš žemių supiltą volą. [...] Veikiausiai *dehī* žymėjo tam tikrą *pūr* atmainą, nes ji galėjo būti ir sukrauta iš akmenų.“⁹⁸ Mums dabar svarbu tai, kad sen. indų mot. g. *dehī* vien galūne tesiskiria nuo tos pat šaknies vyr. g. *deha* ‘(žmogaus) kūnas, o remiasi ši tapatybė pirmine molio minkymo reikšme“⁹⁹.

95 RdhPU: 665; vertimas pagal Upanišados 2013: 111–112; žr. Упанишады 2003: 635. Žodis *puriṣaya* – okazionalizmas, sukurtas tamtyč *puruṣa*’i paaiškinti (Monier-Williams 1899: 636).

96 RdhPU: 207; Упанишады 2003: 96 (*sarvāsu pūrsu puriṣayaḥ* pažodžiui – „visose pilyse pilyje-būvantis“, arba „visose pilyse piliabuvys“ = „piliētis“).

97 Coomaraswamy 1999: 158, 159, žr. 168 (nurodoma Platono „Valstybė“ 591.e). „Upanišadų“ citata mano patikslinta pagal RdhPU: 207.

98 Елизаренкова 1999: 220–221.

99 MrhKEWA II: 65; MrhEWA I: 746 ir kt.

Iš praamžės tradicijos per vedas ši žmogaus kūno ir miesto, pilies, tvirtovės tapatybė perėjo į budizmą. Paties Budos žodžiais tariant („Dhamapada“ XI.5 ir XXII.10): „Iš kaulų suręsta šita tvirtovė [pilis], mėsa ir krauju apdrėbta“, todėl: „Kaip saugomas iš išorės ir iš vidaus pasienio miestas, taip saugok pats save“¹⁰⁰. Kraujas ir mėsa čia tiesiog atstoja vandeniu praskiestą raudoną molį, kuriuo būdavo apdrebiami senovės pilių ir miestų aptvarai.

Žmogaus kūnas tad yra savotiška siešlos tvirtovė, „vidinio piliečio“ pilis, visų „vidinių gyventojų“ miestas. Arba namas, namai jų dvasiniam „šeimininkui“. Arba net, tarkim, tvartas jo „vėlei-avelei“, su tvertas iš kaulų kuolų, perpintas gyslomis ir apdrėbtas mėsos, raumenų bei kremzlių rišamuoju mišiniu, žemės „moliu“.

Beje, šia prasme žmogus yra būtent *sutvertas* – kaip *tvartas*, kaip *tvora*, pilies, miesto ar net viso pasaulio *aptvaras*¹⁰¹.

100 Dhammapada 2005: 67, 88; žr. Дхаммапада 2003: 91, 101; Eliade 1977: 581, Nr. 289.

101 Apie *tvora aptvertą* ir šia prasme *sutvertą* pasaulį įvairiais atžvilgiais žr. Razauskas 2019a, 2019b.

Literatūra ir šaltiniai

AM – The Ancient Mysteries, a Sourcebook: Sacred Texts of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World. Edited by Marvin W. Meyer. San Francisco etc.: Harper & Row, 1987.

AnLTM – Latviešu tautas miklas: Izlase. Sastādījusi A. Ancelāne. Rīgā: Latvijas PSR ZA izdevniecība, 1954.

Atharvaveda 1905. Atharva-veda-saṁhitā. Translated into English with Critical and Exegetical Commentary by William Dwight Whi-

Nelietuviškų asmenvardžių originali rašyba

Aurobindas, Šri = Śri Aurobindo
Baiburinas, Albertas = Альберт Кашфуллович Байбурин
Ekhartas, Mokytojas = Meister Eckhart
Eliadė, Mirčia = Mircea Eliade
Franc, Marija Luiza, fon = Marie-Louise von Franz
Jelizarenkova, Tatjana = Татьяна Яковлевна Елизаренкова
Kriničnaja, Neonila = Неонила Артемовна Криничная
Kūmarasvamis, Ananda = ang. Ananda K. Coomaraswamy
Kūmarasvamis, Rama = Rama Coomaraswamy
Lojola, Ignacas = Ignacio de Loyola
Mertonas, Tomas = Thomas Merton
Ming-Dao, Dengas = Deng Ming-Dao
Mogalava = ang. Moggallava
Ovidijus = Publius Ovidius Naso
Rikioras, Polis = Paul Ricoeur
Šopenhaueris, Arturas = Arthur Schopenhauer
Vivekananda, Svamis = ang. Swami Vivekananda (Vivekānanda)
Zavjalova, Marija = Мария Вячеславовна Завьялова

tney, revised and edited by Charles Rockwell Lanman, I–II. Delhi: Motilal Banarsidass, 1996 (1905). (Puslapių numeravimas ištisinis.)

Atharvaveda 2009. Atharvaveda-Saṁhitā, Śaunaka recension. Unaccented PDF edition based on: Gli inni

dell' Atharvaveda (Śaunaka), traslitterazione a cura di Chatia Orlandi, Pisa, 1991; revised by Arlo Griffiths, August 2009.

AufHR I–II. Theodor Aufrecht. Die Hymen des Rigveda, I–II. Berlin: Akademie Verlag, 1955.

- Aurobindo 1971. Sri Aurobindo. The Secret of the Veda. Pondicherry, India: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1971.
- Balys 1989. Suvalkiečių liaudies kūryba Amerikoje: Antologija. Surinko ir suredagavo Jonas Balys. Silver Spring: Lietuvių tautosakos leidykla, 1989.
- BDS. Krišjāna Barona Dainu skapis: <<http://www.dainuskapis.lv>>. Bst. Jvairi tautosaka iš rinkinių. Surinko Jonas Basanavičius. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2002.
- BT. Buddhist Texts through the Ages. Translated and edited by Edward Conze. Oxford: Oneworld, 1997.
- Campbell 1974. Joseph Campbell. The Mythic Image. New York: MJF Books, 1974.
- Chrostowski 1991. Waldemar Chrostowski. Biblinė miesto vizija. // Miestelėnai: „Tauros“ almanachas. Redaktorius-sudarytojas Eugenijus Ališanka, I. Vilnius: Taura, 1991.
- Coomaraswamy 1997. Ananda K. Coomaraswamy. The Door in the Sky: Coomaraswamy on Myth and Meaning. Selected and with a preface by Rama P. Coomaraswamy. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Coomaraswamy 1999. Ananda K. Coomaraswamy. Kas yra civilizacija? // Kultūra ir civilizacija: Straipsnių rinkinys. Vilnius: Kultūros ir meno institutas–Gervėlė, 1999.
- Coomaraswamy 2004. Guardians of the Sundoor: Late Iconographic Essays and Drawings of Ananda K. Coomaraswamy. Louisville, Kentucky: Fons Vitae, 2004.
- ČPOTK – Oi tu kregždele: Anelės Čepukienės tautosakos ir kūrybos rinktinė. Parengė Norbertas Vėlius. Vilnius: Vaga, 1973.
- Deviatkina 2001. Tatiana Deviatkina. Some Aspects of Mordvin Mythology. // Folklore, vol. 17. Tartu: Estonian Institute of Folklore, 2001.
- Dhammapada 2005. Mokymo pėdos: Dhammapada. Iš pali kalbos vertė Audrius Beinorius. Vilnius: Homo faber, 2005.
- Eckhart 1998. Johann Eckhart. Traktatai ir pamokslai. Sudarė Antanas Rybelis. Vilnius: Pradai, 1998.
- ElHRI I – Mircea Eliade. A History of Religious Ideas, I: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- Eliade 1968. Mircea Eliade. Myths, Dreams, and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Reality. London and Glasgow: Collins, 1968.
- Eliade 1969. Mircea Eliade. The Quest: History and Meaning in Religion. Chicago–London: The Univertisty of Chicago Press, 1969.
- Eliade 1975. Mircea Eliade. Myth and Reality. New York–London: Harper & Row, 1975.
- Eliade 1977. Mircea Eliade. From Primitives to Zen: A Thematic Sourcebook of the History of Religions. San Francisco–New York–etc.: Harper & Row, 1977.
- Eliade 1986. Mircea Eliade. Zalmoxis, the Vanishing God: Comparative Studies in the Religions and Folklore of Dacia and Eastern Europe. Chicago–London: The Univertisty of Chicago Press, 1986.
- Eliade 1989. Mircea Eliade. Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. London: Penguin Books–Arcana, 1989.
- Eliade 1992. Mircea Eliade. Symbolism, the Sacred, and the Arts. New York: Continuum, 1992.
- Eliade 1997. Mircea Eliade. Šventybė ir pa-
- saulietiškumas. Vilnius: Mintis, 1997.
- Feuerstein 1980. Georg Feuerstein. The Philosophy of Classical Yoga. Manchester: Manchester University Press, 1980.
- Franz 1968. Marie-Louise von Franz. The Process of Individuation. // Man and his Symbols. Carl G. Jung (editor) and M.-L. von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi, Aniela Jaffé. USA, Canada: Dell Publishing, 1968.
- Franz 1994. The Way of Dream. Conversations on Jungian dream interpretation with Marie-Louise von Franz by Fraser Boa. Boston & London: Shambhala, 1994.
- FŽ. Frazėologijos žodynas. Redagavo Jonas Paulauskas. Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2001.
- Gimbutienė 1996. Marija Gimbutienė. Senoji Europa. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1996.
- Gonda 1985. Jan Gonda. Change and Continuity in Indian Religion. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1985.
- Grassmann 1872. Hermann Grassmann. Wörterbuch zum Rig-Veda. Delhi, 1999 (1872).

GrgLLM – Menu mįslę keturgyslę: Lietuvių liaudies mįslės. Paruošė K. Grigas. Vilnius: Vaga, 1970.

Hahn 2003 I. Thich Nhat Hahn. Senasis baltųjų debesų kelias: Budos pėdsakai, I. Kaunas: Mijalba, 2003.

Hocart 1970. Arthur Maurice Hocart. Kings and Councilors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society. Edited and with an Introduction by Rodney Needham, Foreword by E. E. Evans-Pritchard. Chicago–London, 1970 (1936).

Homeras 1962. Homeras. Iliada. Redagavo Antanas Dambrauskas. Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1962.

JėSD II – Lietuviškos svotbinės dainos. Užrašytos Antano Juškos ir išleistos Jono Juškos, II. Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1955 (Санкт-Петербург, 1883).

Kensminienė 2001. Aelita Kensminienė. Populiariausi mįslių tipai, išskirti iš pusės lietuvių mįslių kartotekos. // Tautosakos darbai, XIV (XXI). Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2001.

KkLSP – Latviešu sakāmvārdi un parunas:

Izlase. Sastādījusi E. Korkare. Rīgā: Latvijas PSA Zinatņu akadēmijas izdevniecība, 1957.

LDD – Latvju Dievādzesmas. Ieraudzījīs un sakārtojīs Brastiņu Ernests. Latvju dievturu sadraudze, 1980.

LKŽ I–XX – Lietuvių kalbos žodynas, I–XX. Vilnius, 1956–2002.

Lojola 1998. Ignacas Lojola. Autobiografija. Dvasinės pratybos. Iš ispanų k. vertė kun. Lionginas Virbalas SJ. Vilnius: Aidai, 1998.

LpMS – Mįslių skrynelė: 3000 lietuvių mįslių ir minklių. Sudarytojas Stasys Lipskis. Vilnius: Žuvėdra, 2002.

LTs V – Lietuvių tautosaka, V: Smulkioji tautosaka, žaidimai ir šokiai. Medžiagą paruošė K. Grigas. Vilnius: Mintis, 1968.

LTsR – Lietuvių tautosakos rinktinė. Paruošė Amb. Jonynas ir kiti. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1954.

LtvŽ – Lietuvininkų žodis. Parengė Kazys Grigas, Zita Kelmickaitė, Bronislava Kerbelytė, Norbertas Vėlius, redaktorių komisijos pirmininkas Norbertas Vėlius. Kaunas: Litterae universitatis, 1995.

Maironis 1988. Maironis. Lyrika. Vilnius: Vaga, 1988.

Marcinkevičius 2009. Justinas Marcinkevičius. Vėlyvo vėjo vėliavos: Eilėraščiai. Vilnius: Alma litera, 2009.

Martinaitis 1990. Marcelijus Martinaitis. Gailile raso. Vilnius: Vaga, 1990.

Maslauskaitė 2012. Sigita Maslauskaitė. Švenčiausiosios Trejybės atvaizdai: ištakos, ikonografijos bruožai, deformacijos. // Religija ir kultūra, t. 10. Vilnius: Vilniaus universitetas, 2012.

Merton 2008. Thomas Merton. Naujosios kontempliacijos sėklos. Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai, 2008.

Mikėnaitė 2004. Akvilė Mikėnaitė. Gyvenimo prasmė – liaudies menas. Vilnius: Lietuvos dailės muziejus, 2004.

Ming-Dao 2000. Deng Ming-Dao. 365 Dao įžvalgos kasdienai. Kaunas: Trigrama, 2000.

Monier-Williams 1899. A Sanskrit-English Dictionary, etymologically and philologically arranged, with special reference to cognate Indo-European languages by Sir. Monier Monier-Williams. New edition, greatly enlarged and improved with the collaboration of

professor E. Leumann, professor C. Cappeller, and other scholars. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999 (Oxford University Press, 1899).

MrhEWA I–II – Manfred Mayrhofer. Etymologisches Wörterbuch des Altindischen, I–II. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1992–1996.

MrhKEWA I–III – Manfred Mayrhofer. Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen, I–III. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1956–1976.

MTBA I – Mažoji Tibeto budizmo antologija, I: Milarepa, Končog-Tenpadronmė, Arjadeva. Iš Tibeto kalbos vertė Algirdas Kugevičius. Kaunas: Gaivata, 1998.

Ovidijus 1979. Ovidijus. Metamorfozės. Iš lotynų kalbos vertė Antanas Dambrauskas. Vilnius: Vaga, 1979.

Platonas 1996. Platonas. Kratilas. Graikišką tekstą parengė, vertė, įvadą ir paaiškinimus parašė Mantas Adomėnas. Vilnius: Aidai, 1996.

Platonas 1999. Platonas. Faidonas, arba Apie sielą. Iš graikų kalbos vertė, įvadą ir paaiškinimus parašė Tatjana Alekniėnė. Vilnius: Aidai, 1999.

- Razauskas 2018. Dainius Razauskas. Vytis ir Gedimainių stulpai simbolikos požiūriu. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2018.
- Razauskas 2019a. Dainius Razauskas. Įkurti ir sutverti: Socialinio lygmens kosmogonija. // Liaudies kultūra, 2019, Nr. 1.
- Razauskas 2019b. Dainius Razauskas. Kalba ir mitologija: Sutveto pasaulio tvora tarp šiaupis ir anapus. // Būdas (Liaudies kultūra), 2019, Nr. 3.
- Razauskas 2019c. Dainius Razauskas. Kūnas – sielos drabužis. // Būdas (Liaudies kultūra), 2019, Nr. 5.
- RdhPU – The Principal Upaniṣads. Edited with introduction, text, translation and notes by S. Radhakrishnan. India: HarperCollins, 2000.
- Ricoeur 2000. Paul Ricoeur. Interpretacijos teorija: diskursas ir reikšmės perteklius. Vilnius: Baltos lankos, 2000.
- Rigveda 2004. Rig Veda, a metrically restored text, edited by Barend A. van Nooten and Gary B. Holland, Harvard Oriental Series, vol. 50 = Rigveda. PDF edition by Keith Briggs, 2004 <www.keithbriggs.info/documents/rv.pdf>.
- SbAED – Atbėgelnias devyniaragis: Rožės Sabaliauskiėnės tautosakos ir etnografijos rinktinė. Sudarė ir parengė Pranė Jokimaitienė, Norbertas Vėlius. Vilnius: Vaga, 1986.
- SFBL – Scandinavian Folk Belief and Legend. Editors Reimund Kvideland, Henning K. Sehmsdorf. Minneapolis–London: University of Minnesota Press, 1999.
- Strielkūnas 1989. Jonas Strielkūnas. Tas kraštas. Vilnius: Vytury, 1989.
- Stundžienė 1993. Bronė Stundžienė. Smulkioji tautosaka Kazimiero Šaulio veikale „Juodžiūnų tarmė“. // Tautosakos darbai, II (IX). Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1993.
- Šopenhaueris 1994. Arturas Šopenhaueris. Gyvenimo išminties aforizmai. Vilnius: Pradai, 1994.
- TŽ V – Tauta ir žodis. Red. prof. V. Krėvė-Mikevičius, V. Kaunas, 1928.
- Upaniṣados 2013. Upaniṣados. Iš sanskrito vertė, įvadinį straipsnį ir paaiškinimus parašė Audrius Beinorius, mokslinis redaktorius Dainius Razauskas. Vilnius: Vaga, 2013.
- Uždaviny 2006. Algis Uždaviny. Simbolių ir atvaizdų interpretacijos problema senovės civilizacijose. Vilnius: Sophia, 2006.
- Vėlius 2018. Norbertas Vėlius. Etninė kultūra ir tauta. // Liaudies kultūra, 2018, Nr. 6.
- West 2007. Martin Lit-chfield West. Indo-European Poetry and Myth. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Vyšniauskaitė 1999. Angelė Vyšniauskaitė. Lietuvio namai. Vilnius: Lietuvos liaudies kultūros centras, 1999.
- Vivekananda 1990. Swami Vivekananda. Vedanta: Voice of Freedom. Edited and with Introduction by Swami Chetanananda, foreword by Chistopher Isherwood, preface by Huston Smith. New York: Vedanta Society of St. Lotus, 1990.
- VlAMŽ – Aleksandra Veličkienė. Antikos mitologijos žinynas. Kaunas: Šviesa, 1996.
- Zaehner 2003. Robert Charles Zaehner. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. London–New York: Phoenix, 2003.
- Zieliński 2003. Tadeusz Zieliński. Senovės graikų religija. Vilnius: Ciklonas, 2003.
- Atkharvaveda 2007. Atkharvaveda (Шаунака). Перевод с ведийского языка, вступительная статья, комментарий и приложения Т. Я. Елизаренковой, II: Книги VIII–XII. Москва: Восточная литература, 2007.
- АфНРС III – Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. Подготовка текста, предисловие и примечания В. Я. Проппа, III. Москва, 1958.
- Байбурин 1983. Альберт Кашфулов и Байбурин. К описанию структуры славянского строительного ритуала. // Текст: семантика и структура. Москва: Наука, 1983.
- Байбурин 2005. Альберт Кашфулов и Байбурин. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Москва: Языки славянской культуры, 2005.
- ДГРС – Древнегреческо-русский словарь. Составил И. Х. Дворецкий, I–II. Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. (Puslapių numeravimas ištisinis.)
- ДлПРН – Пословицы русского народа: Сборник В. И. Даля. Москва: Русский язык Медиа, 2004 (1862).

ДлТС I–IV – Владимир Даль. Толковый словарь живого великорусского языка, I–IV. Москва: Русский язык, 1981–1982 (1863–1866).

Дхаммапада 2003. Дхаммапада. Перевод с пали, вступительная статья и комментарии В. Н. Топорова. Новосибирск: Согласие, 2003 (Москва, 1960).

Елизаренкова 1999. Татьяна Яковлевна Елизаренкова. Слова и вещи в Ригведе. Москва: Восточная литература, 1999.

Елизаренкова, Топоров 1987. Татьяна Яковлевна Елизаренкова, Владимир Николаевич Топоров. К структуре АВ Х.2: опыт толкования в свете ведийской антропологии. // Литература и культура древней и средневековой Индии. Москва: Наука, 1987.

Завьялова 1999. Мария Завьялова. Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ и картина мира (на материале литовских и белорусских лечебных заговоров). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Москва: Институт славяноведения РАН, 1999.

Загадки 2004. Загадки. 2-е издание, выпущенное в дапрацаванае. Складнікі: М. Я. Грынблат, А. І. Гурскі. Минск: Беларуская навука, 2004.

Иванов 1986. Вячеслав Всеволодович Иванов. К семиотическому изучению культурной истории большого города. // Труды по знаковым системам, XIX: Семиотика пространства и пространство семиотики. Тарту: Тартуский государственный университет, 1986.

Кочергина 1996. Вера Александровна Кочергина. Санскритско–русский словарь. Издание 3-е, исправленное и дополненное. Москва: Филология, 1996.

Криничная 1984. Неонила Артемовна Криничная. Эпические произведения о приношении строительной жертвы. // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Ленинград: Наука, 1984.

Криничная 2001. Неонила Артемовна Криничная. Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов, I: Былички, бывальщины,

легенды, поверья о духах-«хозяевах». Санкт-Петербург: Наука, 2001.

ЛУН – Луна, упавшая с неба: Древняя литература Малой Азии. Перевод с древнеазиатских языков Вяч. Вс. Иванова. Москва: Художественная литература, 1977.

МНМ II – Мифы народов мира: Энциклопедия. Главный редактор А. С. Токарев, II. Москва: Советская энциклопедия, 1982.

Невская 1979. Лидия Георгиевна Невская. Дом в литовской загадке (параллели к балканским текстам). // *Balkanica: Лингвистические исследования*. Москва: Наука, 1979.

Ригведа 1995, 1999. Ригведа: Мандалы V–VIII, Мандалы IX–X. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. Москва: Наука, 1995, 1999.

Семека 1968. Елена Сергеевна Семека. Типологические схемы четырех- и восьмичленных моделей мира. // III летняя школа по вторичным моделирующим системам: Тезисы. Тарту: Тартуский государственный университет, 1968.

Топоров 1986. Владимир Николаевич Топоров. Древнебалкан-

ская неолитическая цивилизация: общий взгляд. // Балканы в контексте Средиземноморья: Проблемы реконструкции языка и культуры (Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму). Москва: Институт славяноведения и балканистики, 1986.

Топоров 1987. Владимир Николаевич Топоров. Заметки по реконструкции текстов. // Исследования по структуре текста. Москва: Наука, 1987.

Упанишады 2003. Упанишады. Перевод с санскрита, исследование, комментарий и приложение А. Я. Сыркина. Москва, 2003. (*Cituojanant nurodomi ištisinės numeracijos puslapiai.*)

Худяков 1987. Ю. С. Худяков. Шаманизм и мировые религии у кыргызов в эпоху средневековья. // Традиционные верования и быт народов Сибири: XIX–начало XX в. Новосибирск: Наука, 1987.

Цивьян 1994. Татьяна Владимировна Цивьян. *Εφῆμερος / αἰθῆμερος* / *αἰθῆμερος* и обрядный (к истокам ритуала). // Знаки Балкан, I. Москва: Радикс, 1994.

DAINIUS RAZAUSKAS

Human Body as the House, Temple, Castle, City, and the World

Summary

There exists an universal analogy between the human body and the building structure (the house and, particularly, the temple). The analogy is reciprocal: the building is presented as human body, on the one hand, and human body as the building, on the other. The building structure also includes castle, citadel, and city. Moreover, both human body and the building structure are homologous to the universe, the world. Thus, a series of analogies of different extent reveals itself:

human body, house, temple, castle, city, and the world. (The garment also should be included into the series, and this has already been done in the previous article by the author – Razauskas 2019c.) These analogies are presented referring to the evidence of different traditions, the Baltic among them. And it emerges by the way, as a matter of routine, that only in such a kind of a whole assembled from the evidence of different traditions that the particular fact acquires its proper meaning.

Keywords: human body, house, temple, castle, city, mythical world-view, comparative mythology.

Mitiniai giminės ryšiai archajinėse lietuvių dainose

ŽILVINAS SVIGARIS

Vilniaus universitetas

svigaris@3t.lt

Archajiniame lietuvių folklore, kur žmogus dar gyvena atvirame, šiltais giminystės ryšiais alsuojančiame pasaulyje, daug dėmesio skiriama pirmapradiškumui, nuoširdžiam susiderinimui su gyvenamuoju pasauliu, laiko patikrintai patirčiai ir senolių išminčiai. Senosiose lietuviškose dainose itin puoselėjamos iš kartos į kartą perduodamos tradicijos. Žmogaus savastis čia pirmiausia formuojama intymiaame šeimos kontekste, kuris visada buvo pilnas dainų ir pasakojimų, sujungiančių skirtingus gyvenamojo pasaulio ir laiko matmenis. Reikšmingi čia ne tik gyvieji, bet ir mirusieji. Ypač svarbus kitoks laiko suvokimas: archajiškoje lietuvių tradicijoje pabrėžiama, kad bendruomenės vertybės slypi praeityje, o ne ateityje kaip šiuolaikiniame progreso varomame pasaulyje. Archajiškas žmogus, skirtingai nei šiuolaikinis, jaučia gyvenąs prasmingai ne todėl, kad įsigijo naująsias technologines blizgutis, o todėl, kad yra įsiskabinęs savo giminėje, priklauso savo giminei, suvokia savo prigimtį. Simboliškai plėtojami mitiniai giminystės saitai, įprasmina žmogaus ryšius su gyvenamuoju pasauliu. Žmogus gyvena šių kokybiškai turiningų simbolinių ryšių tvarkoje, kuri sutelkia bendruomenę tam tikru būdu kurti ir įprasinti savo būtį kolektyviai. Lietuvių dainuojamojoje tautosakoje šie ryšiai išreiškia savitą laikyseną pasižyminčią ypatinga ekologine pusiausvyra ir gyvenamojo pasaulio darna. Tokia laikysena grindžia prasmingus kultūrinius pagrindus, kurie ir šiandien gali būti plėtojami kaip kokybiškai pilnavertė kultūrinė nuostata, gebanti įrodyti savo pranašumą, tvirtumą ir pagrįstumą.

Esminiai žodžiai: lietuvių folkloras, mitinė sąmonė, giminystės ryšiai, giminės archetipas, archajiškos šeimos dainos.

Įvadas

Straipsnyje etnologiškai nagrinėjama archajinė lietuvių dainuojamoji tautosaka. Čia išryškinamas giminių ryšių aspektas, kuris giliai persmelkia ne tik skirtingus lietuvių tautosakos žanrus¹, bet ir skirtingus jos laikotarpius. Giminių ryšių įvairovė lietuvių tautosakoje, ypač dainuojamojoje, yra tokia visa apimanti, kad nekyla abejonių dėl jos išskirtinės svarbos senovės lietuviui. Tačiau

kaip tyrinėti tokį fenomeną? Dainuojamosios tradicijos savitumas susiklostė gulant sluoksniui po sluoksniu ir formuojantis unikalioms konfigūracijoms, kurių neįmanoma sutraukti į bendruosius dėsnius². Archajinėje lietuvių tautosakoje reiškiasi unikali mitinė sąmonė, kuri skiriasi nuo moderniuose Vakaruose įsivyravusios pragmatinės instrumentinės sąmonės, redukuojančios gyvenamojo pa-

1 Dainas, patarles, mįsles, pasakojimus.

2 Lèvi-Strauss, C. Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: Академический Проект. 2008, p. 12.

saulio fenomenus į universaliomis laikomas klasifikacijas ir kategorijas³. Tačiau nėra prasmės gyvos tradicijos dirbtinai klasifikuoti į formalias kategorijas. Čia keliama visiškai kiti tikslai: turime užčiuopti ir apmąstyti jos kasdienėse gyvenamojo pasaulio apraiškose išreikštą gyvastingą savastį, senosiose lietuvių dainose ir patarlėse glūdintį sąmoninį turinį. Archajinės mitinės sąmonės atkūrimas yra nepaprastai reikšmingas mūsų dienomis, kai Vakaruose stiprėja suvokimas⁴, jog prasminio matmens stokojančią modernią instrumentinę sąmonę svarbu papildyti dvasiškai turtingesne pasaulėvoka. Šiuolaikinis individas dažnai nesuvokia modernaus, perdėm pragmatinio, technologinio pasaulio ribotumų. Kuo gi tie ribotumai pasireiškia ir kaip juos galėtume įveikti?

Gyvename globaliame pasaulyje, kuriame neįtikėtinaai sustiprėjo išskirtinai pragmatiniu vartojimu grindžiama sąmonė. Spartėja ekonominiai, politiniai, socialiniai ir kiti procesai, įtvirtinantys visiškai išsilaisvinusio individo sampratą, niveliuojančią etnines bei kultūrinės vertybes. Tokios tendencijos steigia ateities tipo žmogų – prie nieko nebeprisirišantį benamį klajoklį. Kuriamas individas, kuris jau nebeprisirišęs nei savo giminei, nei genčiai, nei tautai. Prireikus jis apsigyvena ir dirba ten, kur geriau pritaiko savo kvalifikaciją ir kur mokamas geresnis atlygis. Jis nebeprisirišęs nei prie vietos, nei prie daiktų, pastaruosius tampa vis patogiau nuomoti. Tūkstantmečius vietos tradicijų formuotus vertybinius ir kultūrinius pagrindus keičia trumpalaikiai, globaliai plintantys, populiarumu grindžiami reiškiniai ir procesai, kurių mastas ir triukš-

mingumas vis intensyvěja. Visi bandymai išlaikyti etninę, tautinę ar kitokią tapatybę tampa išlikimo klausimu daugeliui tautų ir tai jau nepriklauso nuo tautos dydžio. Pildosi Maxo Weberio pranašystė, kad etninį ir tautinį identitetą pakeis individualus identitetas, kad, užuot tapatinę save su mitų didvyriais, individai sieks sėkmingos asmeninės karjeros, kuri nesusijusi nei su tauta, nei su etnosu. Tokia globalizacijos plėtrą grindžianti nuostata remiasi prielaida, kad bet kurioje šalyje pakanka per trumpą laiką rasti darbą ir ištirpti aplinkoje. Tačiau ši nuostata jau sulaukia ir kritikos.

Daugėjant šalių, kuriose jau prasidėjo kontrglobalizacijos procesai, intensyviai siekiama įveikti negatyvius masinės migracijos padarinius. Vis labiau stengiamasi išsaugoti vietos bendruomenę, kuri ir grindžia šalies savitumą. Šios bendruomenės, šio etnoso neįmanoma ištirpinti jokiuose tirpikliuose⁵. Jis išsaugo redukcijai atsparius ir lėtai kintančius konservatyvius bruožus, kurie ne tik įprasmina žmogų gyvenamajame pasaulyje, bet ir unikaliu tik tai kultūrai savitu būdu atveria pasaulio visumą, kurioje gyvenama. Šios prasmų pripildyto pasaulio visumos neįmanoma pakeisti jokio progreso pažadais. Būtent stiprios vietos bendruomenės apsaugo individą nuo susvetimėjimo gyvenamojo pasaulio atžvilgiu. Akivaizdu, kad plintant globaliems reiškiniams savitumą ir tapatybę išlaikys tik tos bendruomenės, kurios išsaugos ir puoselės giminės substrate glūdinčius esminius ryšius su savo tradicija. Tad kyla klausimas, kaip šiuos ryšius išsaugoti, kad jie nenutrūktų?

3 Ten pat, p. 11.

4 Jean Gebser, Martin Heidegger, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Carl-Gustav Jung.

5 Mickūnas, A. Lithuania and Globalization. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas, 2016, p. 115.

Giminės ryšių samprata

Kadaise individas buvo išsisknijęs savo giminėje, o kai kuriose šalyse jis dar ir šiandien jai priklauso. Tad neatsitiktinai giminės substrato pagrindus intensyviai tyrinėjo daug žinomų antropologų⁶. Pavyzdžiui, Claude Lèvi-Straussas veikale „Struktūrinė antropologija“ (*Anthropologie Structurale*) pabrėžia, kad giminės ryšiai yra vieni reikšmingiausių ir geriausiai atveriančių senųjų bendruomenių tradicijų savitumą. Būtent giminės archetipas susieja žmogų su tradicijos kultūriniu palikimu, jos išmintimi, vertybėmis, nes pirmąsias pamokas individas gauna pačioje artimiausioje aplinkoje – savo šeimoje, kur nenutrūkstamai iš kartos į kartą skiepijama pagarba patyrimui ir laiko patvirtintai išminčiai. Daugumoje tradicijų simboliniai giminės ryšiai siekia ne tik žilą praeitį, bet ir mitinį dievų pasaulį. Lietuvių archajinėje tautosakoje, ypač dainose, patarlėse, mįslėse, pasakojimuose, žmogus giminės ryšiais susiejamas su medžiais, gyvūnais, gamtos reiškiniais, kosmu. Iš čia ir kyla jo įsivietinimas, įsilaikinimas, jo išmintis ir susiderinimas su jį supančiu pasauliu. Čia jis susietas ne paviršutiniškai, bet savo giliausia esme. Būtent giminės ryšiai grindžia jo vertybes ir savastį. Tačiau nepakanka tai įvardyti vien formaliai. Turime klausiti, kaip galėtume atverti ir suvokti šiuos pasąmoningai susiformavusius ir anapus refleksijos bendruomenę veikiančius giminės ryšius? Kokia sąmonė galėtų tai padaryti?

Modernaus žmogaus instrumentinį mąstymą grindžia nuotolis tarp jo ir tiriamo

objekto. Susvetimėjęs žvilgsnis, tarsi atsiri-bojęs ir nesusijęs su tiriamu objektu, manosi galintis jį dirbtinai „de-konstruoti“. Tokia mentalinė sąmonė tinkama dorojimuisi su statiška, negyva materija, naudojant abstrakčius metodus, surenkant tikslus faktus ir dirbtinai siejant juos priežastiniais ryšiais. Tačiau ši prieiga negali sučiuopti gyvybiškumo fenomeno. Gyvybiškai susijusių struktūrų atvėrimui reikalinga kitokia sąmonė, kurią Jeanas Gebseris vadina mitine. Kaip šią sąmonę atverti? Ieškodami prieigos prie archajinio mitinio giminės ryšių fenomeno regime, kad tie ryšiai nuolat atsinaujina, nes giminė yra gyvas darinys. Tai nenutrūkstanti ryšiai ir į praeitį su protėviais, ir į ateitį su proanūkiais. Trumpam stabtelkime. Atkreipkime dėmesį, kad šį fenomeną galime tyrinėti ne tik iš išorės, bet ir iš vidaus. Kiekvienas žmogus savo gimimo faktu jau dalyvauja savo giminės ryšių junglume, jis neatsiejamai jam priklauso ir to neįmanoma paneigti. Šis buvimas „viduje“, šis priklausymas atveria duris ir į kitokią sąmonę, kurios pagrindas – ir kitoks mąstymas. Tokia sąmonė, grindžiama tam tikru *vidiniu rišlumu*, kurio stokodamas mentalinis mąstymas pasitelkia dirbtinius priežastinius ryšius, tačiau pastarieji šiuo atveju taip ir lieka spekuliatyvūs, o ne realūs. Tačiau mąstymas „iš vidaus“, tarsi susijęs su pačia tikrove, jis visiškai kitaip telkia ir pasaulį, ir patį žmogų. Žmogus tarsi intuityviai jaučia ribas, kurias jis gali peržengti, o kurių – ne. Iš čia ir vidinis susiderinimas su gyvenamuoju pasauliu, žmogus visa savo esybe jaučia kas dera, o kas nedera.

Nors ir galime formaliai dokumentuoti giminės ryšių struktūrą sudarančius pavadinimus, tačiau pats pavadinimas nedaug tepasako apie tikrąjį tų ryšių poveikį individui,

6 Claude Lèvi-Strauss, Radcliffe-Brown A. R., Rivers W. H. R., Lowie R. H., Williams F. E.

bendruomenės nariui. Čia veikia ne formali, o mitinė sąmonė, jos turtingi *mitemos*⁷ apipinti pasakojimai visuomet įtraukia individą į jį supantį pasaulį, priverčia išgyventi mito tikrovę tarsi savo kūnu. Tad neatsitiktinai dauguma senųjų tradicijų (hebrajų Tora, graikų dievų Panteonas, indų Mahabharata ir kt.) būtent giminiškus ryšius pasitelkia savo istorinei savasčiai suformuoti. Maža to, visi patys svarbiausi socialiniai reiškiniai ir istoriniai įvykiai daugelyje senųjų visuomenių buvo nulemti būtent giminiškų ar dinastinių ryšių.⁸

Giminės ryšiai nepaprastai reikšmingi ir lietuvių bendruomenėje, o didžiausia jos dalis dar visai neseniai gyveno kaime, iš kur ir buvo atkurta lietuvių kalba bei tapatybė. Santykinai nedidelės šalies teritorijos specifika nulėmė, kad net ir patys lietuviai nuo seno savo šalį vadina giminaičių kraštu. Ilgas giminės vardų sąrašas⁹, kuriame randame ir senųjų tarmių, šiandien retai vartojamų žodžių, liudija šeimos ryšius visais laikais lietuviams buvus nepaprastai svarbius. Vardų sąrašas nėra tik sausa nomenklatūra, kiekvienas giminės narys yra neįkainojama vertybė. Niekas neabejoja būtinumu dalyvauti reikšmingiausiose kiekvieno giminaičio šventėse, gimtuvėse, vestuvėse, laidotuvėse ir panašiai. Kiekvienas vardas apdainuotas nesuskaičiuojamose dainose, apipintas linksmais, liūdnamis ar pamokančiais pasakojimais, taikliomis patarlėmis ar gudriomis mįslėmis. Kiekvienas

jų jaustas į giminės audinį naudojant daugybę įvairiaspalvių gijų. Tad kiekvienas šeimos narys neišvengiamai visa esybe išgyvena savo vaidmens giminėje santykius, normas, pagarbą, artimumą, rūpestį, meilę, pareigą ar džiaugsmą. Neužmirškime, kad giminės ryšiai nuolat kinta. Giminiškumas – vis atsinaujinantis reiškinys, jo dinamikoje kiekvieno dalyvio veiksmas daro įtaką visiems su juo susijusiems dalyviams ir keičia jų padėtį giminėje, bendruomenėje ir visuomenėje. Čia gimsta mergaitė, ji ir dukra, ir sesutė, ir pusseserė. Bėgant laikui, jos vardų sąrašas pildosi, ji tampa teta, mama, galop – senele, prosenele. Sykiu ji išsaugo visus iki tol įgytus giminės vardus ir ryšius, kurie atveria ne kažkokį formalų objektą, o realų santykį.

Modernus individas pabrėžtinai susvetimėjęs gyvenamojo pasaulio atžvilgiu, jaučiasi užmirštas dar būdamas gyvas. Jis intuityviai nujaučia, jog kai numirs, bus užmirštas. Tačiau lietuvių tautosakoje mirtis nėra jokia pabaiga – tai tik būties dalis, viena iš būties būsenų, tam tikra laikina gyvybės būseną¹⁰. Rašytiniuose šaltiniuose turime pakankamai liudijimų, kad mirę protėviai neretai tapdavo ne tik namų dvasiomis, globėjais, bet ir dievais¹¹. Tad individo ryšys su savo gimine senojoje lietuvių tradicijoje nenutrūksta net ir po mirties. Manant, kad po mirties žmogaus dvasia gali padėti, dvasiomis buvo rūpinamasi, joms šalia kelio ar miškeliuose statomos koplytėlės. Manoma, kad žalčiai ne tik turi gyvybės jėgų, bet ir juose dar gyvena protėvių sielos. „Tai buvo įsivaizduojama kaip

7 Mitą, pasak Lėvi-Strausso, grindžia ne paskiri vardai, net ne simboliai, o *mitemos* – tam tikri prasminiai prasmų pluoštai, kuriuos kartais sudaro frazės ar net tarpusavyje susipynusios mitinio pasakojimo temos.

8 Lėvi-Strauss, C. Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: Академический Проект. 2008, p. 61.

9 Giminių vardų sąrašas pateikiamas straipsnio pabaigoje.

10 Girininkas, A. Lietuvos archeologija. I tomas: Akmens amžius. Vilnius: Versus aureus. 2009, p. 244–246.

11 Balsys, R. Prūsų ir lietuvių mirties (požemio, mirusiųjų) dievybės: nuo Patulo iki Kaulinyčios. Lietuviai ir lietuvininkai. Etninė kultūra, IV, 2005, p. 42.

negėstančios gyvybės jėgos judėjimas iš vieno kūno į kitą.¹² Tad protėvių ir senelių pasaulis bendruomenėje buvo nepaprastai svarbus – jis buvo greta. Tokioje visuomenėje žmogus jaučiasi atsakingas nuo pradžios iki pabaigos. Jis gyvena ne viena diena, ne paviršutiniškai, o taip, kad jį ir prisimintų, ir minėtų geruoju. Tad galėtume sakyti, kad archajinėje lietuvių tradicijoje, kur mirtis nenutraukia giminių ryšių, kiekvienas jos narys yra nemirtingas. Nemirtingųjų bendruomenė jį padaro savo protėvių pro...anūkiu ir susieja su etnosu senoliais. Maža to, kiekvienas narys, savo ruožtu, tampa visų savo pro...anūkių pro...seneliu. Prasitęsiantys ryšiai atveria sąmonę, kuri yra ne tik visa apimanti, bet ir nepaprastai dinamiška – nuolat kažkas gimsta, miršta ar tuokiasi. Ji ir daugialypė, nes kiekvienas žmogus yra ir vaikas, ir brolis, ir pusbrolis, ir vyras, ir tėvas, ir senelis tuo pačiu metu!

Lietuvių tautosaka

Grįždami prie lietuvių tautosakos turime pasakyti, kad, skirtingai nuo Viduržemio jūros regiono civilizacinių tradicijų, lietuvių mitinis palikimas susiformavo ne judriuose miestuose, kurie klestėjo kaip prekybos ir logistikos centrai, kur tradicijos formavosi kultūrinės įvairovės sąlygomis, o veikiau nedidelėse atokiose kaimo vietovėse, izoliuotose bendruomenėse. Tad savimonė ir pasaulėjauta čia susiformavo visiškai unikaliai susitelkdama į darnų, dialogišką santykį su pasauliu. Šios savimonės kristalus randame senosiose lietuvių dainose. Visi senosios lietuvių tautosakos tyrinėtojai sutinka, kad

išskirtinis pomėgis dainuoti ir pati liaudies daina lietuvių gyvenime ir pasaulėjautoje užima ypatingą vietą. Dainuojama būdavo visomis progomis: „daina išties yra visuotinai paplitusi lietuvių liaudyje. Beveik nėra tokios gyvenimo srities, kuri nebūtų apipinta dainomis, nelyginant vijokliais: gimimas ir mirtis, vestuvės ir vardynos, metų šventės, šienapjūtė, rugiapjūtė, linų mynimas, naktigonė. Tylūs, ilgi žiemos vakarai, kai merginos verpia, o vyrai suka kanapines virves, – viskas pradedama daina, daina palydima ir baigiama su daina.“¹³ Daiktavardinės galūnės tarsi savaime susirimoja dainų eilučių galūnėse, tad galime sakyti, kaip taikliai pastebi ir Maceina, kad rimavimas čia net ne poetinis, yra grynai kalbinis reiškinys¹⁴. Manytina, kad net ir pati lietuvių kalba savitą dainingumą išplėtojo ne atsitiktinai, o iš kartos į kartą dainuojant.

Kalbant apie gausias kalbos deminutyvines formas, kurios vartojamos praturtinant ne tik daiktavardžius, bet ir veiksmavardžius bei būdvardžius, verta pabrėžti, kad jos ne tik geriau suderina dainos eilučių galūnes, bet ir parodo nuoširdumą, šiltą bei jausmingą dialogą su aplinkiniu pasauliu. Pats lietuvis santykis su pasauliu nulėmė, kad šioje tradicijoje nesusiformavo epas, kuris įkvėpimo paprastai semiasi iš karo tematikos. Lietuviai, regis, karo tema nėra nei artima, nei patraukli. Pasak Antano Maceinos, dažniausiai tai yra skundo ar nevilties dainos, kuriose nerasime nei agresyvaus pykčio, nei noro nugalėti. Apie tai rašo ir Jucevičius: dainos, kurias dažniausiai mūsų liaudis dainuoja, priklauso daugiausia meilės dainų arba eleginių dainų

12 Gimbutienė, M. Senovinė simbolika lietuvių liaudies mene. Vilnius: Mintis. 1994, p. 39.

13 Maceina, A. Liaudies daina – tautos sielos išraiška – Lietuvių dainų dvasia ir pobūdis. Parengta Leonardo Saukos. Tautosakos darbai, t. II (IX). 1993, p. 147.

14 Ten pat, p. 148.

rūšiai. Jausmai tose dainose yra romūs, paprasti, tyri, nesutepti, skaitūs. Nerasi ten išdykusių, riebių ir palaidų išsireiškimų. Lietuvių liaudis dora, dievobaiminga, nekalta, vaišinga, karštai prie gimtosios žemės prisirišusi, tebeturi sveikai išlaikiusi savo luomui būdingas dorybes, paveldėtas iš savo prosenolių. Jos mintys, norai ir jausmai eina tiesiai iš širdies¹⁵. Panašiai ir Liudvikas Rėza straipsnyje „Daina“ rašo, kad lietuvių dainoms būdingas naivumas, kuris tapatinamas su „intymiu tonu, bendravimo delikatumu ir jausmų švelnumu“, elegantiškumas ir grakštumas, kuris apibūdinamas kaip subtilus sąmojingumas, natūralumas, kuriuos „dažnai papildo drąsus lyrinis polėkis ir jausmų ugnis, darniai besikeičią su anuo jaudinančiu paprastumu.“¹⁶ Rėza pažymi, kad tautoje vyraujančius jausmus, ją apėmusias mintis, jos būdą liaudies daina atskleidžia daug geriau ir tikriausiai negu daugiatomiais krašto papročių ir įpročių aprašymai¹⁷. Dainose apdainuojant meilės ir džiaugsmo jausmus, šeimos gyvenimo laimę pačiu paprasčiausiu būdu parodomi švelnūs šeimos narių ir giminių santykiai¹⁸. Tad galime teigti, kad tokioje bendruomenėje gyvenantis individas save regi glaudžiamame ir draugiškame pasaulyje. Labai svarbu pastebėti, kas neretai pražiūrima, kad giminėje susiformavusių ir sušildytų santykių išplėtimas į platesnį gyvenamąjį pasaulį čia laikomas savaime suprantamu dalyku. Kitaip tariant, reikšmingas žmogui gyvenamasis pasaulis aprėpia ne tik bendruomenę, bet ir

gamtos reiškinius, upelius, medžius. Meiliais žodžiais kalbinami gyvūnai ir paukščiai, su jais dalijamasi ir kviečio grūdų, ir židinio šiluma. Pranė Dundulienė įžvalgiai pastebi, kad net dangaus kūnai mitologinėje lietuvių tautosakoje ne tik suasmeninami ir sudievinami, bet ir pratęsia žmogaus šeimyną.

Visata senojoje lietuvių tautosakoje persmelkta šiltų šeimyniškų giminės ryšių. Giminiški ryšiai susieja Saulę, Mėnulį, Aušrinę, Vakarę. Nors ir esama išimčių, Saulelė dažniausiai dainose tapatinama su motule, Mėnulis – su tėveliu, Sietynėlis – su broliuku, Aušrinė – su sesute:

*Šviečia danguj Sietynėlis,
Tai ten mano brolužėlis.*

*– Žalnierėliai vargdienėliai,
Žalnierėliai vargdienėliai,
Kur jūsų brolelis?
Aukštai danguj padangėlėj,
Šviesusis Sietynas,
Tai mūsų brolelis.¹⁹*

Sietynas palydi ir ištekančią mergelę:

*Žvaigždės sesutės vainikui pinti,
Sietis broliukas šaly sėdėti.*

...

*Teka danguj Sietynėlis,
Tai ten mano brolužėlis.
Mėnuo tėvelis manik dalelę skyrė,
Sietyns brolelis manik rangelę rengė.*

...

15 Jucevičius Adomas Liudvikas. Raštai, Vilnius. 1959, p. 550.

16 Liudvikas Rėza, Lietuvių liaudies dainos II. Par. A. Jovaišas. Vilnius, 1964, p. 330–331.

17 Ten pat, p. 337.

18 Rėza L. Raštai, t. 1, Vilnius. 1958, p. 327.

19 Užrašė J. Dovydaitis 1959 m. iš Vilniuje gyvenančios O. Navikienės, gimusios 1891 m. Žiūrių-Gudelių kaime Marijampolės rajone.

*Sėdžiu tarp penkių brolelių,
Kaip Sietynas tarp žvaigždelių.²⁰*

Daugybė piemenų dainų, kuriose Saulė laikoma motinėle:

*– Saulele motinėle, vakaran, vakaran,
Vaikeliai mažuolėliai, patalan, patalan.²¹*

Ką reiškia būti Saulelės dukra arba sūnumi? Tai, be abejo, reiškia dalyvavimą kosmo žaisme, buvimą visatos dalimi. Šias dainas dainavusio senojo lietuvių laikysena atveria savitą įsitraukimą į visumą, ypatingą susiklausymą su ja. Empatiškas bendravimas čia grindžia žmogaus ryšį su pirmapradžiu pasaulio šventumu, sugrąžina prie jo nesutepto tyrumo.

Deivės ir Laumės²², Saulė ir Mėnulis globoja ir našlaitėlius:

*– Nėr man motušės
Kraiteliui kloti,
Nėr man tėtušio
Dalelei skirti.*

*Nėr man sesulės
Vainikui pinti,
Nėr man brolaičio
Lauku lydėti.*

*Saulė – motušė
Kraiteliui kloti.
Mėnuo – tėtušis
Dalelei skirti.*

*Žvaigždė – seselė
Vainikui pinti.
Sietyns – brolelis
Lauku lydėti.²³*

...

*– Mėnesėl, Mėnesėl,
Kada aš tuos vargelius pabaigsiu?
Neturiu nei tėvelio, nei motinėlės –
Niekas manęs nežėlavoja!
Pasigailėk manęs, našlaitėlės,
Paimk mane, našlaitėlę, ant savęs!²⁴
Piemenėliai klausia saulytės, kur ji buvo dingusi:*

*– Miela saulyte, dievo dukryte,
Kur taip ilgai užtrukai?
Kur taip ilgai gyvenai,
Nuo mūsų atstojusi?*

Saulytė jiems atsako:

*– Po jūrų, po kalnelių
Kavojau našlaitėlius,
Sušildžiau piemenėlius,
– Daug mano dovanėlių.*

Piemenėliai klausinėja:

*– Miela saulyte, dievo dukryte,
Kas rytais vakarėliais
Pakūrė tau ugnelę,
Tau klojo patalėlį?*

Saulytė atsako, kad patalėlį jai ruošia giminaitės:

– Aušrinė, Vakarinė:

20 Lietuvių tautosaka. Vilnius. 1967, t. 1, p. 534.

21 Dundulienė, P. Lietuvių liaudies kosmologija. Vilnius. Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2008, p. 31.

22 Ten pat, p. 26.

23 Sruoga, B. Lietuvių liaudies dainų rinktinė. Kaunas. 1949, p. 17.

24 Lietuvių tautosaka 1967, p. 421.

*Aušrinė ugnį pakūrė,
Vakarinė patalą klojo, –
Daug mano giminėlės.*²⁵

Tokia dialogiška nuostata ne tik palaiko individą jo kasdieniauose darbuose ir rūpesčiuose, tai kartu ir dvasinio atsinaujinimo, atgimimo šaltinis, susivokiant platesniame pasaulyje, peržengiant subjektyvios kasdienybės ribas. Svarbu pabrėžti, kad dialogiškumas pabrėžia abipusę empatišką susiklausymą. Čia vengiama primesti moderniam žmogui būdingą monologišką galutinį žinojimą, čia dažniausiai kreipiamasi klausiant. Panašią retoriką regime bendraujant su augalais ir gyvūnais bei santykiuose su gamtos reiškiniais.

*– Upele streventėle,
Upele streventelėle,
Ko tekis neperstoji?
– Ežerai nevelino,
Ežerai nevelino,
Šaltiniai pamačino.*

*– Mergele tu jaunoji,
Mergele tu jaunoji,
Ko verki neperstoji?
– Broleliai nevelino,
Broleliai nevelino,
Sesutės pamačino.*²⁶

Žmogus neužsidaro savo buitinėse situacijose, jis atviras visam pasauliui. Pasaulėkūra vyksta praplečiant gyvenamojo pasaulio ribas ir giminės ryšiais susisiejant

su augalų, gyvūnų, paukščių sferomis, kurios sykiu tarsi veidrodyje atspindi žmogaus gyvenimo situacijas.

*Oi, ką kalba linelis
Gale lauko augdamas,
Pamiškėly stovėdamas,
Papievėly linguodamas:
– Jūs nedavėt man užaugt
Nei galvėlių pribrandint,
Valaknėlių prispėjint.*

*Vai ką kalba dukrelė
Per aslelę eidama:
– Jūs nedavėt man užaugt
Nei galvelės sušukuot,
Nei kasėlių sumastyt.*²⁷

Ketina štarelis

*Ketina štarelis
Gegelę vesti.
:Čiutelė, čiututė.::*

*Ar tu nerandi
Miške paukštelių?
:Čiutelė, čiututė.::*

*Miške paukštelių,
Margaplunksnėlių?
:Čiutelė, čiututė.::*

*Ketina bernelis
Mergele vesti.
:Čiutelė, čiututė.::*

Ar tu nerandi

25 Sruoga, B. Lietuvių liaudies dainų rinktinė. Kaunas, 1949, p. 25.

26 Lietuvių liaudies dainynas. Darbo dainos. Vilnius. Vaga. 1993. VI, p. 389.

27 Lietuvių liaudies dainynas. Darbo dainos. Vilnius. Vaga. 1993. VI, p. 118.

Sviete mergelių?

:Čiutelė, čiututė..

Sviete mergelių,

Darbininkelių?

:Čiutelė, čiututė..²⁸

Žmogus gyvena visu kūnu paniręs tradicijoje, kur giminų vardai yra ne tik simboliniai vietos ir laiko ženklai, bet patį individą įprasminanti struktūra. Giminės ryšiai čia reiškiasi kaip savitas pasaulėvokos būdas, įvietinantis, įlaikinantis ir įprasminantis individą ne tik jo bendruomenės, bet ir supančio pasaulio visumoje. Įlaikinimas, įvietinimas ir įprasminimas neparastai svarbūs gyvenamojo pasaulio atributai, kurie buvo plėtojami dainose susiderinant, subalansuojant ir atnaujinant santykį su žmogaus aplinka. Kūrybiškai plėtojant giminės ryšius, kurių gijos pasiekia net tolimiausius visatos kampelius, atkuriamą pirmąją tvarką, įprasminama sielos ir pasaulio vienybė.

Išvados

Archajinėje lietuvių tautosakoje žmogus gyvena turtingų giminiškų ryšių pripildytame atviraime pasaulyje. Dėmesys savo prigimtiniams ištakoms, nuoširdus rūpestingas susiderinimas su gyvenamuoju pasauliu, pagarba patyrimui bei laiko patvirtintai išminčiai ir kitos tautosakoje apdainuotos vertybės, kurios moderniaime pasaulyje prarado savo pirminę reikšmę, ugdomos šeimoje ir bendruomenėje, kur bendraujama nuoširdžiai, kartu išgyvenant kasdienius sunkumus ir džiaugsmus. Indi-

vidas įsiprasmina turtingame savo giminės kontekste, kuris pripildytas dainų ir pasakojimų, susijusių su juokingomis, liūdnomis ar pamokomomis istorijomis. Šios istorijos sujungia visus lygmenis ir visus laikus, jose reikšmingas vaidmuo tenka ne tik gyviesiems, bet ir mirusiesiems. Laikas čia įgauna visiškai kitokią formą, bendruomenės pagrindai ir vertybės glūdi praeityje, o ne ateityje kaip moderniaime progreso varomame pasaulyje. Archajinis žmogus, skirtingai nuo modernaus, gyvenęs prasmingai ne dėl to, kad naudoja naujausią technologinį blizgutį, o dėl to, kad pažįsta savo giminę, yra jos atstovas. Tad giminės ryšiais grįstos mitinės sistemos nėra tik naivios antromofizavimo ar dekoravimo puošmenos. Jos kuria prasminį rišlumą, steigia simboliškai įprasmintą gyvenamąjį pasaulį. Žmogus gyvena giminės simbolių ryšių tvarkoje, kuri sutelkia giminę tam tikru būdu kurti ir įprasminti savo būtį kolektyviai. Jos savitumas steigia ekologinę pusiausvyrą ir gyvenamojo pasaulio darną grįstos kultūros pagrindus, kurių atkūrimas mūsų dienomis yra neparastai svarbus.

Giminystės pavadinimai

Žmona – pati, patni, viešpatni, boba, bobė,
motė, senė, žiuponė, draugė, draugonė
Vyras – diedas, patis, senis, tėvas, draugas
Vyro motina – anta
Vyro tėvas – šešuras
Vyro brolis – dieveris, švogeris
Vyro sesuo – mōša, dieverė, moša, švo-
gerka, svainė, marti, brolaitė
Žmonai vyro sesers vyras – mošėnas
Vyro brolio žmona – jėntė, ĩntė, gentė,
žentė, jentė, dieverienė, brolienė

²⁸ Ten pat, p. 377.

Žmonos tėvas – ūošvis
 Žmonos motina – ūošvė
 Žmonos brolis – laigonas
 Vyru brolio žmona – laiguonienė
 Žmonos sesuo – svainė
 Žmonos sesers vyras – svainis
 Sūnaus žmona – marti, sūnienė
 Sūnaus žmonos brolis – marčiabrolis
 Dukros vyras – žentas, martas, dukravedis, dukterėnas
 Brolio žmona – marti, marša, brolienė, brolaitė
 Sesers vyras – žentas, svainis
 Tėvui ar motinai, patėvio motina – svočia
 Tėvui ar motinai, patėvio tėvas – svotas
 Brolio ar sesers vyras – svainis
 Brolio žmona – brolienė
 Motinos brolis, dėdė – avynas
 Motinos brolio žmona – ava, avynienė, mūma
 Pusbrolis berniukas – brozė, broterėlis, brolelis, brotužis
 Pusbrolio mergina – brošė, brotužė
 Našlės tetos vyras – dėdėbuvis
 Dėdienė, mirus vyrui – dėdėnbuvė
 Tėvo ar motinos sesers vyras – tetėnas, tetulėnas
 Tetos vyras – tetinas, tetutinas, tetulis, tetulius
 Močiutės vyras – bobutinas
 Brolio ar sesers dukra – dukterėčia
 Brolio ar sesers sūnus – sūnėnas
 Brolio dukra – brolėčia

Brolio sūnus – brolėnas, brolainis, brolaitas
 Brolio sūnaus žmona – brolainienė
 Sesers dukra – seserėčia
 Sesers sūnus – seserėnas
 Vaiko vaikas, anūkas – nepotis, vaikaitis, vaikvaikis
 Proanūkis – provaikis
 Anūkės žmona – anūkienė
 Vyras, išėjęs į žmonos namus po vedybų – užkury, priekuras, įkury, ančkury, priimčius, įsodas, namininkas, ateitinys, įvestinys, atvestinys
 Našlės vyras – preikšas
 Našlė – preikšė, preikšienė;
 Našlys po žmonos mirties – šeiris, šėiris, udučius
 Vyras po to, kai žmona palieka dėl kito vyro – gyvanašlis
 Žmona, likusi be vyro šiam mirus – šėirė, udava
 Žmona be vyro, kuri paliko žmoną dėl kitos moters – gyvanašlė
 Antrasis moters vyras – užgulis, pavadas
 Trečias moters vyras – užtupys, ančtupinis
 Ketvirtasis moters vyras – bobkalis, kaliboba
 Penktasis moters vyras – bobos baigis
 Vyro antroji žmona – pavada, antravedė, antrapatė
 Trečioji vyro žmona – trečiapatė
 Sugyventinė, netikra žmona – puspatė, pusbobė
 Sutuoktiniai – pora, pačiuodu, draugystė

Literatūra

Balsys, Rimantas.
 2005. Prūsų ir lietuvių mirties (požemio, mirusiųjų) dievybės: nuo Patulo iki Kaulinyčios. *Lietuviai ir lietuvinin-*

kai. Etninė kultūra, IV, p. 27–58.

Buivydienė, Rūta. 1997. *Vėdybų giminystės pavadinimai*. Vilnius:

Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.

Dundulienė, Pranė. 2008. *Lietuvių liaudies kosmologija*. Vilnius:

Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.

Dundulienė, Pranė. 2008. *Pagonybė Lietuvoje: moteriškos dievybės*.

- Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Eliade, Mircea. 1997. *Šventenybė ir pasaulietiškas*. ALK. Vilnius: Mintis.
- Gimbutienė, Marija. 1994. *Senovinė simbolika lietuvių liaudies mene*. Vilnius: Mintis.
- Girininkas, Algirdas. 2009. *Lietuvos archeologija*. I tomas: Akmens amžius. Vilnius: Versus aureus.
- Jucevičius, Adomas Liudvikas. 1959. Raštai, Vilnius.
- Lietuvių tautosaka, 1967, t. 4. Vilnius.
- Lietuvių liaudies dainynas. 1993, VI tomas. Darbo dainos. Vaga. Vilnius.
- Lèvi-Strauss, Claude, Леви-Строс К. 2008. *Структурная антропология*. Москва: Академический Проект.
- Losev, Лосев, Алексей Фёдорович. 2008. *Диалектика мифа*. Москва: Директ-Медиа.
- Mickūnas, Algis. 2016. *Lithuania and Globalization*. Vilnius: Mykolas Romeris universitetas.
- Rėza, Liudvikas. 1964. Lietuvių liaudies dainos II. Par. A. Jovaišas. Vilnius.
- Rėza, Liudvikas. 1825. Dainos, oder Littauische Volkslieder, su komentarais ir straipsniu „Lietuvių liaudies dainų tyrinėjimai“. Prieiga: <<http://antologija.lt/text/liudvikas-reza-lietuviu-liaudies-dainu-tyrinejimas>>.
- Sadauskienė, Jurga. 2014. Emocijos kaip objektas lietuvių dainų tyrinėjimuose. Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas. *Tautosakos darbai*, t. XLVIII.
- Sruoga, Balys. 1949. *Lietuvių liaudies dainų rinktinė*. Kaunas.
- Maceina, Antanas. 1993. Liaudies daina – tautos sielos išraiška – Lietuvių dainų dvasia ir pobūdis. Parengta Leonardo Saukos. *Tautosakos darbai*, t. II (IX).

ŽILVINAS SVIGARIS

Mythical Kinship Relations in the Archaic Lithuanian Folk Songs

Summary

In the archaic Lithuanian folklore, a person still lives in an open world filled with warm lineage relations. Ancient Lithuanian is focusing on the primordial origins, on sincere attunement to the living world, on respect for experience, and time-proven wisdom. Old Lithuanian songs intensively express the attitude, which families cultivated from generation to generation. The man acquires the identity and meaningfulness in the intimate family-like context, which was always full of songs and stories. These songs and stories bind all levels and all ages, and not only the living but also the dead play a significant role here. We should emphasize the time perception, which is entirely different in the archaic Lithuanian tradition. The virtues of the community lie in the past, not in the future, as in a modern progress-driven world. The Archaic man, unlike the

modern one, feels meaningful not because he uses the latest technological device, but because he belongs to his kin, he is part of it and representative of all its scope. As such, a mythical worldview based on kinship relationships symbolically expands lineage relations, and create meaningful connections, establishing a full of sense living world. A person lives in a world of symbolic relations together with his community. That brings together the kin in a certain way to continually recreate their living world meaningfully. This peculiarity sets the foundation for a culture based on ecological balance and harmony in the living world. That can evolve as an alternative cultural attitude and prove its superiority, robustness, and validity. That can expand further and contribute to a creation of a more balanced culture.

Keywords: Lithuanian folklore, mythical consciousness, kin relations, lineage archetype, archaic family songs.

FILOSOFIJA IR RELIGIJA



Arvydas Každailis. „Laima-Giltinė“, ofortas, 15,5 × 12, 1986

The Ever Present „Other“

ALGIS MICKŪNAS

amuali@gmail.com

There is no question that current debates concerning civilizational phenomena are playing on the background of Western modern modernization; some civilizations are regarded as engaged in efforts to extricate themselves from and even retard modernization – this would be the case with Mid-Eastern civilization (composed of Judaism, Christianity, and Islam), while others are moving at full speed to catch up and even surpass the West and hence enter “world history” as equals – the cases of China and India. No doubt, in all cases there are admixtures of tradition and novelty, the latter being Western modernity while the former a search for roots in order to have a revolution that recoups the past. There are various ways that an invading power, including colonial ventures, attempt to legitimate their presence to themselves, to the colonised, and the ways that the colonised interpret and resist such legitimations. The essay is a comparative explication of such ways and their failures. The essay shows the modern Western colonization of the parts of Asia, specifically of India, and compare the ontological, metaphysical and cosmological contexts between the West and the East. Such comparisons will show to what extent and why the „other“ is always present and cannot be completely incorporated into the colonizing civilization.

Keywords: colonization, legitimation, comparative philosophies, religions and concepts of humanity; resistance, physical destruction, cultural destruction.

Introduction

It is too late to start with some beginning of a “pure” civilization in order to compare it to other civilizations, specifically in light of colonial and post-colonial discourses. But what can be done is to accept contemporary intersection of discourses and through them to disclose the differences in ontological and metaphysical – even cosmological – understanding. This should account why colonialisms failed to subjugate the “other” and the ways the other became “located” in colonial contexts but without complete success. Such lack of success will be seen

in contemporary efforts by the others to reclaim their traditions by disclosing their roots in a very different ontological and cosmological consciousness. Given this requirement, the methodological problematic facing civilizational and cultural researches is very old and very recent. It seems that any method we propose will have to belong to a specific culture and therefore could not be applicable to other cultures. If we are shaped by our own claim of cultural immersion that defines everything, even the method, and at the same time claim that the method is universal, i.e. unbound by culture, then our claim is

a contradiction. In addition, such a thesis does not allow the researcher to “get out” of her own culture to see its symbolic designs and their meaning unless such a researcher has a broader awareness - which is her civilization. (Mickunas, 2019).

Given this, there might be a methodology available through the currently unavoidable phenomena of much broader and more pervasive civilizational awareness: current civilizations intersect one another at various levels, making visible what each cultural mode of expression traces of the other at the level of civilization. This is to say, we are no longer capable of being restricted to one civilization since we have already incorporated the cultural means of the others that trace their civilizational consciousness. In this sense, we do not deny that we belong to a culture, but we also recognize that cultures belong to civilizations and their intersections. Hence, we shall not borrow a method from any civilization nor from the cultures of civilizations. Due to the current global interconnections the cultures already trace their own and different civilizations - in transition. Whether we do or do not accept theoretically our own inherence in a culture, we find ourselves in-between civilizations. This means that the self constitution of awareness of current civilizations, even if not recognized positionally, is in-between, in transition. Whether one belongs to Mid-Eastern, Greco-Roman, Mayan, Chinese or Indian civilization, one has already recognized, at the cultural level, ones being in transition between them. This transition, and at times confrontation, is currently the unavoidable methodological consciousness. Any other

way would be inadequate with respect to the phenomena of our current global encounters. The focus must be on modes of awareness in order to note how such modes either deny or attempt to subsume the other modes, and how both attempts fail, leading to different understandings and inevitable mixtures with the “others”. (Mickunas, 2002).

In order to understand such differences and mixtures, it is advisable to discover the broadest, and most pervasive compositions that, as modes of awareness, are traceable in and through cultural symbolic designs, and social relationships. Such compositions will comprise civilizational architectonic to the extent that the latter cannot be denied without circularity; in its very denial, it will affirm itself. Such architectonic, as will be seen, cannot be a generalization from cultural or social parts, since these, in their multiplicities and even oppositions, cannot be understood in any sensible way within their own parameters. This is to say, they trace their sense from a more pervasive composition of modes of awareness - the architectonic of a given civilization. There are symbolic deviations from a given architectonic, but precisely such deviations indicate its significance. Whether members of societies or cultures think of their civilizational architectonic or not is irrelevant. They, nonetheless, adhere to its modes of awareness. We must note, at the outset, that “modes of awareness” at the most basic level are coextensive with “civilizational architectonic.” In other words, whether we speak of civilizational formations as constituting the ways that cultures and societies are organized, or whether we speak of transcendental

awareness, we are saying the same thing. Such architectonic is, in all cases, the way the cosmos and reality are understood and taken for granted. This understanding pervades and is expressed through cultural symbols. (Mickunas, 2002)

Contexts of Interpretation

Sociologists, specifically those who have historical orientation, are prone to claims that the current upsurge of search for national or even ethnic identities, are temporary. Nationalities that claim to be based on ethnicity, are a recent product of the modern West and, as all other temporal entities, are doomed to vanish. Yet such claims fail to account for the surge of nationalisms and their insistence on reclaiming their own identities. No doubt that the sociological understanding is relevant, but only at a surface level. After all, such a search for identity is not possible without a more fundamental level of civilizations such that each is recognizable in its identity only in relation to and different from others. Even such notions as “nationalism” or “ethnicity”, used in the West by sociologists and anthropologists, might be an interpretation within modern West. In brief, a specific civilization contains various nationalities and ethnic groups in a way that both are aspects of one civilization and can be understood within its context. This then requires the placement into civilizational context even the Western secular civilization with its scientific and political enlightenments as one among other civilizations. No theory based on this civilization can be privileged as a standard for the others. Thus one major

caution: any attempt to “export” a civilization by any means would be a presumption that only “we” know how the rest of the world should live. Even the much lauded “modernization” and even the more famous “postmodernism” should not be given any precedence, since they might be only one type of modernization and quite different from other types. There are good indications to support this position. In China, Confucian teachings were modernizing and Taoism was its postmodernity; Islam was modernizing, and Sufism was its inherent postmodernism. Each modernization claims to have found some universal set of standards which include all humanity: thus modern West proposes “universal human rights”, based on universal humanism and secularism, Islam offers universal Sharia under one Calif, each having their own postmodern extensions. In brief, each civilization “fractures” into various cultures which become symbolic designs tracing the presence of a more basic awareness: civilization. (Mickunas, 2012).

As mentioned above, a civilization can be invaded leading to a question: what becomes of the defeated tradition?. Here, it is necessary to explicate the various modes of invading the “other” and the modes of “legitimation” of it – even if such modes do not involve colonialism. One form of such an invasion is “glory” and might involve a destruction of the other. The “glory” might be used to legitimate a conquest of others, since the request for conquest is done “for the greater glory of god”. We shall see such legitimation by glory in major colonial ventures. Meanwhile, there is a death of a tradition by violence: one culture conquers

another and suppresses it completely, specifically if the conquering culture has a monopoly of text production. One example is what happened to Medetiranen culture after Doric invasion. Worldviews, values, truths here belong to the sphere of myths. What we know about the old culture comes from archeology, such as the palaces of Crete or the ruins of Troy. But the contents of their way of life are given us in Greek mythology. We have to guess, surmise, infer by indirection to get some diffused notion of the *chthonic* goddesses and gods. The very term *chthonic* is already a demeaning word: goddesses and gods of the dead, of the world of shades, of the underworld. It is a world that we can imagine, dream about, but not access. The maternal, as the underworld, is regarded here, as conquered. It lives in shapes of monsters and Minotaurs. This life of the other, nonetheless, exercises a power that the conquering tradition cannot help but borrow in order to preserve its own vitality. This borrowing appears in numerous revitalizing rituals, wherein the conquering tradition must increase and invest energies to maintain the vigilance against those powerful foes, the demons to be suppressed, expiated, and yet demons that inhabit every image and dominate the recesses of the psyche. We shall see such demeaning in modern colonization by the West of the others, such as India, or Meso-America. In the latter case, the texts and icons of this civilization were burned and destroyed, and what we know of it, was transmitted in a different form and context by the invading civilization. We are left with *Popol Vuh*. But the invasion was regarded by the West as a benefit to the

indigenous populations: bringing higher civilization, and the “true” religion for the salvation of the heathen. In principle, the sacred images and rituals were located not only at the lower region, but as the forces against Christian divinity, to be guarded against, uprooted, and fought. Such forces are always there and as the “other” had to be incorporated in the colonial tradition: the cunning, less than human, demonic, but necessary presence in order to maintain the colonial use of power.

Here, we can formulate the first rule of colonialism: **a suppressed tradition fades out and its presence in the texts of the conqueror spells the death of its unity, since it will be framed by a context alien to it. In brief, its survival will be located in an alien context.**

Another, and perhaps more dramatic example of the conquering culture appears in the confrontation of Rome with the Celtic and Druidic traditions. Rome tolerated the myths of others, as long as the others obeyed the secular goddess - Rome itself. Yet this tolerance had a limit. Britain was conquered by Claudius, well educated and most tolerant emperor - at least in comparison to others, such as Nero or Caligula. Thus what happened is not a result of excesses of a power hungry and deranged personality, but one that expressed the best in the character of Roman culture. Claudius' edicts were simple: myths, which promoted the practice of human sacrifice and head hunting, have to be eradicated, because they are inhuman, false to the nature of persons, and to the laws of peoples (*jus gentium*). Thus the eradication of the Druids began, ending with their de-

struction. After Rome accepted the cult of Christianity, the latter completed the task; it was better equipped than the Romans at extermination. Except for few archeological traces and few medieval Sagas, which are less than what is left of pre-doric world, we know nothing apart from the Mists of Avalon.

These examples allow us to formulate the second rule of colonization: **A complete and irrevocable suppression, leaving almost no traces, presupposes that the new tradition has a total control of the production and preservation of texts.**

The principle issue of this type of interpretation is this: in case of the confrontation of the Doric with the early Medetiranian, the Doric culture had only a rudimentary literary culture. Thus, a partial merger of motifs was possible in the medium of more tolerant and less controllable oral tradition. But in the case of the clash between Rome and the Celts, the latter had no literary tradition, while Rome had a highly developed one which had a grammatical and syntactical permanence that allowed what is possible and what is not. The same happens if the suppression is done by conquest, specifically in conquered places. Nothing was left after the conquest of Byzantium by Turks, i.e. by Islam, although the literatures survived outside the region, some in Russia, some in the West. Similar case could be made for the *reconquista* in Spain, whose literatures survived in Islam outside of Spain. Yet the suppression of the culture locally was as radical as it could be.

A more complex case, where the other retains power in very fascinating ways, is present in the confrontation of different

civilizations which possess literary traditions. One main example, in the Western world, is the case of Christianity: first by the breakdown and a conquest of Rome by Mid-eastern civilization and its cultures, initially Judaism and Christianity, and then the rejection in Rome of its own literary tradition, and that means of the Hellenic tradition. Christianity rejects and suppresses paganism, and more precisely the literary traditions of Hellenism which were more than pagan. That this literary tradition was subsumed under the title “paganism” shows the virulence of this suppression. We surmise that large amount of texts, of which we know only the titles, are lost forever.

The suppression was well defined by the apologists, the early church fathers and the early councils before Christianity became secular power. The acts of destruction followed - most significant among which was the burning of the library of Alexandria. This is to say, in order to root out Hellenism, it was not enough to destroy the temples. A literary tradition had to be destroyed. Therefore, the burning of libraries, books, and the producers of books became an enduring tradition. The end of this destruction is marked by the forced expulsion of philosophers and Hellenistic scholars from Athens and other capitals of Justinian. They went to Persia, and via this exodus the cultural heritage of Hellas could have its renaissance in Medieval scholasticism and later in European Renaissance. Plato was back on the scene. The suppression of other literary traditions – at times called heretical – is a characteristic Christian attitude toward other literary traditions.

This attitude, having become a tradition, can be adopted and extended by cultural influences. Thus, in the twentieth century the Russian Revolution engaged in the destruction of texts as well as the writers of them; Nazis did the same, and Chinese cultural revolution repeated this Christian tradition. In this sense, 20th century has seen some of the most archaic methods to deal with literary traditions that are regarded as condemnable, false, against the interests of "history", the "people", or some invented "purity of a race".

Let us return to the other modification, i.e. a confrontation of two traditions that are literary, yet incapable of complete colonial destruction. This is the case at another level when Christian efforts to destroy completely the Greco-Roman tradition had to "internalize" some of the latter. How does the supervening tradition "stores" suppressed texts, or what is suppressed in texts, for further use? This is possible due to the fact that in a given literary tradition there is a split up into rivals among texts. Thus, in the West, the initial rivalry is between Middle Eastern cultic texts and philosophy/science. The latter was the Hellenic civilization which also dominated the Roman empire. Here, (1) political and legal tradition and power separated itself from other literary traditions. In the Roman empire one could follow any literary tradition as long as one recognized that the political and juridical tradition existed separately and needed no justification from any other tradition. (2) the literary tradition of philosophy internalized mutual rejection, although not suppression of other truths. We love Plato

and Aristotle, but we love wisdom more, and hence can argue against either or both. (3) a new morphology emerged: uncommitted reports of all kinds of facts, events, and opinions. The Hellenic tradition, and through it the Roman empire, internalized diverse literary traditions which became a topic of "histories." What these histories required is a new "art" to manage them, and thus to have a unified literary tradition; the latter became philology. The modern Renaissance, as universal wisdom, originates with the ancient art of grammar – the philological hermeneutics. Here, the ideal of humanity and empire became identical and Claudius, who went after the Celts, was its exemplary expression.

Having become Mid-eastern, Rome's church fathers rejected the Hellenic tradition, although they were educated in it. By winning, they had to use the techniques of the conquered, and the technique was the art of grammar to be applied to the scriptures. The second move was determined by the principle of *hairesis*. But to identify a heresy one needs logic to show the difference between true and false. Technology for this was offered by classical philosophy – such as modified Aristotelian categories. The result: rigid system of dogmas. In this context, most of the philosophical heritage, that found its way in Christian heritage, appear in disguise. What happens to this heritage is well exemplified in Slavic literature; there no sources were available to make comparisons, and hence all the traces of Hellenic tradition were regarded as authentic ideas of church fathers. Yet these very ideas had the power to initiate a Renaissance.

Here, a new system was developed that became a tradition. A set of texts in writing was developed by highly educated persons. These texts were also designed to eliminate heresies and thus to determine rigid standards for all aspects of life. Compared to Hellas, this was archaic, since its center had one eminent text, purportedly reporting an eminent event: The New Testament as the Eminent text is constantly appealed to as the final arbiter of all other claims. This means that the text becomes dominating and exclusive. Yet, as just pointed out, it already incorporated the logic of philosophers both as rigorous means of thinking and as heresy. And this arrangement lends power to the suppressed tradition, leading the oppressive tradition into a crisis. The crisis was well accentuated with Reformation. Luther accused the Catholic church for placing philosophy – paganism and secularism – next to the eminent text, the New Testament. The latter is the only source of truth and can neither be legitimated by philosophy, nor does it need logic to prove the truths of the eminent text.

We can now formulate the third rule of colonialism: **If a conquering literary tradition suppresses another strong literary tradition, then it is forced to incorporate the conquered tradition and attempt to use it against the conquered tradition. Yet the very use can turn against the conquering tradition and thus create a crisis.**

Comparative Civilizations

Some of the more interesting elements in civilizational modes of awareness are cultural formations and dramatically accentu-

ated activities. Even when cultures speak in moralizing terms, they are framed in symbolic story and mythical designs and the dramas enacted in them. It ought to be clear that symbolic designs and dramatic actions are only partial expressions of civilizational architectonics. It is possible to analyze such partial components, and even to find efforts to unify them with other components, in order to offer a theory of civilizations. But what is of note is that such efforts and theories are equally symbolic designs and comprise another partial expression of a specific civilization. Thus, while respecting the works of such notables as Dumont, Eisenstadt, Weber, Gebser, Toynbee, Nelson, Kavolis and others, we also should point to some reservations with respect to their theories. First, all are close adherents of the modern Western categories, used as a methodical network for the analyses of all civilizations, and second, each takes one civilization as a “norm” or a “standard,” and regards others as abnormal deviations. Even various theories, such as sociology, psychology, literature, economy, are symbolic designs and express a specific civilizational architectonic. A good example points to cross-disciplinary connections which might be relevant only to symbolic designs of one civilization. Thus, the Freudian division of the human phenomenon into *Id*, *Ego*, *Superego*, reflects the Western modern social division of humans into three classes: lower-working, middle-managing, and higher-ruling. Just as *Id* strives toward *Ego*, the working class strives toward the middle class. Yet through such theories and their various inter-disciplinary connections, even civilizational theories that purport

to unify other theories, there appear the phenomena of awareness as specific civilizational architectonic – in this case, Modern-Western.

In light of such issues, our understanding of modern Western colonialism, using the above explicated “rules” of oppression, will shift to ontological, metaphysical and cosmological domains which no specific theory can embrace, but yet every theory will respect. The reason for such a move is necessary because the mentioned scholars of comparative civilizations rest their claims on the great variety of multi-disciplinary social-cultural phenomena, without noting that such phenomena are variants of the most basic awareness comprising civilizational architectonic. At this level, it is possible to avoid the charge that any comparison is a translation and thus interpretation. (Mohanty, 1992) If that were the case, then we would revert back to Western modern/postmodern multi-discursivity, resulting in “my discourse says this and yours states something else”.

Methodological grounding of comparative studies of civilizational colonialism and its failures is best accomplished by an explication of ontological, metaphysical and cosmological awareness. The latter is not some universalization from particular cultural symbols, but, without any critical reflection, is transparent through them. Since modern Western ontology, metaphysics and cosmology comprise the basis of this civilization, and since it is proliferated as globalization and, at the outset, as colonization, it is necessary to outline its architectonic. Its limits will appear in its difference from the “other”, such as

Indian civilization. This claim should not be confused with some notion of a priori positing of a hypothesis; all hypotheses assume an a priori of their own civilizational architectonic of ontology, metaphysics and cosmology. In this sense, the disclosing of such architectonic is a way of providing both mutual comparisons, differences and the ways that each civilizational architectonic shows mutual limits.

Most diverse theoretical trends in contemporary West have defined the nature of reason – indeed its very essence – to be instrumental, named ideologically as “pragmatic”. (Habermas, 1970). Given this pervasive claim, we are compelled to reflect from it and to decipher the birth of modern Western civilization that would comprise the conditions for the final emergence of this type of rationality. The following discussion will focus on the arguments intended to decipher the ontologically understood “nature” of things and humans, arguments which will lead to the basis of technological and, in the final analysis, power conceptions. And the basis emerges from the classical problematic with the debate concerning the priority given either to the holistic-qualitative conception and awareness of reality, where things are experienced within the limits of their essential differences, or to the atomistic-quantitative ground where all things are aggregates of “smallest” material parts. The latter is a postulation of an ontological assumption in face of a classical dilemma concerning “parts and wholes.” The problem of the whole and parts is concerned with the question of the ontological priority of the whole over the parts, or of the parts over

the whole. This question includes the issue of the attributes of the parts and the whole: does the whole possess attributes of its own, as a whole, or do its attributes equal the sum of the attributes of the parts? The modern resolution of this issue comprises the ground of instrumental reason and indeed of technological conception of the environment and – finally – of the human.

Modern thinking takes for granted that the basic ontological given is “atomistic”, that is the universe is composed of the smallest parts, while the whole is a sum of such parts, leading to the conclusion that the qualitative characteristics of the whole which humans perceive do not belong to the atomistic-objective reality. Thus, the wetness of water is not a characteristic of oxygen and hydrogen, but a subjective “appearance”. This suggests that if the whole is a sum of parts, then there is no unity of a whole; everything is an aggregate of material parts in space and time. The modern Western cosmology is simple and primitive: space is defined by things being one next to the others, and time is a sequence of things one after the other. This conception of the cosmos can extend to the “beginning” and from now to the future, but it is a condition for the understanding of everything as having a cause. We can calculate sequences of causes one after the other and thus be in a position to speak of present conditions and future results. The consequences of this ontological decision were well developed by Galileo in natural sciences, and accepted by Descartes as the ground of his subject/object dualism.

The access to the objective reality is not perceptual but based on the subject's pos-

tulation of mathematics as a basic method to construct reality. This suggests that the selection of mathematical metaphysics as a method is done on the basis of a will to control, to master the environment. It is quite clear that if we know how to define something mathematically, we also know how to make it. Metaphysics in the mathematical form as a method is, in principle, technical. It contains rules of construction and resultantly such rules can be applied on anything in a way that the very application will force the thing to assume mathematical requirements. Since it is already assumed that the basic ontological constituent is an atom, a part, a building block of everything else, then the proper approach to such constituents is quantitative. The result is a most convenient conjunction of metaphysics and ontology where metaphysics determines the structure of ontological reality. But this metaphysical method, and this ontological base take for granted that there are no essential distinctions, no qualitative differentiations among the objects composed of the “atomic” parts.

The next step introduces a question which is concerned with the “realization” of the mathematically calculated material parts. This is to say how do these quantitative, ideal manifolds can become thing-like, real? Precisely when the ideal, mathematical factors can be used for the possibility of the production of the calculated entity. Since mathematical procedures are at base “technical,” then, when applied to a quantitatively conceived reality, the same procedures are productive of reality. This means that mathematical definitions are both productive and causal. Obviously,

this procedure requires human physical intervention in the reified nature. This is the ground for the modern assumption of the “labor theory of value”. Reified nature is mechanical and has no value; thus the modern subject, by remaking the environment into his “products” gives nature its value. The result is a causal-conditional conception; if we arrange the material aggregates in a particular way, then we shall get a predictable aggregate as a result.

The result of modern ontology, metaphysics and cosmology is power in the form of control and mastery. The latter appears in numerous expressions, from Descartes’ conception of science as a means for the practical controls of “nature” through Bacon’s unabashed pronouncements of science as an instrument of human domination of nature. If there is still something that escapes human understanding and power, then the human is still in an inferior position to nature. Only when all the secrets will be deciphered and ruled by humans, then he will be totally autonomous and all his surroundings will be remade in accordance with human wants and ultimately will. It is important to note that for Bacon the “secrets” of nature will not be disclosed by careful and direct perception, but will be “tortured” out of nature by using the instruments of inquisition. The terms “mastery,” “control,” “work,” etc., comprise a syndrome dominating what could be called “the underside” of modern civilization. The increasing control and power leads to the modern notion of “progress” such that every achieved product, a machine, a computer, becomes means for “improved” products and the latter become means

for more improvements – ad infinitum. The conclusion: the purpose of progress is progress. The latter is a global promise to “develop” and “improve” everyone’s material well being – of course everyone must submit to the power of monological ontology-metaphysics-cosmology of modern West and “to join world history”. *The conceptions of “progress and “development” are ontological and metaphysical legitimation for the claim of the “burden of the West” to civilize the others, to lift them out of ignorance and superstition – to draw them into “world history”.* The latter is based on modern Western civilization as progress. (Mickunas, 2012)

The Others

“What happened” lamented Churchill, “that a naked fakir chased us out of India”? This astonishment reveals a fact that all the efforts to subdue and incorporate the other into a colonizing monologue is, in principle, impossible. To understand the case of colonial India, we must first disclose the very different ontology, metaphysics and cosmos which constantly explode that of the modern West. The difference between the Western, specifically the British-empirical civiloization and India is this: the focus of the West is on “things” or “objects”, separate from each other and closed within themselves. As discussed, for modern West the universe is a sum of things, regardless of how well divided into the “smallest” things, called the atoms, arranged in a linear time and deployed in a space with locations for things. For India, meanwhile, the “things” are a momentary conjunction of cosmic

playful energies, constantly exploding and recreating different momentary formations. In brief, things are “cosmic” and cosmos consists of erotic energies, playful time and space, dancing galaxies and divinities, all intertwined and mutually alluring. And this is the essence of the confrontation between India and the colonizing British empire.

Before addressing metaphysics, ontology and cosmos, it must be pointed out that various terms such as “religion”, or “doctrine”, or even “theory”, are of little importance for India and belong, just as Hinduism, to colonial interpretation. What is important is “correct practice”, *orthopraxy*. What person does rather than what he believes is the final criterion. One can be a democrat, an atheist, a communist, a magician without being judged concerning his character. His actions, as *karma* lend him a specific recognition. (Staal, 1989). This claim is completely dependent on the presence of traditional eminent texts, such as *Ramayana* and *Mahabharata* which are the educational backbone of the population. They do not offer a specific position but are composed of strands which form an interplay without a claim that this or that strand is of essence. There is no way to study a particular “doctrine” by excluding others. This also relates to activities: one may start as a guru, shift to trade, secular politician, while fusing all those strands only to recreate them into a saintly writer. Thus, there is no one claim as to the authors of the two mentioned eminent texts. (O’Flaherty, 1980). The intertwining, and retwining is general/local in the sense that the texts are understood in their variety of strands which immediately involve the

local stories of some region to become intertwined with the grand texts as a strand in them. This is known as an intertwining of the great and the local. (Redfield, 1955). From this it should be obvious that *no action or event can be explained in a causal sequence, since the latter is a momentary continuity, incomprehensible without the woven tapestry*.

Another, equally significant, although hardly noticed, feature denying causal sequence is the way the stories are recounted. Our Western metaphysics asks “why” and “what” implying a thing and its cause. If we survey the telling of the eminent stories of India, we find a prevalent question *katham/katha: how*. Thus one asks “how” the eminent texts became popularized, or “how” is this great tradition transmitted, and one always find a strand in retelling which involves and shifts other strands. “How” explication is much broader than all other forms of asking, not because it forms a ground, but sets all other forms of asking adrift without an anchor in a play without substantial players, since they too are in transition. Perhaps this play of interplaying plays is quite obvious in the case of *Ramayana*.

The *Ramayana*, as *adikavya*, or the first poem, of traditional description is at least 2500 years old. The story is present in many languages, including Tibetan, Laotian, Javanese, Chinese, Malaysian and Sinhalese, enjoying a popularity stretching over south and south-east Asia. All efforts to trace the original, in its oral presence, are to no avail, even though the *transcreators* of the English critical edition of the *Ramayana* insist that the version from south India

is the most pure and free of corruptions, while the northern version is more shallow and even vulgar. As is the case with all "original" texts, this does not point to the location of origin of the story, even if some attempt to locate it in the Koshala-Magadha region of central India before the rise of Buddhism and the Magadhan empire in 600 BC. Were made. Thus it is difficult to locate the *Ramayana* in terms of an ethnic or even national group, given its lack of specific origin within India and its popularity throughout southeast Asia. Rather, the text becomes located under colonial impact with an emergence of postcolonial modern nationalisms. *Ramayana* takes on the color of a national epic; in the language of the dominant elite, it becomes part of national heritage, national tradition. This is intrinsic to the construction of nationalism itself, which creates for itself a sense of an enduring deep past from time immemorial and surviving as historical essence through centuries or, to speak with stories of Indian time, through *Yugas* (eons).

The text is performed as ritualistic recitation, formal, community story-telling by professionals, as varying forms of dances, dramatic arts, shadow play, puppet play, festivals (*Ramanujan*). The spoken or performed text has its life in its enactment, and not as a book. In this sense the "text" is equivalent to an aesthetic cosmos, articulated in numerous ways and media. Printing in India is only around 150 years old, and much of oral tradition is preserved through mnemonic devices devised from the Vedic period. The *Ramayana* did exist as copy, as manuscript which was copied from region to region, but the written text

itself not only included contextual interpretations but also was continually overtaken by new tellings, variations and, as mentioned, local stories. In oral rendering, the storyteller interactively works in the local context of the telling, spices the story with familiar, intimate references which relate to the immediate life of the listeners. Stories linked to the *Ramayana* proliferate, repeat, and many tellings counter others; each performance is, in literal terms, a new telling since it cannot exactly reproduce an earlier one. Thus, the *Ramayana* is transformed every time and the text is available only in its transformation. As a continually performed text, it is not an epic distanced from contemporary life; its power in contemporary social life is very evident in the way the *Ramayana* has been used by the Hindu nationalists.

Rama the divine hero of the epic and Ravana, the demon whom Rama kills, are both equally revered; in fact, in southern India, Ravana emerges as female deity signifying the dark, vital power which is absolutely necessary to maintain the cosmic rhythm of light and darkness. Thus the text contains in itself self-demolishing elements which point to its unusual resilience. Many variations are counter stories and in opposition to the Hindu movement which made Rama into a propaganda figure. The tribal members in Maharashtra devised a new telling in which a lower caste who is killed by Rama becomes the hero. In the versions of *Ramayana* sung as songs by women in Andhra Pradesh, the songs all center not around the Rama/ Ravana battle but around Sita, her meeting with Rama, her relationship with Ravana. One

factor common to most performance is its fragmentary nature, since most of the time only a part of the story is performed. In this sense, the whole text is present as a background of suggestion, allusion, which the presentation of any part may elaborate. Thus songs, classical dance, miniature painting, sculpture, temple art, all present scenes from the *Ramayana* and not the whole text. The first film made on the *Ramayana* was Lankadahan, the burning of Lanka, in 1917. It depicts the monkey Hanuman, the powerful helper of Rama, burning down the city of Lanka over which Ravana rules. Complete readings of *Ramayana* do take place, for instance, the professional storyteller in the famous Hanuman temple, Sankat Mochan, in Benares, takes over 700 hours in two years to complete a single telling. In the case of the festival of Ramlila, the whole city of Benares is turned into a stage; each locality simultaneously presenting different sections and strands of the *Ramayana*. Thus as Ravana is abducting Sita on one location, Rama is planning battle to win Sita back in another, Hanuman crosses the sea to reach Lanka, Ravana's kingdom, and so on. These presentations rob the story utterly of its linear narrative value since the context of the audience deprives the performance of its linear sequence: struggle, climax and resolution. As mentioned above, *this node of understanding abolishes the understanding of events as causally connected*. Everything happens all at once; it is impossible now for Ravana to carry Sita away without evoking his eventual defeat by Rama; it is impossible for Hanuman to make a quiet entry into the story as mere helper without the anticipation that he

would jump over the ocean and find Sita before anyone else.

If experience can be a valid guide, then it is obvious that "life" is continuous living and dying, continuous transformation of what a person is, continuous dissolution of one set of actions to which an "identity" is attached in favor of different set of actions, having different identity. Thus, such identities come and go on the background awareness that everything changes – any identity is a mere symbol that signifies nothing, or at best it is *maya*. In this context, Buddhism does not offer life after death, some heaven of bliss, but an escape from both, life and death, a discovery of an awareness that does not belong to this duality. With the dissolution of this duality, there is also an abandonment of such notions as the beginning and the end of life. As Zen interprets, this continuous "impermanence" of everything undergoes "arising and ceasing" (*shometsu suru mono*). (Mickunas, 2018). This avoids the ancient Indian traditions of "reincarnation" of some life in a different form, and "transmigration" of souls from one real place to another. Such a transformation presumes that despite "another life" the soul is the same.

To wish to continue as the same, as having a continuation, is a "thing" ontology of the West, not present to Indian experience. To realize the "arising and ceasing" is at the same time, to recognize the "law" of everything, the *Dharma*. At this level, Buddha, the awakened one, equals the realization of this *Dharma*. This realization is not some personal or humanistic "salvation" but a cosmic awareness wherein all is in constant passing, including divinities,

despite their apparent “eternal” continuity. Such awakening also reveals that beneath arising and ceasing there are no permanent things, no substances, no laws governing all phenomena; even if one were to conceive of laws, one would have to recognize that they too come and go, indeed, in their very coming they are also going, passing; at base, there is nothing – sometimes called by Buddhists “the great death.” The latter is one way of liberating oneself from the constant living and dying in a very unique way: the realization that in the final analysis what shows up as nothing, is equally a realization that the immediacy of constant living and dying is equally nothing; thus living this realization is *Nirvana*. This realization allowed Buddha to abandon his ascetic contemplation and to turn toward direct-lived awareness in this very happening of life and death. There is nothing mysterious about this realization; this is how arising and ceasing opens a realization – an awakening – to our own continuous participation in the cosmic play of energies, with nothing to hold onto.

We should introject a cautionary note; it is indeed the case that the constant reminder concerning impermanence of all things is characteristic of Indian tradition in general, but in a cosmic rather than ontological sense. Ontology for West means that natural things, plants, animals, humans, clouds, change, but only phenomenally, since they also have an essential component that remains constant: one is born as human baby, grows, changes weight, height, matures, grows old, but one is still a human, even if an old human. The cosmos, meanwhile, is regarded as a space-time

container for the movement of things “in” such a container. The latter is interpreted by metaphors such as “empty” and the relationships between things is measured by the empty distance between things from here to there, from our galaxy to Andromeda, from earth to moon, from my house to your place. If we relate, we do so as stable things; thus we eat cabbages, bread, bugs, “unborn babies” (eggs) and treat them all as sources of our ability to perform tasks, as “energy.” Above all, everything is a sum of the “building blocks” of the universe. At the outset, India regards the “things” of our environment, and ourselves, as momentary confluences of cosmic “energies” *Shakti*, that are at play *lila*, without any purpose, direction, time or eternity.

To better understand the notion of change – without temporal sequence, the text *Mahabharata* could be of assistance. The text discloses precisely the inextricable inherence of a cosmic dynamics in all events, signified by a main figure – *Draupadi*. The legendary poet, Veda Vyasa, sets a tone for the interrogative exposition, suggesting that the entire texts can be understood if it is to be regarded as an answer to a question: not what or why, but *how did it all come about*. The text starts with a scene where king Draupad is expecting a birth of a son. Instead, a female, Draupadi, is born in full blossom *from her own fire – agni*, and thus discloses the origin of all entities and events: cosmos. After all, she is also the irresistible *kama – eros*, for whose hand numerous warriors strife; she mocks them and plays with their passions, and thus she is *lila – cosmic play*; she has power over their desires and thus is *shakti*; she promises and

withholds, and thus she is *maya* – *veil*, and she is also *kali* – *all dissolving time*. While the story is vast, its all pervasive dimensions are cosmic. Whatever appears as a person, a thing, an event is a manifestation of the cosmic energies – *shakti*, their cosmic play – *lila*, their playful passion – *kama*, the momentary appearance of gathered energy at play as things (humans galaxies, trees, planets) – *maya*, and their temporal dissolution, *kali*. Having this awareness that for India “ontology” of things is *maya*, a momentary conjunction of cosmic play of passionate energies, it is possible to note what colonial imposition of Western ontology and linear time-space mean.

Colonial Layer

Indian sculpture was first viewed by the British travellers, for example the figure of goddess Kali, as diabolic, monstrous, demonic, for she is so colossal, so huge and monstrous, terrible, that there is no beauty in her size and numerous arms. The British said that Indians don't have a clue of anatomy, they don't know how to draw and hence render in art the real shape of things. This very judgment immediately reveals the ontological-cosmological difference. The British missed the cosmic in the Indian art and thus measured the latter by Western ontology of “proper things”, while Kali was one form of *shakti*, (energy) present in Hindu mythology and aesthetics as the all powerful *Saguna Brahman* form. As mentioned above, various strands of stories mix, intertwine, form diverse strands and dissolve. Thus Kali is the play of *shakti*, awesome play of *kama*, and a weaver of

temporal appearances of things – *maya*. She is the supreme energy of the universe, the miraculous amalgamation of all powers of Brahma, Vishnu and Shiva, creation, preservation and destruction. The figure of Kali has been depicted by various forms, its terrible presence was a reminder to the human of his/her temporary cosmic position, and thus a sign of equinimity. In face of Kali, one can do everything, since there is nothing that one can lose that is not being created and lost incessantly. Yet colonial ontology made her into a “distorted figure” of a normal thing – such as a woman or a mother, resulting in a claim that India has no sense of propriety and civilizaed understanding of reality.

The modern West has invented ontology of things, and humans as bodily beings with “internal” subjective features such as feelings and morality, where the body is regarded to be “immoral” and must be hidden, dressed in layers of clothing. In brief, naked body is to be hidden and its open display is immoral, low, uncivilized and even condemned. If there is passion, joy, love, then they must be understood as possession of a subject accessible by various psychological methods, inner reflection, and ruled by moral codes. Meanwhile for India, there are no body which is closed upon itself with its interior states, and there is no universe with empty space and sequential time. Rather, the universe is erotic, playful, energetic, and the human is completely intertwined in such universe without exteriority or interiority; there is no barrier between the passionate, exploding, excessive body, depicted in all sorts of arts and myths, and the cosmic fire and pas-

sion. In other words, the human is dressed in the cosmic eroticism and any barrier would mean a closing off from the cosmos. In this sense, there is no shame or immorality to participate and be coextensive with the playful passionate, energetic universe, its dance and rhythms.

When the British came to India, driven by “moral burden” to civilize the backward world, they encountered a situation that was drastically “shameful”. Curved statues, gyrating their incomprehensible movements, girls dancing in temples with suggestive gestures, people bathing in the holiest river naked, and scantily clad men and women – the latter in rainbow colored saris exposing their brown skin – sights that make any gentleman’s civilized eye wince. What can one do but endure those sights to fulfill one’s “civilizing duty.” How to accomplish this duty is quite obvious: dress the natives not only in cheap khaki produced in growing sweat shops in England, but above all in British moral metaphysics requiring a psychological subject incased in a physical body. The subject must be in charge of and ashamed of its naked body. The swaying gait, the cosmic body rhythm, had to become “serious” and upright and the swaying dances of the temple goddesses were reduced to alluring street girls for a price. The straight and upright body had to assume a functional, lineal time and three dimensional space to fit productive requirements of the empire. The play of cosmic *kama* that connected all to all, became a libidinal drive deemed to be a source of subjective energy required and harnessed for the production of surplus value for the empire. The cosmic body excess, the ex-

ploding *shakti* energies, visible with every sculpture, became a surplus labor power. The Shiva lingam, as an exploding universe, became a hard phallus signifying an engineering shaft on which turns the productivity of the entire empire. The pliable and graceful bodies became hard. Thus, India was on the way to be civilized and properly dressed. The indelible scars left by colonialism and the efforts to restore Indian tradition through aesthetics ran into a cultural wall, including the metaphysics of morality, such that to create art works expressing the cosmic dimensions of playfulness, cosmic fire and passion, are regarded as degrading and shameful. Yet such works and, indeed, the traditional shrines full of erotic nexus, such as Khajuraho, became exotic sites for sex voyeurs – the tourists.

As mentioned in the logic of suppression of the other by demeaning and demonizing, we find the same logic in colonialism. The great works of art – their capture of the cosmic dimensions, is regarded as things – naked human sculptures, without moral dress.

For example today, in the art scene in India, all these forms, the *Mithuna* sculptures, (the *kama* in excess) and figures surely took on a major shift in interpretation with the entrance of colonialism. The forms/figures were pushed into the background and also their visage became transformed in meaning. The forms shift from the mythical-cosmic presence to becoming images of material, spatial bodies, with exposed organs. Where once the dynamism and the drives were, to a great extent, impersonal, now they tend to become personal. What once was comprised with a

cosmic nexus and an over abundant force to disclose the all pervasive cosmos, and the display of such arts that comprised *lila play of kamic* passions, explicitly depicting the cosmic union and dissolution, was reduced to bodies in space and time. The colonial period introduced the emotional response to art: the fear, disgust, anxiety and indeed abstract feeling of approval and disapproval of pleasure or displeasure, and degradation to a lowest aesthetic value. The emotional reading of art shifted the gaze away from cosmic passions and their serene appreciation. A few examples of the colonial and contemporary period show that the colonial period indeed brought in the question of morals, moralizing, gender, genderising issues into art. The British even said the sculptures at Khajuraho were extremely indecent, obscene and offensive, specially to find them in the temples that professed to be erected for good purposes on account of religion. Everywhere there are number of female figures who are represented dropping their clothes and thus purposely exposing their persons.

While these image were completely misinterpreted not only by the British during colonial times, but also in contemporary India. This misinterpretation, even by Indians, is present in the vision of oneself as the other – an Indian making a judgment about one's own traditional images in terms of colonial ontology as the "civilized norm". Here a self-understanding subjects itself to become the other, the inferior and hence, having now achieved the status of being civilized and scientifically educated, enlightened, use the same western logic to regard their own art as inferior, lewd, and

morally rotten. A classic example of this is Sudhir Khakar's (1978) work on Indian sexuality. He sees the main psycho-sexual problem in male children as the work of the 'bad mother' or the sexually devouring phallic woman. The Kali spectrum of goddesses, the apsaras, now are reduced to and embody modern aspect of the overwhelming sexual mother. For Khakar the male child feels castrated by his mother – she is the presence of the bad mother, the Kali that looms in front of the male children. Stereotyped notions of the goddess Kali, haunt the European mind; this can be seen in the following observations by Moorehouse (1974): He insists that the very name of Calcutta is derived from the symbol of fear and evil. All representations of Kali are designed to frighten an illiterate and superstitious mind. Obviously, placed in the world of shadows, she haunts the Western mind and must be constantly present in order to be guarded against. The guarding is expressed in extreme case of Western fear of the presence of inescapable, cosmic *kama* – even if it is reduced to sexual allurements. In 1910 Bangalore Nagaratnamma reprinted a classic text of an 18th century poet Muddupalani, titled *Radhika Santwanam* – Appeasing Radhika. The text contained the classical cosmic dimensions of passion, fire, rhythmic balance, playful erotic allurements and energy. This was too much for the colonial rulers who declared the text to be bad for moral health of British Indian subjects. The text must be banned and resultantly, British police commissioner, Cunningham, confiscated all the copies. (Tharu and Lalita 1991). There is hardly any need to mention that "morality" was Christian, as another

aspect used to legitimate the oppression of Indian civilization.

Postscript

Given the metaphysical, ontological and cosmic understanding of two civilizations, one colonizing the other, it should be obvious that the other, for the colonizer, was not only present, but dangerous – the colonizer could not contain the other in its own narrow monologue. Such an inability allowed the “naked fakir” to expel colonialism from India. Let us make this clear: the Western ontology of things in linear space and time, for India, was a momentary confluence of

the cosmic dimensions, a mere appearance of stability, a *maya*, not to be taken seriously. Since for colonial rulers such appearance was the sole reality, for India it could be declared *asat* – non-being. Since it was nothing more than an appearance, its only presence was an attachment to it. But if Indian population refused to be attached to it, then the colonial ontological reality would cease to be. In this sense the movement of non-resistance was premised on the non-being of all “things” British – after all, there is nothing to resist. The Western ontology of “things” was exploded by the uncontainable cosmic awareness and practice of India.

References

- Chanady A. (ed.), *Latin American Identity and construction of Difference*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994).
- Habermas J., *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, (Frankfurt: Suhrkamp, 1970)
- Kakar S. *The Inner World*, (New York: Oxford University Press, 1978).
- Menon R. *Seductive Aesthetics of Postcolonialism*, (Cheshkill, N. J. Hampton Press, 2010).
- Mickunas A., “Consciousness in Transition” *Intersections, the Journal of Global Communication and Culture*, (Greece: Athens, Vol. 2, Issue 5, Winter 2002).
- Mickunas A., “La estetica como creacion y transformacion de la consciencia de la realidad,” in *El Mundo de la Cultura Quantica*, ed. Manuel Caro, (Port Royal 2002).
- Mickunas A. *The Divine Complex and Free Thinking*. (Chesterhill, N. J. Hampton Press 2012).
- Mickunas A, Pilotta J. *Civilizations, Cultures, Lifeworlds*, (Vilnius: Mykolas Romeris University, 2012).
- Mickunas A. *From Zen to Phenomenology*, (New York: Nova Science Publications, 2018).
- Mickunas A. *Formas para Comprender las Civilizaciones*, (Guatemala: San Carlos Universidad, 2019)
- Mohanty, J.N. *Reason and Tradition in Indian Thought*, (Oxford: Ohford University Press, 1992).
- Moorehouse G. *Callcuta*, (Harmondsworth, 1974).
- O’Flaherty, W. *Women, Androgynes, and other mythical beasts*, (Chicago: University of Chicago Press, 1980).
- Redfield R., *The Little Community*, (Chicago: University of Chicago Press, 1955).
- Staal F. *Rules Without Mening: Ritual, Mantras and the Human Sciences*, (New York: Peter Lang, 1989).
- Tharu S. and Lalita K. eds., *Women Writing in India*, (Delhi: Oxford University Press, 1993).
- Thompson E. *Historia y religion de los Mayas*, (Mexico City: Siglo Veintiuno, 1980).

Visuomet esantis „kitas“

Santrauka

Neabejotina, kad dabartinės diskusijos apie civilizacijos reiškinius vyksta Vakarų modernizacijos fone: kai kurios civilizacijos laikomos siekiančiomis išsilaivinti iš modernizacijos ir netgi ją atitolinti – tai būdinga Vidurio Rytų civilizacijai (kurią sudaro judaizmas, krikščionybė ir islamas); o kitos juda visu greičiu, kad pasivytų ir netgi pralenktų Vakarų, taigi, kaip lygūs su lygiais įeity į „pasaulio istoriją“ – tai būtų Kinijos ir Indijos atvejai. Be jokios abejonės, kalbant apie civilizacijas, visuomet esama tradicijų ir naujumo derinių: pastarasis būtų Vakarų modernybės atvejis, o pirmasis ieško šaknų, kad kultūrų praeitį susigrąžinanti revoliucija.

Esama įvairių būdų, kaip įsiveržusi valdžia, taip pat ir kolonijinės įmonės, kurios mėgina įteisinti savo buvimą patiems sau, kolonizuotiesiems, kaip ir yra būdų, kuriais kolonizuotieji aiškina ir priešinas tokiems įteisinimams. Šis esė yra tokių būdų lyginamas ir jų nesėkmių paaiškinimas, parodantis šiuolaikinę Vakarų kolonizaciją Azijos regionuose, konkrečiai Indijoje, ir palyginantis ontologinius, metafizinius ir kosmologinius Vakarų ir Rytų kontekstus. Remiantis šiais palyginimais, atskleidžiama, kokių mastu ir kodėl „kitas“ visuomet išlieka ir negali būti visiškai įtrauktas į kolonizuojančią civilizaciją.

Esminiai žodžiai: kolonizacija, įteisinimas, lyginamoji filosofija, religijos ir žmonijos sampratos, pasipriešinimas, fizinis sunaikinimas, kultūrinis sunaikinimas.

Edmund Husserl on the Conditions of the Possibility of Theoretical Knowledge: A Philosophical Exegesis

AIVARAS STEPUKONIS

Lithuanian Culture Research Institute
astepukonis@gmail.com

The goal of the article is to unfold a critical inspection of Edmund Husserl philosophical views on the conditions of the possibility of theory and science in general which the thinker develops in the part of his *Logical Investigations* called “Prolegomena to Pure Logic.” Special heed is paid to the refutation of psychologism, the arguments for the ideality of theoretical concepts and laws, the constituents of the realm of ideality, the characterization of ideal entities, and the relation between the ideal and the real. A number of critical points are raised on the analytic inadequacy (i.e., ambiguity, incompleteness) of some core concepts such as ‘proposition,’ ‘truth’ and its ‘timelessness’ versus ‘immutability.’ The article concludes by explicating the asymmetrical and one-directional character of the relation between the ideal and the real: the manner in which the ideal through its necessary criteria of truth and meaning, both pure and prescriptive, influences and governs the real, is not held by the real toward the ideal. The factual world possesses no relationship to the realm of ideal entities that would exert a founding power with regard to the latter’s essential constitution.

Keywords: science, theory, truth, ideality, reality, fact, philosophy, epistemology, methodology, phenomenology, Edmund Husserl.

The persistence of intellectual probing and the novelty of philosophical interpretation brought by Edmund Husserl to the acute issues of epistemology, in general, and of logic, in particular, stand as perhaps the least debated achievements of the immense time and effort that he invested in the writing of the *Logical Investigations*. The philosopher, muses Husserl, “wants to clarify the essence of a thing, an event, a cause, an effect, of space, of time etc., as well as that wonderful affinity which this essence has with the essence of thought, which enables it to be

thought, with the essence of knowledge, which makes it knowable, with meanings which make it capable of being meant etc.”¹

In the case of the *Logical Investigations*, its goals and procedures, such an attitude of philosophical diligence is accorded by Husserl to the proper objects of logic. The purpose of the *Investigations* is nothing less than to do “justice to the idea of a science of the conditions of the possibility of theory in general.”² The latter statement sets forth

1 See Edmund Husserl, *Logical Investigations*, p. 159.

2 Ibid., p. 155. Husserl’s formulation of the ‘conditions

before Husserl two tacit challenges which he, if the reflection is not to become sterile, has to meet: first, he has to show that such a science is indeed *needed* to resolve certain logical problems; secondly, he has to demonstrate that such a science is possible, consequently laying out its essential components, that is to say, explaining what it is.

Such is the endeavor of the entire *Logical Investigations*. In the upcoming explorations, however, we shall confine ourselves just to the part of the *Investigations* entitled the *Prolegomena to Pure Logic*. We shall focus our interest thus mainly on the first challenge, i.e. the reasons given by Husserl to ground the need for a science which would study the conditions of the possibility of theory in general. The justification of such a science ultimately rests on the plausibility or implausibility of the datum termed by Husserl the ‘ideal character of all truth and meaning.’ The latter notion, one ought to keep in mind, has undergone a complex development throughout the whole of the *Logical Investigations*. As a result, by limiting the scope of our research only to the *Prolegomena to Pure Logic* we are inevitably destined to miss some of Husserl’s more extended and richer understanding of the concept of ideality as it is furthered and unfolded in the sections of the *Investigations* beyond the *Prolegomena*.

of the possibility of theory in general’ hearkens back to Immanuel Kant’s (*a priori*) ‘conditions of the possibility of’ (objects in general, all things as appearances, all cognition of objects, how objects can be given to us, all experience, the objects of experience, etc.) in his *Critique of Pure Reason*, pp. 222, 225, 255, 279, 459 et al.

The Type of Psychology Exposed and Refuted

Husserl’s insight into the nature of logic, its theoretical domain, method, and scientific concepts, in the frame of the *Prolegomena* is expounded in a conscious contrast to the proper domain, method, and scientific concepts of psychology. Husserl treats the latter science in a very narrow sense. It is, according to him, the “empirical science of mental fact.”³ Since it is an empirical science, it is also a natural science concerned with the “*natural conditions* of our experience” such as “concentration of interest, a certain mental freshness, practice etc.”⁴ Psychology is thus seen as merely the “empirical science of the mental attributes and states of animal realities.”⁵ In describing the objects and procedures of psychology Husserl was undoubtedly affected by the recent trends among the practitioners of that science who had too easily dispensed with the “mystery box of the mind” and launched forth the new psychology without a soul.⁶ And this, moreover, was declared to be the cardinal foundation of the science of logic. Yet how could a science whose methods are deductive, objects immutable, premises self-evident, conclusions necessary, and knowledge apodeictic be rooted, nay, validated in a science whose methods are inductive, objects mutable, premises but

3 Ibid., p. 109.

4 Ibid., p. 119.

5 Ibid., p. 169.

6 Cf. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874; Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1866; Ernst Mach, *Erkenntnis und Irrtum: Skizzen zur Psychologie der Forschung*, 1905.

likely, conclusions non-necessary, and knowledge probable? To the claim of founding logic in psychology Husserl pronounces an unmitigated 'no.' The principle reason is that the nature of logic and the nature of psychology permit and even necessitate the grounding of the latter in the former but not vice versa. The two disciplines are commensurate in the respect in which any valid statement of psychology implies logic as the principle governing such a validation; in the respect, however, in which logic *per se* implies nothing psychological, the two disciplines are incommensurate.

THE ARGUMENTS FOR THE IDEALITY OF THEORETICAL CONCEPTS AND LAWS

1. The argument from the Absence of Reference to Anything Mental

Husserl quotes the logician Christoph Sigwart who in his treatise entitled *Logik* states that it is a "fiction [...]" that a judgment could be true if we abstract from the fact that some intelligence thinks such a judgment.⁷ "A philosopher who speaks in this manner," rejoins Husserl, "has accepted a psychologistic reinterpretation of truth."⁸ Sigwart's assertion is simply incongruous with the results obtained from a genuine analysis of the character of truth as well as of the science which purports to systematically deal with truth as such, i.e. logic. For, the "laws of pure logic," according Husserl, "totally lose their basic sense, if one tries to interpret them as psychological."⁹

It is stated that from the point of view of logic both its truths and laws "presuppose nothing mental, no facts of psychic life, whether in their establishment or their content."¹⁰ Let us ask, then, Husserl concerning the precise ways in which, while faced with a logical truth or law, one finds it completely devoid of mental reference or any other psychic feature. To illustrate Husserl's position, let us examine the proposition '*A is true*.' Considered in its purely objective sense the latter speaks of no act of judging, thus of no mental act whatever, to wit, it is not equivalent to the statement '*It is judged that A is true*.' Further, since the proposition contains no reference to any act of judging, it can contain no reference to the (actual or possible) subject of that judging, either, e.g. '*It is judged by someone that A is true*.' Finally, the proposition '*A is true*' holds no reference to any psychic fact or content, that is to say, it carries no information about associating, imagining, presenting, calculating, remembering and other similar acts which make up one's mental life. Consequently, at least a threefold absence of reference to anything mental is detected in the phenomenological analysis of a purely logical proposition, i.e. that of mental act, subject, and content.

In addition to the preceding observations Husserl appends one more argument indicating that no mental element is a part of a purely logical proposition. Psychology being the science of mental facts, its "possibility is accordingly a case of real possibility." It is conceivable, therefore, notes Husserl, that "what is psychologi-

7 Christoph Sigwart, *Logik*, Bd. 1, S. 205.

8 Edmund Husserl, *Logical Investigations*, p. 85.

9 Ibid., p. 111.

10 Ibid., p. 51.

cally impossible may very well be ideally possible.”¹¹ Husserl gives no example, still what he most likely means is the fact that we are in a position to posit an arithmetical entity such as a supremely gross number or a geometrical figure whose complexity and intricacy defy the contingent powers of our understanding, such incapacity on our part, still, in no way affecting the propositions that hold true about those complex entities. It is this very inability to be thought that shows these propositions to be free from any reference to thought.

The above argumentation of Husserl, nonetheless, should not be accepted without a closer scrutiny. They are not, it seems, thoroughly exempt from being questioned, perhaps even seriously doubted, though the earnestness with which we will attempt to criticize them ought to be taken as a compliment of respect and not a sign of unmotivated negligence. Let us first inspect the earlier proposition ‘*A is true*’ and all the theoretical consequences that Husserl concludes from its purely logical content. First of all, in its present form it can be called a proposition only in a derivative sense, since *A* as such is nonsensical, that is strictly in and of itself it possesses no meaning, conceptual or objective. Under such a stipulation, the statement ‘*A is true*’ is neither true nor false, because no truth-value may be predicated of something nonsensical. Furthermore, in being meaningless *A* cannot even be the subject of this or any other proposition, for a subject must by definition constitute a meaning-unit, and, since the “proposition” ‘*A is true*’ is

thus shown not to have a subject proper of which the truth-value would be predicated, it is no proposition at all.

Yet, such a reading of the signification of *A* in the context of the proposition ‘*A is true*’ would be the grossest of misunderstandings, perhaps even an ominous signal that one should immediately give up the work he believes he is called to do, i.e. to interpret philosophical thought. *A*, on the contrary, should be understood as a symbol employed by logic for technical purposes to ease certain logical activities, yet as symbol it always stands for something other than itself, something that has meaning. Only by being a symbol, thus deriving its signification from some concept or thing other than itself, can *A* truly function in the proposition ‘*A is true*’.

Nevertheless, even our conceiving of *A* as a symbol proper is not satisfactory to render the proposition ‘*A is true*’ in logically unequivocal terms, since for the predication of a truth-value of *A* to be authentic *A* must be not only a meaning-unit, but a meaning unit of a certain kind. Suppose *A* stands for a house, or a river, or a wind, all of which undeniably possess meaning; still, in each of these cases the predication of a truth-value in the proposition is but a misapplication of the concept of truth (or falsity). Matters make no progress, even when one tries to replace *A* with certain theoretical concepts which, although meaningful, still make up quite an independent class of meaning-units from that of houses, rivers, winds, and so on. We say no progress, because the concepts of argument, premise, entailment, relation, nay, even truth itself *qua* mere concepts cannot be either true or

11 Ibid., p. 118.

false in much the same manner in which trees, rivers, and winds cannot. Hence, we must in addition specify the group of meaning-units which alone can stand as logically appropriate subjects designated by the symbol *A* in the proposition '*A is true*.' Such a group of meaning-units must be that of propositions, that is a group of those *compound* meaning-units in which some predicate is related to some subject whereby such a relation is posited to obtain or not to obtain.

These distinctions we have just introduced might have been assumed by Husserl, or they might not have been assumed. At any rate, his presentation has not escaped the kind of ambiguity which on account of its obscurity is enough to infect his logically pure concepts with "impurity," to with, unclarity. Still, even now the cloud of doubt is not thoroughly cast away. The reason is, to return to the issue, that given that *A* in '*A is true*' stands for some proposition, one, nonetheless, is able to conjure up many statements which in fact do contain references both to certain processes of thought, thinking subjects, as well as to diverse contents *as* contents of thought. For instance, the sense 'I find myself bewildered, Socrates!' manifests each of these references all at once. 'I' refers to the thinking subject, 'finding' construed as inward search, self-observation, or introspection marks an act of thinking – which is understood here, of course, in the broadest sense – and the state of bewilderment designates among other things a certain disposition of how something mental is experienced. Now, by attributing a truth-value to the above proposition we thereby

originate a new, quite distinct proposition, i.e. '[that] I find myself bewildered, Socrates, is true'; even so, does this change empty the latter proposition in its totality from *all* mental references whatsoever? One must say 'no,' lest one fall prey to grave equivocations all over. For the transition from the first proposition to the second one was accompanied not by a removal of each and every mental reference, but by an alteration in its character.

Thus in saying that '*A is true*' comprises no reference to anything mental we must single out yet another qualification, namely, that *A* is the sort of proposition that *de facto* does not speak of psychic phenomena. And because neither the truth-predicate nor the subject-proposition in and of themselves speak about facts of mental life, their being related together in a complex proposition, so the argument runs, must also be free from talk about the mental. All this, though possibly true, seems nevertheless to run the risk of compromising with clarity. Is not the saying that a proposition 'does not refer to' or 'does not speak of' something mental, one might ask, harbor a further ambiguity? For it would be quite fallacious to infer from the fact that a proposition in its (positive) content makes no mention of mental phenomena that *its nature* therefore is not mental. One has to understand that the *nature* of a proposition as such and its *positive content* are so distinct and autonomous items in one's epistemic experience that the attributes of the one cannot be directly applied to the other. In other words, even if the nature of a proposition were mental, in its content it could still speak of things that are not mental; and vice versa, even if

the nature of a proposition were not mental, in its content it could still speak of things that are mental. A more in-depth inspection of these and other matters, however, would stretch well beyond the scope of our immediate concern. Let us, then, move on.

2. The Argument from the Absence of Reference to Anything Factual

Psychic facts, for Husserl, constitute but a part of the overall factual world. To put it in another way, there exist items of experience which are *facts*, though they are not mental. In this section, subsequently, we shall deal with the latter sort exclusively.

Husserl opines that a genuine inquiry into what the concepts and propositions of pure logic are must lead one to observe that the latter “breathe no word regarding reality.”¹² Such concepts and propositions, dubbed by Husserl “ideal meaning-units,” are “elevated above all possible change, since all change affects what is individual, and, makes no sense in regard to”¹³ the proper objects of logic. With respect to purely logical laws he states that they are called pure because “they exclude all factual content.”¹⁴ “They can accordingly not be affected by any actual or imagined change in the world of ‘matter of fact.’”¹⁵

A brief consideration of what Husserl intends by the notions of ‘fact’ and ‘factual law’ will add to our interpretation of this argument both ease and exactitude. Husserl treats facts as “something determined as to

time.”¹⁶ Facts are always individual¹⁷. They are also “contingent”: they might very well not have been the case, they might have been different.”¹⁸ In some passages Husserl refers to facts as “blind,”¹⁹ although such a metaphor scarcely does service to one’s better understanding of the nature of facts (for they might as well wear glasses, one could snappily retort). With regard to factual laws Husserl notes that “each law for facts arises *from* experience, which means that it can only be inductively based on individual experience.”²⁰ As a result, the *factual* implies temporality, individuality, contingency, induction and thus probability.

The concepts, propositions, and laws of pure logic seem to stand in stark contrast to matters of fact construed in the above sense. According to Husserl, a modus tollens, for instance, is true without any regard to or determination in time. It is not contingent, that is to say, it might not have been otherwise, nor is its truth gleaned from individual sense experiences thus affording at best a case of probable knowledge. No, a modus tollens, if it is really known, it is known apodeictically. The objects of pure logic are infinitely removed from the ephemeral ever-changing manifestations of the factual world, they are “purely theoretical truths, ideal in character, rooted in their own semantic content and not straying beyond it.”²¹

12 Ibid., p. 94.

13 Ibid., p. 98.

14 Ibid., p. 52.

15 Ibid., p. 97.

16 Ibid., p. 55.

17 See *ibid.*, p. 80.

18 Ibid., p. 82.

19 Ibid., p. 131.

20 Ibid., p. 54.

21 Ibid., p. 97.

3. The Argument from Atemporality and Immutability

Let us now consider a somewhat longer passage on the ideality of truth from the *Prolegomena*:

Experiences are real particulars, temporally determinate, which come into being and pass away. Truth, however, is 'eternal', or, better put, it is an Idea, and so beyond time. It makes no sense to give truth a date in time, nor a duration which extends throughout time. Naturally one says of truth that on occasion it 'comes to mind', and is accordingly 'apprehended' or 'experienced' by us. But such 'apprehension', 'experiencing' and 'coming to consciousness', are spoken of in quite a different sense in relation to ideal being, from what they have in relation to empirical, individualized being. We do not 'apprehend' truth as we apprehend some empirical content which comes up, and again vanishes, in the stream of mental experiences: truth is not a phenomenon among phenomena, but is an experience in that totally different sense in which a universal, an Idea, is an experience.²²

The key concepts occupying the center of Husserl's multi-faceted insight are those of 'eternal' or 'being beyond time' versus 'temporal determination', 'coming into being' and 'vanishing' or 'passing away from being'. It takes but a second to realize that

no simple road of solution is in store for us. It is said that truth is beyond time. Yet, truth understood as what: a concept, an essence, a species, a real obtaining relation of correspondence between a particular proposition and a particular state of affairs, or perhaps all at once?

One may speak of truth as such, or of this or that truth, or again of truths about facts, of truths about other truths. Is each and every type of truth equally beyond time, or rather some are and some are not? Even so, suppose we have finally pinned down the exact sense of what we mean by 'truth' and of this we say it is 'beyond time.' How afar do we still find ourselves from possessing a more or less definite answer! For truth to be beyond time does not mean that something must always be true, – though as long as there exists a temporal world it must indeed be always true, – because 'always' is a time category and pertains to the same class of categories as, for example, the category 'sometimes.' Rather, for truth to be beyond time means that any characterization of it in terms of a "duration which extends throughout time"²³ is entirely extraneous to its nature. The fact, however, that a certain phenomenon is not included in the essential description of another phenomenon does not automatically entail the fact that the latter bears no relationship to the former, even a necessary one, as in the case of a necessary condition. People may spend hours conversing about stars, scrupulously considering their weight, size, heat, gravitation, mineral and gas makeup etc., yet making no mention

²² Ibid., p. 85.

²³ Ibid.

whatsoever about space, which, nevertheless, constitutes a necessary condition for the existence of those stars. In an analogous way, the fact that temporality does not enter into the essential meaning of truth in and of itself cannot determine whether temporality is not presupposed in some other way, e.g. metaphysically.

Closely related to the timelessness of truth is its immutability. In our discussion of the factual world and its contingency we have noted that, according to Husserl, such contingency can in no way be predicated of truth or any other strictly logical entity. The reason is that facts

might very well not have been the case, they might have been different. If the facts then differ, logical principles also will differ; they will also be contingent, with a being relative to the facts on which they are founded.²⁴

To paraphrase, facts constantly change. They do so because they are what they are without necessity and as such they cannot serve as ground for something which is necessary and devoid of change. Now, every change, be it motion or alteration, can take place and be observed only in the context of time. A change in form, thus a substantial change, or a change in aspect, thus an accidental change, presupposes at least two states of affairs one of which must precede the other which in turn may occur in time alone. Yet, this essential connection between change and time should not therefore merge the two data into an essential identity. Indeed, given that an object is timeless it

must also be changeless. But is the reverse true? Does it necessarily follow that since an object is changeless, it must also be timeless, to wit, does immutability always entail atemporality? This is far from being obvious.

One might wonder, if something is without change, any evidence of its being in time is thereby forfeited. To this we should reply in a twofold manner. The presence of absence of evidence for a thing being or not being in time is a question of epistemology and as such is quite separate from the fact that the thing is or is not in time. Timelessness does truly determine that something is untouched by mutation, yet not vice versa. Moreover, two modes are possible in which a thing may be said to have its locus in the world of change. Change can be intrinsic to it so that the thing *itself* is described as existing in process and in time, or the thing can itself be entirely free from change and still stand in real relation to other things undergoing change, thus existing immutably and yet determined in time, though not intrinsically but through that real relation to other things undergoing change. The latter case is outstandingly peculiar availing us of very few analogies. One could, nevertheless, imagine an object which would be totally motionless and yet completely engulfed by other objects set perpetually in motion. It seems, then, that the concept of an immutable thing which is temporal is not contradictory. It is, therefore, the concept of a possible thing, a thing which, let us be a bit more suggestive, may be of the nature shared by the objects of pure logic as Husserl understands it.

It is not clear what is precisely meant by the 'coming into and passing away from

²⁴ Ibid., p. 82.

being' of the contingent things, a phenomenon which, in contrast, plays no part in the essential constitution of truth. Such 'coming and passing' may refer to a thing's ever changing character, i.e. to the alteration of the thing as an individual, or the expression may be taken literally as addressing the beginning and end of some concrete existence. To attribute the first sense to the essence of truth or any other properly logical entity would be false, since the phenomenological analysis of truth, as Husserl well indicates, shows the latter to be immutable. The second sense, however, whether its predication of truth would make the latter mutable or not permits of much subtlety. Here is the puzzle: when Husserl speaks of the immutability of truth, is not his primary phenomenological concern to state that the essence of truth possesses an *a priori* necessary form the alteration of which is impossible? The necessity here in question is essential and not existential, so must be the immutability safeguarded by that essential necessity. Still, what is necessary as to its essence could still be unnecessary as to its existence. And does the latter undo the former? Acts of coming into existence and again vanishes into non-existence represent some kind of change, but the possibility of such a change does not in itself validate the possibility of change in the essence of certain things once these exist. That is to say, not that the essence could be otherwise, but that there could be none.

The train of our reasoning is by no means purged from all hesitation, the sense of groping is the unfortunate part of our general attitude. Even so, the thesis suggesting itself throughout is this: Husserl's

rigorous claim is that truth is timeless and immutable. We, on the other hand, are inclined to believe that the same phenomenological observations of the essence of truth are open to a somewhat different evaluation. Firstly, it is not incompatible that truth possesses a nature that is immutable, while at the same time temporal; secondly, it is not incompatible that truth possesses a nature which is necessary and immutable in regard to its essence, but unnecessary and mutable in regard to its existence (real or ideal!).

4. The Argument from the Correctness or Incorrectness of Judgment

Concepts and laws belonging to the theoretical terrain of logic maintain our capacity to issue an appropriate evaluation of certain mental acts. Notions like inference or syllogism etc., on the one hand, and calculation or multiplication etc., on the other, are often used in a twofold sense. Sometimes they may refer to the pure relations obtaining among ideal meaning-units, at other times they may refer to the psychic acts which the mind performs when it actually thinks a logical argument or a mathematical problem-solving. These two realms, the logical and the psychical, are essentially different, both of them standing in a mutual relationship of theoretical priority of foundation. Thus Husserl warns:

How often has it been observed and objected that the identification of logical with psychological law would also destroy every difference between correct and incorrect thinking, since the incorrect modes of judgment are

no less governed by psychological laws than the correct ones?²⁵

A judgment is considered to be correct when “what it judges, i.e. its content, is true, and incorrect when this content is false.”²⁶ Or, as Husserl expresses himself in another passage, a correct judgment is one which proceeds “in accordance with truth,”²⁷ an incorrect judgment, conversely, is one which does not proceed in accordance with truth.

In the first quotation we discover two items that are especially of interest to us: a) Husserl’s remark that the “incorrect modes of judgment are no less governed by psychological laws than the correct ones” and b) that if all logical laws are identified with those of psychology, then “every difference between correct and incorrect thinking” would thereby be abolished. Inasmuch as some judgment is a mental phenomenon, inasmuch as it is accessible to empirical observation, experimentation, and assessment, its being correct or incorrect can signify its merely psychological description, e.g. judgments possessing properties A, B, and C are called “correct” and other not possessing those properties are called “incorrect.” So far as the concern of the psychologist extends, as a result, the words ‘correct’ and ‘incorrect’ designate a *factual* difference.

Yet, such usage is quite strange to the traditional meaning of these two terms, and in particular as they are used by the logician. For the latter ‘correct’ and ‘incorrect’ are first and foremost evaluative categories and only as such can they serve

as a foundation for certain prescriptive statements as well as for one’s preference regarding certain types of thought which are normatively regulated by those statements. Such correctness or incorrectness of a judgment, as can be easily garnered from the texts quoted above, is defined and determined by judgments’ compliance or non-compliance with the ideal laws of logic and the notion of truth. According to Husserl, one and the same truth extends over a vast multiplicity of actual as well as merely possible acts of judgments, and insofar as these find themselves in harmony with the one self-same true content given in each of them, they are said to be ‘correct.’

Each truth stands as an ideal unit over against an endless, unbounded possibility of correct statements which have its form and its matter in common. Each actual judgment, which belongs to this ideal manifold, will fulfill, either in its mere form or in its matter, the ideal conditions for its own possible inward evidence.²⁸

Thus the correctness of judgments as an evaluative category cannot have its source in laws of psychology; on the contrary, it presupposes the ideal concepts and laws of pure logic, since by these alone it is rendered rational.

5. The Argument from the Need of a Theoretical Discipline to Ground All Normative Disciplines

Another set of considerations which leads Husserl to accord to certain concepts and

25 Ibid., p. 71.

26 Ibid., p. 94.

27 Ibid., p. 80.

28 Ibid., p. 119.

laws an ideal status has to do with his argument that “each normative, and [...] each practical discipline, presupposes one or more theoretical disciplines as its foundation.”²⁹ And again, “every normative discipline demands that we know certain non-normative truths.”³⁰

In like fashion, one can legitimately speak of the type of logic called normative which is concerned with how human beings *ought* to think. In his renown confutation of psychologism, Husserl puts forth a number of serious reasons for why no (empirical) psychology can ever constitute the basis of the normative science of logic. If such a basis, however, is not to be sought in psychology, it must then be found in some other discipline. Such, according to Husserl, is the rigorously theoretical discipline of *pure logic*.

It is time now to acquaint ourselves with the proper objects of this new science as it is propounded in the pages of the *Prolegomena*.

THE CONSTITUENTS OF THE REALM OF IDEALITY

The science of pure logic, as Husserl envisages it, deals with three distinct classes of ideal entities, which, nevertheless, form a close-knit objective unity over-arc'd by the concept of truth. The first class of ideal entities consists of certain purely formal concepts. These, furthermore, are sub-divided into two groups: namely, conceptual categories which include such notions as ‘truth,’

‘subject,’ ‘predicate,’ ‘concept,’ ‘relation,’ ‘relatum,’ etc. and objective categories which include such notions as ‘object,’ ‘property,’ ‘state of affairs,’ ‘unity,’ ‘plurality,’ ‘number,’ ‘connection,’ etc.³¹ Another name given by Husserl to pure concepts is ‘meaning-units.’ The latter can be simple or complex. When two or more meaning-units enter into a relationship of truth they are said to form a “timeless ideal unity” which is nothing other than an ideal proposition.

Next comes the class of ideal laws. Herein are included all logical rules of inference, syllogism, argument, and proof. When ideal propositions composed of pure concepts are ordered by way of inferential rules into a consistent series of arguments and proofs leading from less complex truths to more complex ones the last class of ideal entities is reached, that is the class of pure theory or science. The latter, as Husserl defines it, is a “certain objective or ideal interconnection which gives these acts [of thought] a unitary objective relevance, and, in such unitary relevance, an ideal validity.”³² What Husserl means by such an ‘interconnection’ is in part the aim of the next section.

THE CHARACTERIZATION OF IDEAL ENTITIES

We shall attempt now to enumerate the essential qualities or characteristics which all pure concepts, propositions, laws, and ‘theory in general’ possess by virtue of pertaining to the realm of ideality. Our task

²⁹ Ibid., p. 38.

³⁰ Ibid., p. 39.

³¹ See *ibid.*, pp. 104, 153.

³² Ibid., p. 144.

will partly lie in the mere recapitulation of the previous sections concerning Husserl's arguments for the ideality of theoretical concepts and laws, since it is there that he, in a healthy phenomenological tension triggered by the fateful proposals of psychologism, first enunciated the properties essentially belonging to the nature of ideal unities, properties so injudiciously overlooked by and left out from the psychologistic account of logic.

First of all, each and every ideal entity is timeless, "there can be nothing in [its] essential content which concerns the temporal, and which therefore concerns the factual."³³ Note, that an ideal unit's being non-temporal, in Husserl's opinion, necessarily entails its being non-factual, that is its independence from all that is connected with "circumstances, [...] individuals and species."³⁴ Of course, the realm of ideality is totally devoid of any mental reference, but this is already included in the general absence of reference to anything factual.

Only by constituting an objective realm of their own are these ideal entities rendered knowable to us. And that they are, in effect, as such, i.e. as ideal, known by us is assumed by Husserl as an obvious fact.

[I]t is [...] inwardly evident that truths are what they are, and that, in particular, laws, grounds, principles are what they are, whether we have insight into them or not. Since they do not hold in so far as we have insight into them, but we can only have insight into them in so far as

they hold, they must be regarded as objective or ideal conditions of the possibility of our knowledge of them.³⁵

Another designation applied by Husserl to describe a certain characteristic present in all ideal entities is that of 'categoriality'. This notion is unfortunately not developed in the *Prolegomena*. Thus for its better understanding we need to make an exception and turn for assistance to the second logical investigation. There by calling an ideal unit 'categorial' Husserl means that the latter "pertains to the pure form of possible objects of consciousness as such."³⁶ Doubtless, it is a difficult passage. One finds it more or less intelligible to speak of form with respect to inferences and arguments, yet what would exactly a form of an object be, and this versus a *pure* form of an object, and this versus a *pure* form of a *possible* object. Still, it is enough here to grasp that each ideal entity considered as categorial is "purified" from any hint to the concrete, the individual, the factual, it is, as Husserl puts it in many passages, a "mere concept."

It will be helpful to observe how the notion of ideality is used by Husserl in interpreting pure concepts, laws, and theory, each separately. Husserl defines truth (and falsity) in a threefold manner: Firstly, it is predicated of "*meanings* as such, purely on the basis of their categorial formal structure"; secondly, truth is predicated of the "*objective correlates*" of "*meanings* as such," that is in regard to the "being and not being of objects as such"; thirdly, truth is predi-

33 Ibid., p. 68.

34 Ibid., p. 93.

35 Ibid., p. 150.

36 Ibid., p. 240.

cated of “states of affairs as such, again on the basis of their pure, categorial form.”³⁷ No matter in which predicative sense truth is used, “talk of temporal determination” can only make sense “in regard to a fact posited by a truth (provided, that is, that it is a truth about facts); it makes no sense in regard to the truth itself.”³⁸ Truth itself, that is to say, is timeless, though as such it may hold of temporal states of affairs. Truth, furthermore, is entirely transcendent to any and all acts of thinking as well as agents capable of thought. “[T]ruths,” says Husserl, “*hold* in themselves unknown to anyone, e.g. such truths as transcend men’s capacity for knowledge.”³⁹ The point here, of course, is not that there exist some truths that transcend us, namely those that are beyond our ability to know them, as opposed to truths that are not transcendent. The point is that each and every truth is transcendent, but in the case of truths which, due to the intricacy of their contents, are simply unreachable to our contingent minds such a transcendence is emphatically brought into relief. In the final analysis, Husserl looks at the “ideality” of truth as the single route assuring “its objectivity.”⁴⁰

Just as in the case of ideal concepts, the laws of pure logic are essentially purged of any allusion to the domain of the mental. These laws are “so abstract that they contain no reference to knowledge as an act of a knowing subject.”⁴¹ The opposite of an ideal law is a “*law of nature*, as an empirically

based rule regarding what in fact is and occurs.”⁴² In contrast, an ideal law is one “based purely on concepts, ideas, purely conceived essences, and so not empirical.”⁴³ The notion of ideality, as a result, is inseparable from the notion of ‘being pure,’ i.e. having no relation of ground or foundation to the world of sensible facts. Moreover, every scientific deduction, understood as a connection of entailment between the premises and the conclusion, is valid (or invalid) *necessarily* and therefore without exception only if such a validity ultimately stems from the ideal rules set forth by the laws of pure logic⁴⁴. Hence, ideal laws are the cardinal source of logical necessity, and as such they must be *a priori* laws. Even so, the significance of ideal laws is not yet exhausted, since it is they as well, according to Husserl, that “express the conditions for knowledge in general, or for deductive theoretical knowledge in general, conditions which have their ‘pure’ foundation in the ‘content’ of knowledge.”⁴⁵

The last constituent of the realm of ideal entities is pure science or theory. The latter is defined by Husserl as a “certain objective or ideal interconnection which gives [the] acts [of thought] a unitary objective relevance, and, in such unitary relevance, an ideal validity.”⁴⁶ This objective interconnection operates on two distinct planes as is clearly stated by Husserl in the following text:

[I]t can be understood as an *inter-connection of the things* to which

37 Ibid., p. 154.

38 Ibid., p. 80.

39 Ibid., p. 85.

40 Ibid., p. 121.

41 Ibid., p. 151.

42 Ibid., p. 106.

43 Ibid.

44 See *ibid.*, p. 146.

45 Ibid., p. 150.

46 Ibid., p. 144.

our thought-experiences (actual or possible) are intentionally directed, or, on the other hand, as an *interconnection of truths*, in which this unity of things comes to count objectively as being what it is. These two things are given together *a priori*, and are mutually inseparable. Nothing can be without being thus or thus determined, and that it is, and that it is thus and thus determined, is the self-subsistent truth which is the necessary correlate of the self-subsistent being. What holds of single truths, or single states of affairs, plainly also holds of interconnections of truths or of states of affairs. This self-evident inseparability is not, however, identity. In these truths or interconnections of truths the actual existence of things and interconnections of things finds expression. But the interconnections of truths differ from the interconnections of things, which are ‘truly’ in the former; this at once appears in the fact that truths which hold of truths do not coincide with truths that hold of the things posited in such truths.⁴⁷

The first characteristic of theory taken in its ideal sense is its functioning as an ‘interconnection.’ In other words, it forms a complex unity relating, by means of pure logical laws, the simpler ideal units such as concepts and propositions into the most general theoretical whole of the ‘science of the idea of science.’ Although Husserl

speaks of the ‘interconnections of things’ and the ‘interconnections of truths’ as being ever essentially concomitant, this is true only of some *particular* science. In pursuit of ideal theory we must direct our interest exclusively to the ‘interconnections of truths’ and their essential features. Nevertheless, it is worthwhile to note that, according to Husserl, every state of affairs must have a correlative truth concerning it so much so that considered purely in and of itself no state of affairs is objective, since it “comes to count objectively as being what it is” only (even if not exclusively) through a truth correlative to it. The latter statement, however, for Husserl might simply be another way of asserting that ideal unities constitute the ultimate conditions for valid knowledge, thus knowledge of the objective as objective, be it a knowledge of a mere fact or a pure truth. Besides these two distinguishing facts about theory, namely, that it is a complexity consisting of pure concepts and laws as well as it is essentially *one*, since in its pure generality it constitutes the consummate whole of each and every theoretical possibility; besides these two facts, all that applies to the ideal characterization of idea concepts, propositions, and laws, also applies to pure science or theory.

THE RELATION BETWEEN THE IDEAL AND THE REAL

Reading through the pages of the *Prolegomena*, staying on the alert for every passage treating the notion of ideality, one cannot help but be lured into the question of rapport, if any, between the ideal and the real.

47 Ibid., p. 144–5.

Time and again Husserl indicts the psychologicistic logician of ignoring the “fundamental, essential, never-to-be-bridged gulf between ideal and real laws, between normative and causal regulation, between logical and real necessity, between logical and real grounds.”⁴⁸ The bare strength of the assertion, the uncompromising tone of its pronouncement, seem to leave no ground for mediation, since such appears simply unattainable between two sides breached one from another by a chasm of the “fundamental, essential, never-to-be-bridged gulf.” Let us, then, inquire whether this is Husserl’s actual position.

The relationship between the ideal and the real is, in fact, a multiple one, involving variation in kind, degree, and complexity. We shall thus begin with what Husserl terms the ‘act of ideation or ideational abstraction.’ Assuming the rigorous division between the two realms, the ideal and the real, one comes to realize that the essential difference lying between them requires correspondingly two different acts of cognition, for “as universal objects differ from singular ones, so, too, do our acts of apprehending them.”⁴⁹ Every event of experience in which one is brought into an actual and significant contact with the datum experienced may serve as an occasion for the ideal species to emerge intentionally in one’s mind, the experienced datum being but a real individual instance of that ideally single species. For, in Husserl’s words,

just as, while regarding some concrete case, we refer, not to it, but to its universal, its Ideal, so, while regarding several acts of such ideation, we rise to the inwardly evident recognition of the identity of these ideal unities which are meant in our single acts. These unities have identity in the authentic, strictest sense: they are *identical* Species [...].⁵⁰

Acts of ideation, consequently, designate a relationship between the ideal and the real interpreted as a certain actual occasion on which the contemplation of the real becomes the point of departure for the contemplation of the ideal.

Another respect in which the ideal and the real are closely connected is that of epistemic foundation. Passages abound in which Husserl, almost to a pedantic degree, tries to inculcate into his reader the truth that no objective and valid knowledge would be possible if there were no such ideal entities as pure concepts, propositions, laws, and science. “Plainly we are here concerned with *a priori* conditions of knowledge.”⁵¹ These are the ideal conditions which reach into the sphere of possible or actual thought, and, so-to-speak, oversee and govern its direction as to truth. “Obviously these [*a priori*] laws,” continues Husserl, “may undergo self-evident transformations through which they acquire an express relation to knowledge and the knowing subject, and now themselves pronounce assertions regarding ideal possibilities that arise through the transferred

48 Ibid., p. 50.

49 Ibid., p. 86.

50 Ibid.

51 Ibid., p. 150.

application of ideal relationships (expressed in purely general propositions) to empirical instances.”⁵² By being what they are the ideal concepts, propositions, and laws make up the principles of all noetic validation, they stand therefore in a relation of a necessary logical condition to each and every *possible* instance of objective knowledge. It is here also that the correctness or incorrectness of judgments is ideally ascertained. Husserl, accordingly, points out that,

Each truth stands as an ideal unit over against an endless, unbounded possibility of correct statements which has its form and its matter in common. Each actual judgment, which belongs to this ideal manifold, will fulfill, either in its mere form or in its matter, the ideal condition for its own possible inward evidence.⁵³

Even when talk is of *real* or *actual* instances of knowledge, the latter’s relatedness to the ideal unities is by no means amiss. For, as stated by Husserl, “truth is certainly apprehended in knowledge, and the ideal thereby becomes a determination of a real experience.”⁵⁴ Though, the “propositions,” he cautions us, “which treat of this determination in its conceptual purity are not laws of real psychical happenings [...]”⁵⁵ The ideal laws are conceived of as certain *basic* necessary regulations which in a mode pertaining to them are able to penetrate the real acts of one’s knowledge and determine them in their attainment

of truth, such a penetration in no wise imperiling the essential autonomy of these regulations from the acts of knowledge determined by them.

Only when ideal unities in their strictly determinate form appear to one’s consciousness, only when they, so-to-speak, indwell the thoughts of one’s mind, can one speak of internally evident truths and meanings. The reason is that for Husserl

Inner evidence is rather nothing but the ‘experience’ of truth. Truth is of course only experienced in the sense in which something ideal can be an experience in a real act. Otherwise put: *Truth is an Idea, whose particular case is an actual experience in the inwardly evident judgement.*⁵⁶

Those moments of extraordinarily clear understanding, moments of abrupt, inspired intellectual seizing upon some essence in its full translucence of meaningfulness, moments, when our minds are imbued with a sense of inner evidence that something is true regardless of time and circumstances, these are the moments sustained by an immediate awareness of concepts, propositions, and laws in their immutability and timelessness, to wit, in their ideality.

It is important to note that in all the cases in which some relation is observed between the ideal and the real is always an *asymmetrical* relation, that is to say, it is always one-directional. The manner in which the ideal through its necessary criteria of truth and meaning, both pure and

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid., p. 119.

⁵⁴ Ibid., p. 106.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid., p. 121.

prescriptive, influences and governs the real, is not held by the real toward the ideal. We have seen the diverse modes in which the ideal affects the real by concurring with the latter in acts of ideation, by constituting the necessary conditions of the possibility of knowledge, by determining instances of actual knowledge, at last by founding all noetic acts informed with inner evidence. In each of these a relationship is extended from the ideal to the real, yet not vice versa. To return to the question of logic, Husserl finds it feasible that “psychology *helps* in the foundation of logic.”⁵⁷ His single con-

tention – one might add, quite an adamant one – is that the sphere of the psychical, thus the sphere of real acts of knowing does not “provide logic’s *essential foundation*.”⁵⁸ As a result, the “fundamental, essential, never-to-be-bridged gulf” between the ideal and the real should be taken to mean that the factual world possesses no relationship to the realm of ideal entities that would exert a founding power with regard to the latter’s essential constitution.

57 Ibid., p. 45.

58 Ibid.

Literature

Brentano, Franz.
Psychologie vom empirischen Standpunkt, Bd. 1, Leipzig: Duncker & Humblot, 1874.

Husserl, Edmund.
Logical Investigations, vols. 1–2, translated by John Niemeyer Findlay, London, New York: Routledge, 2001.

Husserl, Edmund.
Logische Untersuchungen, 2 Bände, Halle: Max Niemeyer Verlag, 1900–1901.

Kant, Immanuel.
Critique of Pure Reason, translated and edited by Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge (UK), New York (NY):

Cambridge University Press, 1998.

Lange, Friedrich Albert.
Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Iserlohn: Verlag von J. Baedeker, 1866.

Mach, Ernst. *Erkenntnis und Irrtum: Skizzen*

zur Psychologie der Forschung, Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1905.

Sigwart, Christoph. *Logik*, 2 Bände, Tübingen: H. Laupp, 1873–1878.

Edmundas Husserlis apie teorinio pažinimo galimybės sąlygas: filosofinė egzegzė

Santrauka

Straipsnyje kritiškai išskleidžiamas Edmundo Husserlio požiūris į bendrąsias ontologines, epistemologines bei logines teorinio pažinimo galimybės sąlygas, mąstytojo išplėtotas *Loginių tyrinėjimų* dalyje pavadinimu „Grynosios logikos prolegomenai“. Ypatingas dėmesys skiriamas psychologizmo paneigimui, teorinių sąvokų ir dėsnių idealumo pagrindimui, idealiųjų esybių apibūdinimui bei idealybės ir realybės santykiui. Išsakomos kritinės pastabos dėl kai kurių ašinių sąvokų – pvz., *teiginys*,

tiesa, *belaikiškumas* ir *nekintamumas* – nepakankamumo (t. y. dviprasmiškumo, nenuodugnumo). Išaiškinamas asimetrinis, vienkryptis idealiosios ir realiosios sričių santykis: realioji sritis idealiosios būdu, kuriuo idealioji sritis būtinaisiais grynaisiais ir privalomaisiais tiesos bei prasmės kriterijais veikia ir valdo realiąją sritį, neveikia ir nevaldo. Faktų pasaulis neturi grindžiamojo santykio su idealiųjų esybių sritimi, kuriuo galėtų nustatyti pastarosios esminę sandarą.

Esmininiai žodžiai: mokslas, teorija, tiesa, idealybė, realybė, faktas, filosofija, epistemologija, metodologija, fenomenologija, Edmund Husserl.

Don't ask for the meaning: Wittgenstein and Religious Language

BASIA NIKIFOROVA

Lithuanian Culture Research Institute

nikiforovaphilosophy@gmail.com

This article is the continuation of such important subject matters as language of religion a tool for philosophy and theology communication. It was considered in my article about philosophical and cultural discourse in the post-secular epoch. We tried to examine the work of Ludwig Wittgenstein from three points of view: a philosophical, theological and linguistic. Wittgenstein tried to give an answer on the question how to speak about God today when different philosophers and theologians have divergent opinions on such important definitions as belief, secularization, religious tolerance and pluralism. Wittgenstein's heritage challenges much that is taken for granted in philosophical theological thinking as well as in the theoreticizing art, religion, science and culture. For Wittgenstein in every kind of human activity practice gives the words their sense. His general idea is that language seeks to generate a map of reality that was supplemented by radical conclusion that every sentence, which cannot be verified, is meaningless and is embodied in the theory of language-game, which includes different types of religious practices. The article considers the question about his personal attitude to religion and confessional belonging.

Keywords: Barth, belief, God's hiddenness, language game, private language, religious language, Wittgenstein.

Introduction

This article is the continuation of analyses of such important subject matters as language of religion as a tool for philosophy and theology communication which was started in my article *The Religion' Return (?) to Philosophical and Cultural Discourse: Introduction to the Problem.*¹ The article attempted to determine whether such processes as leaving and return of religion to philosophical and cultural discourse are closely connected with the problem

how to speak about God today when different philosophers and theologians have divergent opinions on such definitions as belief, secularization, religious tolerance and pluralism. Yves De Maeseneer raises such questions: "How to speak about transcendence today? How to represent the transcendent in the context in which God seems to have no place anymore? Neither a philosopher of religion nor a theologian can avoid this fundamental question. And not a few of them end up being paralyzed by its enormous weight"²

1 Nikiforova, Basia. *The Religion' Return (?) to Philosophical and Cultural Discourse: Introduction to the Problem*, *Sovijus, Tarpdalykiniai kultūros tyrimai*, 2018, T. 6, Nr. 2, p. 86–97.

2 *God out of Place? A Symposium on L.P. Hemming's Postmodernity's Transcending: Devaluing God*. 2005. Edited by Yves De Maeseneer. Utrecht: Ars Disputandi, p.8.

In the XXth century the subject of religious language was very important. What they have to say is of intense interest to all who concern themselves with these problems of language and meaning. The analysis of religious language was really complicated by the transformation in the thought of the Austrian philosopher Ludwig Wittgenstein (1889–1951), who in his later thought was very far removed from his early treatment of language.

Faith defends its own, particular “situation” by fighting for the purity and sanctity of its language. “This peculiar ‘religiosity’ is obliged to ally the reactivity of the primitive and archaic return or to hypercritical vigilance. This “hypercritical vigilance can displace the traditional structures of national citizenship; they tend to efface both the borders of the state and the distinctive properties of languages.”³ The history of religious language evolution constitutes a progressive deterritorialization of the existential “situation” of faith, the grand subsumption of all the world’s “sacred” texts and traditions under the umbrella of the scientific or theoretical approach and in the fact connote a “de-territorialization” of those faith coding that had already been re-territorialized as the general concept of the religious. The postmodern theory at all and its concept of religion includes the idea that is close to an immanent sort of eschatology, proclaiming the *end* of all that went before it. Most of researchers understand necessary that philosophy and theology should resume intelligent and

fruitful communication, even when there are grave and far-reaching differences of judgment.

Barth and Wittgenstein as “transcendental signifiers”

Karl Barth as most distinguished modern representative of evangelical theology, possibly was the first who started possibly to talk on a problem, which evokes interest in circles far removed from traditional theological aspiration. He noted that prior to all human attempts to articulate God in language human being should have some kind of experience of God. Barth and Wittgenstein dramatically changed the way that we now approach religious language and “much of the theology written in the past half century has been spent trying to come to terms with their contributions”⁴. Karl Barth’s concept about religious language includes some general points:

- prior to all human attempts to articulate God in language, human being should have some kind of experience of God,
- he prefers to speak of man’s readiness to know God rather than his experience of God,
- the personification of the concept of the Word of God does not signify any lessening of its verbal character,
- the personality of the Word of God is not to be played off against its verbal character and spirituality, but at the same time,

3 Derrida, Jacques. 2002. *Acts of Religion*. Edited by Gil Anidjar. New York, London: Routledge, p.92.

4 Hoking, Jeffrey. *Liberating Language: Rubem Alves, Theopoetics, and the Democratization of God-Talk*. P.1. https://www.academia.edu/1395368/Liberating_Language_Rubem_Alves_Theopoetics_and_the_Democratization_of_God-Talk

the “ordinariness” of religious language is a mark of its humanity, a mark of its unfitness to convey the word of God.

- our knowledge of God in revelation does not abolish God's hiddenness, and that human language as such is quite inadequate to its object, namely God,
- God's transcendence implies that he cannot be clearly revealed to men, clearly represented by human words, which are fallible, may from time to time “become” the word of God.

Barth asserts, “The pictures in which we view God, the thoughts in which we think Him, the words with which we can define Him, are in themselves unfitted to this object and thus inappropriate to express and affirm the knowledge of Him.”⁵ Barth underlines the importance of the words of revelation that God reveals Himself in propositions by means of language. Human language from time the words of prophets and apostles becomes his word.

Russel F. Aldwinckle describes that Barth “goes a very long way indeed in admitting that our knowledge of God in revelation does not abolish God's hiddenness, and that human language as such is quite inadequate to its object, namely God”⁶. Barth words that “God's hiddenness is not the content of a last word of human self-knowledge” does not mean the fact

that “God is invisible, ineffable, and incomprehensible, that he cannot be defined and therefore limited by human knowledge” and “theology and proclamation must be completely silenced.”⁷

In this point we can find similarity with Wittgenstein's concept of religious language and that is extremely popular both in philosophy and in theology today.

Neil MacDonald in the book “*Karl Barth and the Strange New World within the Bible: Barth, Wittgenstein, and the Metadilemmas of the Enlightenment*” compares Wittgenstein and Barth and finds some other close similarities.⁸ The first is between Barth's theological epistemology and Wittgenstein's private language argument, the second deals with those common views on “the metadilemmas of the Enlightenment,” which negate the idea that exists, a criterion outside the phenomenon of revelation or language by which they could be judged.

For Austrian writer and philosopher Ingeborg Bachmann, Wittgenstein is “the mentor of a commandment to silence”. His words: “Of that which one cannot speak, one must remain silent” are a very close to Barth concept of ineffability.⁹ Definition of ineffability is “indescribable” or “unspeakable.” Silvia Jonas defines the ineffable as

5 Barth, Karl. 1957. *Church Dogmatics*. Vol. II: The Doctrine of God, ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance. Trans. T. H. L. Parker, W. B. Johnston, H. Knight, and J. L. M. Haire. New York: Scribner, 1957, Pt. 1, p. 188.

6 Aldwinckle, Russel F. Karl Barth and Religious Language. *Canadian Journal of Theology A Quarterly of Christian Thought*. 1965, Vol. XI, No. 3 p.168. https://biblicalstudies.org.uk/pdf/cjt/11-3_164.pdf

7 Barth, Karl. *Church Dogmatics*. Vol. II: The Doctrine of God, ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance. Trans. T. H. L. Parker, W. B. Johnston, H. Knight, and J. L. M. Haire. New York: Scribner, 1957, Pt. 1, p. 193.

8 MacDonald, Neil, B. 2002. *Karl Barth and the Strange New World within the Bible: Barth, Wittgenstein and the Metadilemmas of the Enlightenment*. Carlisle: Paternoster Press.

9 Wittgenstein, Ludwig. 1961. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trans. D.F. Pears and B.F. McGuinness. London: Routledge & Kegan Paul Ltd. § 7.

a nonlinguistic item, which is in principle impossible to express in conceptual terms or to communicate to others by the use of language. She divides ineffability into four types: objects, like 'the Absolute', truths, contents, mental and epistemic states that are not linguistically communicable.¹⁰ Additionally, the analyses of similarities or Barth-Wittgenstein common approach is fruitful possibility to look on Barth from contemporary intellectual climate.

Don't ask for the meaning; ask for the use.

Wittgenstein's concept of language and philosophy of religion extremely influential today. Wittgenstein's heritage challenges much that is taken for granted in philosophical theological thinking as well as in the retheorizing of art, religion, science and culture. Many years discussions go on about his impact to theology and two radically different opinions can be differentiated: "theologians now stand in the shadow of Wittgenstein" or "it is unclear what might happen to a theology given the full Wittgenstein treatment" or "his influence is not limited to one "school" of theologians, but includes Thomist, liberal, postliberal, and evangelical theologians."¹¹

His unorthodox style of writing in many ways difficult for theologies largely hampered the recognition of his religious philosophy. Next problem is related to private Wi-

ttgenstein relations with religion. Bertrand Russell named these relations as a *blindness*. Wittgenstein's statement that "The ways in which people express their religious feelings differ enormously" has partly clarified his explanation about own religious believe.¹² Wittgenstein's view of the Christian religion was complicated: Wittgenstein wrote that he "did not believe that Jesus would come to judge him [doctrine of the Second Coming and Last Judgment], although about Jesus' Resurrection he felt inclined to believe".¹³ Continuing this passage, he emphasizes that the way you use the word 'God' shows not whom you mean – but instead what you mean. For Ralph Blumenau, "it is clear that Wittgenstein had strong religious feelings, but also that these resist any confessional formulations"¹⁴. For him 'belief' means 'religious belief', which is not belief that a hypothesis is more or less probable; it concerns the foundations of our life. He never committed himself to any formal religion. Wittgenstein believed in mystical truths and it is very important to him, but he thinks that we have no possibility to meaningfully express and analytically explain it.

In *Recollections of Wittgenstein* Maurice O'Connor Drury reminds Wittgenstein's conclusion: "I am not a religious man but I cannot help seeing every problem from a

10 Jonas, Silvia. 2016. *Ineffability and Its Metaphysics: The Unspeakable in Art, Religion, and Philosophy*. New York: Palgrave Macmillan.

11 Ashford, Bruce R. Wittgenstein's theologians. A survey of Ludwig Wittgenstein's impact on theology. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 2007, 50/2, p.357. https://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/50/50-2/JETS_50-2_357-375_Ashford.pdf

12 *Recollections of Wittgenstein*: Hermine Wittgenstein, Fania Pascal, F. R. Leavis, John King, M. O'Connor Drury. Edited by Rush Rhees. Oxford: Oxford: University Press, 1984 p. 102

13 Wittgenstein, Ludwig. 1980. *Culture and Value*, translated by Peter Winch. Oxford: Basil Blackwell, p. 33

14 Blumenau, Ralph. Wittgenstein and Judaism by Ranjit Chatterjee. *Philosophy Now*. 2006, Issue 56, July/August. https://philosophynow.org/issues/56/Wittgenstein_and_Judaism_by_Ranjit_Chatterjee

religious point of view”.¹⁵ In this case, Wittgenstein used the word 'religious' equivocally: as adherence to a particular religion's doctrine and as a passionate capturing to a last particular point of retention. It will be very difficult not to regard Wittgenstein as a religious man: a religious ethics was the central point of his life.

Wittgenstein “was himself an enigma”, which was very complicated and controversial. His personal religiosity, his Christianity, his Jewishness was an enigma, first, for himself. In the search of Wittgenstein's Jewishness Ranjit Chatterjee follows Robert Wistrich's view that Wittgenstein as a descendant of converts and of such people eliminated the convert identity problem, but rather intensified it¹⁶. For Chatterjee, the case of Wittgenstein Jewishness is occasion to speak about Postmodernism, which “Judaism gave birth”¹⁷. It is difficulty to agree with this conclusion from the reason that Jewish origins of Wittgenstein, Levinas or Derrida have different influence and consequences on the formation of philosophical concepts of each of them.

At the same time, some commentators and researchers raised other questions: Was Wittgenstein an Anti-Semite? On what level anti-Semitism was inherent for Wittgenstein's philosophy? (Béla Szabados, Ranjit Chatterjee, Brian McGuinness, David Stern and other). Most discussions of

this topic are contradictory. Not going into details, I agree with David Stern's position that “before rushing to judgment, we need to consider what it could mean to say that Wittgenstein was, or was not, a Jew, or an anti-Semite. This is not just a matter of tabulating various possible definitions of these expressions, but of considering the different contexts - cultural, social, personal - in which those terms can be used, and their significance in those contexts”¹⁸.

Béla Szabados in the book “Ludwig Wittgenstein on Race, Gender, and Cultural Identity...” emphasized that nowadays Wittgenstein's treatment of religion has many new moral and political dimensions. “Wittgenstein's treatment of religion, with specific attention to Judeo-Christianity, is an exemplary attempt at a possible reinterpretation and retrieval of our moral resources in the wake of the moral vacuum left by the ideologies of Fascism and Communism. It strikes me as ironic that one of the deepest philosophical critics of our culture, concerned with its re-animation, is charged with complacency and ‘quietism’”¹⁹.

Religion, it seems, is without ground or explanation. It just is.

Bruce R. Ashford answering on the question: what the nature of Wittgenstein's influence is, divided it into some general

15 *Recollections of Wittgenstein*: Hermine Wittgenstein, Fania Pascal, F.R. Leavis, John King, M. O.C. Drury. Edited by Rush Rhees. Oxford: Oxford University Press 1984 p.79

16 Ranjit Chatterjee. 2005. *Wittgenstein and Judaism: A Triumph of Concealment*. New York: Peter Lang, 2005, p.163

17 *Ibid*, p. 139.

18 Stern, David. Was Wittgenstein a Jew? *Wittgenstein Biography and Philosophy*. Edited by James C. Klagge. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p.238.

19 Szabados, Béla. 2010. *Ludwig Wittgenstein on Race, Gender, and Cultural Identity: Philosophy as a Personal Endeavour*. New York, Walls Edwin Mellen Press, p.237.

directions: a selected theologians who are fully Wittgensteinian, the certain theologians who are selective in their adoption of Wittgenstein's insights and theologians who oppose Wittgenstein, but nonetheless are affected by his influence is, on the discipline as a whole. For him, summary of the central themes of Wittgenstein's writings plus these general directions can allow to show the overall picture of Wittgenstein's influence.

Wittgenstein's conception of religion looks as mirrors, which reflect his philosophical views more generally. For him, *belief* is very important term in religious concept. From this reason, Wittgenstein says: "It strikes me that a religious belief could only be something like a passionate commitment to a system of reference. Hence, although it is belief, it's really a way of living, or a way of assessing life. It's passionately seizing hold of this interpretation".²⁰ In the search the answer on such question as "how do I know that two people mean the same when each says he believes in God? Wittgenstein gave statement that "practice gives the words their sense".²¹

Religious language looks like what Wittgenstein once called "running against the limits of language". His general idea is that language seeks to generate a map of reality and language is "laid across reality like a ruler". The importance of this way of thinking starts to be visible in 20th-century discussions of God. Wittgenstein popularized the idea that the meaning of a sentence can be found in the process

of verification how much this meaning is in opposition to reality. Every sentence, which cannot be verified, is meaningless. From his view, theological statements like those that "God loves the world" being rejected as meaningless precisely because they are unverifiable. But in the early 1930s, Wittgenstein found that his past ideas are not applicable to philosophically and theologically "ideal world". His conception about religion as a language game connected with word understanding as a tool and can be used for very different goals and ways.

Wittgenstein believes that all scientific questions, regarding state of affairs in the world, may be understudied and answered without having touched the transcendent problems of life. Nevertheless, he affirms that metaphysical propositions lack a meaning because they do not refer to verifiable in the world facts. Wittgenstein admits that the nonsensicality of religious expressions is their very essence from the reason that they are beyond limits of language significance. It means that every our attempt to write or talk about religion makes it run against the boundaries of language and is hopeless. Although religion can be no science and it adds nothing to our knowledge in any sense, Wittgenstein states that "the desire to say something about the ultimate meaning of life (...) is a document of tendency in the human mind which I personally cannot help respecting deeply and I would not for my life ridicule it".²²

20 Wittgenstein, Ludwig. 1980. *Culture and Value*, trans. P. Winch, Chicago: University of Chicago Press, p.64e

21 Ibid, p. 85e

22 Wittgenstein, Ludwig. A lecture on ethics. *The Philosophical Review*. 1965, Vol. 71(1). P. 12.

To think that one was following a rule would be following the rule

The well-known concept in Wittgenstein's later writings is "language game," which he used for showing the complexity of language and its close relationship with people lives. Wittgenstein's maxima "practice gives the words their sense" was exteriorized in the theory of language-game, which included different types of religious practices: praying, church attendance, lighting candles, going on pilgrimage. The rules of language are analogous to the rules of games. The meaning *rule* was a very important from the reason that "following a rule is *fundamental* to our language game," and "following a rule is a practice" and "so the use of [a] word stands in need of a justification which everybody understands"²³

For Wittgenstein, language-use is predicated upon the practices of rule following. This means that even the solitary inventor of the language is accountable to the normative constraints that make the language a language at all. From this reason, everybody who invented a language is banded oneself by the norms of the language.

The idea of a *private language* was another important meaning in Wittgenstein philosophy. He explained it thus: "The words of this language are to refer to what can be known only to the speaker; to his immediate, private, sensations. So another cannot understand the language"²⁴. For him, language conceived as *necessarily*

understandable only to its single originator because the things that define its vocabulary are not necessarily understandable to others. Wittgenstein characterizes *private language* as applicable only to the private, immediate inner sensations of the inventor of that language. According him, a *private language* is putatively impossible for any other language speaker to understand and often to translate own idea. It "describes my inner experiences and which only myself can understand" and is "for [the inventor's] private use".²⁵ Wittgenstein emphasized that private language often looks as a language, which sealed-off in interior privacy and can be intrinsically unintelligible to other languages.

The religious language-games, same as others, should be built on reasons and justifications. Nevertheless, Wittgenstein has concluded that justification as such should be close related with what we actually do. From this reason, religion is in no way unlike any other language-game. He writes: "Our mistake is to look for an explanation where we should see the facts as primary phenomena. That is where we should say: this language game is played."²⁶ The development of this idea empowered him to make such conclusion: "Philosophy may in no way interfere with the actual use of language; in the end it can only describe it. Nor can it give it any foundation. It leaves everything as it is."²⁷

Conclusion

As noted earlier, the nature of Wittgenstein's influence can be divided into some general

²³ Wittgenstein, Ludwig. 1963. *Philosophical Investigations*. Trans. G. E. M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, §261.

²⁴ *Ibid*, § 243.

²⁵ *Ibid*, § 256

²⁶ *Ibid*, § 654

²⁷ *Ibid*, § 124

directions: selected theologians who are fully Wittgensteinian, the theologians who are selective in their adoption of Wittgenstein's insights and theologians who oppose Wittgenstein, but nonetheless are affected by his influence. It provided a significant amount of situations in which theologians are now compelled to give careful attention to Wittgenstein's work by three reasons: for his influence on the field of theology, for their own constructive work, or being prepared to rejection of those insights.

Gareth Moore pessimistically concluded that "on the whole, most philosophy of religion goes on as if Wittgenstein never existed ... one sometimes gets the impression from non-Wittgensteinian philosophers of religion that what Wittgenstein and his followers have to say ... is simply irrelevant to their concerns".²⁸ For Wittgenstein philosophical truth was an intellectual value and he researched such religious insights that can be developing to his philosophical concept.

Wittgenstein's approach about religious language helps us to deeper understand such terms as *religious pluralism* and *secularization*. The idea itself that religious belief can be described in such definitions as *ineffability*, *indescribable*, *unspeakable* leaves a place to religious diversity. Wittgenstein underlines that religious ethics was the central point of his life, but does not connect himself with confessional and denominational limits. The fact that individuals hold conflicting or different belief claims may be connected with different cultural-linguistic frameworks, which are close to the idea of *language games*. Theologian and philosopher Tomas Halik in his essay *The Afternoon of Christianity: Church and Theology for a Post-Secular Age* asks a question: "Does the 'linguistic turn' in philosophy (Wittgenstein) support the renewal of religious language?" and mostly he gives positive answer on this question.²⁹

28 Moore, Gareth, O.P. 2005. Wittgenstein's English parson: some reflections on the reception of Wittgenstein in the philosophy of religion, in *Religion and Wittgenstein's Legacy*. Edited by Dewi Z. Phillips and Mario von der Ruhr. Aldershot: Ashgate), p. 210–211.

29 Tomas Halik. *The Afternoon of Christianity: Church and Theology for a Post-Secular Age*. A Templeton Colloquium at the NDIAS, November 15–17, 2015 https://ndias.nd.edu/assets/181243/tomas_halik_colloquium_introduutory_essay.pdf

Reference

Aldwinckle, Russel F. Karl Barth and Religious Language. *Canadian Journal of Theology A Quarterly of Christian Thought*. 1965, Vol. XI, No. 3 p.168. https://biblicalstudies.org.uk/pdf/cjt/11-3_164.pdf

Ashford, Bruce R. Wittgenstein's theologians. A survey of Ludwig

Wittgenstein's impact on theology. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 2007, 50/2, p.357. https://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/50/50-2/JETS_50-2_357-375_Ashford.pdf

Barth, Karl. 1957. *Church Dogmatics*. Vol. II: The Doctrine of God, ed. G. W. Bromiley and

T. F. Torrance. Trans. T. H. L. Parker, W. B. Johnston, H. Knight, and J. L. M. Haire. New York: Scribner.

Blumenau, Ralph. Wittgenstein and Judaism by Ranjit Chatterjee. *Philosophy Now*. 2006, Issue 56, July/August. <https://philosophynow.org/issues/56/Wittgens->

tein_and_Judaism_by_Ranjit_Chatterjee

Ranjit Chatterjee. 2005. *Wittgenstein and Judaism: A Triumph of Concealment*. New York: Peter Lang.

Derrida, Jacques. 2002. *Acts of Religion*. Edited by Gil Anidjar. New York, London: Routledge.

- God out of Place? A Symposium on L.P. Hemming's Postmodernity's Transcending: Devaluing God.* 2005. Edited by Yves De Maeseneer. Utrecht: Ars Disputandi.
- Tomas Halik. *The Afternoon of Christianity: Church and Theology for a Post-Secular Age.* A Templeton Colloquium at the NDIAS, November 15-17, 2015. https://ndias.nd.edu/assets/181243/tomas_halik_colloquium_introductory_essay.pdf
- Hoking, Jeffrey. *Liberating Language: Rubem Alves, Theopoetics, and the Democratization of God-Talk.* https://www.academia.edu/1395368/Liberating_Language_Rubem_Alves_Theopoetics_and_the_Democratization_of_God-Talk
- Jonas, Silvia. 2016. *Ineffability and Its Metaphysics: The Unspeakable in Art, Religion, and Philosophy.* New York: Palgrave Macmillan.
- MacDonald, Neil, B. 2002. *Karl Barth and the Strange New World within the Bible: Barth, Wittgenstein and the Metadilemmas of the Enlightenment.* Carlisle: Paternoster Press.
- Moore, Gareth, O.P. 2005. Wittgenstein's English parson: some reflections on the reception of Wittgenstein in the philosophy of religion, in *Religion and Wittgenstein's Legacy*. Edited by Dewi Z. Phillips and Mario von der Ruhr. Aldershot: Ashgate.
- Nikiforova, Basia. The Religion' Return (?) to Philosophical and Cultural Discourse: Introduction to the Problem, *Sovijus, Tarpdalykiniai kultūros tyrimai*, 2018, T. 6, Nr. 2, pp. 86–97.
- Recollections of Wittgenstein:* Hermine Wittgenstein, Fania Pascal, F.R. Leavis, John King, M. O.C. Drury. Edited by Rush Rhees. Oxford: Oxford: University Press, 1984
- Stern, David. *Was Wittgenstein a Jew? Wittgenstein Biography and Philosophy.* Edited by James C. Klagge. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 237–272.
- Szabados, Béla. 2010. *Ludwig Wittgenstein on Race, Gender, and Cultural Identity: Philosophy as a Personal Endeavour.* New York, Walls Edwin Mellen Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1961. *Tractatus Logico-Philosophicus.* Trans. D.F. Pears and B.F. McGuinness. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Wittgenstein, Ludwig. 1963. *Philosophical Investigations.* Trans. G. E. M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig. 1980. *Culture and Value.* Trans. by Peter Winch. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig. 1965. A lecture on ethics. *The Philosophical Review.* Vol. 71(1), pp. 3–26.

Neklauskite prasmės: Wittgensteinas ir religijos kalba

Santrauka

Šiame straipsnyje pratęsimi religijos kalbos, kaip filosofijos ir teologijos komunikacijos priemonės, tyrinėjimai. Jie buvo pradėti ankstesniame straipsnyje apie filosofijos ir kultūros diskursą posekuliariame laikmetyje. Ludwigo Wittgensteino kūryba nagrinėjama trimis aspektais: filosofiniu, teologiniu ir kalbiniu. Wittgensteinas ieško atsakymo į klausimą, kaip šiandien kalbėti apie Dievą, kai filosofų ir teologų nuomonės išsiskiria apie esmines apibrėžtis – tikėjimą, sekuliarizaciją, religinę toleranciją ir pliuralizmą. Wittgensteino filosofinis palikimas, suprantama, kelia

iššūkius filosofiniam teologiniam mąstymui, o taip pat meno, religijos, mokslo ir kultūros teorijai. Wittgensteino manymu, bet kokioje žmogaus veikloje „praktika suteikia žodžiams prasmę“. Jo pagrindinė idėja, kad kalba siekiama sudaryti tikrovės žemėlapi, buvo papildyta radikalia išvada, kad kiekviena sentencija, kurios neįmanoma patikrinti, yra beprasmi ir įkūnyta kalbos-žaidimo teorijoje, kuri apima įvairius religinius praktikų tipus. Straipsnyje tik prabėgomis paliečiamas klausimas apie jo asmeninį požiūrį į religiją ir konfesinę priklausomybę.

Esmininiai žodžiai: Bartas, tikėjimas, Dievo slėpinys, kalbos žaidimas, privati kalba, religinė kalba, Wittgensteinas.

Suicide As Disintegration: From The Death of God to Metaphysical Suffering

STANISLOVAS JUKNEVIČIUS

Lithuanian Culture Research Institute
juknevicius.s@gmail.com

The article regards suicides as an outcome of constantly expanding disintegration of Western societies. Four kinds of disintegration are outlined and scrutinized. Namely – ontological, biological, social and psychological. Ontological disintegration is a human estrangement from God, biological – from nature, social – from other people. Psychological disintegration is an ego estrangement from collective complexes. These disintegration forms are closely interrelated. Ontological and biological disintegration results in social disintegration, social disintegration results in psychological one. The article grounds a hypothesis that the main reason of relatively high suicide rates in the West roots in ontological and biological disintegration. Differences between the countries of the Western region are conditioned by the degree of social disintegration. The growth of social disintegration is the main reason of such a huge increase of suicides in Lithuania as well as other post-communist countries. Particular motifs of suicides are formulated by types and degrees of psychological disintegration.

Keywords: death of God, suicides, disintegration, psychological pain.

Introduction

Looking at the world map of suicides¹ the first thing one notices is the fact that much more people finish their lives with a suicide in the Western or Western-influenced societies, compared to the rest of the world. The post-Communist countries are leading among those all in the West. That is how one comes up with the main questions in the area of suicide research: why more people commit suicides in the Western countries than the rest of the world? Why

does the suicide rate differ considerably even among different regions in the West? What determines, or at least influences, the suicide of an individual?

The scholarly literature marks out and analyzes social, psychological, economical, physiological reasons for a suicide². It is quite noticeable that physiological reasons stand in the background in this group of reasons. Firstly, many scientists tend to question the significance or the relative importance of this factor. For example, how much the fact that the suicide rate in Russia had decreased

1 see www.who.int/mental_diseases/prevention – checked on 16/06/2019; all data on suicides rates used in this article are from this website of the World Health Organization.

2 J. Bering. Suicidal: Why we Kill Ourselves; J.P. Dos Santos et al. More than just numbers: Suicide rates and economic cycle in Portugal (1910-2013); V. Menon & Sh. Kattimani. Suicide and Serotonin: Making Sense of Evidence.

from 31 to 26 during the years 1985–1990 and then had increased up to 41 during the next five years was influenced by the physiological alternations in the brain? Moreover, following this school of thought, the sequence of cause and effect is not very clear: is it physiological changes in the brain that provokes depression and the often following suicides, or is it depression that causes physiological alternations? Social, psychological or economic reasons of a suicide are almost not questioned, the researchers might argue only about their significance and comparative share among different nations and in different historical periods.

According to our opinion, the main concept able to embrace and explain most of the suicides could be that of disintegration, just used in a broader sense than E. Durkheim did³. We chose four types of disintegration to analyze broader in this article: ontological, biological, social and psychological. Ontological disintegration is human's estrangement from God, biological – estrangement from nature, social – estrangement from other people. Psychological disintegration is Ego's estrangement from the collective complexes that affirm and support life. Suicide is the ultimate form of disintegration. That is, so to say, a voluntary retirement of the body.

Next to disintegration, there is a phenomenon that also plays an important part in suicides – that is pseudo-integration. As Heraclitus believed, everything is related in nature and sooner or later moves towards its opposite, so the higher the disintegration is, the bigger is the need for integration.

While not being able to integrate in real life a person that has the potential to commit suicide integrates into the unreal, imaginative world. For example, an unloved teenager might be contemplating a suicide imagining how after his death everyone would love and pity him and regret their improper behavior towards him. Some teenagers put these ideas into practice. In this case, as a rule, a suicide becomes pseudo-integration, trying to solve real problems by illusionary means.

There is a type of disintegration that might be conditionally named as physical disintegration. Physical disintegration – a person's isolation from the normal life conditions as a result of a physical handicap or extreme conditions. Some people commit suicide because of the isolation from society caused by a disease or unbearable conditions in a concentration camp. We will not analyze thoroughly this type of disintegration – firstly, because it is not in the hands of scientists to change these conditions. Secondly, physical disintegration leads to suicide only if it is supplemented by the other, most often – psychological disintegration. A person of a positive life asserting psychological orientation survives even in difficult and unbearable conditions upon the first glance⁴.

Most of the suicides based on religious or moral motives may be interpreted as a consequence of physical disintegration or pseudo-integration. Some of the first century Christians would commit suicide to avoid humiliation and suffering. Indian women, on the contrary, would burn

3 E. Durkheim. *Suicide*.

4 See, J. B Stockdale. *The World of Epiktetus*.

themselves in order to join their beloved departed one sooner. *Sepuku* – a ritual suicide of the Japanese could also be attributed to pseudo-integration. In this case the Samurai used to integrate with spiritual values, such as glory, honor, fidelity, which were more durable than the material body.

The main hypothesis predicated in this article would be as follows. The main cause of a considerably high number of suicides in the West is ontological and biological disintegration. The level of social disintegration determines the differences among various countries of the Western region. An increased social disintegration is the main cause for the considerably risen number of suicides both in Lithuania and in other post-Communist states. Degrees and types of psychological disintegration cause the specific motives of a suicide.

Ontological disintegration and its consequences for the Western culture

The relationship between suicides and religiosity is revealed in the works of many scientists⁵. This relationship is not so obvious in Western countries only because religiosity is more of declaration and not of realization there. The number of suicides is minimal in Latin America or Islamic countries where religion is of a very high importance in people's life.

It is sometimes claimed that religious people commit suicides less often because

almost all world religions prohibit a suicide. In fact the submission to God's commandments or a fear of the after world's punishment might play a certain role in the lives of religious people, but this role would just be a secondary one. Not because of a fear of hell that a religious person would abstain from committing suicide, but because the idea of suicide does not even occur to him, and if it does, it is dismissed right away and without considerable efforts. Religion gives strength to bear emotional pain, induces love, compassion and respect for others. There are no lonely, abandoned people in religious societies. Even while living completely alone a religious person is not lonely – simply because the horizons of his world extend much further than his tangible material environment. Any suffering or loss has its purpose for a religious person – everything for him is part of a great godly plan, maybe not always comprehensible, but definitely benevolent for a human.

If the belief vanishes, the religious world image starts to pale and falls down. Gaps appear in a harmonious world picture, everyday troubles and tasks gradually lose their sense and meaning. Secularization is the opening of a growing field of senselessness. It not only rips a person away from the life asserting world-view and emotional attitude, but also builds up favorable attitudes of suicide. The main attitude is the perception of one's worthlessness. When love weakens, the wish to distinguish oneself, to surpass other people starts playing a more considerable role in human relationship. A loving person seeks to serve, a non-loving – to have the priority. This precedence is sought after

5 E.M. Kleiman & R. T. Liu. An examination of the prospective association between religious service attendance and suicide: Explanatory factors and period effects; Andrew Wu et al. Religion and Completed Suicide: a Meta-Analysis.

in all spheres of life: science, art, politics and economics. A society that is based on a competition inevitably creates losers. If a person limits his aspirations in some sphere in advance – for example, decides not to aim at the president's position, but to content himself with a post of a party secretary in some small provincial town – others would consider him to be a limited person who has not achieved much in his life. Among those who would strive for political eminence only a few would reach it – simply because the higher the positions, the fewer they are. The rest are predestined to be losers. And this applies to all spheres of theoretical and practical activity.

People react differently to failures. Some of them would make peace with it, some would commit suicide. Failure is one of the most common reasons for suicide in the West.

Biological disintegration and its consequences for the Western culture

Both scholarly and fiction literature provides us with quite a few examples of people committing suicide because of a certain inclination for death that they are not able to resist. What could be the origin of this inclination? According to S. Freud, inclination for death, next to Eros, is inborn for all live organisms⁶.

In our opinion, this point of view has considerable drawbacks. It is quite risky to attribute the inclination for death to all live organisms, including humans. In all traditional cultures – Indian, Japanese,

Greek – suicides were perceived rationally and would hardly let themselves to be interpreted as an expression of the inclination for death. Romanticist poets were probably the first to talk about the death cry; later it became one of the art leitmotifs in the West and gradually moved from art to psychiatry. That gives us reasons to believe that inclination for death is not inborn, but appeared in the West during the development process and is the result of civilization and not human evolution.

The main feature of a contemporary Western person's standpoint towards nature is pragmatism. Intoxicated by the achievements of civilization, man cut himself off from the nature context and felt to rule if not the whole world, then at least nature. The idea that everything should serve him, satisfy his needs, interests and wishes, has become a natural one and goes without saying⁷. However, it is a wrong attitude. If he wishes it or not, if he likes it or not, man is not a sovereign, but is only a part of nature, and is ruled by nature by the same laws as any other biological species.

In our opinion, one of the main reasons of suicide is nature's response to the unrestrained expansion of civilized man and the danger to the other biological species caused by this expansion. In this case we base our view on a simple and comprehensible presumption, that the law of biological self adjustment which serves as a basis for the natural evolution since the origin of life on earth is valid for humankind too. A Western man has distorted the balance

6 S. Freud. Beyond the Pleasure Principle.

7 F. Trentmann. Empire of Things: How We Became a World of Consumers, from the Fifteenth Century to the Twenty-First.

in nature – some of the wild animal species have died out already, some of them are on the edge of extinction, for the most part the rest are controlled by man, the conditions for wild nature are constantly deteriorating, etc. It would be absolutely natural if nature, trying to reconstitute the balance, devoted a bigger and bigger share of its creative energy to restrict a man's claims. On the contrary, it would be strange if the nature behaved otherwise.

Traditionally nature applies two methods to restrict the excessive expansion of specie: a natural enemy and diseases. Man does not have natural enemies due to the achievements of civilization. Two goals are pursued by diseases: fertility reduction and devastation of already born individuals. Nature successfully copes with both these tasks: demographic balance is negative in almost all Western countries, so even without any additional means the white race that has been the basis of Western civilization for centuries will extinguish by itself. However, the progress of science and technology is going too fast and the resulting threat for nature is too high, so nature takes additional measures – destroying the individuals already in existence. One of those measures – formation of suicidal thoughts, intentions and attitudes which is most often named as an inclination for death.

In this way, if the move away from God precipitates suicide, the alienation from nature makes it necessary. Following this logic, the most secularized and the most nature hostile nations should lead in the suicide rates. However, nature has got its own logic. It attacks the weakest, not the

strongest representatives of a species. A lion would never advance upon the leader of a buffalo pack, but would focus on the weakest of the herd. Thus, if one assumes that a biological factor plays a certain role for suicide, and nature applies the same regulative laws for humankind as for other species, the suicide rate should be the highest among the weakest nations.

Social and political factors of suicides

There are four main groups of dangers that might put in peril the existence of any nation. The first danger is the deprivation of political, and, at the same time, cultural independence resulting from military intervention of more powerful states. The second danger is the assimilation with other nations as a sequence of a peaceful – economic or/and cultural – invasion. The third danger is the loss of consensus regarding the main prospects of the development of a nation, political disunity of a nation leading to a civil war. And finally, the fourth danger is the erosion of social relationships as a result of a peaceful disintegration of relationships among the members of a community.

The first reason was mainly responsible for the dynamics of suicides in the West in the twentieth century – that is the threat for the existence of some nations resulting from adverse historical circumstances. Austrians, Estonians, Hungarians and Czechoslovakians were leading the suicide rates before the Second World War. All these nations had serious problems with self-dependence of the State system. When Austro-Hungarian monarchy, one of the

most powerful monarchies in Europe, fell – Austria became a small state, having to deal, apart from everything else, with all the economic, social and moral consequences of losing the war. However, this state soon found its own place in new Europe and was no longer on the list of the leaders in suicides. Hungarians got their independence in 1919, after a struggle of more than three centuries for their unified sovereign state, just to lose it again in 1945. Estonia's fight for an independent state was also full of dramatics. Czechoslovakia – a political neologism born in 1919, was not able to perceive either its identity, or its historical prospects in time. Unsteadiness of this creation was proved by the split in 1993.

Lithuania, Russia, Byelorussia and Latvia were leading in suicides at the end of the twentieth century. Unexpected to some, Lithuania's leadership in this context is more than comprehensible: during the last two centuries (according to some authors, ever since the times of Vytautas the Great) Lithuania has enjoyed its independence for approximately 30 years only. Latvia's way to independence was no easier. Byelorussia did not even dream of creating their independent state. Russians experienced and are still experiencing all the consequences of the falling empire.

There is a feature common to the dynamics of suicides among the nations that have fought for their independence which may be named as an overdue effect: most of people commit suicides not during their struggle for independence, but after the declaration of independence. This fact is common almost among all nations that have gained their independence in the

twentieth century: Hungary, Finland, Baltic States and Iceland. This phenomenon might be explained by at least two groups of reasons. On one hand, the fight for independence is an important factor unifying the nation, however dramatic and full of losses it might be. When the struggle is over this factor disappears and the nation experiences a certain existential vacuum. Old goals are reached and the new ones are not formed yet. Respectively, the risk of suicides increases and its number grows. On the other hand, an important role in the life of newly born independent states is played by a sudden change of the social economic conditions, fluctuation of the habitual life norms and values and the resulting feeling of loss, uncertainty about the future. However, one should not overestimate this factor. All post-Communist countries have gone or are still going through the hardship of transformation from the Socialist to the Capitalist system, but the suicide rate in some of them (Poland, Bulgaria) increased only slightly during 1990 – 2000, and even decreased in some of them (Czech Republic, Slovakia, Transcaucasia).

The second important factor influencing suicides is the loss of cultural peculiarity as a result of globalization. This factor plays an important part in countries with a strong traditional culture, for example Japan. The suicide rate in this country is not the highest in the world, but the rate of growth is one of the fastest. The suicide rate has increased from 17 to 24 during a short period of 1995 – 2000.

The third factor weakening a nation is the political split of the nation, the ultimate form of which is a civil war. This factor was

probably the most visibly expressed in Sri Lanka, where the suicide rate jumped from 10 in 1960 to 36 in 1985 as a result of intensified ethnic conflicts and the civil war.

And finally, the fourth threat for sovereignty is a social disintegration of citizens, expressing itself in weakened and/or vanished relationships among members of a society – relationships within a family, a collective or various social groups. Social disintegration is the main reason for a comparably high suicide numbers in the post-Communist space.

A comparably high suicide rate in Lithuania is determined by the impact of two out of four factors mentioned above. Firstly, Lithuania, different from most other Western nations, has had a long and hard struggle for its independence. Secondly, the social disintegration in Lithuania is one of the highest among the Western societies. True, Lithuanians are the least concerned about family, friends, acquaintances, they are the least eager to improve life conditions of their neighbors, the sick or the handicapped⁸. Lithuania falls also behind in terms of forming a civil society⁹.

Most of the parameters of social disintegration are directly related to suicides. Namely, there is a statistically significant variable between divorce rates and suicides¹⁰. The connection between suicides and various parameters of social disintegration is revealed in the work of B. Wollman¹¹.

Psychological pain and its causes

E. Schneidman claims that the main cause of suicides is psychological pain, and the main reason for psychological pain is unsatisfied needs¹². In fact, unsatisfied needs are true causes, but only one of the causes of psychological pain. Suffering is characteristic both for the old and young, both for the rational and irrational, both for the unprivileged and the ones on top of the hierarchy, so to attempt to explain a variety of all this suffering by unsatisfied needs is a possible, though really risky, task.

In our opinion, both physical pain and psychological suffering has the same cause and performs the same function. That is a sign of danger. Physical pain means that the human body is in danger, psychological suffering – that one's Ego is in peril. The magnitude of pain is directly proportional to the danger occurred. If the cause of a physical pain is not eliminated the human body may perish, if the reason of a psychological suffering is not removed, the Ego may be lost.

The human Ego is a fragile psychic structure, so it feels safe only if it is embedded in the more powerful psychic combinations, such as collective complexes. For example, if a person constantly thinks, feels and behaves as a real Communist, one might claim that his Ego is a part of a considerably greater and more powerful Communist complex. As Carl Gustav Jung puts it, "once upon a time men were possessed by devils, now they are not less obsessed by ideas, and so on"¹³.

8 See R. Inglehart et al: tables A001, A002, E164_1, E167_1.

9 R. Žiliukaitė. Neatrasta galia: Lietuvos pilietinės visuomenės žemėlapis.

10 D. Gailienė et al. Suicide in Lithuania.

11 B. Wollman. Between Survival and Suicide.

12 E. S. Schneidman. The Suicidal Mind.

13 C. G. Jung. On "The Tibetan book of the great Liberation", p. 486.

Two main groups of forces exert influence upon the life of any person: his conscious self and his subconscious complexes. If these two groups of forces act in the same direction, then the psychic evolution of that person proceeds smoothly. However, if a person consciously aims at something which is contrary to his sub consciousness, the emotional conflicts come onto the stage. Once these conflicts get serious it might lead to a disease or reviewing one's conscious attitudes and making some concessions to the pressures of the sub consciousness. In the latter case the whole person's psychic life moves over and its centre becomes not the Ego, but some hypothetic point between the Ego and the sub consciousness. Analytic psychology calls this new centre and source of psychic life a *Self*. To find one's *Self* means to discover oneself. People who have discovered themselves lead a quite peaceful and quiet life. Inner anxiety, discontent is the evidence that a person did not yet found themselves, i.e. his Ego and *Self* do not match each other.

Conditionally three problems might be distinguished in the process of the formation and functioning of an Ego: an inchoate Ego; erroneously formed Ego; deformed Ego. In an analogical way one might speak about the pain of non-discovery, the pain of pseudo-discovery and the pain of loss. Each of these types of pain is overwhelming for a person who experiences it and might lead to a suicide.

The pain of non-discovery manifests itself when a person does not see a reason to carry on with life. All traditional cultures have created systems of meanings that sometimes would supplement and

sometimes would contradict each other. The refusal to look for some particular meaning or any meaning at all constitutes the specifics of the contemporary Western culture. A senseless life becomes a norm, not a misfortune. Some philosophical trends provide a theoretical grounding for this attitude, namely – existentialism.

One of the main fundamental paradoxes of existentialism is that its theoreticians declared the rejection of meaning, the Absurd, but would not commit suicides; conscious or unconscious followers of this school of thought do not declare it, but would commit suicides. A. Camus concludes his essay on suicides – “one must imagine Sisyphus happy”¹⁴. Maybe one must, but it is extremely difficult. One ought to distinguish himself with an extraordinary, even perverse imagination in order to picture Sisyphus hopelessly stuck in eternity as happy. Probably A. Camus enjoyed such an imagination, but most common people do not, and as soon as they make sure their life becomes a meaningless task of pushing a rock up a mountain, they finish it with a suicide. Here is just one fact that has been massively explored in the Russian press: two girls jumped down from the roof of a nine-storey building in Gorky in 2002. The only explanation that has been provided in their suicide note was a short phrase: “we got bored with everything...”

It happens quite often in contemporary Western society that suicides are committed by people you would least expect it from. Such a case is described in a novel by E. M. Godmundsson “The Angels of

14 A. Camus. *Sizifo mitas*, p. 100.

the Universe”¹⁵. The novel surprises with a suicide not of the main character – a man having mental problems – but of his friend, *a wealthy dentist driving a jeep*. It is usually said about similar people: *What would he lack? A good wife, gifted kids, a great, well-paid job...* In fact, this kind of suicide testifies to a seeming integration into society by people whose Egos would eventually not discover their Selves.

There are considerably few people in a contemporary Western society who would openly declare a senseless life. The so called philosophy of equal opportunities or free choice performs the leading role in the West. It is like society barrages a pile of meanings, values and ideals for an individual, and he picks up the most relevant ones for himself. It is claimed that individual values are equivalent to each other unless they challenge considerably the interests of other individuals. However, this is not quite true. Some values facilitate integration, others – disintegration; some of them affirm life, others – death. A perverse culture has been created in the West as a result of ontological, biological and social disintegration, and its main features are placing the material goods ahead of the spiritual ones, the detachment from, if not despising, nature, the cult of individuality and originality. Thus, if the contemporary Western culture is a perverse culture, so any integration into it is pseudo-integration, and the discovery of those socially authorized meanings becomes a pseudo-discovery. Therefore, the number of strange, by the first glance unexplainable suicides, will only increase.

The pain of loss is probably the most often encountered type of psychological suffering. This is a situation when the Ego is filled with some content and then suddenly loses it. The life of Young Werther is a classical example of such a phenomenon. It is quite a common occurrence that suicides are committed by people who lose their social ideals, goals and meanings.

The disproportionate relationship between education and upbringing creates a significant drawback of the so called society of equal opportunities. The major focus in the traditional cultures was dedicated to the upbringing, the formation of a personality's moral and emotional foundation. Formal education and knowledge played only a secondary role. And Western society is even called the *knowledge society*. However, the formal knowledge one receives at school makes only a small particle of one's Ego. If an Ego is not molded purposefully it gets filled with the simplest, easily accessible, and at the same time the most easily losable contents: pleasurable sensations induced by psychic stimulators, worshipping a popular music band, questionable affection or casual love relationship. Losing anyone of these contents puts a jeopardy losing one's Ego as well. More than 4.000 teenagers commit suicides every year in U.S.A. only. And this trend will only grow if the attitude in regard to the relation between education and upbringing is not reconsidered.

Metaphysical suffering

There is a type of pain, a suffering to be more precise, that is impossible to explain

¹⁵ E. M. Gudmundsson. *Visatos angelai*.

either by the troubled Ego formation, unsatisfied needs, or any other facts of one's biography. That is because in some cases the reasons of suffering extend behind the limits of a personal experience.

One of the better known examples of this type of suffering was the suffering of the Germans caused by the bombings of the Ally aviation during the Second World War. There is no doubt many peaceful civilians, who probably even disagreed with the Nazi ideas themselves, have died, suffered and become handicapped during those bombings. However, one can not be innocent if the whole nation is guilty as a whole. Thus one can only discuss different concepts and various degrees of guilt, as it is done by K. T. Jaspers in his work "The Question of German Guilt"¹⁶.

Humankind is the broadest subject of a moral guilt. Let us assume a certain person has breathed in some radioactive dust and has developed cancer. In this case the guilt does not have to fall on him, his family or nation – maybe the dust was blown in by the wind from a far away country that person would not even know to exist. However, he belongs to the humanity that has polarized the atom, thus gave a chance for the radioactive dust, therefore, as a part of humanity, a person is responsible for the actions of other humans, no matter if he approves or not, condemns or justifies them. This type of guilt was named *a metaphysical guilt* by K. Jaspers. Its core is the solidarity among people which makes everyone responsible for the whole world's injustices and atrocities, especially for the

crimes a person has been made aware of.

The foundation for the theory of metaphysical suffering is the principle of moral determinism. All things are related in nature, society or psychics, everything has got its cause and consequence, and this causal relationship is ruled by moral laws. The objective of the moral causality is the rehabilitation of justice. This reconstruction proceeds both in physical and metaphysical space, and both individuals and their groups are the subjects for the moral responsibility. That means a person may suffer not only for his own sins, but also for those of others – his family, nation, the entire humankind. If a metaphysical guilt exists, so does a metaphysical suffering.

The source of metaphysical suffering is the collective sub consciousness. All black deeds, crimes and sins ever conducted by people accumulate into the collective sub consciousness. Justice demands every one of those deeds is accounted for. However, it is the most sensitive people, not the biggest evil doers that suffer the most as a rule – it is them whose borderline between the consciousness and sub consciousness is the most fragile, who are capable to feel not only for themselves, but for the others too. As K. Jaspers believes, it is through them the whole world's injustices and atrocities get objectified. Since the number of sinners always outdoes the number of the redeemers, it is almost impossible to avoid a metaphysical suffering.

A metaphysical guilt constitutes the primary abyssal cause of a psychological pain. A distorted balance between guilt and responsibility, or in a broader sense, between the consciousness and sub con-

16 K. Jaspersas. Kaltės klausimas.

sciousness leads to anxiety, neuroses, troubled Ego formation, unsatisfied needs and the abundance of pseudo needs. So far the main remedy used for the psychological suffering is suppression. However, it can not last indefinitely. Since the collective sub consciousness gives the primary source for suffering, suppressing one person's suffering makes it burst out through another. Respectively, the number of mental disorders increases. According to the data of the World Health Organization, there are 120 million people in the world that suffer depression (mostly in Western countries), and the number of the cases is constantly growing.

Conclusions

"The death of God", declared by F. Nietzsche and widely advertised by epigones, has opened a new page in the Western history¹⁷. Detached from God humans have started receding both from society and from nature. A suicide is a natural and consistent consequence of this disintegration.

A religious person who recognizes his unity with his family, nation, humankind, nature and God is the least inclined to commit a suicide. Having turned away from God, nature becomes the main object for integration. However, if a human is a creation not only of nature, but also of God, even the one who is best integrated into nature, but non-religious personality might experience a certain existential vacuum and contemplate at least theoretical possibility of suicide. Having estranged both from

God and nature, the social bonds constitute the core thread binding people together. They tie geographically close people into certain political, social, ethnic groups that constantly fight for the spheres of influence. Fighting means there will be ones who lose. Some nations have died out through history, some are on the edge of vanishing. Members of endangered nations are much more inclined to suicides as they face one more form of disintegration – a threat to be secluded from humankind. Together with the fast modernization of the Western society other aspects of social disintegration intensify. The more energy a human devotes to the struggle for his existence, the less of it is left for his friends, acquaintances or family. Social disintegration encourages suicides in two ways: some people break down in the rival struggle, some of them do not even succeed to place themselves in it. In the latter case the importance of the psychological disintegration manifests itself. A human Ego feels safe only if it is embedded in some larger accumulations of psychic energy, namely collective complexes. Since the contemporary society favors individualism, some of those life-asserting collective complexes have vanished, and others have shrunk to the level that they have no considerable impact on a person's life anymore. Respectively, the number of mental disorders increases.

Following this scheme, the main attention in suicide prevention should be focused on the cultivation of spiritual values, formation of life-asserting world-view and emotional attitude; amplification of social integration should follow, then – psychological education should take place, and finally –

17 S. Bruce. *God is Dead: Secularization in the West*.

medical means of psychic adjustment should be employed. The contrary way is employed in practice. The most attention is devoted to the sick people – the ones whose psychological disintegration has reached the level of pain. Prevention of mental diseases takes a certain place in the general prophylaxis of health, however it is obvious that psycho-

logical integration can not succeed without social integration. Without a harmony in the society there can not be harmony in the soul. There is no point to discuss the ontological or biological integration in Western societies. It is no wonder that the waves of suicides in the West take over wider and wider areas and demand more and more victims.

Literature

- Bering, J. *Suicidal: Why we Kill Ourselves*. University of Chicago Press, 2018.
- Bruce, S. *God is Dead: Secularization in the West*. Wiley-Blackwell, 2002.
- Camus, A. *Sizifo mitas. Iš prancūzų kalbos vertė Violeta Tauragienė*. Vilnius: Baltos lankos, 2006.
- Dos Santos, J.P., Tavers, M., & Barros, P.P. More than just numbers: Suicide rates and economic cycle in Portugal (1910-2013). *SSM Popul Health*, 2016, 2, pp. 14–23.
- Durkheim, E. *Suicide*. Routledge, 2000 (1897). Sigmund Freud. *Beyond the Pleasure Principle*. Martino Fine Books, 2009 (1920).
- Gailienė, D., Domanskienė, V., Keturakis, V. *Suicide in Lithuania. Archives of Suicide Research*, 1994, 1, 3, pp. 149–158.
- Gudmundsson, E. M. *Visatos angelai. Iš islandų kalbos vertė R. Ruseckienė*. Vilnius: Tyto alba, 1996.
- Inglehart, R., Basáñez, M., Díez-Medrano, J., Halman, L. and Luijkx, R. (eds.). *Human Beliefs and Values: A Cross-Cultural Sourcebook Based on the 1999-2002 Values Surveys*. Mexico City: Siglo XXI Editores, 2004.
- Jaspersas K. Kaltės klausimas. Kn.: *Gėrio kontūrai*. Vilnius: Mintis, 1989.
- Jung, C.G. On “The Tibetan book of the great Liberation”. In W. McGuire, (Exec. Ed.), Sir H. Read, M. Fordham, G. Adler (Eds.), R. F. C. Hull, Trans.). *Collected works of C.G. Jung*. Vol. 11. *Psychology and Religion: West and East*, pp. 473–508. Princeton University Press, 1969 (1939).
- Kleiman E.M., Liu R.T. An examination of the prospective association between religious service attendance and suicide: Explanatory factors and period effects. *J Affect Disord*, 2018, 1(225), pp. 616–623.
- Menon, V., & Kattimani, Sh. Suicide and Serotonin: Making Sense of Evidence. *Indian J Psychol Med*, 2015, 37(3), 377–378.
- Shneidman, E. S. *The Suicidal Mind*. Oxford University Press, 1996.
- Stockdale, J. B. The World of Epiktetus. In Sommers, Ch. & Sommers, F. (eds.). *Vice and Virtue in Everyday Life*, pp. 658–672. Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1993.
- Trentmann, F. *Empire of Things: How We Became a World of Consumers, from the Fifteenth Century to the Twenty-First*. Allen Lane, 2015.
- Wu, A. Jing-Yu and Cun-Xian Jia. Religion and Completed Suicide: a Meta-Analysis. *PloS One*, 2015, 10(6).
- Wollman, B. *Between Survival and Suicide*. New York: Gardner, 1976.
- World Health Organisation Database. https://www.who.int/gho/mental_health/suicide_rates/en/
- Žiliukaitė, R. Neatrastalia: Lietuvos pilietinės visuomenės žemėlapis. Kn. Žiliukaitė, R. (mokslinė redaktorė). *Dabartinės Lietuvos kultūros taidos tendencijos: vertybiniai virsmai*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2007.

Savižudybė kaip dezintegracija: nuo Dievo mirties prie metafizinės kančios

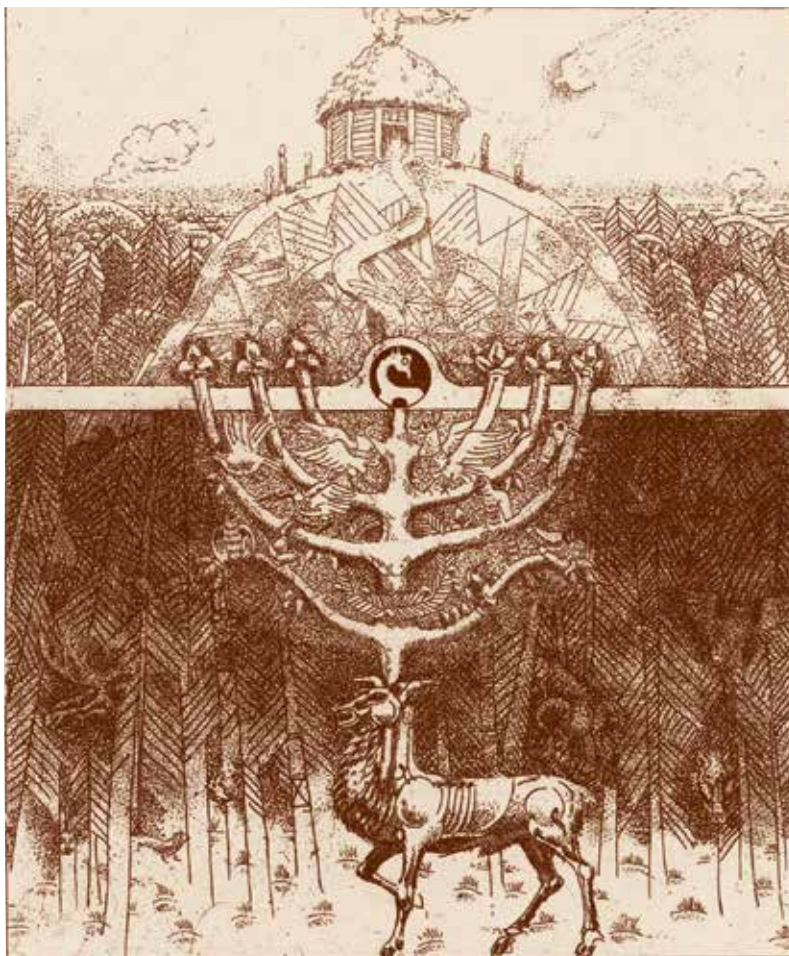
Santrauka

Straipsnyje savižudybė traktuojama kaip Vakaruose nuolatos stiprėjančio dezintegracijos proceso padarinys. Išskiriamos ir nuodugniau analizuojamos keturios dezintegracijos rūšys: ontologinė, biologinė, socialinė ir psichologinė. Ontologinė dezintegracija reiškiasi kaip žmonių tolimas nuo Dievo, biologinė – nuo gamtos, socialinė – žmones siejančių ryšių silpnėjimas. Psichologinė dezintegracija reiškiasi tuo, jog individualus ego tampa vis mažiau priklausomas nuo kolektyvinių kompleksų. Visos keturios dezintegracijos formos artimai susietos. Ontologinė ir bi-

ologinė dezintegracija veda prie socialinės, o socialinė – prie psichologinės. Straipsnyje grindžiama hipotezė, jog pagrindinė didelio savižudybių skaičiaus Vakarų regione priežastis – ontologinė ir biologinė dezintegracija. Tarp įvairių Vakarų šalių egzistuojančius skirtumus lemia skirtingi socialinės dezintegracijos laipsniai. Socialinės dezintegracijos stiprėjimas ir yra pagrindinė didelio savižudybių skaičiaus kaip Lietuvoje, taip ir kitose pokomunistinėse valstybėse priežastis. Konkrečius savižudybės motyvus lemia psichologinės dezintegracijos laipsnis ir forma.

Esminiai žodžiai: Dievo mirtis, dezintegracija, savižudybė, psichologinis skausmas.

ESTETIKA IR MENO FILOSOFIJA



Arvydas Každailis. „Devyniaragis elnias“, ofortas, 1986

Estetinis Baublio vaizdinys Dionizo Poškos sode. Bachtiniškoji interpretacija

DEIMA KATINAITĖ

Vilniaus dailės akademija
dkatinaite@gmail.com

Šį tekstą įkvėpė bandymas apsvarstyti praeities reprezentaciją – Dionizo Poškos Baublį – kaip dviejų priešybių sankirtos tašką, taikant literatūrines epo ir romano sąvokas, bei darant prielaidą, kad šis objektas yra galima Bachtino dialogiškos vaizduotės buveinė. Straipsnyje epo sąvoka keičiama atitikmeniu „paminklas“, o romano konceptuali sinonimu tampa „kaukė“ – Baublys suprantamas kaip performatyvus objektas, tarpininkas, kuriuo „prisidengęs“ Poška kalba visuomenei, jo gyvenamo laikotarpio ir šandienos. Keliamas klausimas: kas yra Baublys Poškos sode, svarstomas jo artimumas meno kūriniui ir ką / kaip jis veikia? Apmąstoma kaip pasikeičia Baublys Poškai mirus, iš sodo altanos tapęs protomuziejumi ir galiausiai vėl sugrąžintas į sodo aplinką šiais laikais, bet jau kita – paminklo prasme.

Esminiai žodžiai: Baublys, Dionizas Poška, Michailas Bachtinas, kaukė, paminklas, įvietintas menas, estetinė patirtis.

Faktografija

Dionizas Poška (*Dionizy Paszkiewicz*, 1764–1830) – Žemaitijos bajoras, Kražių jėzuitų gimnazijos absolventas; 1786–1820 m. eina raštininko, notaro, advokato pareigas Raseinių žemės teisme; 1790 m. nusiperka Barzdžių dvarą ir vis daugiau laiko skiria intelektualinei veiklai: rašo eiles lenkų ir lietuvių kalbomis, sudarinėja lotynų–lenkų–lietuvių kalbų žodyną, užsiima archeologiniais kasinėjimais, aprašo vietos papročius ir pagonybės liekanas, komentuoja istorijos, istorinės geografinės ir istorinės–lyginamosios mitologijos bei kalbotyros veikalus. Poškos autoritetai: Ksaveras Bogušas (*Xawier Bohusz*, 1746–1820), Joachim Lelewel (*Joachim Lelewel*, 1786–1861)¹.

1 Minimi Poškos raštuose – poema „Pas kuniga Xawera Bohusza Lietuwi, yr Jokimą Leleweli Mozura“, 1810).

1812 m. Poška nukerta ąžuolą, vadinamą Baubliu, ir, išskobęs jo drūtgalį, pasidirba altaną, kurioje įkurdina retenybių kabinetą, biblioteką, žymių žmonių portretų galeriją ir archeologinių radinių kolekciją. Ant Baublio sienų Poška rašo eiles, komentuojančias altanos ir jos turinio paskirtį. Virš įėjimo pakabina kankles, o žemiau lenkų kalba užrašo:

*Baubly, tavo atmintį dainomis
apgarsinau,
Užtausok gi tas kankles, ant kurių
skambinau.*

Ižanga

Šiandien neretai daugelis istorinių reprezentacijų atrodo prieštaringos dėl galimų reikšmių sancaupos, semiotinio pertekliaus, o visa istoriografija gali pateikti

istoriją, apimant ir istorinę praeitį, tik kaip reikšmių lauką, kuris *konstruoja* praeitį². Ši tekstą įkvėpė bandymas apsvarstyti vieną tokių praeities reprezentacijų – Dionizo Poškos Baublį – kaip dviejų priešybių jungtį, taikant literatūrologines epo ir romano sąvokas, bei darant prielaidą, kad šis objektas yra galima dialogiškos vaizduotės buveinė³. Tokią interpretaciją lėmė Baublio kaip kultūrinio ir estetinio objekto ambivalentiškumas ir „talpumas“, o bachtiniška prieiga atrodė tinkama įsivaizduojant Baublį kaip meninę reprezentaciją, tikint, kad epo ir romano komunikacinės galimybės kitame estetiniame būvyje įmanoma pakeisti vaizdu ir lyta. Šiame straipsnyje epo sąvoka keičiama atitikmeniu „paminklas“, o romano konceptuali sinonimu tampa „kaukė“ – Baublys suprantamas kaip performatyvus objektas, tarpininkas, kuriuo „prisidengęs“ Poška kalba visuomenei, savo amžininkams ir šiandienos.

Dialogiškumas padėjo atskleisti Baublio komunikacinius aspektus, epiškumas nutiesė kelią į savitą praeities sampratą, o panašumas į romaną leido pamatyti Baublį kaip dabartišką kultūros ar netgi meno objektą, kuris yra medžiagiškas, monumentalus, kaip nukirstas kamienas – baigtinis, kaip paminklas – didingas, kaip kaukė – atviras, atgyjantis ir permainingas. Kaukės sąvoka šiuo atveju reiškia medžio *kamieno* performatyvumo galimybes: pa-

rodymą Baublio kaip medijos, statinio per kurį vyksta jo atradėjo savižina, memuarų, paminklo ir meno kūrinio (ne teigiant, kad Baublys yra meno kūrinys, bet svarstant konceptualius panašumus). Baublys kaip paminklas liudija, o kaip kaukė interpretuoja: praeitį ir istoriją, atmintį (ir užmarštį), laiką, vietą ir dalinasi *patirtimi*.

Bachtinas teigia, kad epinė praeitis yra tam tikra forma suprasti meno pasaulio įvykiai ir jo veikėjai (žmonės). Iš esmės ši forma beveik visiškai užgožia meninės percepcijos aktą. Meninė reprezentacija čia yra reprezentacija *sub specie aeternitatis* (pagal amžinybės principus), iš meninės kalbos prisimenama tik tai, kas turi būti išsaugota atminty; vaizdas kuriamas palikuonims ir projektuojamas jų nutolusiam horizontui. Šiuolaikiškumas, kuriam nebūdingas rūpestis (ateities) atmintimi „suformuotas iš molio“, šiuolaikiškumas ateičiai (tai yra skirtas, nešantis žinutę palikuonims) „iš marmuro ar bronzos“⁴. Tokiu „marmuriniu / bronziniu“ monumentu šioje interpretacijoje galiausiai virsta Baublys.

Viena vertus, akivaizdu, kad Poškos numanoma auditorija, kuriai skiriama pagrindinė komunikacinė žinia, yra ateities kartos (jų atmintis), kurioms Baublys pasirodo kaip herojiškos praeities liudytojas, kita vertus, Baublys plečia pasaulį dviem kryptimis – atgal, dėl savo daugiaprasmiškumo įgalinantis naujas praeities interpretacijas, ir pirmyn – ieškant santykio su dabarčiai aktualiais kultūrinio diskurso aspektais ir ateities kultūros potencialu, tuo, kas dar gali būti.

2 Kates, Joshua. "Document and time" in: *History and Theory* 53 (May 2014), Wesleyan University, 2014, p. 162.

3 Skaitytas pranešimas „Baublio vaizdiny Dionizo Poškos sode. Bachtiniška interpretacija“, Aštuoniolkoje nacionalinėje estetikos ir meno filosofijos ciklo konferencijoje *Estetikos, meno filosofijos ir meno istorijos sąveikų teritorijos: tarpkultūriniai atvaizdo funkcionavimo laukai*, Vilnius, LKTI, 2019 04 26.

4 Bakhtin, Mikhail Mikhailovich. *The Dialogic Imagination, Four Essays*, ed. Michael Holquist, translated by Caryl Emerson, Michael Holquist, Austin: University of Texas Press, 1985, p 18–19.

Per medžio simboliką atrodo įmanoma tokia predestinacinė teorinė projekcija. Baublys pasirodo kaip *Nachleben*⁵, pernaša, intencionalus objektas, paradoksaliai gyva fosilija, turinti kultūrinę įkrovą, kuria tarsi užkrečia estetinį pasaulį: „genofondfas“ (atsitiktinumo ir asociacijos principu) persiduoda tolyn į ateitį ir yra atpažįstamas žymiai vėlesniuose meno reiškiniuose. Baublys tarsi numato ar išpranašauja būsimas meno praktikų transformacijas – panašų *natūros* / gamtos virsmą kultūra galime įžvelgti XX a. meno strategijose, pavyzdžiui, Giuseppe Penone, Anselmo Kieferio, Josepho Beuyso *etc.* kūryboje. Čia taip pat gamta, medžiai pasitelkiami kaip estetiniai objektai – mediatoriai – tarpininkai žinutės perdavimui, kai pagrindiniu meno turiniu tampa *patirtis*. Tarsi medis įkūnija tai, kas anot Bachtino maitina senąją literatūrą – atmintį (ne žinias) kai „dar nenujaučiamas galimas praeities reliatyvumas, praeities tradicija šventa, nepakeičiama“, bet kartu turi tai, kas charakterizuoja romaną, kuris „*priešingai*, yra apibrėžiamas patirtimi, žiniomis ir praktika (ateitimi)“⁶. Kadangi *pernašai* arba *Nachleben* (vok. gyvenimas po gyvenimo, pomirtinis gyvenimas, išlikęs objektas turintis tęstinumą), o šiuo atveju ir Baubliui būdingas esmiškas neaiškumas⁷, čia

kuriamamas Baublio vaizdinys išskaidomas į dedamąsias – siekiant aiškumo aptariamas per galimus būvius. Keliamas klausimas: kas yra Baublys Poškos sode, svarstomas jo artimumas meno kūrinui ir ką / kaip jis veikia? Apmąstoma, kaip kinta Baublys Poškai mirus, iš sodo *altanos* tapęs protomuziejumi ir galiausiai vėl sugrąžintas į sodo aplinką šiais laikais, bet jau kita – paminklo prasme.

Klasikinėje tradicijoje, kurios roman-tizuotai versijai galima priskirti ir Poškos veiklą, kaukė apibrėžiama kaip sąlyginės tikrovės simbolis, tačiau šioje interpretacijoje Baublys svarstomas kaip šiuolaikinis, artimas meno kūrinui artefaktas, kurį galima patirti ir *šiandien*. Toks Baublio at-siejimas nuo tikėtinų autoriaus ketinimų, vykdomas remiantis Miekeės Bal „citavimo“ koncepcija. Anot tyrėjos, *citavimas* yra terminas, kuris tarsi „balansuoja“ ant meno istorijos ir tiesioginės (pažodinės) analizės susikirtimo ribos. Mokslininkė išplečia *citavimo* sąvoką remdamasi Bachtinu (taip pat Rolandu Gérardu Barthesu), teigdama, kad, viena vertus, tikrovės fragmentais galima manipuluoti kuriant „realybės efektą“, kita vertus, *citavimas* – „ištarimai“ nurodo tam tikrą kryptį iš kurios kyla žodžiai. Žodžiai, o šiuo atveju ir vaizdai ar jų interpretacijos nebūtinai siejamos su jų kūrėjo ketinimais, jie veikiau yra keitėjai (orig. *shifters*) leidžiantys daugialypei realybei sutilti viename vaizde. Poškos literatūrinė kūryba, kuri yra svarbi kaip vieno žymiausių to laikmečio (šalia Antano Strazdo, Simono Stanevičiaus) švietėjų raiška, kurie „priima, adaptuoja ir modifikuoja LDK ir Antikos paveldą“⁸

5 Aby Warburgo terminas.

6 Bakhtin, Mikhail Mikhailovich. *The Dialogic Imagination, Four Essays*, ed. Michael Holquist, translated by Caryl Emerson, Michael Holquist, Austin: University of Texas Press, 1985, p. 15.

7 *Nachleben* terminas sunkiai permatomas, panašiai kaip ir kita Warburgo sąvoka *Leben* (vok. gyvenimas), abi yra klampios, įvairios, plačios ir sudėtingos, sunkiai analitiškai „sutvarkomos“, in: Georges Didi-Huberman, „Artistic Survival: Panofsky vs. Warburg and the Exorcism of Impure Time“, in: *Common Knowledge*, Volume 9, Issue 2, Spring 2003, pp. 273–285 (Article), Duke University Press, p. 282.

8 Ulčinaitė, Eugenija. „Lietuvos Didžiosios Kuni-

ir yra tam tikras laikmečio indikatorius, seismografas, nes joje kaip ir visoje XIX a. literatūroje „intensyviai vyko paveldėtos LDK kultūros vertybių, vaizduotės ir laikysenų kaita“⁹ čia paliečiama tik tiek, kiek padeda suprasti Baublio veikimo mechanizmą. Orientuojamasi ne į to laikmečio problemų suvokimo atskirus aspektus, bet išryškinamas Baublio kaip estetinio objekto novatoriškumas – numanomas performatyvusis potencialas.

Kontekstas

Sodo paviljonas (jei Poškos Baublį suprasiti kaip tokį¹⁰), nėra naujas dalykas, nuo XVII a. kraštovaizdis buvo istorizuojamas statant / simuliuojant romėnų griuvėsius, druidų šventyklas, mistinius urvus. Taip pat jo prototipu galima laikyti Izabelės Čartoryskos (*Izabela Czartoryska*, 1746–1835) sodo paviljoną, 1801 m. pastatytą rotondą – Sibilės šventyklą Pulavų (*Puławy*) parke. Čartoryska taip pat parašė traktatą skirtą sodininkystei, kuriame pabrėžia senų medžių reikšmę kraštovaizdžio formavime¹¹. Poškos raštuose niekur neiminima nei šis traktatas, nei Sibilės šventykla, nors

amžininkai Baublį ir Sibilės šventyklą tapatino su muziejaus provaizdžiu, abu objektai laikyti pirmaisiais muziejais. Gamtos kaip atminties reprezentacijos matymas irgi atitinka laikotarpį, Brigita Speičytė mini, kad Poška savo sodą suprato kaip atminties žemėlapi, kas būdinga to meto sodų, kraštovaizdžio percepcijai. Pasak Speičytės, Poškos sodas apjungia asmeninę viziją su praėjusių laikų refleksija.¹² Originali šiuo atveju yra ne sodo, parko atributo, altanos idėja, arba sodybos kaip mikrokosmoso, bajoriškosios kultūros *modus vivendi* išraiška, bet komunikacinis aspektas: performatyvumas kaip tam tikros patirties perdavimas per materialų kūną ir *vietą*. Būtent čia Baublio ir Poškos sodo situacija priartėja prie šiuolaikinio meno konteksto, yra artima įvietinto meno startegijai: „[m]eno kūriniai, eksploatuojantys vietą kaip mediją, pasitelkia tos vietos elementus, atsižvelgia į jos charakterį, istorinį kontekstą, tik jai būdingą situaciją ir savybes.“¹³ Čia galima įžvelgti įdomią Poškos Baublio paralelę su Stanislovo I Leščinskio (*Stanisław Leszczyński*, 1677–1766) sodo kioskais. Sieja santykis su *vieta*, kuri svarbi ne kaip pozicija fizinėje plotmėje, bet kaip tapatybės perkūrimo ir žinutės perdavimo instrumentas. Abiem atvejais pasitelkiama panaši forma – kalbama per daiktus: architektūrą ir medžio stuobrį (abiejų objektų tektoninės sąryšys taip pat turi bendrumo).

gaikštystės paveldo metamorfozės XIX amžiaus Lietuvos literatūroje“, in: *Literatūra* 48 (1), Vilnius: VU leidykla, 2006, p. 113.

9 Speičytė, Brigita. „Poetinės kultūros formos. LDK palikimas XIX amžiaus Lietuvos literatūroje“ in: *Literatūra* 46 (1), Vilnius: VU leidykla, 2004, p. 10

10 Kalbant apie medį, reikia paminėti, kad panašus ąžuolas augo Žemaitijoje, kuriame vienas garsiausių LDK baroko epochos poetų Kazimieras Motiejus Sarmbievius (1595–1640) įrašė savo eiles, vėliau nukirstas.

11 Czartoryska, Izabela. *Mysli różne o sposobie zakładania ogrodów przez I. C. (Įvairios mintys apie sodų įrengimą pagal I. C.)*, Wrocław: Drukiem Wilhelma Bogumiła Korna, 1805.

12 Speičytė, Brigita. „Kas užsodino Poškos ‘darželį’?“ *Metai* 1 (2005), žiūrėta www.tekstai.lt/buvo/metai/200501/speicyte.htm [Rugpjūtis, 2019].

13 Trakšelytė, Aušra. Daktaro disertacija „Įvietintas vaizduojamasis menas: teorinis diskursas ir raiška Lietuvos šiuolaikiniame mene“, Vilnius: VDA, 2012, p. 8.

Dukart praradęs karūną¹⁴ ir tapęs Lotaringijos kunigaikščiu (1737–1766), Leščinskis tremtyje – Lunevilyje (Lunéville) statydamas savo rezidencijos kompleksą, padedant architektui Emanueliui Héré de Corny įkomponuoja keletą originalių, ovalaus plano pastatų. Kioskas (1737) buvo pirma pastatas, užsakytas atvykus į Lunevilį, „paties karaliaus išradimas“¹⁵ ir kurį laiką pagrindine būstinė, kitas – Trêfle paviljonas (1738), skirtas svarbiausiems kunigaikščio svečiams.¹⁶ Tyrinėtoja Nebahat Avcioglu šių statinių turkiškus stilistinius bruožus aiškina siedama su Leščinskio savirepresentacija (*self-representation*), kuri skiriasi nuo reprezentacijos kaip objektyvuotos galios priešprieša. Tai lyg periferinė jėga, atspindinti politiškai nesaugią, perkeltą, asmenų be vietos psichologiją¹⁷. Stanislovui I praeitis buvo tarsi dabartiška realybė, kurios prikėlimas architektūroje tapo tam tikra strategija – jėgos ir savės teigimi: ne-europietiška architektūrinė sintaksė yra aliuzija

į jo vizitą Osmanų imperijoje, Benderyje ir Edirneje, kur globojamas sultono Ahmedo III gyvena seralyje, buvo laikomas valdovu bei pripažįstamas vieninteliu Lenkijos karaliumi¹⁸. Kiosko ir paviljono architektūrinė kalba yra galios teigimas ir savikūra. Turkiškos formos atspindi vienintelę vietą, kur sosto netekęs valdovas galėjo patirti tą statusą, kurį suprato kaip savo savastį. Leščinskis – karalius be karalystės, Poška – bevaikis bajoras nepaveldėjęs tėvoninio dvaro, giminės praeities simbolio. Barzdžių dvarą Žemaitijoje, Šilutės apylinkėse nusipirko 1770 m., būdamas 26 metų, apie 1772 m. vedė bajoraitę Uršulę Sasnauskytę ir mirė taip pat šiame dvare 1830 metais. Todėl įsitvirtinimo leitmotyvas, atrodo, turintis ir ontologinį lygmenį – lyg parsivesdamas žmoną, soddindamas sodą, rašydamas ant medžių, per juos ir *apie* juos kalbėdamas raštuose, Poška mėgina „išsiaknyti“, sukurti trūkstamus kilmingos giminės knygos puslapius per daugiasluoksnią reprezentaciją. Tapatinasi su vieta, kurioje yra naujakuris, taip siekia ją užvaldyti ir padaryti sava – teigdamas kultūrinį naratyvą ir taip pat palikdamas žymes materijoje, įrantas medžiuose kuria stabilią tvarką, namus, „išsikūnija“. Tai yra ir pasaulio svetimumo apvertimas: pasaulis, kuris nuo pat pradžių yra kažkas kita, tačiau jame aptinkami vieta ir namai¹⁹. Lyg mėgindamas užpildyti „baltas“ atminties dėmes, kurdamas pasakojimą palikuonims,

14 Stanislovas Leščinskis I – Lenkijos karalius ir Lietuvos didysis kunigaikštis (1704–1709), (1733–1736), po abdikacijos gyveno Prancūzijoje, iki gyvos galvos turėjo Lotaringijos ir Baro kunigaikščio titulą; statė rūmus, kūrė parkus, išgarsėjo kaip turintis ypatingai gerą meninį skonį; įsteigė akademiją Nansi, rašė filosofinius, politinius veikalus.

15 Remiantis Heseno princo Frederiko II dienoraščio įrašu 1741 m. kovo 17 d., in: Nebahat Avcioglu, „A Palace of One's Own: Stanislas I's Kiosk and the Idea of Self-Representation“, in: *The Art Bulletin*, Vol. 85, No. 4 (Dec., 2003), p. 668.

16 Avcioglu, Nebahat. „A Palace of One's Own: Stanislas I's Kiosk and the Idea of Self-Representation“, in: *The Art Bulletin*, Vol. 85, No. 4 (Dec., 2003), pp. 662–684.

17 Pgl. Peter Burke; Tim Blanning in: Nebahat Avcioglu, „A Palace of One's Own: Stanislas I's Kiosk and the Idea of Self-Representation“, in: *The Art Bulletin*, Vol. 85, No. 4 (Dec., 2003), p. 662.

18 Avcioglu, Nebahat. „A Palace of One's Own: Stanislas I's Kiosk and the Idea of Self-Representation“, in: *The Art Bulletin*, Vol. 85, No. 4 (Dec., 2003), pp. 679.

19 Naudotasi Jolantos Saldukaitytės pranešimo „Levinas: veidas ir vieta“ medžiaga, skaityta konferencijoje „Šiuolaikinės fenomenologijos problemos ir tyrinėjimai“, Vilniaus universitetas, Filosofijos fakultetas, 2018-12-20.

Poška mėgina įveikti laiką ir mirtį. Pasak Speičytės, „[š]eimyninės laimės atminimą D. Poška įrašė ir į savojo parko tekstą, santuokai atminti pasodino klevą: „Tikt jo žiema, wassara regiklaj kitoki, / O musu šzirdies mejlė wisados wienoki“. Taigi parkas išreiškė namų kaip pirminės laimės vietos idėją.²⁰

Ir Leščinskio, ir Poškos atvejais stokoja ma tęstinumo, kurį mėginama sukonstruoti pasitelkiant medžiaginius tarpininkus, kurie yra lyg kaukės, slepiančios ir atskleidžiančios. Abiem atvejais per vietą ir objektus komunikuojama, ir Kioskas, ir Baublys simbolizuoja vietą visuomeniniame gyvenime, tarsi patvirtina užimamą padėtį, pabrėžia hierarchiją. Remiantis Aušra Trakšelyte, „vieta yra viena iš žmogaus egzistencijai itin svarbių kategorijų, kaip galimybė išreikšti ir įprasminginti savo santykį su tikrove – per savo vietą joje. Vietos suvokimo bei patyrimo būdai ir ribos dažniausiai apibrėžiami per kūną bei jo galimybes joje (lietimą, ėmimą, buvimą ir kt.)“²¹. Poška Baublį perkelia iš miško, kuriame jį aptinka, todėl tai ir rastas objektas; apsigyvena jame, tampa švietėju, tautos dainiumi, Baublys veikia lyg sakykla. Poškos Baublio ir Leščinskio Kiosko pirminė paskirtis nėra puošybinė, kuri nebūdinga ir įvietintam menui. Kita vertus, įvietintam menui nebūdinga ir memorialinė paskirtis, jis yra priešinamas monumentui-skulptūrai, siekiama per sąsają, tiesioginį kontaktą išryškinti realias,

fizines vietos savybes ir jas įprasminginti meno kūrinįje²². Todėl galima teigti, kad Baublys kaip patirties perdavimo vieta panašus į įvietinto meno atvejį tik tol, kol gyvas jo savininkas, tačiau šiam mirus pereina į kitą būvį, įgauna paminklo bruožų.

Poška ne tik liudija praeitį, bet ir ją formuoja (kaip ir Leščinskis savąją), pavyzdžiui, Poškai svarbu išryškinti pagoniškąją lietuvių kilmės liniją, heruliškas (gerų / gerulių) šaknis akcentuoja ir tyrinėdamas vietovardžius²³. Pasak Eugenijos Ulčinaitės, Poška koreguoja mitinę, palemoninę lietuvių kilmės legendą, tvirtindamas, jog ne romėnai atvyko prie Baltijos krantų ir čia įtvirtino savo papročius, religiją, tam tikras bendrąbūvio formas, o sugrįžėliai lietuviai, kitados kariaudami nusigavę iki Romos, perėmė jos kultūrą ir įdiegė savame krašte, kultūra yra ne kitų duota, bet pačių „atsinešta“. Kilmės iš romėnų legenda, XVI–XVII amžiuje išreikšusi Lietuvos tautinį ir politinį savitumą ir atskirumą nuo slaviškųjų kaimynų, Poškos interpretacijoje tampa lietuvių ir žemaičių etninio ir politinio bendrumo pamatu.²⁴

20 Speičytė, Brigita. „Kas užsodino Poškos ‘darželį’?“ *Metai* 1 (2005), žiūrėta www.tekstai.lt/buvo/metai/200501/speicyte.htm [2019 m. rugpjūtis].

21 Trakšelytė, Aušra. Daktaro disertacija „Įvietintas vaizduojamasis menas: teorinis diskursas ir raiška Lietuvos šiuolaikiniame mene“, Vilnius: VDA, 2012, p. 21.

22 Pgl. Aušra Trakšelytė, daktaro disertacija „Įvietintas vaizduojamasis menas: teorinis diskursas ir raiška Lietuvos šiuolaikiniame mene“, Vilnius: VDA, 2012, p. 20.

23 Poškos žodžiais, „Tai nėra koks mano spėjimas arba prasimanyta pasaka, bet tai gali patvirtinti Žemaičių kunigaikštijos trijų apskričių – Raseinių, Telšių ir Šiaulių – tarifai. Pagaliau aš pats, kaip pažįstąs savo krašto geografinę padėtį, galiu nurodyti kone kiekvieno pono dvarą Žemaičių kunigaikštijoje, kurių senų seniausi pavadinimai, išsilaikę iki šiolei, pagal savo etimologiją iš žodžių „giria“, gerulis yra kilę. [...] Nuo to žodžio „medis“ daugelis dvarų Žemaičiuose turi savo pavadinimus.“ (295 p., D. P., Raštai).

24 Ulčinaitė, Eugenija. „Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės paveldo metamorfozės XIX amžiaus Lietuvos literatūroje“, in: *Literatūra* 48 (1), Vilnius: VU leidykla, 2006, p. 114.

Baublio komunikacijoje įvairiomis kryptimis, kaukių daugyje galima apčiuopti ne tik tai, ką Alexanderis Nagelas ir Christopheris S. Woodas apibūdina kaip punktyriškumą, jautrumą laikui, bet ir šių mokslininkų išskiriamą svarbią autorinio darbo (meno kūrinio) savybę – asmens ir tradicijos sąveiką. Tyrėjų nuomone, visiškai naujas dalykas būtų nesuprantamas. Papročiai, tradicija mene (šiuo atveju kultūroje) yra tas laukas, kuris suteikia reikšmę kūrinio skirtybei, padaro objektą suprantamu, atpažįstamu ir kartu per tai pasirodo jo išskirtinumas²⁵. Per Baublio atvejį svarstant klausimą, ar daiktai įkūnija praeitį dabartyje atrodo, kad ne tik įkūnija, bet yra tam tikros praeities talpyklos, ne tik materialūs bet ir tranzityviniai²⁶, praeities elementai, perduodantys tam tikras patirtis: estetiškes, istorines ir kitokias, priklauso- mai nuo objekto ir konteksto. Kuriamą tėvoniją Poška „įvietina“ Baubliais, 1824 m. šalia Baublio pastatytas antrasis ažuolo kamienas, Baublio „brolis“. Skirtingai nei tiksliniai tekstai, kurie reprezentuoja istoriją (ir gali meluoti), šie objektai – daiktai istorijoje „dalyvavo“ ir priklausė tam tikrai teritorijai: pradžioje vienai, miškui, paskui kitai – bajoro sodui, taigi yra medžiaginiai skirtingų istorijos laikotarpių liudytojai, svarbūs materialiosios kultūros artefaktai. Mirus savininkui, pasikeitus lankytojų kartoms, jie ne tik toliau „gyvena“, bet ir keičia būvius, pavyzdžiui, virsta muziejumi, vėliau

paminklu, dar vėliau įmuziejintu paminklu. *Baublį* dar galima tapatinti su veidu kaip tokiu reprezentantu, kuris yra labiau scena nei veidrodis²⁷, su tam tikra saviraiškos forma, kai jo autoriaus asmenybė pasirodo skirtinguose vaidmenyse – istoriko, pasakotojo, archeologo, kolekcionieriaus, kraštotyrininko, svetingo šeimininko, žaidėjo ir juokdario. Beltingas, aptardamas „savęs paties“ kaukes (orig. *masks of the self*), kelia klausimą, kas mes esame ir ką atstovaujame reprezentuodami save. Anot jo, nėra stabilaus ryšio tarp veido ir savęs paties (orig. *the self*) ir nėra patikimo panašumo. Saviraiška nuolat praktikuojama iš naujo per žvilgsnį, balsą ir ekspresyvius judesius²⁸. Atliepiant šią mintį ir metaforiškai tariant, *Baublys* tarsi vis „persikuria“ iš naujo santykyje su aplinka, generuodamas skirtingą informaciją skirtingais laiko tarpsniais. Vienokią jo autoriui esant gyvam, kitokią, jam mirus ir dar kitokią šiandien.

Kaukė ir juokas

Su romano samprata kaukę sieja du aspektai, visų pirma, juokas kaip komunikacijos forma ir bachtiniškas apsimetinėjimas, apsišaukėlio pozicija: tokiu tampama ne tada kai užimama kito vieta, bet kai mėginama gyventi tarsi abstrakčioje vietoje ir kalbėti iš jos. Kitas būdas tapti „apsimetėliu“, yra gyventi „ritualizuotus“ ar „reprezentuojamus“ gyvenimus. Bachtino *Veiksmo filosofijos link* (*К философии поступка*, kuri parašyta 1920–1921 m., publikuota tik 1986 m.)

25 Nagel, Alexander, Wood, Christopher S. *Anachronic Renaissance*, New York: Zone Books, 2010, p. 15.

26 Melanie Klein terminas, reiškiantis objektą, daiktą, kuris yra daugiau nei daiktas, su kuriuo subjektas turi specifinį ryšį, pavyzdžiui, tokie daiktai gali įkūnyti prarastą / mirusį žmogų *etc.*

27 Belting, Hans. *Face and Mask. A Double History*, Princeton University Press, 2017, p. 27.

28 Belting, Hans. *Face and Mask. A Double History*, Princeton University Press, 2017, p. 27.

pateiktas pavyzdys yra su savo vaidmeniu sutapatinantys politikai ar bažnytiniai veikėjai. Tačiau ši mintis labai tinka kalbant ir apie šiandienos menininko vaidmenį, kai „[m]ėgindami suprasti savo gyvenimus kaip slaptą (orig. *hidden*) reprezentaciją ir kiekvieną savo veiksmą kaip ritualinį, mes tampame apsimetėliais“²⁹. Poška ritualizuoja istorijos liudijimą pasitelkdamas objektą ir vietą paversdamas scena komunikacijai, ne tik įtraukdamas bendruomenę, bet ir sukeldamas atgarsį spaudoje. Atrodo, kad stengiasi išlikti nuoseklus ir stilistiškai ir tematiškai, kad nežlugtų dialogas, nes atsaką pašnekovams „sudaro ne tik atsakymas kitam, bet ir įsipareigojimas išlikti vaidmens ribose“³⁰. Partnerius dialogui Poška taip pat renkasi sąmoningai, pasak Irenos Skurdėnienės, svarstymas įgauna pokalbio raštu pavidalą ir galime aptikti veik visą antikinę mitologiją. Adresatas nereikalauja paaiškinimo, kultūrinėje erdvėje, kurioje funkcionuoja tekstas, tokie ženklai lengvai atpažįstami. Jie skirti priėmėjui, įpratusiam prie retorinės kultūros žodžio³¹. Poška kartais kalba savo autoritetų vardu: „prisidengdamas M. K. Sarbievijaus vardu kviečia: *Lipkim broliai ing kalną Klios, Mel-pomenės, / Kur dar ikišiol nebuvo žemaitis nė vienas*“³², taip pat vyksta įvairiakryptė

komunikacija to meto spaudoje: Poškai gyvam esant paskelbta 5 publikacijos apie Baublį spaudoje: *Kurjer Litewski* 71 (1815), *Dziennik Wileński* 6 (1817), *Wiadomości Brukowe* 6 (1817), 101 (1818), 125 (1819) ir *Tygodnik Wileński* 7 (1819) – satyros, *Dziennik Wileński* 2 (1823) – Baublį rinkinių aprašymas, *Dziennik Warszawski* (1826) – Poškos parašyta Baublį istorija.

Pirmą žingsnį link romano Bachtinas įžvelgia Sokrato dialoguose – tuolaikė realybė tampa kūrinio tema ir – kas jam dar svarbiau – tai pirmas žingsnis tokių žanrų supratimui, įvertinimui ir formulavimui³³. Poška mato pasaulį ir realistiškai, ne tik didingai. Taip pat liudija ir savo kasdienybę, kuri jam taip pat svarbi / pasakotina, viena vertus, jaukinasi pasaulį pasitelkdamas juoką, nes, anot Bachtino, net kai praeitis ar mitas yra reprezentacijos objektai, romane nėra epinės distancijos ir žvelgiama iš tuolaikės realybės. Viskas, kas verčia mus juoktis yra arti, visas komiškas kūrybiškumas veikia maksimalaus artimumo zonoje. Juokas turi puikią savybę pritraukti objektą arčiau, įtraukti į betarpišką kontaktą, kai kiekvienas gali jį pažinti – tai pasaulio prisijaukinimas per juoką ir liaudišką kalbą³⁴. Kita vertus, dalijasi išgyventos praeities, tikros arba įsivaizduojamos, tos,

29 *Rethinking Bakhtin, Extensions and Challenges*, ed. by Gary Saul Morson and Caryl Emerson, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1989, p. 19.

30 Gutauskas, Mintautas. *Dialogo erdvė. Fenomenologinis požiūris*, Vilniaus universiteto leidykla: Vilnius, 2010, p. 146.

31 Skurdėnienė, Irena. „Retorinė norma XIX a. pradžios lietuvių poezijoje“, in: *Lituanistica*, Lietuvos mokslo akademija, 2005, t. 61, Nr. 1, p. 56–64; p. 57.

32 Poška, Dionizas. *Raštai*, Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1959, p. 425, in: Irena

Skurdėnienė, „Retorinė norma XIX a. pradžios lietuvių poezijoje“, in: *Lituanistica*, Lietuvos mokslo akademija, 2005, t. 61, nr.1, p. 56–64; p. 57.

33 Bakhtin, Mikhail Mikhailovich. *The Dialogic Imagination, Four Essays*, ed. Michael Holquist, translated by Caryl Emerson, Michael Holquist, Austin: University of Texas Press, 1985, p. 22.

34 Bakhtin, Mikhail Mikhailovich. *The Dialogic Imagination, Four Essays*, ed. Michael Holquist, translated by Caryl Emerson, Michael Holquist, Austin: University of Texas Press, 1985, p. 23.

kuria tiki, kuri jam svarbiausia, patirtimi (org. *lived sense of the past*). Pasak Davido Carro, kaip žmonės ir socialios būtybės mes nujauciame iš kur atėjome, turime gana pilną praeities paveikslą, kokiai bendruomenei, tautai, ar net nacijai priklausome. Ši „išgyventa“ istorija ar greičiau jausmas, kad „taip buvo“ įsirėžęs mūsų patirtyje yra pirmas ir tvirčiausias praeities supratimas (turbūt tiksliau būtų – įsitvirtinęs išpūdis), ji taip pat sukuria tęstinumo jausmą tapatinantis su grupe, regionu, ieškant etninio ar nacionalinio identiteto. Yra tam tikras ikimokslinis istorijos patyrimas ar naivus jausmas, nuo kurio atsiriboja istorikai, remdamiesi kritiniu istoriniu žinojimu. Tačiau šis jausmas tarsi dirva pastarajam, tarsi platesnis kontekstas suprasti istoriją. „Ne-istorikams ar panašiams į juos, istorinė praeitis yra gyva ir tęsiasi per supančius daiktus ar žmones, taip pat per netiesioginius ir tiesioginius platesnio pobūdžio pasakojimus, kuriuose dabarties įvykiai turi savo vietą.“³⁵

Mūsų manymu, būtent šios rūšies patirtis (panaši į Brechto *Verfremdungseffekt*), nuo kurios, pasak Carr, istorikai atsiriboja, yra menininkų indėlis į istorijos sampratą, būtent šį gyvenamos ar įsivaizduojamos (gali būti ir sukonstruotos) praeities jausmą perduoda menas per objektus ar / ir reiškinius paversdamas jį *patirti*. Taigi šiuo atveju Poška per Baublį – kaukę papasakoja savo ir krašto istoriją, tokią, kokia tiki, kokią laiko tiesa. Kita vertus, ši objektai perduodama patirtis nėra tik subjektyvus pasakojimas ar vien kūrybinė „menas me-

nui“ raiška, tai tarsi „užpildas“ spragai, kuri lieka tarp dabarties ir to, kas prisimenama³⁶.

Patirčiai būdinga kompleksiškas protencinis-retencinis laikiškumas, kuris apima praeitį ir ateitį taip apimdamas ir ne-atšimenamos praeities patirtį. Visi prisiminimai ir visos praeities reprezentacijos remiasi patirtimi, kuri padaro istorinę reprezentaciją (naratyvą) ir istorinius (kolektyvinius) prisiminimus įmanomais.³⁷

Būtent čia atsiranda poreikis ir terpė tarpininkavimui, meno ar kultūros objekto „įsikišimui“ vietai ir įvykiui, plačiausia prasme, komunikacijai prisidengus kauke. Taip tarsi atstatomas praeities tolydumas, pertrūkis tarp reprezentacijos ir atminties išnyksta, užpildomas patirtimi. Carr išryškinta prasme, patirtis apima ir pasyvumą, ir nukreiptumą, yra skirta sąmoningumui ir vidinei prasmei perteikti, bet ne objektyviosios pasaulio būklės patvirtinimui. Menas įvairiomis formomis padeda tokią patirtį pastebėti, išryškinti, skleisti, įvaizdinti ir įkūnyti: pasidalinti ir subendrinti. Analogišką menui funkciją atlieka ir Poškos Baublys, kultūrinis objektas, praeities medžiaginis dalyvis, komunikacijos vieta ir buveinė.

³⁶ Davido Carro teigimu, istorijos filosofijos fundamentalus konceptas, atmintis, konvencionalia prasme yra atgaminimas kažko pamiršto ir tai palieka mums spragą tarp dabarties ir prisimenamo, kuri turi būti užpildyta, in: David Carr, *Experience and History. Phenomenological Perspectives on the Historical World*, Oxford University Press, 2014, p.72.

³⁷ Carr, David. *Experience and History. Phenomenological Perspectives on the Historical World*, Oxford University Press, 2014, p. 73.

³⁵ Carr, David. *Experience and History. Phenomenological Perspectives on the Historical World*, Oxford University Press, 2014, p. 76.

Dėl kompleksiško Baublys prilygin-tas ir epui, ir romanui – paminklui ir kaukei yra ir garbinimo, ir nuvainikavimo gestas vienu metu, nes perdėtą objekto sureikšmi-nimą – „pamaldumą“ ar „keliaklupsčiavi-mą“ prieš jį, panaikina juokas. Poška įveda keliasluoksnią reprezentaciją, skirtingas kaukes: Baublio diskursas plėtojasi tarp romano / juoko ir epo / didybės, jis ir tas, ir kitas: Poška juokaudamas liudija savo dabartį, o istorijos didybę panegirikose. „Verta pažymėti, kad D. Poška kaip tik tai buvo amžininkams žinomas kaip poetas satyrikas epigramininkas“³⁸. Bachtinui ypač svarbi kurianti paprastų žmonių juoko kultūra. „Būtent čia, kasdieniame juoke (org. popular laughter) turi būti ieškoma romano autentiškų liaudiškų šaknų“³⁹. „Aš pats“ ir „mano amžininkai“, „mano laikas“ (panašūs išsireiškimai vartojami Poškos kaip ir nuorodos į senovę) – visi šie koncep-tai buvo, pasak Bachtino, ambivalentiško juoko objektai, tuo pat metu džiuginančio ir triuškinančio. Baublys tarsi atskaitos taškas tarp praeities ir dabarties, Poškai pasitelkiant pastišą išjudinama ir dabartis, ir ateitis – nes juokiamės ir mes, grandinė išsiplečia ir apjungia besijuokiančius.

Šis vienijimas priartina Poškos veiklą prie Miwon Kwon aptariamo bendruome-ninio įvietino meno (Poškos atveju tarsi susiformuoja „vietos“ bendruomenė (išskli-

dusi laike)), tai labiausiai paplitęs *įvietinto* bendruomeninio meno praktikos tipas, kai menininkas, siekdamas realizuoti su-manymą, apsjungia su konkrečioje vietoje esančia bendruomene. Taip pat yra ir kito tipo – *sug Alvota bendruomenė (laikina)*. Tai menininko iš kelių bendruomenių ar visuomeninių organizacijų atstovų grupių suburta ar naujai sukurta bendruomenė, pajungta kūrinio idėją atitinkančiam tikslui realizuoti.⁴⁰ „Europos kultūra, jos poezija randa sąsają su vietos kultūra – kūrybos pasaulis nedalomas. Lietuviškosios pago-nybės simbolio D. Poškos Baublio pastogėje telpa antikios dievai, mūzos ir jų globojami literatai.“⁴¹

Su romano ir kaukės sąvoka juokas Poškos veiklą sieja ir per dabartiškumą, Poška negali tiksliai numatyti nei Baublio svečių reakcijos, nei skaitytojų, dialogo partnerių reakcijos spaudoje. Pasak Norberto Elias, juokas reiškia visos asmenybės pasikeiti-mą. Juokas gali akimirksniu nuslopinti ar sumažinti agresiją, dažniausiai yra staigi, neplanuota reakcija, visiškai surišta su dabarties momentu. Visos kitos veiklos nu-traukiamos, mes juokiamės⁴². Juokavimas, Poškos komiška maniera taip pat gali atro-dyti ir tam tikra kaukė, lyg apsauginis sky-das, kai aštriau atsako Baublio kritikams, iškoneveikia miečionis svečius, įžeidusius

38 Pgl. Ludwig z Pokiewia, *Litwa*, p. 11–13 in: Dio-nizas Poška, *Raštai*, Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1959, p. 702. Taip pat Davainis Silvestraitis kažkuriam „Aušros“ numeryje Pošką yra apibūdinęs kaip didį juokdarį.

39 Bakhtin, Mikhail Mikhailovich. *The Dialogic Ima-gination, Four Essays*, ed. Michael Holquist, trans-lated by Caryl Emerson, Michael Holquist, Austin: University of Texas Press, 1985, p. 21.

40 Trakšelytė, Aušra. Daktaro disertacija „*Įvietintas* vaizduojamasis menas: teorinis diskursas ir raiška Lietuvos šiuolaikiniame mene“, Vilnius: VDA, 2012, p. 62.

41 Skurdėnienė, Irena. „Retorinė norma XIX a. pra-džios lietuvių poezijoje“, in: *Lituanistica*, Lietuvos mokslo akademija, 2005, t. 61, Nr. 1, p. 56–64; p. 58.

42 Pgl. Norbert Elias, „*Essay on Laughter*“, ed. by Anca Parvulescu, in: *Critical Inquiry*, Winter 2017, p. 283–288.

Baublį. Juokas yra ir tam tikra startegija: šiuo atveju juokas sušvelnina pasakymo turinį, bet taip pat dialoge gali reikšti ir priešišumą, Hobsui (Thomas Hobbes) juokas siejasi su agresijos elementu, viršenybe virš kitų⁴³, būtent tokią prasmę šiame kontekste įgauna šubrų⁴⁴ šaipymasis iš Poškos. „Labiausiai gluminanti juoko savybė yra jo naudojimas ryšium su, regis, nesuderinimu ir antagonistišku elgesiu. Juokas gali būti meilės ženklas arba neapykantos“.⁴⁵ Ta pati išorinė raiška gali slėpti dvi visiškai priešingas vidines pozicijas. Yra dvi juoko rūšys, ir mes neturime žodžio, kuriuo galėtume jas atskirti.⁴⁶ Visa Poškos veikla, vaidyba per Baublį gali atrodyti ir labai rimta ir komiška, juokinga; jis pats buvo dviprasmiškai vertinamas to meto visuomenės, laikomas keistuoliu, bet ir pripažįstamas akademinės bendruomenės, Jurgio Želvio teigimu, yra išlikę žinių, kad 1810 m. Vilniaus universiteto profesūros mokslinėje sesijoje pagarsinti jo darbai⁴⁷. Čia išryškinant kaip Baublys – kaukė veikia, ką daro, ypač svarbi socialinė juoko funkcija, atrodo, kad juokas padeda Poškai telkti bendruomenę⁴⁸, juokas yra

priemonė išsivaduoti iš išorinių, socialinių suvaržymų, bet Bergsonas teigia, kad juokas yra korektorius, priemonė susiejanti bendruomenę, stiprinanti konformiškumą ir „surišanti“ narius⁴⁹.

Juokas čia ir estetiškoji savybė: ir literatūrinė, ir komunikacinė forma. Galima sakyti, juokas veikia tol, kol Baublį apmąstom kaip menui artimą kultūrinį objektą, per Poškos veiklą ir santykį su juo. Juokas dingsta Baubliui pereinant į kitą, paminklo (ar muziejaus) būvį. Kaip Sokratas dėvi kvailio kaukę, taip Poška naivuolio: Bachtinui atrodo charakteringu dviprasmiškas savęs gyrimas Sokrato dialoguose: esu protingesnis už kitus, nes žinau, kad nieko nežinau. Aplink šį įvaizdį pasirodo, iškyla karnavalizuotos legendos, pavyzdžiui, Sokrato draugystė su Ksantipe; Poška „draugauja“ su Melibeusu, *silfais*⁵⁰ etc. ir sistemingai menkina savo žinias, kas taip pat yra panašaus karnavalo elementai. Sokrato dialogai Bachtinui yra „nepaprastas dokumentas liudijantis simultanišką mokslinio mąstymo ir naujo meninės-prozos romano modelio gimimą“. Kartu taip gimsta ir memuarų tipo žanras, kaip apomnemonemata (ar hypomnemata – prisiminimai), paremtas realių žmonių pokalbiais su amžininkais, charakteringa, kad centre yra kalbantysis ar besišnekučiuojantieji⁵¹.

43 Elias, Norbert. „Essay on Laughter“, ed. by Anca Parvulescu, in: *Critical Inquiry*, Winter 2017, p. 292.

44 „Nenaudėlių“ draugija išjuokusi Pošką ir Baublį tuometiniame dienraštyje *Wiadomości Brukowe*.

45 Elias, Norbert. „Essay on Laughter“, ed. by Anca Parvulescu, in: *Critical Inquiry*, Winter 2017, p. 282.

46 Kundera, Milan. *Juoko ir užmaršties knyga*, vert. Pranas Bieliauskas, Vilnius: Tyto Alba, 2006, p. 75.

47 Pgl. Jurgis Želvys, „Negėstanti Dionizo Poškos žvaigždė“ in: *Žemaičių žemė* (Kultūros istorija), leidėjas „Regionų kultūrinių iniciatyvų centras“, 2008 Nr. 1, p. 54.

48 Literatūros istorikas Juozas Girdzijauskas studijoje „Žemaičių kultūriniai sambūriai iki XX a.“ rašo: „Kas buvo vyskupas J. A. Giedraitis Alsėdžiuose ir Varniuose, tas pats tuo metu buvo Dionizas Poška

Barzdžiuose – Bijotuose. Jis telkė apie save visus – tiek lietuvius, tiek kitataučius, kurie domėjosi Lietuva ir lietuviais“, in: *Žemaičių praeitis*, kn. 8, Vilnius, 1998, p. 151–156.

49 Elias, Norbert. „Essay on Laughter“, ed. by Anca Parvulescu, in: *Critical Inquiry*, Winter, 2017, p. 282.

50 Poška, Dionizas. *Raštai*, Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1959, p. 519, 527.

51 Bakhtin, Mikhail Mikhailovich. *The Dialogic Imagination, Four Essays*, „Epic and Novel“, ed. Michael

Poška taip pat kalba pirmuoju asmeniu, jo raiškai būdingas memuariškumas. Svarbu dar tai, kad Poška per užrašus ant Baublio pats pasirodo reprezentacijoje, tai taip pat lyg įveikia epinės hierarchinės tradicijos, paradoksas, nes tuo pat metu Baublys išlieka epišku kaip ažuolas. Bachtinas pažymi, kad šiuolaikiškumas išstumia herojinę praeitį, bet Baublio atveju praeitis lieka ir net įrašyta „materijoje“ – medžio kamiene. Įrašai suteikia gyvybės, bet neprasiskverbia į praeitį, greičiau klojasi sluoksniais, kartu „reikalaudami“ ir metraščio tęstinumo. Būtent dėl šio judesio link ateities, atviro klausimo „o kas toliau“ Baublys savitai eklektiškas. Anot Bachtino, per kontaktą su dabartimi susiduriame su pasauliu jo tapsme (org. *in making*), prarandamas semantinis stabilumas, atsiskleidžia vis kiti kontekstai. Baublys kaukė, liudininkas – laidininkas, pasirodo kaip materialio laiko reprezentacija, *chronotopija*⁵².

Patirtis ir paminklas

Be anksčiau aptarto *išgyventos praeities jausmo*, su kuriuo „dirbant“ (dalinantis per objektus ir vietą) menininkams ar kūrybiškos asmenybės, asmeninis išpūdis apie praeitį virsta kolektyviniu – istoriniu, taigi istorine patirtimi, Baublys kaip kaukė – tarpininkas generuoja *estetinę ir slenkstinę* patirtį (*liminalią, limen* lot. slenkstis)

Viena vertus, Baublys turi medžiaginių slenkstį, kurį peržengus patenkama į jo

vidų, juo galima grožėtis kaip estetiniu objektu, kita vertus, jis yra metaforiškas slenkstis ir daro poveikį, sukelia tarnsformuojančias patirtis (jei teigsime, kad žinutės gavimas keičia gavėją, jis nebėra toks pats nei prieš jos gavimą). Erika Fischer-Lichte parodo⁵³, kad *liminalumą* sukelia autopoezė (savikūra, savęs generavimas), grindžiama kūnišku aktorių (į kuriuos panašiais šiame tekste laikomi Poška ir Baublio svečiai, jo telkiama bendruomenė) buvimu drauge. Ir nors estetine patirtis apibrėžiama kaip slenkščio patirtis, be to, visi atlikimo žanrai atveria slenkščio galimybę (šventė, politinis renginys, sporto varžybos), vis dėlto negalima teigti, kad bet kokia slenkstinė patirtis yra estetine patirtis. Estetinės patirties tikslas yra pats kelias, Baublio atveju – būtent performatyvi⁵⁴ forma leidžia patirti estetinius jausmus, Poškos „režisūra“ ir pasirinktas kalbėjimo būdas *dalyvaujant* Baubliui: per jo fizinį kūną, kuriama vaizdinį, literatūroje. Kitą tikslą turinčias slenkstines patirtis Fischer-Lichte apibūdina kaip ne-estetines. Tikslu gali tapti visuomenės pripažįstamo statuso pakeitimas, nugalėtojų ir nugalėtųjų išaiškinimas, bendruomenių būrimas, galios siekio pateisinimas, nauji socialiniai įsipareigojimai, pramoga ir daugybė kitų. Čia galima prisiminti Stanislavo Leščinskio Kioską ir antrąjį kunigaikščio pastatą Lunevilyje – paviljoną, kuriame priimami

53 Fischer-Lichte, Erika. *Performatyvumo estetika*. Vilnius: Menų spaustuvė, 2013, p. 316.

54 Johno L. Austino terminas, pirmą kartą pavartotas 1955 m., kildinamas iš veiksmazodžio „atlikti“. Šiame tekste performatyvumas reiškia Poškos atliekamus veiksmus: ažuolo kamieno perkėlimą į sodą, jo pavertimą altana, „pakrikštijimą“ Baubliu, svečių priėmimą Baublyje etc.

Holquist, translated by Caryl Emerson, Michael Holquist, Austin: University of Texas Press, 1985, p. 24.

52 *Chronotopija* (erdvėlaikis) yra geografinis taškas bendruomenėje, kurioje laikas ir edvė ištirpsta ir persidengia

svečiai; per objektus byloja estetinė formos ir ne-estetinė pasakojimo patirtis, kurios tikslas – savęs teigimas, savikūra. Poškos atveju tai – savižina ir abiem atvejais istorijos rašymas pagal objektų savininkų norus / interpretaciją. Fischer-Lichte teigimu, estetiškos patirties atveju svarbi slenksčio, perėjimo, pasažo kaip tokio patirtis, tarnsformacijos procesas, o ne-estetinės patirties atveju, priešingai, svarbu pereiti *prie* ko nors, transformuoti į ką nors. Baublio atveju tai galėtų būti naujos žinios, kitas matymas, istorijos samprata, (Stanislovo Leščinskio Kiosko – kito statuso pripažinimas). Estetinės ir ne-estetinės patirtys gali viena kitą keisti per tą patį atlikimą, o jų skirtumas nėra kriterijus padedantis atskirti meninį atlikimą nuo nemeninio. Kiekvieno žiūrovo suvokimas lemia, ar jis susitelks į pačią liminalią būseną, ar laikys ją tarpine pakeliui į kokią nors tikslą ir išgyvens kaip tokią.⁵⁵

Performatyvumo estetika grindžiama atlikimo sąvoka ir taikoma ne tik menui, bet ir kitiems atlikimo žanrams, susijusiems su politika, sportu, reginių ir švenčių kultūra. Toks atlikimas nepretenduoja būti menui; vis dėlto jis vyksta ir yra suvokiamas kaip nauja galimybė teatralizuoti ir estetizuoti mūsų gyvenamąjį pasaulį.⁵⁶ Būtent tuo atrodo naujoviškas Poškos judesys, jis atlieka performatyvų *veiksmą* gyvenamoje aplinkoje žymiai anksčiau, nei įvyksta performatyvusis lūžis⁵⁷, Bau-

blys kaip *Nachleben* atneša šiuolaikiškus patirties perdavimo būdus, priemones (šiuo atveju medį) naujam pasaulio užkerėjimui. Poškos veiklai tinka ir *pastatymo* bei *estetinės patirties* sąvokos, kurių prireikė XX a. 7 deš. pab. – 8 pr. ėmus nykti ne tik paskirų menų, bet ir meno bei nemeno riboms, jos apima ir estetinius ne meno reiškinį ir procesų aspektus⁵⁸. „Pastatymas“⁵⁹ Poškos atveju – tai erdvės keitimas, naujo statuso ir vardo objektui suteikimas (Poška teatrališkai aprašo medžio kirtimo ritualą), jo sugyvinimas. Pasak Fischer-Lichte, „estetinė patirtimi“ laikoma ne tik su įvairiais menais susijusi patirtis, bet ir specifiniai potyriai, sukeliama bet kokio reiškinio ar proceso, kuriam galima priskirti estetinę funkciją – tarp kitų, tai gali būti ir miestų, ir sodų planavimo, ar gamtos reiškiniai ir procesai. Pastatymas ne vaizdavimo (*Darstellung*), o pagaminimo (*Erzeugung*) strategija.⁶⁰ Jis sudabartina tai, ką rodo. Poška ne vaizduoja/iliustruoja, o performatyviai pagamina prasmę, ji sukonstruojama pasitelkiant objektą.

Victoras Turneris slenksčio fazės sukuriamą būseną nusakė kaip būseną „tarp įstatymo, papročio, susitarimo ir ceremo-

ją laikyti provaizdžiu (*nachleben*) ar bent turinčią sąsają su kai kuriais Arte povera ir žemės meno kūrinių, pavyzdžiui, medį eksploatuojančiais Beuysu ir ypač Penone etc.

58 Fischer-Lichte, Erika. *Performatyvumo estetika*, Vilnius: Menų spaustuvė, 2013, p. p. 289.

59 Šio Fischer-Lichte naudojamo termino tikslesnė reikšmė nurodoma *Inszenierung*, vok. pastatymas kaip režisūra, jos strategijos. Terminas taikomas ir nemeniniam atlikimui, taip pat kalbant apie bet kokį kasdienio gyvenimo teatralizavimą ir estetizavimą.

60 Fischer-Lichte, Erika. *Performatyvumo estetika*, Vilnius: Menų spaustuvė, 2013, p. 295.

55 Fischer-Lichte, Erika. *Performatyvumo estetika*, Vilnius: Menų spaustuvė, 2013, p. 317.

56 Fischer-Lichte, Erika. *Performatyvumo estetika*, Vilnius: Menų spaustuvė, 2013, p. 287–288.

57 Performatyviojo lūžio riba laikomas 7 dešimtmetis, tai reiškia, kad Poškos praktika yra itin ankstyva, jei

nialo nustatytų ir parengtų pozicijų⁶¹, ši būsena ne tik atveria kultūrinės erdves eksperimentams ir inovacijoms; skatina išmėginti naują veiksmą, naujas simbolių kombinacijas, bet ir stiprina bendrystės jausmą (Poškos inicijuotas žemaičių sąjūdis, asmeniniai ryšiai, korespondencija su akademinė bendruomene, santykiai su „paprastais“ Baublio lankytojais). Baublio atveju taip pat sunku pasakyti (Fischer-Lichte analizuoja Franko Castorfo, Christopho Schlingensiefo darbus, estetinį ir socialinį; estetinį ir politinį kontekstą) ar aplink yra fiktyvus pasaulis ar tikrovė, o gal renginio dalyvis (Baublio lankytojas ar jo veikimo vėlesnis reflektuotojas) pats tapo fiktyviu fiktyvaus pasaulio personažu. Ypač svarbus grįžtamasis ryšys, Baublio lankytojai arba į publikacijas apie jį spaudoje reaguojantieji, įgauna veikėjo statusą, nes įsitraukia į žaidimą. Jausmų žadinimas ir liminalios būsenos kūrimas – du neatsiejami performatyvumo estetikos veiksniai. Poškai aktualu telktis – bendruomenės būrimas ir komunikacija; performatyviame veikime dalyviams įprastas daiktas pasirodo neįprastas, atmainytas, Baublys (medis ne medis) virsta savo priešybe ir žiūrovas patiria „užkerėtą“ tikrovę. Kaip tik šie kerai sukuria slenksčio būseną ir paskatina transformaciją.

Po Poškos mirties, Baublio kolekcija jo paties valia (testamentu) pasklido po Lietuvą; Baublys tapo tuščiu būstu: mirus šeiminkui, išdalinami ir jo daiktai. Didžiajai daliai senienų dingus Pirmojo pasaulinio

karo metais, Baublys tapo muziejumi be eksponatų. Jis taip pat įgauna naujų tektoninių bruožų, XIX a. pab. – XX a. pr. Baubliui (ir jo „broliui“) pakeistas šiaudinis stogas, jis apkaltas lentelėmis, padėti cementiniai pamatai, jis tarsi galutinai įsišaknija Poškos sode. 1998 m. pamatai dar sutvirtinti, įrengta lietaus vandens nutekėjimo sistema, Baubliai keletą kartų konservuojami (pirmą kartą 1956 m.)⁶². Tampa viešo rūpesčio (ir intereso) objektu.

Baublio „virsmas“ paminklų įvyksta keičiantis visuomenės požiūriui į šį objektą: po jo atradėjo ir steigėjo mirties jis imamams suvokti kaip toks, nes „ne patys kūriniai [*Werken*] turi paminklinę prasmę ir reikšmę savo pradinės paskirties dėka, tai mes, dabartiniai subjektai, jiems jas priskiriame.“⁶³ Net ir po Poškos mirties Baubliai išlieka aktualūs bendruomenei: 1930 m. visuomenės iniciatyva buvo apdengti mediniais gaubtais, suveržti metaliniais lankais, 1947 m. atkuriamas muziejus, nuo 1949 m. – tai Poškos memorialinis muziejus. 1971 m. Baubliai apdengiami stikliniais gaubtais ir tampa lyg pastatu pastate arba *įmuziejintu paminklu*. Paradoksalu tai, kad jie yra ir *įmuziejintas muziejus*, Baublys eksponatas gali būti protomuziejaus pavyzdžiu – smalsuoliai gali pamatyti konservuotą pirmavaizdį po stiklu. Baublys yra ir *įpaminklintas muziejus* – 1969 m. abu

62 Šilalės Vlado Statkevičiaus muziejaus duomenys.

63 Rieglio citata paimta iš Arūno Sverdiolo straipsnio, „Paminklo vertės: Aloisas Rieglis“, in: AAAP, *Restauravimo laboratorija*, Nr. 92-93, Vilniaus dailės akademijos leidykla, 2019, p. 18. (Alois Riegl, „Neue Strömungen in der Denkmalpflege“, *Der moderne Denkmalkultus: sein Wesen und seine Entstehung, Gesammelte Aufsätze*, Berlin: Gebr. Mann Verlag, 1995, p. 148.

61 Turner, Victor. *The ritual Process. Structure and Anti-Structure*, p. 95, in: Erika Fischer-Lichte, *Performatyvumo estetika*, Vilnius: Menų spaustuvė, 2013, p. 280.

Baubliai paskelbti respublikinės reikšmės istorijos paminklu. 2008 m. Bijotų dvaro sodyba paskelbta kultūros paminklu, taigi oficialiai įpaminklinama ir *vieta*. Po 2009 m. renovacijos visa buvusio Poškos dvaro teritorija pritaikoma lankymui: sodas, parkas, vandens malūnas, taip pat atstatoma tarpukario, ketvirto dešimtmečio mokykla, kurioje yra įrengtas muziejus su ekspozicija apie Pošką, biblioteka ir kt. 1990 m. pastatytas ir „tikras“ paminklas Poškai – balto marmuro skulptūra (aut. Vaclovas Krūtinis)⁶⁴, taigi Baublys kaip paminklas Poškai dubliuojamas kitu paminklu.

Kas aiškėja iš šios daugiakryptės „muziejus – paminklas – muziejus“ dinamikos? Visų pirma, kaip beįvardinsime Baublį, paminklu ar muziejumi, aišku, kad tai yra *atminties vieta*. Pasak Jano Assmano, atminties sąvoka yra ne metafora (kaip, pavyzdžiui, Marcelio Prousto *madlenos* istorija), bet metonimija, grįsta medžiagiais saitais tarp prisimenančio proto ir primenančio objekto. Daiktai „neturi“ atminties, tačiau jie gali išjudinti mūsų atmintį primindami dalykus, kuriuos į juos įdedame. Visuomenės grupių atveju tai dar svarbiau, nes „neturėdamos“ atminties grupės ją linkusios sukonstruoti pasitelkiant paminklus, archyvus, muziejus, bibliotekas ir kitas atminties institucijas. Tai vadinama kultūrine atmintimi⁶⁵. Poškos Baublys veikia kaip būtent tokios atminties generatorius. Kita vertus, jis atitinka ir *les lieux de*

mémoire sampratą, kaip vieta, kurioje yra įsikūnijusi kolektyvinė arba nacionalinė atmintis, taigi, tokia vieta, su kuria tapatinasi dauguma valstybės (regiono ar miesto) gyventojų⁶⁶. Baublys ir *ritualo vieta*, Rasa Antanavičiūtė monografijoje *Menas ir politika Vilniaus viešosiose erdvėse* istoriniam pasakojimui (ar jo perrašymui) reikšmingais ritualais vadinamos „paminklų atidengimo ceremonijos, masiniai valstybės istorijai reikšmingų datų ir veikėjų minėjimai, valstybinės šventės: politinių lyderių atvaizdų ir politinės simbolikos, nacionalinių ir (ar) valstybinių simbolių demonstravimas“⁶⁷. Taigi Baublys yra tokio pobūdžio ritualo vieta visais jo egzistavimo tarpsniais: Poškos gyvenamu metu Baublyje lankosi svečiai, jiems rodomą senienų kolekcija galime prilyginti nacionalinei simbolikai. Tautinio atgimimo metais Baublį taip pat lankė gausios ekskursijos, tautinio atgimimo veikėjai, prie jo buvo rengiamos dainų šventės, chorų pasirodymai, gegužinės⁶⁸, dabar tai oficiali susibūrimo ir lankymosi vieta – 2011 m. užbaigtas projektas „Bijotų dvaro sodybos – Baublių komplekso pritaikymas turizmui“⁶⁹. Šiais metais (2019) surengtas festivalis „Svečiuose pas Dionizą“, buvo skaitoma poezija, vyko koncertai (organizatorius bijotiškis Valdas Latoža).

66 Pierre Nora sąvokos „atminties vietos“ (pranc. les lieux de mémoire) išskleidimas, in: Rasa Antanavičiūtė, monografija *Menas ir politika Vilniaus viešosiose erdvėse*, Vilnius: Lapas, 2019, p. 26.

67 Antanavičiūtė, Rasa. Monografija *Menas ir politika Vilniaus viešosiose erdvėse*, Vilnius: Lapas, 2019, p. 28.

68 Jankauskas, Benediktas. „Dionizas Poška kaip istorikas“, in: Voruta, 2012-10-12, žiūrėta <http://www.voruta.lt/dionizas-poska-kaip-istorikas-3-dalys/>, [Rugpjūtis, 2019].

69 Šilalės Vlado Statkevičiaus muziejaus informacija.

64 Kultūros vertybių registro duomenys.

65 Assman, Jan. „Communicative and Cultural Memory“ in: *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin, New York 2008, p. 111.

Poškos dvarviete ir Baubliui, kūrybinei būstinei virtus paminklų, asmeniškumas galbūt yra ir šio memorialo ilgaamžiškumo garantas ar bent išliekamosios vertės sustiprinimas. Pasak Jay Winterio, kai kurios atminties formos pasikeičia ar tiesiog išnyksta, kai nutrūksta ar yra pažeidžiamas ryšys tarp asmeniškų ir viešo minėjimo – galinga prisiminimo atrama patraukiama. Tada neilgai trukus atminimas atrofuojasi ir išnyksta. Viešas pastiprinimas, įtvirtinimas gali padėti išlaikyti gyvą ritualą ir minėjimo praktiką, bet galiausiai jos išsenka, kai netenkama daugybės socialinių jungčių, kurios įkvėpė gyvenimą. Tokiu atveju atminties vietas ir praktikas dar galima atgaivinti, naudotos vienam tikslui, gali būti panaudotos kitam. Bet dažniausiai atminties vietos išgyvena savo ciklą, ir kaip visi mes, neišvengiamai išnyksta.⁷⁰ Baublys šia prasme atrodo atsparus laikui: asmenišką (slepiančią šeimos istoriją), gamtinis ir kultūrinis, bendražmogiškas ir magiškas (tiek, kiek prilygsta meno kūriniai). Kaip paminklas jis nėra primestas kokios nors politinės galios, bet yra (pagal Pierre Nora apibrėžimą) „organiškai susiformavusi lokalia kolektyvinės atminties talpykla.“⁷¹

Epinė praeitis „absoliuti“ – monochromiška ir hierarchiška, nėra jokio reliatyvumo, tai yra grynai laikiškų progresijų, kurios sietų su dabartimi, ji tarsi atskirta sienų nuo klausytojų ir dainiaus, kalbančio iš vėlesnių laikų perspektyvos. Lyg Baublio kitoniškumas, skirtinga nuo žmogiškosios būties (praė-

jusių šimtmečių liudytojo) brėžtų jo griežtas baigtines ribas ir neleistų jokios spragos galimybės. Tokių spragų, kilpų, per kurias, pasak Bachtino, galima būtų pažvelgti į ateitį, nukirstas medis kaip fizinis objektas neturi, šia prasme neturi ir tęstinumo, yra baigtinis ir sau pakankamas. Taip pat epui, o čia ir Baubliui – paminklui būdinga distancija, nes Bachtino nuomone, neįmanoma pasiekti didingumo savo laiku. Didingumas pasirodo tik palikuonims, kuriems tokia savybė slypi praeityje, yra atminties, o ne gyvas objektas, kurį galima paliesti. Taigi Baublys kaip nukirstas medis nesuponuoja fizinis, teoriškai jį paliesti galima, tačiau turiniu jis yra ne čia ir ne dabar. Tik Poškos „apsigyvenimas“ jame pripildo objektą gyvybės ir buitiskumo – šimtmetis medis tampa dabartišku, Poškos gyvenamo laiko dabartimi. Bachtino kritikai (pavyzdžiui, M. Starenkovas) kaltino jį nesugebėjus skirti filosofinio sprendimo nuo estetinio, tačiau Bachtinas aiškiai tvirtina, kad meno technika gali būti estetiškai legitimios tik tada, kai pajėgios plėsti ir gryninti filosofines problemas, kurios negali būti išspręstos arba netgi konceptualizuotos jokių kitu būdu⁷². Atrodo, kad būtent toks yra Baublio tikslas, būtent tai jis *veikia* Dionizo Poškos sode – perkėlimu, kuris labai artimas menui, kalba apie amžinas problemas: asmenines, gamtos pasaulio ir socialines.

Užsklanda

Baublio vaizdinį sudaro besimainantys būviai: episką, medžio – šimtamečio ąžuolo

70 Winter, Jay. „Sites of Memory“ (21 knygos skyrius), in: *Memory./ History. Theory. Debates*, ed., Susan Radstone, Bill Schwarz, Fordham University, 2010, p. 323-324.

71 Antanavičiūtė, Rasa. Monografija *Menas ir politika Vilniaus viešosiose erdvėse*, Vilnius: Lapas, 2019, p. 27.

72 Emerson, Caryl. *The First Hundred Years of Mikhail Bakhtin*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997, p. 81.

gamtinį būvį keičia, būstinės, sakyklos, performatyvusis būvis, galiausiai vėl sugrįžtama į epišką, šį kartą – kultūros paminklo būvį. Nors negalima teigti, kad Baublys yra įvietinto ar kokios kitokios rūšies meno kūrinys, aptarus jo performatyviasias, komunikacines, estetines savybes, atrodo, kad panašumų yra daugiau nei skirtumų. Baublys čia atsiskleidžia kaip *pernaša* (*Nachleben*), toks kultūrinis artefaktas, kuris net ir nebūdamas meno kūriniu, gali tapti pastarųjų pirma-vaizdžiu. Poškos gyvenamuoju periodu Baublys yra patirties perdavimo vieta – estetine, liminalia, asmenine (praetities jausmo) ir istorine patirtimi dalinamasi pasitelkus tarpininku objektą – kaukę. Šiame būvyje ją galima prilyginti dialogo menui ar menui paremtam bendravimu. Patirtis perduodama dialogiškai: dvikrypčiame diskurse, įtraukiant bendruomenę ir pasitelkiant juoką, išnaudojant jo socialinius aspektus. Žvelgiant retrospektyviai, Baublio įsteigimas atrodo buvęs nepaprastai sėkmingas žingsnis. Iš sodo altanos virtęs monumentu Baublys šiandien liudija patį Pošką, yra lyg

jo veidas arba savita „kontaktnė relikvija“ išlaikanti mirusį žmogų dabartyje. Nepaisant tekste aptartų transformacijų, Baublys išsaugo bachtinišką kalbos įvairovę arba daugiakalbystę, lieka kupinas ambivalentiškų prasmų, o *vieta* tarsi susaistoma semantiniu voratinkliu. Baublys XIX a. *veikia* kaip šių laikų objektas, kai ankstesnių laikų menininko (ir kūrinio suvokėjo) organišką žvilgsnį į natūrą „iš apačios į viršų“ nebeįmanomas, jo autentiškumas prarastas, tad meno kūriniiais tarsi ieškoma naujo santykio tarp gamtos ir žmogaus galimybių. Patalpinant gamtą šalia, „įveiksminant“ jos paskirus elementus, kurie neretai, vietoj visumos atspindėjimo, kalba apie atskirus kultūrinius įvykius, buvusius ir esamus, „dirbama“ su laiku ir atmintimi, kuriuose skleidžiasi siūloma daugiasluoksnė patirtis. Performatyvumo estetika Baubliui būdinga dėl *atlikimu* sukuriamos slenksčio patirties, transformuojančios ją patyrusįjį. Baublio lankytojas iš nežinančio tampa žinančiu – istorijos dalyviu, patiriančiu ją ir medžiagiškai.

Bibliografija

- | | | | |
|---|---|--|--|
| Antanavičiūtė, Rasa. Monografija <i>Menas ir politika Vilniaus viešosiose erdvėse</i> , Vilnius: Lapas, 2019. | las Is Kiosks and the Idea of Self-Representation”, in: <i>The Art Bulletin</i> , Vol. 85, No. 4 (Dec., 2003). | Princeton University Press, 2017. | Volume 9, Issue 2, Spring 2003, pp. 273-285 (Article), Duke University Press. |
| Assman, Jan. „Communicative and Cultural Memory“ in: <i>Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook</i> , Berlin, New York 2008. | Bakhtin, Mikhail Mikhailovich. <i>The Dialogic Imagination, Four Essays</i> , ed. Michael Holquist, translated by Caryl Emerson, Michael Holquist, Austin: University of Texas Press, 1985. | Carr, David. <i>Experience and History. Phenomenological Perspectives on the Historical World</i> , Oxford University Press, 2014. | Elias, Norbert. “Essay on Laughter”, ed. by Anca Parvulescu, in: <i>Critical Inquiry</i> , Winter 2017. |
| Avcioglu, Nebahat. “A Palace of One’s Own: Stanis- | Belting, Hans. <i>Face and Mask. A Double History</i> , | Didi-Huberman, Georges. “Artistic Survival: Panofsky vs. Warburg and the Exorcism of Impure Time”, in: <i>Common Knowledge</i> , | Emerson, Caryl. <i>The First Hundred Years of Mikhail Bakhtin</i> , Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997. |

- Fischer-Lichte, Erika. *Performatyvumo estetika*, Vilnius: Menų spaustuvė, 2013.
- Girdzijauskas, Juozas. Studija „Žemaičių kultūriniai sambūriai iki XX a.“, in: *Žemaičių praeitis*, kn. 8, Vilnius, 1998.
- Gutauskas, Mintautas. *Dialogo erdvė. Fenomenologinis požiūris*, Vilniaus universiteto leidykla: Vilnius, 2010.
- Jankauskas, Benediktas. „Dionizas Poška kaip istorikas“, in: *Voruta*, 2012-10-12, žiūrėta <http://www.voruta.lt/dionizas-poska-kaip-istorikas-3-dalys/>, [2019 m. rugpjūtis].
- Kundera, Milan. *Juoko ir užmaršties knyga*, vert. Pranas Bieliauskas, Vilnius: Tyto Alba, 2006.
- Morson, Gary Saul; Emerson, Caryl. *Rethinking Bakhtin, Extensions and Challenges*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1989.
- Nagel, Alexander; Wood, Christopher S. *Anachronic Renaissance*, New York: Zone Books, 2010.
- Poška, Dionizas. *Raštai*, Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1959.
- Speičytė, Brigita. „Poetinės kultūros formos. LDK palikimas XIX amžiaus Lietuvos literatūroje“ in: *Literatūra* 46 (1), Vilnius: VU leidykla, 2004.
- Speičytė, Brigita. „Kas užsodino Poškos 'darželį'?“ *Metai* 1 (2005), žiūrėta www.tekstai.lt/buvo/metai/200501/speicyte.htm [Rugpjūtis, 2019].
- Skurdėnienė, Irena. „Retorinė norma XIX a. pradžios lietuvių poezijoje“, in: *Lituanistica*, Lietuvos mokslo akademija, 2005, t. 61, nr. 1.
- Trakšelytė, Aušra. Daktaro disertacija „Įvietintas vaizduojamasis menas: teorinis diskursas ir raiška Lietuvos šiuolaikiniame mene“, Vilnius: VDA, 2012.
- Ulčinaitė, Eugenija. „Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės paveldo metamorfozės XIX amžiaus Lietuvos literatūroje“, in: *Literatūra* 48 (1), Vilnius: VU leidykla, 2006.
- Želvys, Jurgis. „Negęstanti Dionizo Poškos žvaigždė“ in: *Žemaičių žemė* (Kultūros istorija), leidėjas „Regionų kultūrinių iniciatyvų centras“, 2008.
- Winter, Jay. „Sites of Memory“ (21 knygos skyrius), in: *Memory. / History. Theory. Debates*, ed., Susan Radstone, Bill Schwarz, Fordham University, 2010.
- Taip pat naudotasi Giedrės Mickūnaitės, pirmosios tyrinėtojos apmąčiusios Baublį konceptualiai, medžiaga šia tema ir straipsniu „Imagining the Real: Material Evidence and Participatory Past in Nineteenth-Century Lithuania“, in: *Manufacturing a Past for the Present. Forging and Authenticity in Medievalist Texts and Objects in Nineteenth-Century Europe*, Leiden/Boston: Brill, 2015; Arūno Sverdiolo straipsniu „Paminklo vertės: Aloisas Rieglis“, in: *AAAV, Restauravimo laboratorija*, Nr. 92-93, Vilniaus dailės akademijos leidykla, 2019; Jolantos Saldukaitytės pranešimo „Levinas: veidas ir vieta“ medžiaga, skaityta konferencijoje „Šiuolaikinės fenomenologijos problemos ir tyrinėjimai“, Vilniaus universitetas, Filosofijos fakultetas, 2018-12-20.

The Aesthetic Representation of Baublys in Dionizas Poška's Garden: A Bakhtinian Interpretation

Summary

This text was inspired by an attempt to consider a representation of the past – Dionizas Poška's Baublys – as an intersection between two opposites, using the literary concepts of epic and novel and assuming that this object is a possible abode of Bakhtin's dialogic imagination. This article replaces the concept of epic with an equivalent of "monument," while "mask" becomes the novel's conceptual synonym – Baublys is perceived as a performative object, a kind

of medium through which Poška speaks to the public of his lifetime and of the present day. The questions discussed are: what is Baublys in Poška's garden, as well as its proximity to a work of art, and how does it function? This article reflects on the transformations of Baublys after Poška's death: from a garden bower it has turned into a protomuseum, and eventually, in modern times, it was reintroduced to the garden environment as a monument.

Keywords: Baublys, Dionizas Poška, Bakhtin, mask, monument, site-specific art, aesthetic experience.

René Descartes'o racionalizmo atspindžiai Jurgio Baltrušaičio perspektyvos ir anamorfozių tyrinėjimuose

DALIA ALEKSANDRAVIČIŪTĖ

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
dalia.aleksandravičiute@gmail.com

Šiame straipsnyje filosofiniu aspektu nagrinėjami René Descartes'o racionalistinių idėjų atspindžiai vieno iš pačių įtakingiausių komparatyvistinės estetikos ir menotyros atstovų Jurgio Baltrušaičio perspektyvos ir anamorfozių tyrinėjimuose. Straipsnio pradžioje glaustai aptariami pagrindiniai Baltrušaičio tyrimų laukai, jo teorinių ir metodologinių prieigų savitumas pagrindinį dėmesį sutelkiant į sudėtingą perspektyvos, optinių iliuzijų ir anamorfozių istorijos interpretaciją. Analizės atskaitos tašku pasirenkami Descartes'o racionalistinės filosofijos principai ir iš jų kylančios pamatinės teorinės bei metodologinės nuostatos. Straipsnyje analizuojama, kaip jos sąveikauja su Baltrušaičio atskleistais perspektyvos bei anamorfozės modeliais, artimais postmodernizmo estetikai, išryškinamas jo tyrinėjimų originalumas.

Esminiai žodžiai: Jurgis Baltrušaitis, René Descartes, racionalizmas, komparatyvizmas, perspektyva, optinės iliuzijos, anamorfozės.

Jurgio Baltrušaičio teorinių ir metodologinių prieigų savitumas

Sudėtingiausių perspektyvos formų istoriją ir jų sąveikos savitumą yra tyrinėję daug iškilių XX a. estetikos ir menotyros atstovų, tarp kurių pirmiausia paminėtini Erwinas Panofskis¹, Giulio Carlo Arganas², André

Chastelis³, Hubertas Damischas⁴, Rudolfas Wittkoweris⁵, Hansas Beltingas⁶, Bradley Steffensas⁷ ir kiti.

Jurgis Baltrušaitis jaunesnysis (1903–1988), iškilus poeto ir diplomato sūnus, yra vienas iš įtakingiausių XX a. kompara-

1 Panofsky, Erwin. *Perspective as Symbolic Form*, iš vokiečių kalbos vertė Christopher S. Wood, New York: Zone Books, 1991.

2 Argan, Giulio Carlo, Robb, Nesca A. „The Architecture of Brunelleschi and the Origins of Perspective Theory in the Fifteenth Century“, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, [interaktyvus], 1946, Nr. 9, [žiūrėta 2019-08-25], prieiga per internetą: <http://www.jstor.org/stable/750311>.

3 Chastel, André. *Les apories de la perspective au quattrocento*, Florence: Centro DI, 1980.

4 Damisch, Hubert. *L'Origine de la perspective*, Paris: Flammarion, 1987.

5 Argan, Giulio Carlo, Wittkower, Rudolf. *Architecture et perspective chez Brunelleschi et Alberti*, Lagrasse: Editions Verdier, 2004.

6 Belting, Hans. *Florence and Baghdad: Renaissance Art and Arab Science*, iš vokiečių kalbos vertė Deborah Lucas Schneider, Cambridge, London: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

7 Steffens, Bradley. *Ibn al-Haytham: First Scientist*, Greensboro: Morgan Reynolds Publishing, 2006.

tyvistinės estetikos ir menotyros atstovų, kurių idėjų aktualumas yra svarbus įvairiose dabartinės humanistikos srityse. Jis pasižymėjo inovatyviu požiūriu į civilizacijos, kultūros ir meno istoriją, daugybės anksčiau akademinio mokslo ir humanistikos apskritai marginalijose buvusių pažinimo laukų aktualizavimu. Šiame straipsnyje siekiama filosofiniu aspektu išanalizuoti Jurgio Baltrušaičio perspektyvos istorijos tyrinėjimo teorinių ir metodologinių priegų savitumą pasitelkiant pagrindinius šiai problematikai skirtus jo veikalus. Iš pradžių glaustai aptariamas savitas anamorfozės reiškiny, jo atsiradimo istorija Vakarų ir Rytų kultūros bei mąstymo tradicijų sąveikos kontekste. Galiausiai, siekiama išsiaiškinti, kokią vietą perspektyva ir anamorfozė užima René Descartes'o racionalizmo paveiktoje Baltrušaičio koncepcijoje bei kaip šiuos ryšius interpretuoja pats Baltrušaitis.

Po programinio veikalo, susilaukusio plataus tarptautinio pripažinimo, „Fantastiškieji viduramžiai“ (pranc. *Moyen Âge fantastique*, 1955) paskelbimo Baltrušaitis, pasinėręs į iškraipytų perspektyvų, keistų, neįprastų formų istoriją – parašė svarbų keturių darbų ciklą: „Anamorfozės, arba keistos perspektyvos“ (*Anamorphoses ou Perspectives curieuses*, 1955), „Aberacijos. Keturios formų legendų studijos: Gyvūninė fizionomija, Romanas apie gotikinę architektūrą, Vaizdai akmenyse, Iliuziniai sodai ir kraštai“ (*Aberrations. Quatre essais sur la légende des formes: Physiognomie animale, Images dans les pierres, Le roman de l'architecture gothique, Jardins et pays illusoire*, 1957), „Studija apie mito legendą. Izidės beieškant“ (*Essai sur la*

légende d'un mythe. La Quête d'Isis, 1967), „Veidrodis: studija apie mokslinę legendą – atradimai, mokslinė fantastika ir apgaulės“ (*Le Miroir: essai sur une légende scientifique – révélations, science-fiction et fallacies*, 1978).

Pagrindinės jau anksčiau išryškėjusios Baltrušaičio tyrimų temos, pradedant nuo antikinių įvaizdžių sąsajų su rytietiškais motyvais medievistiniuose tyrimuose, baigiant vaizdų iškraipymais, kitaip nei tuomet viešpatavusios eurocentrinės teorijos nušvietė civilizacijos, kultūros ir meno istoriją. Mąstytojas rinkosi netradicinius požiūrio taškus, ieškodamas nišinių – nežinomų, netikėtų – analizuojamų reiškinių pusių, jas naujai interpretavo ir aktualizavo. Descartes'o racionalizmo filosofijos paveikti Baltrušaičio tyrimai suteikė kokybiškai naują požiūrį į optinių fenomenų ir perspektyvinių sistemų reikšmę kultūros, estetikos ir meno istorijoje.

Paskutinėje iš minėtų keturių veikalų ciklo knygoje Baltrušaitis susitelkė į iškrypusių, arba iškraipytų, perspektyvų sritį. Pasitelkdamas pamatinius Descartes'o racionalistinės filosofijos principus ir įvairias komparatyvistines tyrinėjimo strategijas bei metodus, jis analizavo skirtingas minties ir vaizdų deformacijas, kruopščiai matematiškai apskaičiuotas ir vaizduotės sukurtas. Jam buvo svarbu tai, ką racionalumu paremtas mokslas atmetė – marginalijos, deviacijos, išvirkščioji regimųjų reiškinių pusė, įvairūs mąstymo ir matymo iškraipymai, kurie galiausiai pasitarnauja mokslo raidai.

Nors apie anamorfozes yra fragmentiškai rašę tokie teoretikai, kaip Daniele

Barbaro⁸, Jeanas Cousinas⁹, Guidobaldo¹⁰, Jeanas Pèlerinas¹¹, Giacomo Barozzi da Vignola¹², tačiau būtent Baltrušaitis pirmasis leidosi į nuoseklų teorinį jų tyrimą, įtraukiant įvairius civilizacinius, kultūrinius, filosofinius, istorinius kontekstus. Jis siekė atskleisti anksčiau išsamiau netyrinėtą arba šių tyrinėjimų nuošalėje likusią iškraipytų perspektyvų istoriją. Mokslininkas parodė, kad XVII a. – katoptrikos aukso amžius, kai žavimasi iliuzine magija, apgaulinga regimybe. Intensyvios geometrijos ir optikos traktatų sklaidos epochoje ir vaizduojamajame mene sparčiai plinta anamorfozės, įprasminančios to meto Descartes'o idėjų paveiktoje filosofijoje apmąstomą iliuzijos prigimtį ir abejonės principą. Linijines anamorfozes tuomet neretai papildė ir cilindrinės (veidrodinės), kuriose iškraipytas atvaizdas virsta taisyklingu veidrodinio cilindro atspindyje. Taigi anamorfozėms, iki tol buvusioms filosofinės minties ir meno istorijos marginalijose, Baltrušaitis suteikęs išskirtinį dėmesį ir atskleidęs jų, kaip meno ir kultūros istorijos formuotojų, išskirtinumą, pagrįstai tapo tikruoju deformuotų perspektyvų analizės pradininku¹³.

Pagrindinė aptariamo keturių Baltrušaičio darbų ciklo analizės ašis – *minties formų kūrimo taisyklės ir jų iškraipymai, arba formų metamorfozės*. Iliuzijų ir įvairių optinių keistenybių nagrinėjime Baltrušaitis rinkosi savo mokytojo Henri Focillono sukurtą *formų gyvenimo* (*vie des formes*) koncepciją, padėjusią jam analizuoti deformacijų estetiką, vaizduotės poetiką, įsivaizduojamybės plotmę. Jam taip pat buvo svarbi fantastinių nracijų problematika, formų tęstinumas, kuris skleidžiasi tiek istorinėje, tiek vaizdinėje atmintyje. Vaizduotės pasaulis Baltrušaičio darbuose yra analizuojamas pagal *formų gyvenimo* – kūrimosi, migracijos, difuzijos, metamorfozių dėsnius.

Formalistinės estetikos šalininko Focillono koncepcijoje pamatinė kategorija *forma yra pats save kuriantis ir perkuriantis elementas, savaimė prasmingas*. Būtent tai savo tyrimuose ir plėtoja Baltrušaitis: susitelkdamas į anamorfozinių, aberacinių, simbolinių formų istorines metamorfozes, keliavimą per kultūras, aiškindamasis jų pokyčius ir tarpkultūrinių įtakų poveikyje išliekančias prasmes. Pasiremiant Baltrušaičio biografo Jeano-François Chevrier išvalgomis, galima teigti, kad Baltrušaičio „[...]“ darbus sujungia ne tam tikra teorija, bet tarsi literatūriniame kūrinyje pasikartojantys motyvai¹⁴, kurie ypač aiškiai pasikartoja optiniams iškraipymams skirtame paskutiniajame cikle. Būtent būdingiausius motyvus, kartotes ir specifiką bus siekiama atskleisti šiame tyrime.

Paveiktas vokiškai kalbančių šalių formaliosios mokyklos atstovų – Conrado Fiedlerio, Aloiso Rieglio, Heinricho

8 Barbaro, Daniele. *La pratica della prospettiva*, Venice: Camillo and Rutilio Borgominieri, 1569.

9 Cousin, Jean. *Livre de perspective*, Paris: Le Royer, 1560.

10 de Monte, Guidobaldo. *Liber Machanicorum*, Pesaro, 1577.

11 Pèlerin, Jean. *De artificiali perspectiva*, Toul: Pierre Jacobi, 1505.

12 da Vignole, Jaccoppo Barozzi. *Le Dve Regale della Prospetiva Prattica di Iacomo Barozzi du Vignole con I commenterij del R.P.M. Egnatio Dandi*, Francesco Zannetti, Roma, 1583.

13 Gaillemin, Jean Louis. „Une poétique de l'aberration. Un entretien avec Jurgis Baltrušaitis“, in: *CLEFS*, 1978, Nr. 2, p. 40.

14 Chevrier, Jean-François. *Portrait de Jurgis Baltrušaitis*, Paris: Flammarion, 1989, p. 7.

Wölfflino – grynojo vizualumo, šių teoretikų idėjas Baltrušaitis jungė su minėta Focillono *formų gyvenimo* koncepcija, pagal kurią meno kūrinys yra kultūrų tęstinumo, žinių ir įsivaizdavimų perdavimo per vaizdą ir formą rezultatas¹⁵. Taip jis kūrė metodologinį savo koncepcijos pagrindą, būdingą poststruktūralistinei filosofijai. Jo pasirinktose racionalistinėse ir komparatyvistinėse tyrinėjimo strategijose ir metodologinėse priemonėse vaizdinės atminties rekonstrukcija nepastebimai virsta įvairių pasąmonės formų, vaizdinių ir realių vaizdų gelminių struktūrų analize. Tokias metodologines nuostatas nedaug nusizengiant tiesai galima prilyginti *formų archeologijai*, arba *formų genealogijai*, paremtai kruopščia unikaliosios artimų Aby Warburgui šaltinių analize. Iš tikrųjų nuosekliai remdamasis griežtais šaltinotyros principais, sekdamas istoriniais dokumentais, analizuodamas nukrypimus ir matuodamas paklydimus, Baltrušaitis formulavo komparatyvistinės metodologijos principus. Jis siekė įrodyti, kad anamorfozės, aberacijos ir kitokie veidrodiniai iškreipimai yra simboliniai minties nukrypimų atitikmenys tiesiogiai susiję su konkrečiais civilizaciniais, kultūriniais ir istoriniais kontekstais.

Vienoje originaliausių savo monografių „Anamorfozės, arba keistos perspektyvos“ (s. *Anamorphoses ou Perspectives curieuses*, 1955) teoretikas analizavo neįprastų optinių perspektyvų reiškinius, aktualizavo nuo Renesanso žinomus, tačiau iki jo Vakarų humanistikoje išsamiau visai netyrinėtus įvairius anamorfozės modelius. Pirmiausia, anamorfozė yra iškreipta projekcija

arba iškraipyta perspektyva, „perspectiva artificialis“¹⁶. Norint ją suprasti, reikia pasirinkti tam tikrą žiūros tašką arba žiūrėti į ją pro veidrodį ar lęšį. Kilęs iš graikiško žodžio *anamorphoûn* – transformuoti¹⁷, šis reiškinys perkeičia vaizdą, padaro jį nesuvokiamu. Todėl ji yra vadinama išmania perspektyvos sistema¹⁸, „sumania strategija“¹⁹, klasta akims, regėjimo gudrybe. Sukonstruota pagal matematikos ir geometrijos dėsnius, ji optiškai pakeičia vaizdą.

Kita vertus, anamorfozė yra į mąstymą ir vaizduotę apeliuojanti vaizdinė raiška, kurios prigimtis verčia suabejoti vaizdo reprezentacijos galia, kvestionuoti mimezę kaip vaizdo esmę. Tuo pačiu, anamorfozė sugestijuoja mintį, kad *žinoti* ir *matyti* yra du skirtingi būties modusai: akistatoje su anamorfiniu vaizdu *žmogaus žinojimas yra tarsi eliminuojamas – lieka tik vaizdo nesuvokiamybė, prieštaraujanti bet kokiai reprezentacijai ar konvenciniam žinojimui*. Ir galiausiai, koherentiškam erdvės suvokimui besipriešinant anamorfozė meta iššūkį racionaliam mąstymui ir estetiniam suvokimui, atverdamą iliuzijos, vaizduotės, regimybės sritis.

Todėl vieni pirmųjų anamorfozės reiškinį ir su juo susijusias temas aktualizavo imanentines būties sritis tiriantys specialis-

15 Focillon, Henri. *Vie des Formes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1934, p. 56.

16 Berlioz, Dominique, Nef, Frédéric, *op. cit.*, p. 253.

17 „Anamorphose“, *Larousse* žodynas, [interaktyvus], [žiūrėta 2019-07-25], prieiga per internetą : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/anamorphose/3251>.

18 „Anamorphosis“, in: *Encyclopædia Britannica*, [interaktyvus], [žiūrėta 2019-07-25], prieiga per internetą : <https://www.britannica.com/art/anamorphosis-art>.

19 Douville, Olivier, „D'un au-delà de la métaphore, ou lorsque l'anamorphose brise l'allégorie“, in: *Figures de la psychanalyse*, 2005, Nr. 11, p. 105.

tai – fenomenologai ir meno istorikai²⁰. Pats Baltrušaitis anamorfozę apibrėžia kaip „formų vaizdavimas, priešingas joms pačioms, ir toks jų išardymas, kuris suvokiamas tik žiūrint iš tam tikro taško“²¹. Anamorfozės kūrimo procese perspektyva yra iškreipiama pagal jos pačios veikimo principus, todėl šiame reiškinyje susiduria racionalus mokslinis apskaičiavimas ir vaizduotės pradai. Šiam reiškiniui būdinga vaizdo deformacija iki visiškai jo išskaidymo ir sunaikinimo, po kurio vaizdą galima atkurti pakeitus žiūros tašką arba specialių optinių instrumentų – cilindrinių ar kampinių veidrodžių – pagalba.

Sąlyčio taškai su dekartiškuoju racionalizmu

Nukrypimuose, iškraipymuose, marginaliose slypinčių normą ir taisyklę Baltrušaitis siekė įrodyti atverdamas retus istorijos dokumentus, perspektyva besidomėjusių mąstytojų ir mokslininkų idėjas. Vienas svarbiausių tokių mokslininkų pozicijų apmąstymas – moderniosios filosofijos pradininko ir žymiausio racionalizmo atstovo René Descartes'o laikysena. Baltrušaitis pripažino nekvestionuojamą kartezianizmo įtaką tiesos suvokimui, kai ji teigiama tik racionaliai paaiškinamuose dalykuose. Jis taip pat teigė, kad Descartes'o įtarumas neleido jam pripažinti įvairių iracionalių reiškinių, tokių kaip uždegantis Archimedo veidrodis ar vaiduoklius iššaukiantys magiški veidrodžiai²². Tačiau kartu Baltrušaitis apnuogino ir kitą Descartes'o racionalizmo pusę.

Teigdamas, kad šį prancūziškojo racionalizmo korifėjų jis traktuoja kitaip nei paprastai šis mąstytojas yra pristatomas filosofijos istorijos enciklopedijose ir žinyuose; autorius primena: kad ir koks „loginio grynumo“ ir „nesutrikdomos dvasios“ žmogus buvo Descartes'as, vaizdo iškraipymuose, arba anamorfozėse, šis reto įžvalgumo ir proto mąstytojas regėjo fantazijas. Tai paliudija jo veikalai: „Traktatas apie žmogų“ (*Traité de l'homme*, 1664) ir „Dioptrika“ (*Dioptrique*, 1637), kuriuose pristatomos teorijos apie iškreiptus vaizdus ir anamorfozinius reiškinius.

Baltrušaičio giliu įsitikinimu šiuose traktatuose galime atrasti kitokį Descartes'ą – tokį, kuris neatitinka tradicinio racionalaus, į iliuzijas nelinkusio žmogaus įspūdžio. Descartes'as išlaiko intelektualinį grynumą, gilindamasis į perspektyvos ir žvilgsnio teorijas, 1637 m. suformuodamas šviesą laužiančių spindulių teoriją²³. Vis dėlto racionalizmu jis operuoja ne tik moksliniuose optikos, realių vaizdų tyrimuose, bet ir iliuzijų studijavime. Tačiau, anot Baltrušaičio, baimė būti apkaltintam raganavimu trukdė Descartes'ui atvirai deklaruoti savo iracionalių reiškinių tyrimus²⁴, kadangi XVII a. katalikų bažnyčia bandė atskirti krikščionišką tikėjimą nuo magijos praktikų, kurioms ir buvo priskirta iracionali optinio vaizdavimo sritis.

Įvairių perspektyvos modelių tyrime Baltrušaitis taip pat daug dėmesio skiria

20 Douville, Olivier. *Ibid.*

21 Baltrušaitis, Jurgis. *Anamorphoses ou magie artificielle des effets merveilleux*, Paris: O. Perrin, 1969, p. 5.

22 Baltrušaitis, Jurgis. *Op. cit.*, p. 292.

23 Descartes, René. *Discours de la Méthode, suivi d'extraits de la Dioptrique, des Météores, de la Vie de Descartes par Baillet, du Monde, de l'Homme et de Lettres*, Paris: Garnier-Flammarion, 1966, p. 139–140.

24 Baltrušaitis, Jurgis, Descamps, Christian, Simon, Jean-Paul. „Conversations sur le miroir“, in: *Ça cinéma*, Paris, 1978, p. 54–55.

prancūzų Minimų²⁵ ordino vienuolių santykio su anamorfoze analizei. Minimų vienuoliai, kuriems priklausė tokie svarbūs matematikai ir fizikai, kaip Emanuelis Maignanas, Jeanas-François Niceronas, Marinas Mersenne'as ne tik mokslškai aiškino anamorfozės kūrimo taisykles, bet ir patys kūrė anamorfinius piešinius, anamorfines Minimų vienuolyno sienų freskas²⁶. Marinas Mersenne'as buvo artimas filosofo René Descartes'o bičiulis: jiedu palaikydavo ryšius per susirašinėjimus, Mersenne'as buvo Descartes'o mokslinių ir filosofinių idėjų tarpininkas kitiems mokslininkams²⁷, į vienuolyną atnešdavo pastarojo veikalų, o pačiam Descartes'ui perduodavo brolių parašytų veikalų, tarp kurių buvo ir traktatai apie anamorfozes²⁸.

Taigi Minimų vienuolynas Paryžiuje buvo ta vieta, kurioje susidūrė kartezinis mąstymas ir iracionali anamorfozių sritis. Kaip teigia Baltrušaitis, šis vienuolynas buvo kartezinės filosofijos perdavimo vieta, kurioje buvo dalijamasi Descartes'o idėjomis, aptariamais jo raštai²⁹. Tokioje atmosferoje anamorfozė reiškėsi kaip vizualus metaforinis instrumentas kartezinei abejonės ir pažinimo teorijai iliustruoti.

Sekant Baltrušaičio anamorfinės perspektyvos teorijos įžvalgomis, anamorfozė

yra įvardijama kaip vizualus Descartes'o abejonės atitikmuo³⁰. Lygindamas anamorfozių teoriją, Baltrušaitis tvirtino, kad iškraipyta perspektyva išreiškia kartezinį skepticizmą. Nukrypusi nuo normos, išcentruota, anamorfozė reprezentuoja radikalią Descartes'o abejonę joslėmis. Anamorfozė išplečia perspektyvos ribas iki kraštutinių, bet tuo pačiu patvirtina geometrijos taisykles ir optikos dėsnius, vėl sugrąžindama žiūrovą į taisyklingo vaizdo schemą. Šis reiškinys atskleidžia, kaip regėjimo racionalizavimas perspektyvoje sugestijuoja racionalizavimo paneigimą. Ši dichotomija lygintina su Descartes'o pozicija, kuria joslės yra traktuojamos kaip apgaunamos ir todėl nepatikimos epistemologiniam tikrumui patikrinti, tuo pat metu deklaruojant regą kaip kaip mąstymo ir nuomonės įrankį³¹. Taigi tiek anamorfozė, tiek kartezinis mąstymas yra kontroversiški savo neigimu ir kartu to paties neigimo pasitelkimu savo teorijai atskleisti. Šiuo požiūriu anamorfozė patvirtina ne tik Descartes'o abejonę, bet ir racionalizmą.

Jau minimų vienuoliai Emanuelis Maignanas, Jeanas-François Niceronas, eksperimentuodami anamorfozėmis, pastebėjo, kad šis reiškinys reikalauja juslinio regos suvokimo, kuris prieštarauja Descartes'o pasiūlytai racionaliai proto žvilgsnio koncepcijai. Taigi XVI–XVII a. sandūra žymi poslinkį perspektyvos istorijoje, kai nuo instrumentų specialiam perspektyvos nukrypimui išgauti pereinama prie geometrinių anamorfozės ypatybių tyrimų.

25 Minimai (*Ordre des Minimes*) – Katalikų bažnyčios religinis ordinas: mažiausių brolių elgetaujančiųjų vienuolių ordinas, 1436 m. šv. Pranciškaus Pauliečio įkurtas Italijoje.

26 Baltrušaitis, Jurgis. *Anamorphoses ou perspectives curieuses*, Paris: Olivier Perrin, 1955, p. 26–27.

27 Sergescu, Pierre. „Mersenne l'animateur (8 septembre 1588 – 1er septembre 1648)“, in: *Revue d'histoire des sciences*, 1948, Nr. 1, p. 7–9.

28 Massey, Lyle. *Op. cit.*, p. 1167.

29 Baltrušaitis, Jurgis. *Op. cit.*, p. 58.

30 Massey, Lyle. *Op. cit.*, p. 1165.

31 Massey, Lyle. *Picturing Space, Displacing Bodies: Anamorphosis in Early Modern Theories of Perspective*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2007, p. 42.

Vadinasi, perspektyva iš esmės negali būti paradigmiskai susijusi su Descartes'o racionalizmu – jo ontologinio ir epistemologinio tikrumo paieškomis. Nors iš pirmo žvilgsnio ir galima racionalų perspektyvos kūrimą prilyginti Descartes'o *res cogitans* – mąstančiam subjektui, kuris yra išoriniame, materialiam pasaulyje, suvokia kiekvieną objektą ir jam suteikia racionalios pasaulio tvarkos išdėstymo parametrus³², įvertinant nepasitikėjimu ir abejone paremtą Descartes'o mąstymą, tai daryti nebūtų tikslu. Kvestionuodamas tiek savo vidinį subjektą, tiek išorinį pasaulį, Descartes'as neigia perspektyvą kaip adekvatų realybės perteikimo matą, kadangi pasak jo, perspektyva negali racionaliai vizualizuoti pasaulio regėjimo, nei perteikti racionalaus mąstymo. Descartes'o mąstymo metodas padalytas į dvi sferas: į vidinį subjekto protą, kaip *res cogitans*, ir išorinį pasaulį, kaip *res extensa*, kurių santykyje ir atsiranda konfliktas. Šio konflikto perspektyva negali išspręsti – nors ir turinti tikslą racionaliai perteikti subjekto žiūrą ir objektų proporcijas, ji lieka *res cogitans* abejonės pusėje.

Radikali Descartes'o abejonė, kuria atsisakoma bet kokios reprezentacijos galimybės, kartu atmeta ir anamorfozės sugestijuojamą vaizdo suvokimą per žvilgsnį. Abejonė, esanti pati mąstymo forma ir transcendentinė sąmonė³³, kvestionuoja anamorfozės, kaip perspektyvos nukrypimo, iškraipymo, esmės. Santykyje su anamorfoze suvokimo prielaida tampa rega: tik tinkamai žvelgiant į anamorfinį vaizdą įmanoma su-

vokti jo prasmę. Tačiau būtent jusles, tarp jų ir regą, atmeta dekartiškas mąstymo metodas³⁴. Taigi anamorfozė prieštarauja Descartes'o mąstymui, visiškai pasitikinčiam proto žvilgsniui, vadinamuoju *cogito*³⁵.

Tačiau, nors ir pats Descartes'as anamorfozę traktavo kaip reiškinį, klaidinantį protą³⁶, paradoksalu, bet proto suvokimui apibūdinti Descartes'as pasitelkia būtent vaizdinę metaforą – anot jo, proto žvilgsnis galintis suvokti tik tai, ką mato „aiškiai ir ryškiai“³⁷. Taigi vis tik perspektyva ir vizuali reprezentacija egzistuoja Descartes'o abejonės pagrindime, kuomet reikia pasitikrinti objekto ar reiškinio tikrumą: juk neįmanoma abejoti tuo, kas nematoma³⁸. Taigi regėjimas ir *cogito* vis dėlto yra susiję. Reikia pabrėžti, kad pats anamorfozės kūrimo procesas implikavo racionalius sprendimus: matematinius skaičiavimus, geometrinius samprotavimus ir perspektyvos taisyklių laikymąsi. Kuriama kaip akies apgaulė, anamorfozė kvestionuoja racionalumą ir sugestijuoja kitus išsklaidytos prasmės suvokimo ir iškreipto simbolio perskaitymo būdus. Anot Dominique'o Berliozo ir Frédéric'ko Nefo, tokiu būdu anamorfozė tampa „kartezine nepaisant Descartes'o“³⁹: ji kvestionuoja ra-

32 Massey, Lyle. „Anamorphosis through Descartes or Perspective Gone Awry”, in: *Renaissance Quarterly*, Cambridge University Press on behalf of the Renaissance Society of America, 1997, Nr. 50, p. 1158–1159.

33 Massey, Lyle. *op. cit.*, p. 1151.

34 Descartes, René. *Méditations sur la philosophie première* (1641, 1647), Méditation Sixième, Canada: Les Échos du Maquis, 2011, p. 50–55.

35 René, Descartes. *Discours de la méthode* (1637), Canada: Les Échos du Maquis, 2011, p. 22–23.

36 Rodis-Lewis, Geneviève. *Anamorphoses: Machinerie et Perspectives curieuses dans leur rapport avec le cartésianisme*, in: „Bulletin de la Société d'Etudes du XVIIe siècle“, 1956, p. 461–474.

37 Descartes, René. *The Philosophical Writings of Descartes*, iš prancūzų kalbos vertė John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, t. II, p. 42, 43, 50, 54, 55.

38 Massey, Lyle. *Op. cit.*, p. 1165.

39 Berlioz, Dominique, Nef, Frédéric. *Op. cit.*, 1999, p. 258.

cionalumą ir kartu nurodo į savo racionalią prigimtį, sužadinama ne tik optinių triukų atlikėjų, bet ir geometrų, matematikų dėmesį.

Perspektyvos ir anamorfozių teorijų metamorfozės

Baltrušaitis kritikavo geometrinių perspektyvos nekintamumo teorijų šalininkus. Jis kvestionavo kanoninę istoriją detaliai tyrinėdamas, kaip anamorfinės konstrukcijos performuluoja ir paneigia normatyvinės, visuotinai priimtose geometrijos samprata, gyvavusią nuo vėlyvojo XV per visą XVI amžių. Baltrušaitis taip pat atskleidė, kad deformacijos yra integrali įprastos optikos dalis. Vaizdas virsta jau nebe pasyviu tikrovės atspindžiu, bet imamas konstruoti. Anot jo, „sumaniose struktūrose“ gimsta netikėčiausi reiškiniai ir įvaizdžiai, kurie įeina ir į taisyklingų perspektyvų lauką. Todėl racionaliais metodais paremti tikslūs skaičiavimai kuria įprastą optinį vaizdą, o paklaida formuoja atsitiktinės prasmės ir krypties fenomeną. Analizuodamas XV–XVI a. tapybos ir geometrijos traktatus, kuriuose pristatoma anamorfozė, Baltrušaitis nužymi anamorfinės perspektyvos teorijos ir praktikos istoriją. Šis Baltrušaičio veikalas turėjo didelę įtaką vėlesnėms filosofijos, kultūros, psichoanalizės, meno studijoms, paveikė įvairių disciplinų autorius, tokius kaip Jacques'as Lacanas, Hubert'as Damischas, Martinas Jay'us⁴⁰.

Sekant Filippo Brunelleschi linijinės perspektyvos praktiniais tyrimais ir ekspe-

rimentais bei Leono Batista Alberti perspektyvos teoretizavimu (*Della Pittura*, 1435) XV a., perspektyva pradedama traktuoti kaip geometrijos instrumentas optiniam efektui išgauti. Tarp pirmųjų perspektyvos bandymų paminėtini Filippo Brunelleschi Florencijos Šv. Jono Baptiserijos; *Senosios Aikštės* piešiniai (XIV a.); Florencijos *Šventosios Dvasios* bazilikos suprojektavimas (1487), Masaccio *Šventosios Trejybės* freska (1427), Paolo Uccello *Tvanas* (1448), Piero della Francesca *Montefeltro* altorinis paveikslas (1472) ir kt. Linijinę perspektyvą pradėjus plačiai naudoti tapyboje ir architektūroje, prasideda geometrinių eksperimentavimas – tuomet Vakarų tradicijoje ir pasirodo pirmosios anamorfozės. Perspektyva suteikė naujas galimybes eksperimentuoti formomis. Panaudota kaip tikrovės imitacija, perspektyva ilgainiui buvo transformuota į anamorfozę, kuri tapo realybės deformacija. Perspektyva, kaip gylio dvimatėje plokštumoje sukūrimo iliuzija, kurios du svarbiausi taškai yra geometrija ir matematika, duoda pradžią anamorfozės konstravimui.

Anamorfozė dažniausiai yra pristatoma kaip Vakarų dailės ir architektūros reiškinys, iš pradžių naudota Leonardo da Vinci (*Kūdikio galva ir akis*, 1510), Hanso Holbeino Jaunesniojo (*Ambasadoriai* (*Die Gesandten*, 1533) ar Williamo Scrots'o (*Karaliaus Eduardo VI portretas* (*King Edward VI*, 1546))). Anamorfozė plačiai naudojama Baroko laikotarpiu, kuomet šis reiškinys tampa vienu iš įmantrių ir dinamiškų optinių to laikotarpio efektų. Savo apogėjų anamorfozė pasiekia XX a. pr. dadaistų ir siurrealistų (ją naudojo tokie dailininkai, kaip Salvadoras Dali, Félixas Labisse'as) kurtose abstrakcijose, išreiškiant realybės susipynimą su iliuzija, pasąmone, sapnais.

40 Massey, Lyle. *Picturing Space, Displacing Bodies: Anamorphosis in Early Modern Theories of Perspective*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2007, p. 20.

Anamorfozės principų sklaida XVI a. kultūroje sukelia susižavėjimą ir nuostabą. Nuo pat savo atsiradimo pradžios šis reiškiny yra vadinamas *slaptąja perspektyva*⁴¹ ir siejamas su magija, mistika. Savyje talpindamos filosofinių ar religinių alegorijų konotacijas, anamorfozės greitai tampa keistenybių, arba retenybių kabinetų (*Wundernkammern*) atributais⁴². Apgaubta mistikos šydu, anamorfozė žadino vaizduotę iki pat XVII a., o ją implikuojantys darbai buvo vadinami *magia anamorphotica*⁴³ – magiška, nepaaiškinama sritimi.

Vis dėlto šį pasikeitusį anamorfozės statusą pakeičia gausėjantys teoriniai traktatai, tokie kaip Ignazio Danti išleistas Giacomo Barozzi da Vignola veikalas, išsamiai nagrinėjantis perspektyvą architektūroje bei anamorfozės kūrimą – *Dvi praktinės perspektyvos taisyklės* (*Le due regole della prospettiva pratica*, 1583), Giovanni Paolo Lomazzo *Traktatas apie tapybos meną. Apie perspektyvą* (*Trattato dell'arte della Pittura. De la Prospettiva*, 1584), Lorenzo Sirigatti *Perspektyvos praktika* (*La pratica di prospettiva*, 1596), Salomono de Causo *Perspektyva, kaip šešėlių ir veidrodžių priežastis* (*La perspective avec la raison des ombres et miroirs*, 1612), Pietro Accolti *Akių apgaulė* (*Lo inganno degl'occhi*, 1625), Gasparo Schotto *Universali Magija* (*Magia Universalis*, 1657)⁴⁴, kuriame pirmą kartą pavartotas anamorfozės terminas. Anamorfozė pradedama laikyti matematiškai ir geometriškai apskaičiuojamu bei logiškai paaiškinamu parametru.

Sekant istoriniais šaltiniais, daug iškilių autorių sutaria, jog perspektyva pirmiausia buvo atrasta Rytų kultūroje, tik vėliau perimta Vakarų. Tokie meno istorikai, kaip Enrico Narducci, Genezius Ten Doesschate'as, Hansas Beltingas teigia, kad perspektyva pirmiausia buvo panaudota Artimuosiuose Rytuose, tiksliau – Bagdade (Irake). Vakarų meno istoriją pakeitęs perspektyvos atradimas įvyksta už Vakarų pasaulio ribų. Beltingas teigia, kad Viduramžių arabų optikos traktatai padarė didelę įtaką Renesanso Italijos, o vėliau ir visai Vakarų pasaulio kultūrai. Optikos tyrėjai ir perspektyvos teoretikai, XI a. arabų mokslininkai Abu Ali al-Hasanas Ibn al-Haythamas, žinomas kaip Alhazenas, ir Avicena tapo arabiškąjį pasaulį su Vakaraus sujungusiomis figūromis⁴⁵.

Artimuosiuose Rytuose Avicena padėjo pagrindus regos teorijai, kurioje iškėlė idėją, kad regėjimas yra pagrįstas į akį sklandančiais šviesos spinduliais⁴⁶, o ne pačios akies skleidžiamais spinduliais, kaip nuo Antikos laikų buvo manoma, atžvelgiant į Platono, Galeno, Euklido, Ptolemajo samprotavimus⁴⁷. Alhazeno *Optikos knygoje* (*Kitāb al-Manāẓir*, XI a.) buvo aiškinamas mokslinis optikos diskursas, nagrinėjama šviesos teorija, fizikinės šviesos spindulių savybės. Alhazeno traktate daug dėmesio buvo skiriama perspektyvai. Ji analizuota moksliniu optikos pagrindu ir buvo parem-

41 Orosz István. „Leonardo's secret perspective“, in: *Hungarian Review*, Hungary: BL Nonprofit Kft, 2014, Nr. 4, X Skyrius.

42 Berlioz, Dominique, Nef, Frédérick. *Op. cit.*, p. 238.

43 Orosz, István. *Ibid.*

44 Berlioz, Dominique, Nef, Frédérick. *Op. cit.*, p. 239.

45 Federici Vescovini, Graziella. „Contributo per la storia della fortuna di Alhazen in Italia: il volgarizzamento del manoscritto Vaticano 4595 e il Commentario III del Ghiberti“, in: *Rinascimento*, 1965, Nr. 5, p. 17–50.

46 Akdogan, Cemil. „Avicenna and Albert's Refutation of the Extramission Theory of Vision“, *Islamic Research Institute*, 1984, Nr. 3, p. 151.

47 Akdogan, Cemil. *Op. cit.*, p. 151.

ta nevaizdine geometrine abstrakcija, kuri vėliau buvo pritaikyta Vakarų tapybai. Čia mokslinė arabų teorija buvo transformuota į Vakarų tapybos praktiką.

Šią transformaciją lėmė Alhazeno idėja, kad į žmogaus akį patenkantys spinduliai nuo objektų paviršių projektuoja regimus objektus. Anot Beltingo, Alhazeno *Optikos knyga* Europą pasiekė apie 1200 m. Tačiau Vakaruose buvo pritaikyta Renesanso laikotarpiu, kai mokslinė arabų žvilgsnio teorija buvo sutapatinta su vizualumo teorija⁴⁸. Ši reiškinį galėjo sąlygoti arba netikslus lotyniškas vertimas, arba savita mokslo šakų klasifikacija. X a. arabų filosofo Al Farabi raštuose⁴⁹ buvo teigiama, kad „[...] *perspektyva* yra trijų dimensių sritis, susidedanti iš *optikos* (tiesioginiai spinduliai), *katoptrikos* (atspindėti spinduliai) ir *dioptrikos* (šviesą laužiantys spinduliai). Vaizdinė perspektyva yra susijusi tik su *optika*“⁵⁰. Pati optika, savo ruožtu, dar Aristotelio veikaluose buvo subordinuota geometrijos mokslui, VI a. romėnų filosofo Boecijaus darbuose tiesiogiai perkelta į geometrijos discipliną, o XIV a. italų matematikas Dominicus de Clavasio optiką įtraukė tarp geometrijos mokslų⁵¹. Renesanso laikotarpiu šis mokslų

išsidėstymas davė pradžią optikos ir vaizdinės perspektyvos teorijos sutapatinimui, o vėliau, XVII a. – prancūzų matematiko Pierre'o de Fermat'o geometrinės optikos pagrindams⁵². Todėl nenuostabu, kad optika, kaip geometrijos mokslas, davė pradžią pirmiesiems perspektyvos bandymams.

Taigi Vakaruose žvilgsnis imtas laikyti esminiu percepcijos kriterijumi, dailininkai pradėjo konstruoti paveikslų kompozicijas būtent iš žmogaus žvilgsnio taško. Su šia teorija sutapo ir Vakaruose vis didėjantis natūralistinio vaizdavimo poreikis: XIII – XIV a. ginčai dėl to, ar vaizdas turi būti kuriamas pagal dievišką, ar žmogaus fiziologinę – žvilgsnio – perspektyvą, baigėsi empirinio vaizdavimo iš žmogaus perspektyvos taško naudai. Taigi Vakarai kūrė savo perspektyvos suvokimą ir pritaikymą mimetiniam realybės atspindėjimui. Tuo tarpu arabų menininkai, atsisakydami apgaulingo žmogaus žvilgsnio kaip absoliutaus mato, nors ir pasiremdami perspektyvos teorija, pasitelkę geometriją kaip simboliais grįšto meno reprezentacijos subjektą, priešingai nei Vakarų dailininkai, kurie ją naudojo kaip mimezijos kūrimo instrumentą. Taip geometrija arabų kraštuose tapo „matematikos pakeitimu estetika“⁵³.

Vaizduose ir jų reprezentacijose pasireiškianti vaizduotė atlieka ne ką menkesnį vaidmenį. Ji suponuoja skirtingas žiūros technikas: ar tai būtų simbolinis arabų menas, ar mimetinė Vakarų dailė – abiem atvejais tikrovė yra reprezentuojama, tik skirtingais būdais. Arabų dailėje, paveiktoje

48 Roxburgh, David. „Hans Belting's Florence and Baghdad“, in: *Artforum*, [interaktyvus], 2012, [žiūrėta 2019-08-25], <https://www.artforum.com/print/201204/hans-belting-s-florence-and-baghdad-30568>.

49 Vakaruose Al Farabi vertėjai buvo Gerardas iš Kremonos ir Domingo Gundisalo. Žr. Henri Hugonnard Roche, „La classification des sciences de Gundissalinas et l'influence d'Avicenne“, in: *Études sur Avicenne*, sudarė J. Jolivet, R. Rashed, Paris, 1984, p. 41–63.

50 Raynaud, Dominique. *Studies on Binocular Vision: Optics, Vision and Perspective from the Thirteenth to the Seventeenth Centuries*, Cham: Springer International Publishing, 2016, p. 2.

51 Raynaud, Dominique. *Op. cit.*, p. 3.

52 Erik Høg, „650 Years of Optics: From Alhazen to Fermat and Rømer“, Contribution to the symposium: „400 Years of Telescopes“, Niels Bohr Institute, 2008, p. 1.

53 Roxburgh, David. *Ibid.*

islamo, atskaitos tašku pasirenkamas dieviškasis žvilgsnis, priešingas perspektyvinei stebėtojo žiūrai Vakaruose, todėl vyrauja perspektyva su daugeliu žiūrėjimo taškų arba atvirkštinė perspektyva, o geometrijos reprezentatyvumą išreiškia dvimatis, plokštuminis vaizdavimo būdas. Vakarų menas,

Viduramžiais suvaržytas krikščionybės ir estetikos kaip teologinės disciplinos, taip pat iš pradžių buvo persmelktas metafizinių idėjų ir neigė jutiminę – žvilgsnio percepciją. Labiau vertintas simbolinis kūrinio turinys nei jame pavaizduota realybės iliuzija. Tačiau Renesanso laikotarpiu menininkų kūryba yra paveikiama humanistinių idėjų, ypač homocentrizmo. Todėl esminiais meno kūrinio estetikos kriterijais tampa trimatė perspektyva, mimezis kaip tikrovės reprezentacija, mimetinis objektų vaizdavimas, jų panašumo į tiesą perteikimas iš žmogaus žvilgsnio pozicijos. Kitaip tariant, nuo Renesanso laikų Vakarų kultūroje geometrija mene turi instrumentinį pobūdį kaip žiūros, regėjimo konstravimo įrankis, o Rytuose – ji yra pati meno esmė ir jo tikslas⁵⁴.

Taigi perspektyva Rytų kraštuose buvo panaudota daug anksčiau nei Vakaruose. Verta paminėti kinų bei japonų kultūrų kontekstą. Anot filosofo ir kultūrologo Antano Andrijausko, kinai ištobulino sudėtingas perspektyvinio vaizdavimo technikas, o iš jų anamorfinių paveikslų ir perspektyvinių peizažų pavyzdžių mokėsi Leonardo da Vinci, Janas van Eyckas, Albrechtas Düreris ir kiti Vakarų tapytojai. Formuojantis kinų peizažo tapybai, apie V a., tapytojai Zong Bing ir Wang Wei pradeda pirmuosius perspekty-

vos eksperimentus. VII–VIII a. kinų meno teoretikas ir tapytojas Wang Wei sukuria perspektyvos pagrindus. XI a. kinai jau buvo išradę vadinamąją erdvinę perspektyvą⁵⁵; tam, kad pavaizduotų toluomoje esančius objektus, kinų dailininkai juos tapydavo ant balto šilko, blyškiau nei kitus kompozicijos elementus, tušą skiesdami vandeniu⁵⁶. Šią perspektyvos rūšį išplėtoja peizažų tapytojas Xia Gui (*Dvylika kraštovaizdžio vaizdų*, 1127–1279)⁵⁷. Taigi perspektyvos problemos Rytuose iškyla daug anksčiau nei Vakaruose. Kinijoje perspektyvos sistemų eksperimentai sietini su tapybos meistrų ieškojimais, Arabų kraštuose – su optikos mokslo raida.

Filosofijos kontekste perspektyva ir anamorfozė yra pozicionuojami kaip du atskiri poliai, užimantys atitinkamai racionalią ir iracionalią sritis. Perspektyvos ir anamorfozės reprezentacijos modelius sieja tai, kad abu jie reikalauja matematinių ir geometrinių apskaičiavimų, tam tikro žiūros atstumo. Savo veikaluose Baltrušaitis kvestionavo nusistovėjusią racionalumo ir iracionalumo antinomiją, plėtė arba visai ištrynė jos ribas. Jo „[...] požiūriu, taisyklė

54 G. Harper, James. *The Turk and Islam in the Western Eye, 1450-1750: Visual Imagery Before Orientalism*, Farnhame: Ashgate, 2011, p. 5–8.

55 Erdvinė (spalvota) perspektyva – toks objektų vaizdavimo būdas plokštumoje, kai tolimi objektai yra vaizduojami tarsi esantys migloje, kuo toliau yra objektas, tuo jo atspalvis pilkšvai mėlynėsnis (tokį atspalvį suformuoja ore esančios dulkės ir drėgmė). Pimasis oro perspektyvą Vakaruose panaudojo Leonardo da Vinci.

56 The Nelson-Atkins Museum of Art, „Gaining Perspective“, [interaktyvus], Kansas City, <https://nelson-atkins.org/gates/gaining-perspective.html> [žiūrėta 2019-08-07].

57 Andrijauskas, Antanas. *Vaizduotės erdvės: tradicinė kinų estetika ir menas*, Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2015, p. 99–101; *Idem, Vakarų estetika ir meno filosofija*, Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2017, p. 85–86.

visada koegzistuoja su nukrypimu nuo jos⁵⁸. Taigi įvairūs nukrypimai yra reikalingi anamorfinės perspektyvos kūrimui⁵⁹.

Renesanso laikotarpiu ir ypač Apšvietos epochoje buvo pripažinta, kad perspektyva yra erdvės racionalizavimo matas, paremtas proporcijų sumažinimu ir matematiškai apskaičiuotu jų konstravimu. Ši erdvė yra optinė išmatuojamų ir apskaičiuojamų dydžių sritis, tapusi estetinio tobulumo kategorija: anot Ervino Panofskio, „[...] matematinė perspektyva buvo ne tik taisyklų garantija, bet taip pat, ir netgi dar labiau – estetinio tobulumo garantija“⁶⁰. Taigi perspektyva, kaip taisyklingo objektų vaizdavimo žiūrovo atžvilgiu sistema, ne tik perteikia sumažintas objektų proporcijas, bet ir sukuria estetinį gylio, erdvės įspūdį. Taigi anamorfozė, kaip viena iš perspektyvos rūšių, taip pat turi ir mokslinę, ir estetinę dimensijas. Be to, sukurdamą iliuziją, ji kvestionuoja vaizdo būtį – racionaliai suvokiamą ir paaiškinamą.

Perspektyvos dėsniais sukurtas darbas, kuriame realybė vaizduojama taisyklingai išlaikant sumažintas jos proporcijas, atkuriant ją tokią, kokia stebėtojų ji yra matoma arba turėtų būti matoma, iš prigimties yra mažiau apgaulingas nei kiti perspektyvos vediniai, tarp kurių ir anamorfozė. Tapyboje, skulptūroje ir architektūroje panaudojama anamorfozė skatina refleksiją:

58 Baltrušaitis, Jurgis, Descamps, Christian. „Ruses et images du miroir“, in: *La Quinzaine littéraire*, Paris, 1979, p. 295.

59 Baltrušaitis, Jurgis. *Le Miroir: essai sur une légende scientifique – révélations, science-fiction et fallacies*, Paris: Elmayan, Seuil, 1978, p. 19.

60 Panofsky, Erwin. *The Codex Huygens and Leonardo da Vinci's Art Theory*, London: The Warburg Institute, 1940, p. 160.

akistatoje su anamorfiniu vaizdu akivaizdus tampa nepasitikėjimas regimybe.

Išvados

Glaustai filosofiniu aspektu aptarę Descartes'o racionalistinių idėjų atspindžius Baltrušaičio perspektyvos ir anamorfozių tyrinėjimuose pirmiausia turime pripažinti, kad šie tyrinėjimai iš tikrųjų atskleidė naujas galimybes eksperimentavimui formomis, ne tik meno pasaulyje, bet ir mąstyme. Iš to kilusi anamorfozė, kaip taisyklingos perspektyvos nukrypimas, sukūrė dvigubą problematiką – *optinio reiškinių kontekstą* ir *minties nukrypimų simboliką*. Pritaikyta įvairiems civilizacijos istorijos, kultūros ir meno istorijos reiškiniams, ji implikuoja stebuklo, keistenybės, arba, paties Baltrušaičio žodžiais tariant, iškraipytų formų pasaulio perspektyvą, neabejotinai aktualią racionaliajai kartezeinei filosofijai ir iš jos kylančioms įvairioms filosofijos kryptims, į jas įjungiant ir įvairias postmodernios filosofijos, pavyzdžiui, Jacques'o Lacano ir Gilles Deleuze'o, koncepcijas.

Anamorfozė iš tikrųjų visiškai pakeičia vaizdą, sugriaudama bet kokius vaizdo suvokimo riboženklus. Tokiu būdu ji kvestionuoja pačią vaizdo, kaip empirinės duotybės, perteikimo galimybę. Vadinasi, sekant Descartes'u ir visa vėlesne racionalinės filosofijos tradicija, abejonė veda netgi sudėtingiausių kultūros ir meno fenomenų tokių kaip anamorfozė ir perspektyvinės sistemos pažinimo keliu. Tai įrodo Baltrušaičio kruopščiai atliktas istorinis ir komparatyvistinis tyrimas. Taigi paradoksaliu būdu Baltrušaičio tiriamos anamorfozės koreliuoja su epistemologija. Būtent

optiniai iškraipymai čia tampa žmogaus minties ir įvairių meninės kūrybos formų nukrypimų pažinimo šaltiniu.

Kita vertus, akivaizdu, kad kartezinis subjektyvizmas negali būti apibrėžiamas tik pagal stabilų erdviškai apibrėžiamą perspektyvos modelį. Todėl ir Descartes'o mąstymas atliktame tyrime lygintinas veikiau su ypatinga plastiška ir lanksčia anamorfozės sistema, kuri brėžia nepasitikinčią, kvestionuojančią žvilgsnio trajektoriją. Vis dėlto anamorfozės fenomeno savitumas pirmiausia skleidžiasi tame, kad ji sukelia ne žiūrovo užtikrintumą matomu vaizdu, bet sukelia tokią svarbią autentiškam pažinimui abejonę.

Ir galiausiai, atliktas racionalizmo teoretiko Descartes'o mąstymo nuostatų lygini-

mas su Baltrušaičio tekstuose gvildenamais įvairiuose civilizaciniuose pasauliuose išsiskleidusiais skirtingais perspektyvos ir anamorfozės modeliais yra pagrįstas dialektinio mąstymo principais. Viena vertus, perspektyva iš tikrųjų gali atspindėti klasiikinį kartezinį racionalizmą, tačiau kartu jame yra ir paneigiamos bet kokios joslėmis grįstos reprezentacijos. Antra vertus, anamorfozė, kaip nukrypusi nuo normos perspektyva, išreiškia radikalią Descartes'o abejonės sampratą, o kartu pasirodo esanti viena iš perspektyvos – materialaus pasaulio, *res extensa*, rūšių, todėl taip pat nepajėgi reprezentuoti *res cogitans* subjektyvinio mąstymo.

Bibliografija:

- Akdogan, Cemil. „Avicenna and Albert's Refutation of the Extramission Theory of Vision", *Islamic Research Institute*, 1984, Nr. 3.
- Andrijauskas, Antanas. *Vaizduotės erdvės: tradicinė kinų estetika ir menas*, Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2015.
- Andrijauskas, Antanas. *Vakarų estetika ir meno filosofija*, Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2017.
- Argan, Giulio Carlo, Robb, Nesca A. „The Architecture of Brunelleschi and the Origins of Perspective Theory in the Fifteenth Century", in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, [interaktyvus], 1946, Nr. 9, [žiūrėta 2019-08-25], <http://www.jstor.org/stable/750311>.
- Argan, Giulio Carlo, Wittkower Rudolf. *Architecture et perspective chez Brunelleschi et Alberti*, Lagrasse: Editions Verdier, 2004.
- Baltrušaitis, Jurgis. *Anamorphoses ou magie artificielle des effets merveilleux*, Paris: O. Perrin, 1969.
- Baltrušaitis, Jurgi. *Anamorphoses ou perspectives curieuses*, Paris: Olivier Perrin, 1955.
- Baltrušaitis, Jurgis. Descamps Christian, „Ruses et images du miroir", in: *La Quinzaine littéraire*, Paris, 1979.
- Baltrušaitis, Jurgis. Descamps Christian, Simon Jean-Paul. „Conversations sur le miroir", in: *Ça cinéma*, Paris, 1978.
- Baltrušaitis, Jurgis. *Le Miroir: essai sur une légende scientifique – révélations, science-fiction et fallacies*, Paris: Elmayan, Seuil, 1978.
- Barbaro, Daniele, *La pratica della prospettiva*, Venice: Camillo and Rutilio Borgominieri, 1569.
- Belting, Hans, *Florence and Baghdad: Renaissance Art and Arab Science*, iš vokiečių kalbos vertė Deborah Lucas Schneider, Cambridge, London: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- Berlioz, Dominique, Nef Frédéric. *L'actualité de Leibniz: les deux labyrinthes. Décade de Cerisy La Salle 15-11 Juin 1995*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999.
- Chastel, André. *Les apories de la perspective au quattrocento*, Florence: Centro DI, 1980.
- Chevrier, Jean-François. *Portrait de Jurgis Baltrušaitis*, Paris: Flammarion, 1989.

- Cousin, Jean. *Livre de perspective*, Paris: Le Royer, 1560.
- Damisch, Hubert. *L'Origine de la perspective*, Paris: Flammarion, 1987.
- Descartes, René. *Discours de la méthode* (1637), Canada: Les Échos du Maquis, 2011.
- Descartes, René. *Discours de la Méthode, suivi d'extraits de la Dioptrique, des Météores, de la Vie de Descartes par Baillet, du Monde, de l'Homme et de Lettres*, Paris: Garnier-Flammarion, 1966.
- Descartes, René. *Méditations sur la philosophie première* (1641, 1647), Méditation Sixième, Canada: Les Échos du Maquis, 2011.
- Descartes, René. *The Philosophical Writings of Descartes*, iš prancūzų kalbos vertė John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, t. II.
- Douville, Olivier. „D'un au-delà de la métaphore, ou lorsque l'anamorphose brise l'allégorie“, in: *Figures de la psychanalyse*, 2005, Nr. 11.
- Encyclopædia Britannica*, „Anamorphosis“, [interaktyvus], [žiūrėta 2019-07-25], <https://www.britannica.com/art/anamorphosis-art>.
- Focillon, Henri. *Vie des Formes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1934.
- Gaillemin, Jean Louis. „Une poétique de l'aberration. Un entretien avec Jurgis Baltrušaitis“, in: *CLEFS*, 1978, Nr. 2.
- Harper, James G. *The Turk and Islam in the Western Eye, 1450-1750: Visual Imagery Before Orientalism*, Farnham: Ashgate, 2011.
- Høg, Erik. „650 Years of Optics: From Alhazen to Fermat and Römer“, Contribution to the symposium: „400 Years of Telescopes“, Niels Bohr Institute, 2008.
- Larousse žodynas, „Anamorphose“, [interaktyvus], [žiūrėta 2019-07-25], <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/anamorphose/3251>.
- Massey, Lyle. „Anamorphosis through Descartes or Perspective Gone Awry“, in: *Renaissance Quarterly*, Cambridge University Press on behalf of the Renaissance Society of America, 1997, Nr. 50.
- Massey, Lyle. *Picturing Space, Displacing Bodies: Anamorphosis in Early Modern Theories of Perspective*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2007.
- Monte, Guidobaldo de. *Liber Machanicorum*, Pesaro, 1577.
- Orosz, István. „Leonardo's secret perspective“, in: *Hungarian Review*, Hungary: BL Nonprofit Kft, 2014, Nr. 4, X Skyrius.
- Panofsky, Erwin. *Perspective as Symbolic Form*, iš vokiečių kalbos vertė Christopher S. Wood, New York: Zone Books, 1991.
- Panofsky Erwin. *The Codex Huygens and Leonardo da Vinci's Art Theory*, London: The Warburg Institute, 1940.
- Pélerin, Jean. *De artificiali perspectiva*, Toul: Pierre Jacobi, 1505.
- Raynaud, Dominique. *Studies on Binocular Vision: Optics, Vision and Perspective from the Thirteenth to the Seventeenth Centuries*, Cham: Springer International Publishing, 2016.
- Roche, Henri Hugonard. „La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne“, in: *Études sur Avicenne*, sudarė J. Jolivet, R. Rashed, Paris, 1984.
- Rodis-Lewis, Geneviève. *Anamorphoses: Machinerie et Perspectives curieuses dans leur rapport avec le cartésianisme*, in: „Buletin de la Société d'Etudes du XVIIe siècle“, 1956.
- Roxburgh, David. „Hans Belting's Florence and Baghdad“, in: *Artforum*, [interaktyvus], 2012, [žiūrėta 2019-08-25], <https://www.artforum.com/print/201204/hans-belting-s-florence-and-baghdad-30568>.
- Sergescu, Pierre. „Mersenne l'animateur (8 septembre 1588 – 1er septembre 1648)“, in: *Revue d'histoire des sciences*, 1948, Nr. 1.
- Steffens, Bradley. *Ibn al-Haytham: First Scientist*, Greensboro: Morgan Reynolds Publishing, 2006.
- The Nelson-Atkins Museum of Art, „Gaining Perspective“, [interaktyvus], Kansas City, [žiūrėta 2019-08-07], <https://nelson-atkins.org/gates/gaining-perspective.html>.
- Veltman, Kim H. „Perspective, Anamorphosis and Vision“, in: *Marburger Jahrbuch*, Marburg, 1986, Nr. 21.
- Vescovini, Graziella Federici. „Contributo per la storia della fortuna di Alhazen in Italia: il volgarizzamento del manoscritto Vaticano 4595 e il Commentario III del Ghiberti“, in: *Rinascimento*, 1965, Nr. 5.
- Vignole. Jaccoppo Barozzi da. *Le Dve Regale della Prospetiva Pratica di Iacomo Barozzi du Vignole con I commentarij del R.P.M. Egnatio Dandi*, Francesco Zanetti, Roma, 1583.

The reflections of René Descartes' rationalism in Jurgis Baltrušaitis' research on perspective and anamorphoses

Summary

This article deals with the reflections of René Descartes' rationalistic ideas in one of the most influential representative of comparativistic aesthetics and art history – Jurgis Baltrušaitis' research on perspective and anamorphoses. At the beginning of the article are concisely discussed the principal fields of Jurgis Baltrušaitis' research, the singularity of his theoretical and methodological approaches focusing on the complex history of perspective,

optical illusions and anamorphoses. The principles of Descartes' rationalistic philosophy and the fundamental theoretical and methodological attitudes resulting of it are chosen as the starting point of the analysis. The article reveals how they interact with Baltrušaitis' developed models of perspective and anamorphosis related to the aesthetics of the postmodernism and the originality of their research are being highlighted.

Keywords: Jurgis Baltrušaitis, René Descartes, rationalism, comparativism, perspective, optical illusions, anamorphoses.

Pamėklinė vaizdo būtis ir virtualumas Georges'o Didi-Hubermano estetinėje konceptijoje

AISTĖ ŽVINYTĖ

Lietuvos nacionalinis muziejus
aiste_maria@yahoo.com

Straipsnis skirtas įtakingo prancūzų meno filosofo ir meno istoriko G. Didi-Hubermano vaizdotyros teorijos ir praktikos analizei. Jame siekiama rekonstruoti vaizdo *pamėkliškumo* ir *virtualumo* sampratas, kurios yra kertiniai elementai, leidžiantys suprasti Hubermano argumentacijos pobūdį. Tyrime pagrindinis dėmesys sutelkiamas į keturis pagrindinius etapus. Pirma, analizuojama *pamėklės / fantomo* ir *simuliakro* paralelė Hubermano, Arūno Sverdiolo ir Gilles'io Deleuze'o teorijose. Antra, *fantomo* sąvoka aptariama Deleuze'o bei Hubermano psichoanalitinių prieigų kontekste, atskleidžiama antropologinė šios sąvokos dimensija Hubermano teorijoje. Trečia, *virtualumo* samprata išgryninama aptinkant sąlyčio taškus ir skirtumus Hubermano bei Deleuze'o meno filosofijoje. Atliekant tyrimą, remiamasi Henri Bergsono *élan vital* koncepcija bei Friedricho Nietzsche's plėtojama jėgų sąveikos idėja. Galiausiai vaizdo teorija rekonstruojama aptinkant skirtingas Hubermano bei Deleuze'o virtualumo sąvokos konotacijas meno kūrinių analizėje.

Esminiai žodžiai: vaizdas, G. Didi-Hubermanas, A. Warburgas, G. Deleuze'as, S. Freudas, simuliakras, ikonologija, *pamėklė*, *virtualumas*.

G. Didi-Hubermano vaizdotyros konceptijos savitumas

G. Didi-Hubermanas yra meno istorijos ir filosofijos profesorius, kurio tyrimų laukas apima filosofijos, vaizdotyros, istoriografijos ir psichoanalizės sritis. Jis, kaip kvietinis lektorius, yra dėstęs įvairiuose Europos ir Amerikos universitetuose: Berklio, Berlyno (*Freie Universität Berlin*), Fribūro, Toronto, Venecijos (*Ca' Foscari*) bei kitose mokslo ir kultūros institucijose. Šiuo metu paskaitas skaito vienoje prestižiškiausių Prancūzijos Socialinių mokslų Aukštųjų studijų mokykloje (*École des hautes études en sciences sociales*) Paryžiuje.

Hubermanas taip pat yra ir parodų kuratorius, parengęs šias ekspozicijas: *Pėdsakas (L'empreinte, 1997)*, *Vietos legendos (Fables du lieu, 2001)*, *Atlasas: kaip ant nugaros panešti pasaulį? (Atlas. Comment porter le monde sur son dos?, 2011)*, *Naujos fantomų istorijos (Nouvelles histoires de fantômes, 2014, kartu su Arno Gisingeriu)*, *Sukilimai (Soulèvements, 2016)*. 2015 m. mokslininkui suteikta Theodoro W. Adorno premija. Hubermanas yra paskelbęs apie 900 straipsnių bei knygų, kurių pagrindinėmis, apimančiomis autoriaus mokslinius pagrindus ir ištakas, galima įvardyti šias: *Isterijos išradimas. Charcot ir Salpetrijero fotografinė ikonografija (Invention de l'hystérie.*

Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière, 1982), *Priešais paveikslą: Svarstymai apie meno istorijos pabaigas* (*Devant l'image: Question posée aux fins d'une histoire de l'art*, 1990), *Išliekantis vaizdas: meno istorija ir fantomų laikas pagal Aby Warburgą* (*L'Image survivante: Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, 2002).

Hubermano tyrimai yra svarus indėlis į dabartinės vizualiosios kultūros studijas, kurių pradininkais laikomi Williamas Johnas Thomas Mitchelas, Hansas Beltingas, Martinas Jay'us, Vilėmas Flusseris. Jie kvestionuoja tuos tradicinius ikonografinius bei ikonologinius metodus, kuriuos plėtojo Cesare Ripa, Johannas Joachimas Winkelmannas, Ervinas Panofsky'is, Ernstas Gombrichas bei kiti autoriai, kurių tyrimas remiasi kanonine, chronologiškai analizuojama meno istorija. Psichoanalitinę Hubermano argumentaciją formavo Sigmundo Freudo bei Jacqueso Lacano teorijos, kurių fone jis išplėtojo vieną pamatinių savo teorijoje *simptomo* koncepciją – teorinį ir praktinį analizės įrankį. Vizualiuosiuose reiškiniuose aptinkamas simptomas leidžia išlaisvinti vaizdą iš semantinio uždaro. Analizuojant tapybą, simptomas įgauna lopinio (pr. *le pan*) pavadinimą, o Aušvico ikonografinės dokumentikos tyrime – *baltojo nerimo* (pr. *blanc souci*) įvaizdį.

Psichoanalitinę poziciją bei klasikinio vokiškojo idealizmo metafizikos kritiką galima būtų laikyti pagrindinėmis Hubermano argumentacijų ištakomis, kurios formavo tradicinės meno istorijos kritikos turinį bei vaizdo koncepcijos apibrėžtį. Idealizmą jis analizavo kantiškojo mąstymo kontekste, kuris, Hubermano manymu,

ir lėmė epistemologinę meno istorijos tradiciją. Įvesdamas regimo (pr. *visible*) ir vizualaus (pr. *visuel*) perskyrą, mokslininkas atskleidė pagrindinę neokantinio mąstymo ydą – vizualumą, pajungtą regimybės tironijai, t. y. meno istorijos tyrimo būdą, pagrįstą ikonografinių ženklų skaitymu. Anot Hubermano, tokia epistemologinė nuostata ignoruoja vizualumą – psichofizinę paveiklo plotmę, anachronistinę jo dimensiją ir *virtualumą*.

Filosofinei Hubermano koncepcijos prieigai didelę įtaką darė Gilles'io Deleuze'o nubrėžtos idėjos bei tyrinėjimo strategijos. Materialių simptomo apraiškų vaizduose aptikimas bei kantiškojo idealizmo kritika Hubermano teorijoje yra artima Deleuze'o transcendentalinio empirizmo koncepcijai. Be to, vokiečių meno istoriko, ikonologijos pirmtako ir kultūros teoretiko Aby Warburgo teorijos interpretacija buvo plėtojama remiantis Deleuze'o jėgų estetikos, bei jo Friedricho Nietzsche's *amžinojo sugrįžimo* koncepcijos samprata (G. Chirolla, J. F. M. Mosquera: 2017, p. 92).

Iš tikrųjų galima teigti, jog Warburgo komparatyvistinė kultūrologija ir ikonologija, kaip vaizdinės išraiškos mokslas, arba mokslas apie atvaizdus bei jo išplėtotos patetinės išgyvenimų formulės yra vienos svarbiausių Hubermano vaizdo teorijos šaltinių, kurie grindžiami virtualumo sąvoka, atspindinčia vaizdo gyvasties idėją. Virtualumu Hubermanas vadina tai, kas išlieka vaizde, praeities elementus, kuriuos Warburgas, savo ruožtu, mėgino aptikti tyrinėdamas Renesanso epochos meną. Remdamasis ekspresijos psichologija, emocijas, išliekančias pasąmonėje ir pasireiškiančias vaizduose, jis tyrinėjo svarbiausiame savo

gyvenimo kūrinyje – Mnemozinės atlase¹. Ant juodo audeklo stendų kabindamas re-produkcijas, mokslininkas siekė atrasti ryšius tarp jų – „išvesti“ patetines formules (vok. *Pathosformel*). Svarbiausia šio Warburgo kūrinio figūra buvo Florencijos nimfa (it. *Ninfa Fiorentina*) – dažnas Sandro Botticelli'o tapybos motyvas, kuriame magiškas moters drabužio klosčių ar garbanų vilnijimas pažeidžia paveikslą loginę visumą savo netikėta ekspresija ir kuri, tariant Hubermano terminais, kaip *pamėklė* ar *fantomas* sugrįžta tūkstančiais pavidalų įvairiuose laikotarpiuose ir meno reiškiniuose.

Taigi reziumuojant galima teigti, kad trys pagrindiniai įtakų šaltiniai – psichoanalitinės teorijos idėjos, Deleuze'o filosofijos įtaka ir Warburgo išgyvenimo idėja – susipina *pamėklės* ir virtualumo koncepcijose, kuriomis remiantis galima nusakyti Hubermano vaizdotyros metodo savitumą.

Pamėklinė būtis ir *phasma*

Knygoje *Gyvalazdės. Esė apie pasirodymą* (*Phasmes. Essais sur l'apparition*, 1998) Hubermanas analizuoja vaizdą, siedamas jį su paradoksaliu mimikrijos reiškiniu. Gyvalazdės mokslininkui asocijuojasi su Jono Krikštytojo įvaizdžiu iš Stephane'o Mallarmé misterijos apie Erodiją. Baimę sukeliančio kūno be galvos vizualinis trupumas, kurį suponuoja keista jų forma ir maskavimosi būdas, atitinka lotynišką šių

gyvių pavadinimo *Phasmatodea* (*phasma* liet. *šmėkla, pamėklė*) prasmę. *Phasma*, kaip pastebi Hubermanas, reiškia pasirodymą, ženklą, įstabą ir tuo pačiu metu baisų reiškinį, bei simuliakrą, kuris jo teorijoje suvokiamas ne hierarchiškai, o kaip antiplatonistinis reiškinys: „Nebėra modelio ir jo kopijos: tėra kopija, prarijusi savo modelį, tad jis nebeegzistuoja, o kopija, vedama keisto gamtos dėsnio, mėgaujasi egzistavimo privilegija“ (Huberman: 1989, p. 17).

Pamėklinės būties sampratą į Lietuvos akademinių tyrimų lauką įvedė Arūnas Sverdiolas, ją taip pat siedamas su tikro ir regimo pasaulių plotme bei simuliakro koncepcija. Šį, dar antikos filosofijoje susiformavusios temos vaisių – *simuliakrą*, Sverdiolas apibūdina kaip *pamėklinį* – suponuojantį netikro panašumo, imitacijos reikšmes. Mokslininkas, remdamasis Ernsto Fraenkelio *Etimologiniu lietuvių kalbos žodynu*, nuo žodžio *mėklinti*, reiškiančio veiksmą *odį vaizduotis*, aptarimo, nuosekliai pereina prie esminės *pamėklės* nusakančios *vaizdinio* sąvokos: „Tad pati bendriausia ir grindžianti *pamėklės* bei jos giminaičių prasmė būtų *Vorstellung*, vaizdinys – vienas iš pačių svarbiausių moderniosios filosofijos, ir ne tik tai jos, žodžių, reiškiančių kuo plačiausiai suprantamą sąmonės turinio elementą iki bet kokio skirstymo į objektyvius ar subjektyvius, justinius ar protinius, atminties ar vaizduotės, empirinius ar apriorinius, predikacinius ar ikipredikacinius ir taip toliau“ (Sverdiolas: 2006, p. 175). Citatoje išvardytos vaizdinio sąvokos konotacijos leidžia susieti Hubermano *phasma* ir Sverdiolo *pamėklę* per jų simuliakrinį būvį bei ryšį su vaizdiniu, kaip sąmonės turiniu, taip pat paradoksaliu –

1 Nebaigtas Aby Warburgo kūrinys, kurio visas pavadinimas – *Mnemozinė. Vaizdų serijos, skirtos antikinių emocijų pėdsakų kultūriniam moksliniam tyrimui* (vok. *Mnemosyne. Bilderreihen zu einer kulturwissenschaftlichen Betrachtung antikisierender Ausdrucksprägung*, 1927–1929).

netikru, slepiančiu „pasirodymu“. *Pamėklė*, simuliakras ir vaizdas² čia sulyginami tam tikrais bendrais kriterijais, tad siekiant išsamiau aprėpti Hubermano konstruojamą vaizdo sampratą, paranku yra išskirti kelis svarbiausius šias koncepcijas vienijančius prasminius niuansus.

Dabartinėje filosofijoje pastebimos dvi ryškiausios simuliakro traktuotės: tai Jeano Baudrillard'o plačiai išgryninta simuliakro koncepcija, įgavusi negatyvią konotaciją dėl sąsajos su netikrumu, bei Deleuze'o interpretacija, kurioje simuliakro sąvoka įgyja pozityvią funkciją. Jis siekia ne paneigti, o veikiau pajungti platonizmą savo teorijai. Skirtingai nuo kitų Platono interpretatorių, tikrąjį platoniskąjį padalinimą Deleuze'as įžvelgia ne tik originalo ir kopijos perskyroje. Jo analizės centre atsiduria kopijos ir simuliakro santykis – dviejų vaizdų (pr. *idoles*), kurių pirmasis yra aukštesnėje hierarchinėje pozicijoje. Tačiau simuliakras, mąstytojo manymu, atlieka teigiamą funkciją – jis kvestionuoja kopiją, arba, kitaip tariant, demaskuoja tradicinėje filosofijoje išsikristalizavusį tapatybės principą: „Modelio – kopijos skirtumas yra tik tam, kad būtų atrasta ir pritaikyta skirtis tarp kopijos ir simuliakro, kadangi kopijų atrinkimas, pagrindimas ir saugojimas įmanomas tik dėl modelio tapatybės ir vidinio panašumo

į šį idealų modelį“ (Deleuze: 1968, p. 166).

Simuliakrai arba *pamėklės* (pr. *phantasmes*), yra „demoniški“ kaip juos įvardija Deleuze'as, nepanašūs vaizdai, kadangi jo manymu, simuliakrų produkuojamas panašumas yra iliuzinis – jie panašūs tik savo išore. *Nepanašumas* yra vienas kertinių Deleuze'o teorijos aspektų, kadangi jis sąlygoja ontologinį *skirties* (pr. *différence*) konceptą, kuris tampa pamatiniu reprezentacijos teorijos kritikos įrankiu. Deleuze'o, kaip ir Hubermano filosofijoje plėtojamuose *pamėklės* ar gyvalazdės įvaizdžiuose taip pat akcentuojamas vidinis nepanašumas. Ši sąsaja leidžia mąstyti vaizdą kaip fenomeną, peržengiantį tradiciniam ikonografiniam metodui būdingą semantinę akivaizdumą. Tad galima tarti, jog abu autoriai vienišantis kriterijus yra simuliakro koncepcija, talpinanti savyje *nepanašumo* kategoriją, kuri Hubermano tekstuose išreiškiama per *pamėklės*, *fantomo* ar *vaiduoklio* įvaizdžius.

Fantomas: psichoanalitinis kultūrinio lauko dėmuo

Analizuojant psichoanalitinę perspektyvoje suformuluotas *virtualumo* koncepcijos variacijas, svarbu atkreipti dėmesį, kad šioje vietoje Deleuze'o ir Hubermano argumentacija išsiskiria. Gustavo Chirolla ir Juano Fernando Mejía Mosquera pabrėžia, jog viena esminių Hubermano sąvokų – *fantomas* (pr. *fantôme*) – jo tekstuose nurodo į sąmonės plotmę ir koreliuojasi su Deleuze'o isterijos ir Felixo Guattari šizofrenijos sampratomis, tačiau pastarųjų teorijose *fantomo* koncepcijos nelieka. Tiksliau tariant, minėtų autorių tvirtinimu, Deleuze'as šios sąvokos atsisako kuomet

2 Nors A. Sverdiolo tekste akcentuojamas žodis *vaizdinys* ir šio žodžio ryšys su sąmonės turiniu kantiškąja prasme, Hubermano atveju tikslingiau yra pasirinkti žodį *vaizdas*, kadangi taip būtų aiškiau išreiškiama mąstytojo intencija, kuri žodžiui *image* suteikia platesnę prasmę nei vien sąmonės turinys bei išreiškia prieštarą žodžiui *atvaizdas*, lietuvių kalboje atitinkančiam mimetinį šios reikšmės pobūdį, kurį kritikuoja šiuolaikiniai menotyros ir filosofijos teoretikai.

pradedą bendradarbiauti su Guattari (Chirrola, Mosquera: 2017, p. 95). Galima teigti, jog delioziškasis *virtualumo* konceptas artimas Hubermano *fantomo* sampratai keliais esminiais aspektais: jėgų sąveika, anachronizmu, tačiau, kaip paaiškės tolimesnėje analizėje, Deleuze'o filosofijoje *virtualumas* yra veikiau ontologinė kategorija, o Hubermano tekstuose – antropologinė ir psichologizuota.

Deleuze'as, kaip ir nemaža dalis poststruktūralistinės krypties mąstytojų, *skirties* ir *pakartojimo* koncepcijas – klasikinės Vakarų mąstymo tradicijos kritikos įrankius, įtraukia į psichoanalitinį diskursą. Tokią pakraipą pasirenka ir Hubermanas, savo vaizdo teoriją plėtodamas psichoanalizės kontekste. Dėl to vaizdas, kaip slepiantis ir *pamėklinis* reiškiny, įgauna kritinę galią reprezentacijos atžvilgiu per klinikinę *simptomą* sampratą. Hubermanas pasitelkia froidiškąją psichoanalizės liniją ir ją savaip perinterpretuoja susiedamas su šiuolaikine meno istorija ir teorija. Pirmojoje, disertacijos pagrindu parengtoje studijoje *Isterijos išradimas. Charcot ir Salpėtrijero fotografinė ikonografija (Invention de l'hystérie. Charcot et l'icongraphie photographique de la Salpêtrière, 1982)*, teoretikas analizuoja Sigmundo Freud'o ir įtakingo psichopatologinių genialumo teorijų šalininko Jeano-Martino Charcot veiklą, kurioje ieško atsakymo į klausimą, kaip vaizdų teorijoje gali būti projektuojamas skausmas ir kaip jis atsiranda žvilgsnio lauke (Huberman: 2003, p. 441–442). Rekonstruodamas psichoanalitinę schemą, Hubermanas nori įrodyti, kad Freud'o teorija anksčiau buvo klaidingai interpretuota. Mokslininkams akcentuojant vien psichinio konflikto re-

zultatą, liko nepakankamai įsigilinta į jame nuolat veikiančią dialektinę įtampą tarp *id* ir *ego*, kuri, Hubermano manymu, ir yra svarbiausia Freud'o teorijos vieta, įgalinanti vaizdo, kaip daugialypio ir anachronistinio reiškinio, sampratos apibrėžtį. Šis įtampos taškas, kurį Hubermanas atranda psichoanalitinėje tradicijoje ir yra esminis momentas, leidžiantis kalbėti apie *virtualumo* sąvoką vaizdo teorijos kontekste – žmogaus psichikoje produkuojamą įtampą mokslininkas perkelia į vizualumo plotmės analizę kultūriniuose reiškiniuose.

Fantomo koncepciją Hubermanas išplėtoja knygoje *Išliekantis vaizdas: meno istorija ir fantomų laikas pagal Aby Warburgą (L'Image survivante: Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg, 2002)*, kurioje vaizdas yra pristatomas per *fantomo*, *pathos* ir *simptomą* koncepcijas. Šią sąvoką teoretikas aptaria kaip prieštarą meno istoriko Winckelmanno idėjoms. Pastarasis, anot Hubermano, išreiškia vien dedikaciją mirusiesiems, kadangi jo bei daugelio kitų bendraminčių manymu, meno istorija visuomet atsirasdavo kaip atgimimas iš to, kas jau praėję – kaip, tarkime, renesanso atgimimas iš antikos meno mirties. Vietoje pasąmonės *fantomų* Winckelmanno teorijoje dominuoja epistemologinė prieiga, dėl to, Hubermano teigimu, ji veikiau yra praeities apraudojimas ir optinė iliuzija nei dabartyje besireiškiančios jėgos. Kitokiu keliu eina Warburgas – jis, siekia atkurti ir sugrąžinti praeities frazes remdamasis komparatyvistine, psichologine interpretacija. Mokslininkas peržengia tradicinę meno tyrinėjimų erdvę ir iš Uficių (it. *Galleria degli Uffizi*) galerijos persikelia į archyvus, gausius įvairaus pobūdžio ir

daugialypius kontekstus apimančių materialių pėdsakų, gebančių „atkurti“ mirusiųjų balsus. Pavyzdžiui, tyrinėdamas Medičių šeimos portretus, jis pasineria į *vaiduoklių pėdsakus*, slypinčius laiškuose, gėlių pynėje ar moters šinjonos garbanoje (Huberman: 2017, p. 20). Taigi, turėdamas omenyje būtent tokį kompleksinį meno kūrinių tyrimo metodą, praeities sugrįžimą Hubermanas vadina *vaiduoklišku*³ (*pr. fantomatique*), o *virtualumu* įvardina tai, kas paveiksluose išlieka. Vaizdai, anot jo, yra tai, „kas išgyvena dinamišką procesą antropologinės sedimentacijos, kuri naikinama laiko, tampa daline ar virtualia“ (Huberman: 2017, p. 20).

Iš Warburgo, plėtojusio žmogiškosios išraiškos psichologiją meno istorijos kontekste, Hubermanas perima *Išgyvenimo* (vok. *Nachleben*) – praeities elementų išlikimo sąmonėje ir *patetinės formulės* (vok. *Pathosformel*) – būdo, kaip šie elementai reiškiasi kultūros reiškiniuose, koncepcijas. Antanas Andrijauskas *patetinės išgyvenimo formules* apibūdina instinktyvios energijos motyvais, įsitvirtinusiomis žmonijos atmintyje, varomąja žmogiškosios kultūros jėga (Andrijauskas: 2001, p. 395). Tokia dinamiška meno istorijos samprata, perinterpretuota remiantis Warburgu, bei vaizdo, kaip tam tikros tarpusavio jėgų sąveikos teorija, anot G. Chirolla ir J. F. M. Mosquera, yra įkvėpta būtent Deleuze'o jėgų estetikos (Chirolla, Mosquera: 2017, p. 91). Tačiau, galima teigti, jog kuomet Deleuze'as renkasi bergsoniškąjį *élan vital*, Hubermanas paraleliai lieka ties Freudo sąvoka *vara* (vok.

Trieb), kuria remdamasis nusako atmintyje išliekančius gyvasties elementus. Vadinas, sąmoninė, kolektyvinė atmintis kaip psichikos reiškiniai yra pamatiniai *fantomo* ir *virtualumo* koncepcijas apibūdinantys elementai, kurių reikšmę lemia hubermaniška Warburgo istorinio psichologizmo interpretacija.

(Ne)psichologizuotas virtualumas: élan vital ir jėgų genezė

Psichoanalitinė Hubermano pozicija leidžia daryti išvadą, kad jo teorijoje Freudo *ego* nėra tapatus, o veikiau intensyvus ir veikiamas priešingų srovių. Tuo tarpu Deleuze'as ir Guattari tvirtina, jog Freudas Oidipo kompleksą susieja su *ego* tapatybės forma. Jų manymu, didžiausias psichoanalizės atradimas yra geismo produkcija, tačiau kartu su Oidipo komplekso įvardijimu, geismo produkcija vėl tampo idealistine, t. y. autorių teigimu „fabrikas buvo pakeistas klasikiniu teatru, o tai reiškia, kad produktyvi sąmonė buvo pakeista sąmone, kuri tegalėjo išreikšti save per mitus, tragedijas ar sapnus“ (Deleuze, Guattari: 1972, p. 31).

Kaip jau buvo minėta, nepaisant sąsajų su psichoanalitine tradicija, Deleuze'o ir Guattari filosofijoje sąmonė įgauna ontologinę konotaciją. Šį teiginį patvirtinti galima remiantis Henri Bergsono įtaka Deleuze'o filosofijai. Analizuodamas atminties mechanizmą, mokslininkas pabrėžia: „Tai, ką Bergsonas vadina „grynu atsiminimu“ neturi jokio psichologinio būvio. Dėl to, ji (atmintis – A. Ž.) vadinama virtualia, neaktyvia, sąmonine. Visi šie žodžiai yra pavojingi, ypatingai

3 Žodžiai *vaiduoklis*, *pamėklė* ir *fantomas*, šiame straipsnyje vartojami sinonimiškai atsižvelgiant į jų vartojimą paties Hubermano tekstuose, bei jų vertimuose.

žodis „pasąmonė“, kuris, dėka Freudo, tapo neatskiriamas ypač nuo efektyvios ir aktyvios psichologinės egzistencijos. (...) Tik dabartis yra „psichologinė“, o praeitis yra gryna ontologija; grynas atsiminimas turi tik ontologinę reikšmę“ (Deleuze: 1991, p. 55–56). Tad sekdamas Bergsonu, *virtualumą* Deleuze'as apibūdina kaip *durée* arba *élan vital*, ir mano, jog mąstytojas su šiomis sąvokomis siejamų intensyvumų sąveikos netapatina su psichine būseną⁴. Tokį teiginį grindžia remdamasis Bergsono studija *Materija ir atmintis* (*Matière et mémoire*, 1896), kurioje kalbama apie intensyvumus, esančius už psichinių ribų: „Tačiau *Materijoje* ir *atmintyje* atpažįstami intensyvumai, laipsniai ir vibracijos kokybės, kurias, kaip tokias, išgyvename kaip esančias už mūsų ir kurios, kaip tokios, priklauso materijai“ (Deleuze: 1991, p. 92).

Antropologinio aspekto nesatį Deleuze'o jėgų filosofijoje įrodo ir Friedricho Nietzsche's įtaka. Tyrinėdama šią temą, Laura Junutyte teigia: „Deleuze'as remiasi ne teisingumu, ne tiesos, ne moralinio gėrio, o aktyvumo kriterijumi. Kaip pastebi pats Deleuze'as, Nietzsche's būtis yra subjektyvi, tačiau nereiškia, kad antropomorfiška. Deleuze'as pabrėžia, jog Nietzsche's vertybės neturi antropologinio aspekto, kadangi aktyvumo principas yra visuotinis ir galioja ne vien žmogaus pasauliui“ (Junutyte: 2010, p. 55). Nietzsche's aktyvių / reaktyvių jėgų samprata išdėstyta knygoje *Apie*

Moralės genealogiją (*Zur Genealogie der Moral*, 1887) bei *Valia galiai* (*Der Wille zur Macht*, 1901). Jose, reaguodamas į Arthuro Schopenhauerio *valios gyventi* sampratą, mąstytojas analizavo *valią siekti galios* – „ontologinį“ principą, įgalinantį substanciją mąstyti kaip dinamišką, produkuojančią *aktyvias* ir *reaktyvias* jėgas. Tai yra vienas esminių aspektų, padaręs įtaką Deleuze'o jėgų genezės filosofijai, kurios kontekste jis konstruoja *skirties* sampratą, kaip jėgų veikiamą tėkmę, nuolatinį tapsmą – skyrimąsi tarp praeities ir ateities. Deleuze'o filosofijoje jėga reiškia „bet kokią galimybę produkuoti kitimą ar „tapsmą“ nepriklausomai nuo to, ar šis gebėjimas ir jo produktai yra fiziniai, psichologiniai, mistiniai, meniniai, filosofiniai, konceptualūs, socialiniai, ekonominiai, teisiniai ar panašiai“ (Cliff: 2010, p. 111). Taigi *virtualumas* Deleuze'o filosofijoje yra jėgų produkuojamos tikrovės charakteristika, nesubstancialus singularumas ar įvykis, kuris priklauso praeities plotmei. Ši koncepcija apima daug platesnę erdvę nei antropomorfinė, ar psichologinė, kadangi produkuojamos įvairaus pobūdžio jėgų ir intensyvumų sąveikos.

Deleuze'as ir Hubermanas: „praktinis“ *virtualumo* matmuo

Siekiant dar labiau įsigilinti į *Virtualumo* sąvoką, paranku nustatyti skirtumus, glūdinčius Didi-Hubermano bei Deleuze'o vaizdų interpretacijų strategijose. Deleuze'o estetinė prieiga išsamiau išdėstyta knygoje *Francis Baconas: Pojūčio logika* (Francis Bacon: *Logique de la sensation*, 2002). Joje autorius analizuoja dailininko kūrybą kaip jėgų sąveiką ir materialią jų išraišką, kon-

4 Turimas omenyje Bergsono knygos *Laikas ir laisva valia: esė apie tiesioginius sąmonės duomenis* (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889) skyrius *Psichinių būsenų intensyvumas*, kurio turinys, kalbant apie intensyvumų ir psichinių būsenų santykį, Deleuze'o nuomone yra gana dviprasmiškas.

struodamas transcendentalinio empirizmo koncepciją. Deleuze'as atkreipia dėmesį į Bacono kūrybos metodą jo paties įvardinamą *diagrama*. Menininkas tapo atsitiktiniais judesiais – potėpiais ir trynimais, pasitelkdamas įvairius įrankius bei daiktus. Tokiu būdu išgaunama figūra, atskleidžianti medžiagiškumą, paveiklo pigmento intensyvumus, nepriklausomus nuo sąmoningos menininko valios. Anot Deleuze'o, diagrama sukuria *virtualumo* plotmę, kurioje jėgos paverčia ištrintą paveiklo vietą *neišskiriamumo zona* (pr. *le zone d'indiscernabilité*) (Deleuze: 2002, p. 59). Bacono *Nukryžiuvių* serijose *neišskiriamumo* arba *virtualumo* zona tampa vieta, kurioje neįmanoma atskirti gyvūno nuo žmogaus. Deformuotame kaulų ir nuo jų atsiskyrusios mėsos karkase bei vaizduojamoje agonijoje išnyksta figūratyvinės duotys. Mėsa – beformės materijos motyvas, išreiškia svarbias filosofijos koncepcijas – *tapsmą gyvūnu* bei *kūną be organų*. Taigi, Deleuze'o estetikoje jėga veikia materialiaime, neorganiskame kūne, t. y. veikia pati kūrybinė medžiaga, kuri išlaisvinama nuo sąmoningo kūrėjo judesio, nuo formos aristoteliška prasme. Per šią Bacono kūrinių interpretaciją atskleidžiama visa apimačių intensyvumų dinamika, kuri, priešingai nei Hubermano meno teorijoje, peržiangia psichinės ir antropologinės plotmės ribas.

Virtualumo samprata Hubermano tekstuose taip pat yra filosofema, įgalinanti klasikinės meno istorijos kritiką. Ji priešinama pastarosios metodui, grindžiamam regimybe (pr. *visible*) – ikonografinių ženklų analize. Hubermanas tvirtina, jog *virtualumas* kaip galia ir įvykis peržengia tradicinius meno istorijos metodologijos rėmus ir leidžia atverti nesibaigiantį srautą

reikšmių, sąlygotų virtualios kolektyvinės atminties. Analizuodamas Fra Angeliko freską „*Viešpaties apreiškimas*“ (1438–1447), mokslininkas atkreipia dėmesį į dailininko pavaizduotą vidinio kiemo sienos baltumą. Įprastai, jis galėjo būti išgautas pasitelkiant pigmentą, tačiau Fra Angelico pasirinko neįprastą estetinį sprendimą – spalvą, nesisiriančią nuo vienuolyno celės klinčių. Dėl to, gali susidaryti įspūdis, jog tarp angelo ir Mergelės paprasčiausiai nieko nėra, tačiau, kita vertus, vaizduojamas baltumas yra akivaizdus, matomas, materialus ir net apčiuopiamas (Huberman: 2005, p. 17). Šią paradoksalią žvilgsnio situaciją autorius įvardina *virtualumu*: „Tai reikšiny kažko, kas nėra aiškus ir ryškus. Tai nėra artikuliuotas ženklas; nėra perskaitomas kaip toks. Jis tik siūlo save: kaip „gryną kažko pasirodymą“, kuris mus įtraukia į kreidos spalvos esatį, dar prieš tai, kai ši mums pasako, ką toji spalva „užpildo“ ar reiškia. Tuomet visa, kas pasirodo, yra figūratyvumo reikšmė – siaubingai konkreti, neįskaitoma, reprezentacinė. Masyvi ir dislokuota. Numatanti subjekto žvilgsnį, jo istorijas, fantazijas, jo vidinius konfliktus“ (Huberman: 2005, p. 18).

Remdamiesi šia Hubermano teksto vieta, galime tarti, jog priešingai nei Deleuze'as, Hubermanas apibrėždamas *virtualumą*, akcentuoja subjekto žvilgsnį, atmintį, vadinasi, psichinę plotmę. Kuomet jėgų sąveika Deleuze'o filosofijoje yra atsieta nuo psichologinių kontekstų, Hubermano pasirinkti argumentacijos įrankiai nurodo antropologinę kryptį. Ji jaučiama ir alternatyvioje *Apraiškimo* analizėje, kurią autorius siūlo vietoje „mokslinės“ prieigos. Tiesioginių ikonografinių ženklų

interpretacija nepajėgi atskleisti freską ir celę vienijančio baltumo paslapties bei magijos, tad Hubermanas siūlo analizuoti netiesioginius šaltinius: „Mes turime vėl iš naujo atsiversti turtingą ir sudėtingą *Summa Theologiae*, kuri nuo Alberto Didžiojo iki Šv. Antonino formavo Angelico kultūrą ir tikėjimo formą; turime iš naujo atversti *Artes Memorandi*, kuri penkioliktame amžiuje buvo naudojama Dominikonų vienuolynuose, bei ištis svaiginančias viduramžių „enciklopedines“ kompiliacijas, vadinamas *Summae de exemplis et similitudinibus rerum...*“ (Huberman: 2005, p. 21). Tokias informacijos kompiliacijas mokslininkas siūlo interpretuoti ne kaip žinias, padedančias šifruoti paveikslą pagal laikmečio ženklus, bet atvirkščiai – kaip „labirintus, kuriuose žinojimas paklysta ir tampa fantazija“ (Huberman: 2005, p. 21).

Taigi skirtumą tarp abiejų autorių nuostatų suponuoja skirtingos jėgų koncepcijos ištakos. Hubermano teorijoje nekalbama apie pačios medžiagos intensyvumą ir joje veikiančias jėgas. Ši sąveika jo tekstuose yra veikiau antropologizuota, tiesiogiai susijusi su psichoanalitine, froidiškąja linija. Deleuze'o aprašomus materijoje veikiančius intensyvumus ir jėgų sąveiką, Hubermano teorijoje pakeičia *pathos* – psichoanalitinės plotmės sąvoka, išreiškianti vaizdo gyvastį, atsispindintį kultūrinėse formose per emocijas ir gestus, kuriuos Warburgas atrado renesanso mene – nimfų garbanų ir klosčių plazdėjime.

Išvados

Glaustai aptarę Didi-Hubermano koncepcijos ištakas ir pagrindinių idėjų kompleksą, pirmiausia galime konstatuoti, kad jo

filosofemos *phasma* analizei galėtų būti pritaikomas į mūsų akademinį diskursą Sverdiolo įvestas sąvokos vertimas *pamėklė*, kadangi ja nusakoma vaizdo sandara per simuliakro kategoriją, nurodančią į sąmonės turinį, kvestionuojančią hierarchinę modelio ir kopijos organizaciją. Nors ši pozicija artima Deleuze'o filosofijai, kurios kontekste šiame straipsnyje analizuojama Hubermano teorija, pastebima, kad, būtent, sąvokos *pamėklė* ar *fantomas* skiria autorių pozicijas ir šis skirtumas atrandamas psichoanalitinėje abiejų autorių prieigoje.

Hubermanui *fantomas* reiškia sąmonės turinį, potencialiai įgaunantį figūratyvinę formą kultūrinėje plotmėje, atsiskleidžiantį per dabartyje besireiškiančias jėgas, arba, Warburgo terminais tariant, *patetines formules* (*Pathosformel*), o Deleuze'as, po bendradarbiavimo su Felixu Guattari, *fantomo* sąvokos atsisako. Ši dvejopa pozicija suponuoja skirtingą *virtualumo* sampratą. Hubermanas išlikdamas psichoanalizės plotmėje, *virtualumo* koncepciją konstruoja Aby Warburgo psichologinio istorizmo kontekste, tad ši sąvoka įgauna akivaizdžią antropologinę dimensiją. Deleuze'o argumentacija vystosi kita kryptimi. Jo filosofijos kontekste *virtualumo* sampratą daugiausiai formuoja Henri Bergsono atminties, kaip neturinčios psichologinio krūvio, teorija bei Friedricho Nietzsche's ontologinis principas, kuris remiasi visuotine aktyvių ir reaktyvių jėgų dinamika, išeinančia už antropomorfinių rėmų.

Virtualumo koncepcija atsiskleidžia ir skirtingose teoretikų vaizdo interpretavimo strategijose. Deleuze'as Francis'o Bacono tapyboje įžvelgia *neišskiriamumo* – virtualią zoną, kurioje atsiskleidžia iš dailininko

sąmoningos kontrolės išlaisvintas jėgų, intensyvumų žaismas pigmento materijoje ir tapsmas, peržengiantis antropomorfines ribas. Hubermaniškoje Fra Angelico inter-

pretacijoje taip pat akcentuojama materija ir taktiliškumas, tačiau turimas omenyje psichinėje plotmėje formuojamas prasmių srautas.

Literatūra

- Andrijauskas, Antanas. *Komparatyvistinė ir kultūrinė-filosofinė A. Warburgo koncepcija*, in: *Lyginamoji civilizacijos idėjų istorija*, Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 2001.
- Boundas, Constantin V. *Virtual/Virtuality*, in: *Deleuze dictionary*, ed. By Adrian Parr, UK: Edinburg University Press, 2010.
- Deleuze, Gilles. *Difference et Repetition*, France: Presses Universitaires de France, 1968.
- Deleuze, Gilles. *Bergsonism*, translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberiam, New York: Zone Books, 1991.
- Deleuze, Gilles. *Capitalisme et schizophrénie 1: L'Anti-Œdipe*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.
- Deleuze, Gilles. *Francis Bacon: The Logic of Sensation*, Translated and with an Introduction by Daniel W. Smith, Afterword by Tom Conley, Paris: Seuil, 2002.
- Didi-Huberman, Georges. *Le paradoxe du Phasmes*, in: *Phasmes: Essais sur l'apparition*, Paris: Editions de Minuit, 1998, p. 15–21.
- Didi-Huberman, Georges. *Invention of Hysteria: Charcot and the Photographic Iconography of the Salpetriere*, USA: MIT Press, 2003.
- Didi-Huberman, Georges. *Confronting images. Questioning the Ends of a Certain History of Art*, translated by John Goodman, USA: Penn State Press, 2005.
- Didi-Huberman, Georges. *The Surviving Image: Phantoms of Time and Time of Phantoms: Aby Warburg's History of Art*, translated by Harvey Mendelsohn, USA: Penn State University Press, 2017.
- Stagoll, Cliff. *Force*, in: *Deleuze dictionary*, ed. By Adrian Parr, UK: Edinburg University Press, 2010.
- Gustavo Chirolla, Juan Fernando Mejía Mosquera. *Deleuze and Didi-Huberman On Art History in: Art History after Deleuze and Guattari*, ed. by Stephen Zepke, Belgium: Leuven University Press, 2017.
- Sverdiolas, Arūnas. *Apie pamėklinę būtį*, Vilnius: Baltos lankos, 2006.

Phasmatic Being and Virtuality of an Image in Georges Didi-Huberman's Aesthetic Conception

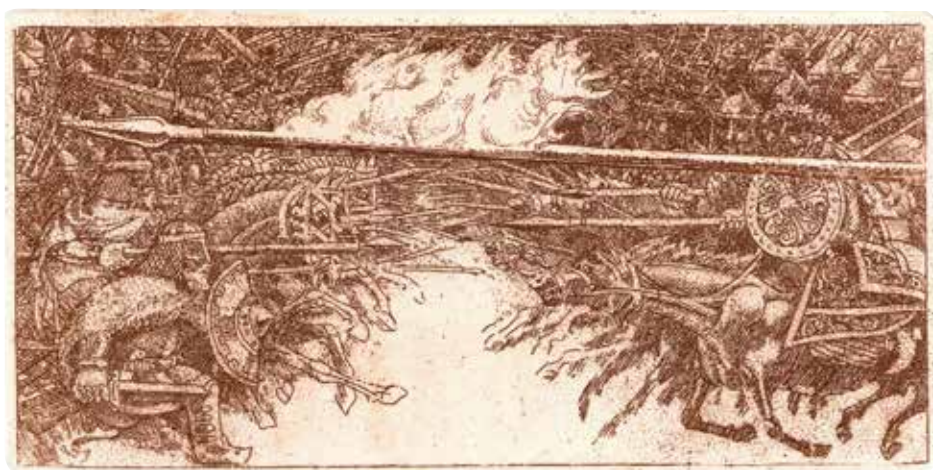
Summary

This article is devoted to an analysis of the theory and practice of the influential French art philosopher and art historian G. Didi-Huberman. It seeks to reconstruct the notions of the *ghostliness* and *virtuality* of an image, which are the cornerstones for understanding the nature of Huberman's reasoning. This study focuses on four main stages. First, we analyze the parallels between *phasma* / *phantom* and *simulacra* in the theories of Huberman, Arūnas Sverdiolas, and Gilles Deleuze. Second, the concept of *phantom* is discussed in the context of Deleuze's and

Huberman's psychoanalytic approaches, revealing the anthropological dimension of Huberman's theory. Third, the concept of *virtuality* is refined by determining the similarities and differences between the art philosophies of Huberman and Deleuze. This part of the research is based on Henri Bergson's concept of *élan vital* and Friedrich Nietzsche's idea of the interaction between forces. Finally, image theory is reconstructed through an analysis of works of art by finding the different connotations of Huberman's and Deleuze's notions of *virtuality*.

Keywords: image, G. Didi-Huberman, A. Warburg, G. Deleuze, S. Freud, simulacra, iconology, *phantom*, *virtuality*.

KONFERENCIJŲ APŽVALGOS



Arvydas Každailis. „Totorių antpuolis“, ofortas, 1986

Prisiminus konferenciją „Rytai – Vakarai: civilizacinio mąstymo, politikos ir vaizduotės aktualėjimas“

2019 m. spalio 26 d. Lietuvos kultūros tyrimų institute (toliau – LKTI) vyko konferencija „**Rytai – Vakarai: civilizacinio mąstymo, politikos ir vaizduotės aktualėjimas**“. Konferenciją rengė šis organizacinis komitetas: pirmininkas – prof. habil. dr. Antanas Andrijauskas, nariai: prof. (h.p.) Audrius Beinorius, dr. Žilvinė Gaižutytė, dr. Naglis Kardelis, prof. habil. dr. Bronius Kuzmickas, dr. Rasius Makselis, akad. prof. dr. Algis Mickūnas, dr. Stanislovas Mostauskis, dr. Loreta Poškaitė, dr. Vytautas Rubavičius, dr. Aivaras Stepukonis, dr. Odeta Žukauskienė.

LKTI direktorius **Rasius Makselis** pristatė pranešimą „Pasaulinės informacinės erdvės fragmentacija Walter’io Fisher’io „Naratyvinės paradigmos“ koncepcijos požiūriu“, kuriame įvairiais aspektais aptarė radikalius dabartinės informacinės erdvės pokyčius ir vis labiau ryškėjančią joje fragmentaciją. Ji savo ruožtu trukdo adekvačiai suvokti ir kritiškai vertinti pasaulyje vykstančius geopolitinius, socialinius ir kultūrinius procesus.

Vėliau dr. **Vytautas Rubavičius** kalbėjo apie „Globalizacinę heterogenizaciją: civilizacinės vaizduotės iškilimą Amazonijos liepsnų šviesoje“. V. Rubavičius teigė, kad liepsnos ir plintantys kariniai konfliktai bei klimato kaitos keliama Amazonijos miškų liepsnos savaip tragiškai nušviečia ir Lotynų Amerikos civilizacinio darinio tikrovę ir ypač – naująją tos civilizacijos ontologiją,

kuri skleidžiasi kaip Amazonijos indėnų genčių vaizduotė, jau gerus porą dešimtmečių traukianti kultūros antropologų ir dėmesį. Paminėsiu tik kelis išskirtinius tos ontologijos bruožus, kurie išskleidžiami Eduardo Viveiros de Castro ir Philippe Descola tyrinėjimuose. Juose iškeliamas ir apmąstomas vietinio gyvenamojo pasaulio ontologijos skirtingumas nuo vakarietiškosios ontologijos, kurioje „veikia“ aiški gamtos (objektų) ir kultūros (socialinių dalykų) skirtis. Amazonijos žmonėms žmonių ir gyvūnų, žvėrių skirtis skleidžiasi kitokiu pagrindu nei vakariečiams. Vakarų ontologijoje žmonės su kultūra yra „įvilkę“ žvėrišką prigimtį, o Amazonijoje žmogiškoji prigimtis įgauna ir žvėriškas bei kitokias formas. Esminiai Amazonijos ontologijos bruožai buvo išskleisti Jameso Camerono filme *Avataras* (2009 m.). Amazonijos liepsnos, skatinamos beribio neoliberalistinio pelno troškimo, negailestingai naikina šį pasaulį ir jo ontologiją.

Prof. akad. **Antanas Andrijauskas** pristatė pranešimą „Globalizacijos vyksmai: geopolitinių įtampų ir krizių stiprėjimas tarp dabartinių civilizacinių galios centrų“. Pasak A. Andrijausko, civilizacijos istorija nėra anoniminis procesas. Ją kuria konkrečios tautos, turinčios savo veidą, specifines vertybių sistemas, kultūrinius prioritetus, ekonominius ir politinius interesus, kurie neretai susiduria. Pastebimai augančios pastaraisiais metais įtampos ir gilėjantys neišsprendti konfliktai tarp skirtingų žemės

rytulio geopolitinių galios centrų rodo, kad po TSRS žlugimo išryškėjusioje pasaulinėje tvarkoje bręsta nauji radikalūs civilizacinių konfigūracijų ir galios centrų pokyčiai, kurie reikalauja naujos ontologijos ir pribrendusių problemų sprendimo būdų.

Vėliau doc. dr. **Naglis Kardelis** pristatė pranešimą „Vakarų politinės sistemos krizė civilizacinių ir geopolitinių iššūkių akivaizdoje“, kuriame detalai aptarė dabartinių civilizacinių virsmų gelmines priežastis. Jos pranešėjo įsitikinimu siejasi su naujų civilizacinių galios centrų iškilimu ir Vakarų civilizacijos įtakos silpnėjimu, jos nesugebėjimu adekvačiai reaguoti į naujus iššūkius.

Doc. **Konstantinas Andrijauskas** kalbėjo apie „Fizinę infrastruktūrą, politinę kontrolę ir pasipriešinimą 2019 metų Kinijoje“. Pastarieji metai kartu pateikė daug duomenų autoriaus įgyvendinamam kompleksiniam tyrimui, kuriuo siekiama įvertinti fizinės (transporto, energetinės ir komunikacinės) infrastruktūros vaidmenį vienpartinei Kinijos valdžiai įtvirtinant faktinę teritorinę kontrolę separatistinių potencialą turinčiuose bei ginčytinuose šalies ir jos pasienio regionuose. Vadovaujantis Henri Lefebvre'o „erdvės gamybos“ samprata bei Michelio Foucault ir Davido Harvey erdvės ir galios tarpusavio santykio studijomis, pranešime glaustai kontekstualizuojami trys pagrindiniai atvejai: Sindziange kuriamas biopolitinis „panoptikumai“, daugelyje likusios Kinijos dalių diegiamas Socialinių kreditų sistemų tinklas bei transporto ir stebėjimo infrastruktūros vaidmuo 2019 m. Honkongo protestuose, rodančiuose akivaizdžius pasipriešinimo kontrolės tendencijoms ženklus. Tarpusavio

lyginimas atskleidžia, kad visi trys atvejai iš tikrųjų atspindi bendrą Kinijos kaip kokybiškai naujo pabrėžtinai technogeninio pavidalo supergalios tapimo procesą, kurį šalies vadovybė vis labiau sieja su „Kinų svajonės“ ir „azijinėmis vertybėmis paremtos civilizacinės valstybės“ mantromis.

Dr. **Žilvinas Svigaris** pristatė pranešimą „Atsisukimas į tautines kultūros tradicijas kaip patikima priešprieša niveliuojančioms globalizacijos tendencijoms“. Archajinėje lietuvių tautosakoje žmogus gyvena turtingais giminiškais ryšiais užpildytame atviraime pasaulyje. Dėmesys savo prigimtinėms ištakoms, nuoširdus rūpestingas susiderinimas su gyvenamuoju pasauliu, pagarba patyrimui bei laiko patvirtintai išminčiai ir kitos tautosakoje apdainuotos vertybės, kurios moderniaame pasaulyje praranda savo pirminę reikšmę, ugdomos būtent šeimoje, kur bendraujama betarpiškai, kartu išgyvenant kasdienius sunkumus ir džiaugsmus. Individas įsiprasmina turtingame savo giminės kontekste, kuris pripildytas dainų ir pasakojimų susijusių su juokingomis, liūdnomis ar pamokančiomis istorijomis. Šios istorijos suriša visus lygmenis ir visus laikus į vieningą visumą. Reikšmingą vaidmenį čia įgyja ne tik gyvieji, bet ir mirusieji, kurių veiksmus ir darbus žmogus savo gyvenime atkartoja vienokioje ar kitokioje formoje. Tad giminė, kaip tam tikras *centras* sutelkia ir apjungia visus, regimai, atsitiktinius reiškinius, o pats žmogus visu kūnu įsijungia juos kaip į tam tikrą sakralaus pasikartojančio veiksmo žaislą, kuris ir yra jo gyvenimas. Vadinasi, giminės ryšiais grįstos mitinės sistemos nėra tik naivios antropomorfizavimo ar mitinių pasakojimų

dekoravimo puošmenos. Panašiai, kaip ir kalbos semantinis tinklas, jos simboliškai kuria prasminį rišlumą, steigia įprasmintą gyvenamąjį pasaulį. Žmogus gyvena giminės simbolinių ryšių tvarkoje, būtent kuri ir sutelkia giminę tam tikru būdu kurti bei įprasminti savo būtį.

II sesiją moderavo prof. Romualdas Dulskis ir dr. L. Poškaite

Augustinas Dainys pristatė pranešimą „Trys kultūrinės įvairovės problemos sprendimai: transkultūralizmas, multikultūralizmas ir interkultūralizmas“. Pranešėjo teigimu, kultūrinės įvairovės filosofinė problema iškyla, kai pripažįstamas kultūrų pasaulius atskleidžiančių kalbų pliuralizmas, kai kiekviena iš jų atitinka vieną kultūrą. Šis pripažinimas pusę amžiaus vyravo Vakarų filosofijoje, o nuo praėjusio amžiaus septintojo dešimtmečio yra susijęs su postmoderniaja filosofija, tačiau jo šaknys slypi ankstyvojo Heidegerio veikale „Būtis ir laikas“. Transkultūralizmą galima laikyti socialistiniu ir kairiosios pakraipos kultūrinės įvairovės problemos sprendimu: visos baigtinės kultūros susilies, ir ateityje bus viena kultūra, kurią sudarys visos skirtingos ir baigtinės praeities kultūros.

Dr. **Andrius Kulikauskas** (JAV, Lietuva) pristatė pranešimą „Dievo žodžio skaitymas ir rašymas: Biblijos laikų šiuolaikiškumas ir mūsų laikų biblijiškumas“. Pasak A. Kulikausko, šventraščių skaitymas ir rašymas yra vienas iš civilizacijų pagrindinių bruožų. Iš vienos pusės, jis pripažino, jog jam, kaip žmogui, kai kurie pasisakymai atrodo akivaizdžiai dieviškos kilmės. Juk kaip aš, žmogus, galėčiau kitam įsakyti, „Mylėk priešą“? Iš kitos pusės, tenka pastebėti, kad neužmirštami Pradžios knygos pasakojimai

apie Adomą ir Ievą, Nojaus arką, Abraomą ir Izaoką, Dešimt Dievo įsakymų ir kt. vis dėlto nėra legendos, o tėra potremtinės žydų bendruomenės sukurta literatūra. Juk Evangelija ir šv. Pauliaus laišakai remiasi šiais pasakojimais, o psalmės, kronikos bei Pranašų knygos jų visai nemini. Paminėta ir Kunigų knyga, kurioje smulkiai aprašomos neįtikėtinos apeigos, kaip puošniausiais rūbais apsirengę kunigai skerdžia aukas. Šioje knygoje visgi yra nuostabus 19-asis skyrius, kokie kunigai privalo būti tyrai dori. Visa knyga susiveda į dievišką priesaką, „Mylėk artimą, kaip save patį.“ Tai pavyzdys, kad nuoširdaus žmogaus širdingi prisigalvojimai gali prasiveržti iš žmoniško mąstymo ir pakilti į dievišką mąstymą. Pranešėjas siūlė taip naujom akim peržiūrėti Bibliją, kur joje žmogiškas ir kur dieviškas mąstymas.

Tatjana Solomonik-Pankrašova kalbėjo apie „Teurgijų senovės anglų „Boetijuje“. Pranešime dėmesys buvo sutelkiamas į Dionisijo Areopagito (ca. 650–725) aprašytą pakylėjamą dievybės link – *teurgiją* (gr. *θεουργία*), kurią inicijuoja Grožis kaip kontempliacijos objektas, suvokiamas per juslinius simbolius taip, kad Dionisijo estetinė pajauta tampa neatskiriama nuo epistemologijos. Dionisijo veikaluose išryškėja pamatinė simbolių interpretacijos ir paties interpretacijos metodo, vadinamosios Dionisijo Šventraščio hermeneutikos (angl. *Dionysian Biblical hermeneutics*), idėja¹: Dionisijui visa Kūrinija skelbia nematomo Dievo *teofaniją*, o kiekviena būtybė – simbolis, paaiškinantis Nepaaiškinamą. Pranešime buvo išsamiai aptariama simbolinė

1 Pauli Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*. Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 73.

Dionisijo hierarchijos refleksija senovės anglų *Boetijuje* – neoplatonikų idėjų permelkto Boetijaus *De consolazione Philosophiae* interpretacijoje. Straipsnio tikslas yra atskleisti Dionisijo teurgijos atspindžius senovės anglų *Boetijuje*.

Dr. **Andrius Tamoševičius** pristatė pranešimą „Post – fenomenologinis tiesioginės patirties tyrimas techno-globalaus pasaulio akivaizdoje: komparatyvistinė perspektyva“. Pranešimas buvo skirtas glaustai pristatyti post-fenomenologinę filosofiją, jos esminius, iš pragmatizmo bei fenomenologijos tradicijų išaugančius bei su šių dienų technomokslo šakomis susiliečiančius, principus. Šiame kontekste buvo sutelktas dėmesys į vėlyvąją M. Merleau-Ponty kūrybą ir jos įtaką pamatinėms post-fenomenologinėms idėjomis. Negana to, trumpai aptarus esminius Tiantai budizmo teiginius buvo atverta komparatyvistinė galimybė juos sugretinti su svarbiausiomis Merleau-Ponty tezėmis ir techno-globalaus pasaulio fone dar kartą apsvarstyti tiesioginės patirties reikšmę.

VU iranistikos ir islamo studijų lektorius **Algimantas Litvinas** kalbėjo apie „Egiptietę El Saadawi ir jos požiūrį į vyrų ir moterų nelygybę pomirtiniame pasaulyje“, apie vieną skyrių iš garsios Egipto feministės trijų dalių autobiografijos „Mano popieriai, mano gyvenimas“ („Awraqi... hayati“). Autorė (g. 1931), dar būdama jauna gydytoja netrukus po abiejų tėvų mirties parašė esė „Nėra mano motinai rojuje vietos“. Remdamasi hadisų – padavimų iš islamo pranašo Muhamado laikų, ji savo tekste samprotavo, kad jos tėvas, buvęs savo žmonai ištikimas ir miręs praėjus keliems mėnesiams po jos motinos mirties, anapusiniame gyvenime

tikriausiai nenorės žmonos pažinti. Šiame gyvenime buvo jai ištikimas ir vedė tik ją vieną, nepasinaudojęs islamo teisės teikiama galimybe vienu metu turėti kelias žmonas. Tuo tarpu vyriškių musulmonų po mirties laukia rojuje daugybė hurijų, skaisčių gražuolių. Apsakymą jauna rašytoja skaitė viename iš literatūros vakarų, kuriuos vakarais rengdavo savo privačios klinikos patalpose. Vakare dalyvavusieji literatūros žurnalų redaktoriai nematė galimybės tokį pasakojimą išspausdinti, tad autorė jį įtraukė į savo po keturiasdešimties metų parašytą autobiografiją.

Inga Laužonytė pristatė pranešimą „Metaforiškas Stasio Eidrigevičiaus japonizmo įtakotas dailės pasaulis“. Pasak I. Laužonytės, Stasys Eidrigevičius nevengia metaforų, kurios, suteikia dar jautriau ir paslaptingiau atskleisti sąmonės virpesius. Analizuodama Eidrigevičius kūrybinį potencialą, pranešėja pastebėjo jo regimą intuiciją, vaizduotės interpretaciją, sąmonės jausmą, unikalią mąstymą, galingą tikrovės suvokimą. Simboliniai vaizdiniai siejasi su tolimosios Japonijos ir archajiškais lietuviškais junginiais. Todėl daugiau ar mažiau kūriniuose randame senosios japonų ir lietuvių kultūrų pavyzdžių.

Paskutinė sesija skirta patiems jauniausiems pranešėjams. **Antanas Stančius** pristatė pranešimą „Senovės Mesopotamijos sodų ir vandens estetikos įtaka kraštovaizdžio architektūrai“, kuriame glaustai aptarė šio regiono landšaftinės estetikos savitumus lyginant su indų, kinų ir arabų-musulmoniškojo pasaulio landšaftinėmis ir vandens estetikos tradicijomis. **Balys Astrauskas** kalbėjo apie „Šiuolaikinę Kiniją prekariato (dagong) poeziją iš komparatyvistinės

perspektyvos“. Remdamasis daugybės konkrečių reiškinių analizę, jis įtaigiai parodė, kaip nuožmi socialinė aplinka ir galingos marginalizavimo tendencijos stipriai paveikė meninių vaizdinių pasaulį, kuriame regimi saviti didingos kinų klasikinės poezijos tradicijos atgarsiai.

Alma Laužonytė pristatė temą „Vaizduotės gamyba: Georgo Orwello politinių ir Algio Uždavinio filosofinių požiūrių sąsajos“, kurioje remdamasi įvairių kūrybinės evoliucijos tarpsnių tektais, atskleidė maištingų Uždavinio vizijų sąsajas su vėlyvojo sovietmečio socialinio gyvenimo aktualijomis. **Valentinas Butanavičius** kalbėjo apie „Žaidimą kaip laisvės išraišką civilizacijos sklaidos labirintuose“, teig-

damas, kad žaidimas nėra „įprastinis“ ar „tikras“ gyvenimas. *Tai išėjimas iš tokio gyvenimo į laikiną sferą, kuri turi savitą paskirtį.* Net mažas vaikas puikiai supranta, kad jis – „tik taip tyčia“, kad tai – „tik žaidimas“. Tasai „tik žaidimas“ gali vykti labai rimtai, net su atsidavimu, pereinančiu į tikrą užsidegimą, kuris laikinai visiškai panaikina minėtąjį „tik“. **Dovydas Skarolskis** perskaitė pranešimą apie „Antireliginius ir sekuliarizacijos atspindžius juodajame metale“, kuriame aptarė šios muzikinės kultūros raidos tendencijas įvairiuose kraštuose ir parodė jų sąsajas su įvairiuose subkultūrose vykstančiais socialiniais ir kultūriniais procesais.

ONA GAIDAMAVIČIŪTĖ

Lietuvos mokslo istorikų ir filosofų konferencija „Scientia et Historia – 2019“

2019 m. kovo 28–29 d. Lietuvos kultūros tyrimų institute vyko Lietuvos mokslo istorikų ir filosofų konferencija „Scientia et Historia – 2019“. Pirmąją dieną rinkosi mokslo istorikai, o antrąją – filosofai.

Filosofinių ir sociologinių tyrinėjimų sekcija savo darbą pradėjo tylos minute pagerbdami ilgamečio Lietuvos mokslo istorikų ir filosofų bendrijos pirmininko, konferencijų „Scientia et Historia“ organizatoriaus bei dvasinio įkvėpėjo profesoriaus Juozo Algimanto Krikštopaičio (1931–2018) atminimą.

Pasisakydamas pirmasis pranešėjas **Naglis Kardelis** apžvelgė Profesoriaus kūrybinį kelią: jo padarytus atradimus fizikos ir chemijos mokslų sandūroje, istorinius mokslo tyrinėjimus, iš kurių išskyrė monografiją, skirtą garsiam Lietuvos fizikochemikui Theodorui Grotthussui, – „Pralenkęs laiką: Theodor Grotthuss“ (2001 m.), 1978 m. įvykusį posūkį į filosofiją, domėjimąsi kultūros ir meno reiškiniais. Prelegentas atkreipė dėmesį, kad Profesoriaus asmenybėje visi tyrimo laukai buvo artimai tarpusavyje susiję. Juos jungė savita teorinė vizija – sujungti gamtos ir humanitarinius mokslus. Kardelis teigė, kad šis noras jungti atsispindėjo ne tik mokslinių tyrimų srityje, bet ir organizaciniame darbe. Profesorius siekė burti žmones į neformalias grupes. Taip pat prelegentas pasidalino ir asmeninio pobūdžio prisiminimais, kaip, rekomendavus Juliui Šalkauskiui paskaityti Krikštopaičio „Fizinė realybė kvantiniu aspektu“ (1986, rusų k.), jis pirmą kartą susidūrė su Profesoriaus darbais.

Savo pranešime „Nepakeliama *homo consumens* būties lengvybė heideggeriškame būties kontekste“ į vartotojišką šiandienos žmogaus gyvenimą **Rūta Bagdanavičiūtė** siūlė pažvelgti iš heideggeriškosios perspektyvos. Ji kėlė klausimus: kodėl šiandienos vartotojas – *homo consumens* – apsvaigęs nuo malonumų čia-ir-dabar, siekiantis lengvumo, turėtų susimąstyti apie būtį bei autentiškumą, kokia prasmė tai daryti? Prelegentė pabrėžė, kad atsakymas į šiuos klausimus išplaukia iš pačios šiandieninio žmogaus egzistavimo praktikos, iš paties vartotojiško gyvenimo, nes toks gyvenimas pasirodo paradoksalus ir problematiškas, jo teikiami malonumai bumerango principu apsigręžia virsdami tuštumos, beprasmybės potyriais – nepakeliama būties lengvybė. Tokį gyvenimą Bagdanavičiūtė siūlė giliau suprasti pasitelkiant postmetafizinę M. Heideggerio filosofiją, kuri nebepretenduoja į stabilius pamatus, vienprasmės tiesas, objektyvumą, žmogų suvokia kaip postmetafiziškai nužemintą *Dasein*, priklausomą nuo laiko, istorinės situacijos, aplinkybių. Tokia filosofija, pranešėjos teigimu, padeda išvengti nuo gyvenimo atitrūkusio teorinio filosofavimo ir įdėmiau patyrinėti į mūsų vartotojiško gyvenimo praktiką, todėl ji gerokai artimesnė šiandieninei tikrovei nei, tarkime, klasikinė esaties metafizika.

Vartotojiška žmogaus būklė, perpinta su vartotojiškumo ideologija bei sinoptine prievarta, išsamiau gvildinama, pasitelkiant M. Heideggerio kategorijas *das Man*,

pasauliškumas, šnekalai, smalsulys, kaip apibūdinančias neautentišką kasdienę vartotojo egzistenciją. Taip pat įtraukiama ankstyvojo Heideggerio išplėtotą *būties link mirties* idėja, tampanti iššūkiu vartotojiškos egzistencijos kontekste. Ji perpinama su vėlyvajam M. Heideggeriui būdinga dinamiškos būties, siejamos su *prošvaiste*, samprata, geriausiai atskleidžiančia postmetafizinę „esmę“. Tokia samprata siejama su likvidžiu vartotojišku mūsų dienų gyvenimu, kartu parodoma, kad, vartotojiškai egzistuojant, judama priešinga kryptimi, nei kreipia heideggeriškasis judėjimas link būties prošvaisčių. Akcentuojama, kad vartotojas patiria ambivalentišką nepasitenkinimo ir vilties būseną, sukasi ydingu stokos ir geismo ratu, vis didindamas greitį.

Rūta Marija Vabalaitė pranešime „Egzistencinės problemos Juozapo Čepėno filosofijoje“ pažymėjo, jog šio katalikų kunigo (1880–1976) filosofinė kūryba nebuvo įtraukta į „Lietuvos filosofijos istorijos šaltinius“ ir motyvavo, kodėl šią spragą reikėtų užpildyti. Dėmesys buvo sutelktas į Čepėno atsiminimų apie jo doktorantūros studijas Vokietijos universitetuose fragmentą, disertaciją apie Dostojevskį, už kurią jam buvo suteiktas Freiburgo universito filosofijos daktaro laipsnis ir straipsnių apie Nietzsche'ę ciklą Jono Agaro slapyvardžiu publikuotą 1925–1926 m. žurnale „Kultūra“. Prelegentė parodė, kad Čepėnas išsiskiria iš kitų to laiko Lietuvos filosofų bandymais be išankstinio ideologinio angažuotumo nagrinėti individo ir jo aplinkos santykių problematiką ir teigė, jog filosofškai atviras Čepėno žvilgsnis į paprasto miestiečio poreikį suprasti pasaulio harmoniją ir rasti arba sukurti savo vietą joje, žmogaus

ribotumo, įmesties ir beprasmiškos kančios problemų apmąstymai gali pretenduoti į vieną iš egzistencialistinio mąstymo Lietuvoje pradžios pozicijų.

Aušra Rimaitė susirinkusiuosius su pažindino su savo jau ne vienus metus vykdomų Lietuvos jaunimo virtualios kultūros tyrimų naujausiais rezultatais. Jei 2017 ir 2018 m. pristatytuose pranešimuose mokslininkė gilinosi į tai, kaip socialinių tinklų naudotojai pristato save virtualioje erdvėje, tai šių metų konferencijoje ji aptarė memų kultūros ypatybes. Kaip ir ankstesnių tyrimų atveju, tiriamąja grupe pasirinkti LSMU studentai. Prelegentė teigė, kad memai, kuriais LSMU studentai dalijasi socialiniuose tinkluose, pavyzdžiui, Facebooko paskyroje „LSMU MEME“, pasižymi ypatingu depresyvumu, sarkastiškumu ir netgi žiaurumu. Tačiau dėl to Rimaitė nebuvo linkusi studentų nei smerkti, nei demonizuoti. Memų brutalumą ji aiškino ne kaip studentų moralinio sugedimo išraišką, bet kaip psichologinės įtampos, kylančios įsisavinant sudėtingą studijų medžiagą, atspindį.

Aistės Bartkienės ir Renatos Bikauskaitės pranešimas buvo skirtas aktualiai ekologinio pilietiškumo temai. Pasak pranešėjų, ekologinis, aplinkosauginis arba žaliasis (*angl. ecological, environmental, green*) pilietiškumas yra koncepcija į aplinkosaugos filosofijos lauką įžengusi 2000-ųjų pradžioje. Ji iki šiol gana plačiai analizuojama teoriniame lauke ir pasitelkiama formuojant aplinkosaugos politiką įvairiais lygmenimis. Bartkienės ir Bikauskaitės teigimu, aplinkosauginio pilietiškumo sąvoka transformuoja tradicinę pilietiškumo sampratą. Jei pastarasis

nurodo į santykį tarp piliečių ir valstybės, jų teises ir pareigas vienas kito atžvilgiu, tai ekologinis pilietiškumas įtraukia į šį rinkinį teises ir pareigas, kurios kyla iš kiekvieno mūsų santykio su aplinka, gamta, kitomis gyvomis būtybėmis.

Plėtodamos savo požiūrį į ekologinį pilietiškumą, atskaitos tašku Bartkienė ir Bikauskaitė pasirinko Andrew Dobsono idėjas. Savo pasirinkimą prelegentės motyvavo tuo, kad šis bioetikas suformulavo gana novatorišką ekologinio pilietiškumo koncepciją, kurioje tarp ekologinių piliečio savybių įvardijama ir, jų įsitikinimu, reikšminga rūpesčio dorybė. Tačiau, žvelgdamos iš rūpesčio etikos perspektyvos, prelegentės išvelgia Dobsono koncepcijoje ir trūkumų. Esą Dobsono ekologinio pilietiškumo samprata formuoja gana abstraktų pilietiškumo modelį, kuris neatspindi visos rūpesčio specifikos bei sudėtingumo ir skiria mažai dėmesio įkūnytai ir afektyviai rūpinimosi patirčiai bei praktikoms yra ekologinio pilietiškumo pagrindas. Mes teigiame, kad ekologinio pilietiškumo samprata turi būti išplėsta taip, kad ji apimtų afektyvius, įkūnytus ir įpročio suformuotus žmogaus ir aplinkos santykius. Savo teorinius svarstymus Bartkienė ir Bikauskaitė paremia ir Antakalnio daržo, įkurto 2013 m. Sapiegų parke, etnografinio lauko tyrimo, prelegentė atlikto 2017 m., rezultatais.

Bioetikos temą Bartkienė pratęsė kitame pranešime. Ji kartu su **Margarita Poškute** aptarė genetinio redagavimo keliamus etinius iššūkius. Esą genetinio redagavimo atveju susiduriame su tokiais klausimais: ar mes turime pareigą siekti, kad gimtų kuo geresnių savybių turintys vaikai?; jei tėvai yra skatinami suteikti kuo

įmanoma geresnę aplinką, padedančią jų vaikams vystytis (geras maitinimas, lavinimas, sveikatos apsauga ir pan.), tai galbūt reikėtų ir juos skatinti rūpintis tuo, kad vaikai turėtų geriausius įmanomus genus?; galiausiai kaip toli mūsų pareigos vaikams siekia, kas gali pateisinti ar atmesti įsipaigojimus siekti būsims vaikams kuo geresnės „startinės pozicijos“? Prelegentės pažymėjo, kad vieningo atsakymo į šiuos klausimus mokslininkų bendruomenėje nėra. Genomo redagavimo proponentai dažniausiai pateikia du pagrindinius argumentus, pateisinančius būtinybę redaguoti žmogaus genomą: a) genomo redagavimas leidžia padėti išvegti genetinių ligų bei jas gydyti; b) tai yra nauja galimybė kaip spręsti nevaisingumo problemą. Genomo redagavimo priešininkai pateikia tokius kontraargumentus: a) riba tarp to, ką galėtumėm laikyti nepageidaujama savybe (liga), bei pageidaujamos, „normalios“ savybės, yra trapi; b) kas turėtų/galėtų spręsti apie būsimų palikuonių tinkamas/netinkamas savybes? atsakymą į šį klausimą dar labiau komplikuoja tai, kad tinkamų/netinkamų savybių vertinimas yra susijęs ir su kultūriniu, socialiniu, istoriniu kontekstu, o taip pat gali būti nulemtas politinės ideologijos; c) jeigu genų redagavimas visgi būtų sėkmingai įdiegtas į kliniką, atsiranda labai didelė tikimybė, kad tokia galimybė greičiausiai galės pasinaudoti ne visi asmenys, nes ši procedūra, nepaisant jos skelbiamo pigumo, vis tiek būtų ne visiems finansiškai įkandama; d) atrinkdami tik tam tikras savybes ir laikydami kai kuriuos individus ar jų bruožus „netinkamais“, ne tik įteisinsime eugeniką, bet ir prarasime žmogaus genomo įvairovę.

Kęstutis Šapoka perskaitė pranešimą „Sąvokų kapitalizmas XXI a. lietuvių dailės kritikos tekstuose“, kuriame pristatė neseniai pasirodžiusią su bendraautoriumi Redu Diržiu parengtą monografiją „Dailės kritikos (meta)metodologijos metmenys“ (2018 m.) ir joje pateikiamus 2010–2017 m. lietuvių dailės kritikos tekstuose naudotos terminijos tyrimo rezultatus. Kaip nurodė pranešėjas, tyrime buvo naudotas naudotas formalusis-kiekybinis metodas. Jis leido ignoruoti turininius ir prasminius tekstų aspektus ir koncentruotis vien į sąvokų vartojimo dažnį. Šapoka teigė, kad pasirinktas metodas leido nustatyti, kad lietuvių dailės kritikai dažniausiai vartojo šias sąvokas: *menas*, *menininkas* ir įvairius jų vedinius (*meninis*, *meninė forma*, *meninė kokybė*, *meno procesai*, *meninė kūryba*, *meninė akcija*, *meno vertė*, *meniškas*, *meniškumas* ir t. t., ir t. t.). Po jų ėjo kitos sąvokos ir jų vediniai: *paroda*, *erdvė*, *kultūra*, *kūryba*, *objektas*, *šiulaikinis*, *projektas*, *kontekstas*, *istorija*, *laikas*, *socialumas* ir *sociumas*, *žiūrėjimas*, *forma*, *autorius*, *dailė*, *prasmė*, *foto*, *kuratorė(-ius)*, *konceptija* ir t. t. Tarp rečiausiai vartojamų sąvokų atsiduria tokie žodžiai, kaip *vienuolynas*, *vidinis*, *verbalinis*, *užuomina*, *Venecija*, *tamsa*, *teisybė*, *šilkografija*, *sudėtingas*, *sąžinė*, *sąjunga*, *potekstė*, *nihilizmas*, *meilė*, *kanonas*, *maištas*, *Londonas*, *krūtis*, *juokas*, *intuicija*, *įkvėpimas* ir *dėmesys*. Prelegentas tikino, kad sąvokų vartojimo dažnis nėra toks nekalts dalykas. Populiarūs terminai naudojami dailės kritiko siekiant susikurti sau ar savo analizuojamam kūrėjui simbolinį (ideologinį) kapitalą. O pastarasis svarbus tuo, kad nuo jo dydžio priklauso ir dailės kritiko, ir jo analizuojamo kūrėjo vieta meninio lauko

hierachijoje. Kuo didesnį simbolinį kapitalą turi meninio lauko dalyvis, tuo aukštesnę vietą užima meninio lauko struktūroje. Tad, pagal Šapoką, kaip ekonomikoje, taip ir meno srityje vyksta nuolatiniai kapitalo akumuliacijos procesai.

Andrius Konickis toliau tęsė savo ilgametės filosofinių idėjų paieška lietuvių poezijoje. Šį kartą analizuoti pranešėjas pasirinko žemaičių poeto Vytauto Stulpino eiles. Stulpino mintis „be laiko nebūtų erdvės“ Konickiui primena A. Einsteino erdvėlaikio koncepciją. Prelegentas abejojo, vargu ar poetas studijavo reliatyvumo teoriją – greičiausiai atrado ją, kaip kadaise Oskaras Milašius, per „metafizines meditacijas“.. Esą poeto mintis „Atsisėdi sūpuoklėse... ir... kartoji: upė negrįžta. Upė negrįžta niekad“ suteikia papildomą atspalvį garsiajai Herakleito idėjai: įpratome manyti, kad antrą kartą į upę negalima įbristi, nes ja bėga kiti vandenys – ogi kiti vandenys yra dėl to kad upė negrįžta... Konickis atranda Stulpino poezijoje ir pokalbio su vokiečių filosofu Georgu Hegeliu užuomazgų. Pasak pranešėjo, sąvoką „saikas“ Hegelis apibūdina kaip gairę, ties kuria kiekybiniai pokyčiai ima kelti kokybinius. Žemaičių poetas atitaria: „Niekur nebuvo po saule nieko labiau elegantiško už saiką.“ Didysis dialektikas, prelegentas spėja, pritartų: juk ištis elegantiški piruetai įvyksta šiame taške... Užbaigdamas pranešimą Konickis konstatavo, kad taiklios ir grakščios poetų formuluotės atveria plačias interpretacijų galimybes.

Vytis Valatka gilinasi į Aristotelio kategorijų aiškinimo scholastinėje logikoje subtilybes. Jis įrodinėjo, kad aiškindami Aristotelio kategorijų, arba predikamen-

tų, statusą, scholastinės logikos Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje atstovai Smigleckis ir Ortizas rėmėsi tomistine–škotistine pozicija, pagal kurią Aristotelio kategorijos yra realūs esiniai – bendriausios realiai egzistuojančių daiktų prigimtys. O Vianos logikos tezėse esą nerandame tiesioginio atsakymo į klausimą, ar Aristotelio kategorijos yra realūs, ar tik proto esiniai. Tačiau, prelegento patikinimu, turimos medžiagos pakanka tvirtinti, kad Viana šiuo klausimu pasirinko porfiriškąjį požiūrį. Pastarasis bendriausias daiktų gimines laikė proto esiniais būtiniais pažinimo instrumentais, kurie tik ir laiduoja tikrąjį – mokslinį žinojimą apie pačius įvairiausius tikrovės aspektus. Tuo tarpu apibrėždami šešių paskutinių predikamentų santykį su pirmomis keturiomis kategorijomis, Valatkos tvirtinimu, Smigleckis, Ortizas ir Viana aiškino, kad pirmieji nuo antrųjų skiriasi ne esmėmis, o vien tik esmių egzistavimo būdu, arba modusu.

Savo pranešime „Prieštaros Lietuvos filosofijoje sovietmečiu“ **Gintaras Kabelka** ginčija požiūrį, esą sovietinio laikotarpio Lietuvos filosofija buvusi neprieštaringa, t. y. monolitiška, negyvybinga, dirbtinė, dogmiška ir prievartinė. Giliu pranešėjo įsitikinimu, toks supratimas esąs paviršutiniškas ir supaprastintas, stalinistinio laikotarpio bruožus perkeliantis visam sovietmečiui ir visiškai ignoruojantis jo dinamiką bei neatsižvelgiantis į konkrečią istorinę medžiagą. Esą sovietinio laikotarpio filosofija nebuvo monolitiška, jai būdinga tam tikra teorinių prielaidų įvairovė ir kismas: stalinistinio laikotarpio totalų dogmatizmą ir vienodumą pamažu keitė auganti, gausėjanti ir įvairėjanti filo-

sofinė kultūra, kuri vėlyvuoju sovietmečiu virto mažai ką su sovietinėmis vertybėmis turinčiais filosofiniais tekstais, kuriuose buvo subrandintos idėjos ir problemos, pasirodžiusios vertos jas plėtoti ir laisvės sąlygomis.

Kabelka įrodinėjo, kad sovietiniu laikotarpiu polemikos objektu buvo tapęs net pats marksizmas. Esą už „marksistiškai prieš marksizmą“ pasisakė Jonas Repšys. Jis kritikavo oficialiam sovietiniam marksizmui būdingą kraštutinį ideologizavimą ir redukcionizmą. Kai kurių marksizmo aspektų, pranešėjo teigimu, nevengė kritikuoti Jonas Macevičius. Viename iš savo straipsnių jis labiau pabrėžė dvasinės kultūros autonomiškumą, kvestionavo automatišką ekonominių veiksmų poveikį kultūrai, kritiškai atsiliepė apie marksistinę kultūros reiškinių vertinimo kriterijų. Juozapas Ažubalis kritikavo sovietinį ateizmą. Bronislovas Kuzmickas savo gausiuose mokslo populiarinimo tekstuose, nagrinėdamas individo, dorovinės sąmonės, dorovinio ugdymo, dvasinės kultūros, kūrybingumo ir panašias problemas, nevengė pateikti kritiškų pastabų apie oficialiąją ideologiją ir sistemos puoselėjamas vertybes priešpriešindamas joms individualumą, sąmoningumą, vidinės laisvės, dvasinumo, kūrybiškumo puoselėjimą ir kitas antimarksistines nuostatas. Romanas Plečkaitis drįso kritiškai analizuoti dialektinę logiką, kuriai sovietmečiu buvo teikiama pirmenybė prieš matematinę logiką.

Sekcijos darbą užbaigė **Alvydas No-reika**. Savo pranešime jis aptarė Amerikos lietuvių sociologo Vytauto Kavolio santykį su fenomenologija. Pranešėjas ginčijo Lietuvos akademinėje visuomenėje populiarų

įsitikinimą apie fenomenologinį Kavolio sociologijos pobūdį. Jis pateikė įvairius paties Kavolio pasisakymus, kuriuose jis viena-reikšmiškai atsiriboja nuo fenomenologijos. Tą jis padaro kalbėdamas apie savo vaizduojamojo meno sociologiją bei literatūros sociologiją. Todėl pranešėjas kėlė klausimą, ar *Nužemintųjų generacija* nebus vienintelis Kavolio kūrinys, kuriame fenomenologinės idėjos vaidina reikšmingą vaidmenį. Į šį klausimą Noreika atsakė neigiamai. Jo teigimu, Kavolio civilizacijų analizėje svarstoma, kuo fenomenologija galėtų praturtinti civilizacijų studijų metodologiją. Esą pastarąją fenomenologija galėtų papildyti dvejopai. Pirma, fenomenologinis požiūris galėtų būti labai naudingas aiškinantis, kaip atsiranda nauja tam tikro kultūros elemento interpretacija, kaip ji įgyja patikimumą bei kaip paveikia savo socialinę aplinką. Tokių dalykų aiškinimasis leistų geriau suprasti, kaip kultūra yra jaugusi į kasdienį individų gyvenimą. Antra, fenomenologinis metodas galėtų iki tam tikro laipsnio praversti susidūrus su kitų civilizacijų keistenybėmis. Noreika atkreipė susirinkusiųjų dėmesį, kad šiuo atveju Kavolis fenomenologiją apibrėžia gerokai plačiau nei pas mus įprasta. Pasak prelegento, kai Kavolis rašo „socialinė fenomenologija“, jis turi mintyje

ne tik fenomenologinę sociologiją, bet ir kitą mikrosociologijos kryptį – simbolinį interakcionizmą. Be to, fenomenologijai priskiriamas ir Maxas Weberis bei juo sekę autoriai – Norbertas Eliasas, Bernardas Groethuysenas, Martinas Greenas ir Jacksonas Leارسas, – visi kartu Kavolio įvardijami kaip istorinė fenomenologija.

Noreika įrodinėjo, kad plačiai suprantamą fenomenologiją Kavolis pasitelkia ne tik brėždamas metodologinius kelius, reikalingus tirti, kaip savo kasdienio gyvenimo situacijose individai interpretuoja objektyvius civilizacijų sudarančius elementus, bet ir patiems šiems elementams išaiškinti. Naudodamas fenomenologinį sąmonės modelį, mokslininkas aiškina pagrindinius kognityvinius civilizacijos elementus – *visumos apybraižas, struktūrą, energiją, tvarką, netvarką ir formaliąsias konstrukcijas*. Tačiau prelegentas perspėjo, kad ir šiuo atveju fenomenologinio požiūrio reikšmės negalima perdėti. Jiems konceptualizuoti bei tirti Kavolis naudoja ir alternatyvų požiūrį, kuris neturi nieko bendra su fenomenologija. Be fenomenologijai būdingos egologinės perspektyvos mokslininkas naudoja ir beasmenį institucinį požiūrį.

ALVYDAS NOREIKA

Apie autorius

ALEKSANDRAVIČIŪTĖ DALIA

Lietuvos kultūros tyrimų instituto Komparatyvistinių kultūros tyrimų skyriaus doktorantė. Vilniaus universiteto prancūzų filologijos bakalaure, Vilniaus dailės akademijos dailės istorijos ir teorijos magistrė. Mokslinių tyrimų sritys: komparatyvistinė estetika ir meno filosofija, perspektyva ir vizualumas, prancūziškoji meno istorijos ir filosofijos tradicija.

ANDRIJAUSKAS ANTANAS

Tikrasis Lietuvos mokslų akademijos narys – akademikas, humanitarinių mokslų srities filosofijos istorijos krypties habilituotas daktaras, Komparatyvistinių kultūros tyrimų skyriaus vadovas, vyriausias mokslo darbuotojas. 1978 m. apgynė filosofijos daktaro, 1990 m. – habilituoto daktaro disertaciją. Paskelbė 22 monografijas, 48 studijas ir per 650 mokslo straipsnių įvairiomis kalbomis, sudarė 37 knygas.

GAIDAMAVIČIŪTĖ ONA

Vilniaus universitete įgijo lietuvių filologijos bakalauro (2001) ir lietuvių literatūros magistro (2003) laipsnius. Vilniaus dailės akademijoje – menotyros bakalauro (2004) ir magistro (2006) laipsnius. Lietuvių kalbos redaktorė, fotografė, vertėja. Mokslinių interesų sritys: dabartinė lietuvių filosofija, meno ir religijos fenomenologija, menotyra, dailės ir fotografijos kritika, literatūrologija, etnologija.

JUKNEVIČIUS STANISLOVAS

Humanitarinių mokslų (filosofija, 01H) daktaras (Maskvos valstybinis M. Lomonosovo universitetas, 1980), Lietuvos kultūros tyrimų instituto Šiuolaikinės Lietuvos kultūros skyriaus vyresnysis mokslo darbuotojas. Išleido 3 monografijas, paskelbė per 60 straipsnių šalies ir užsienio mokslo spaudoje. Mokslinių tyrimų sritys: religijotyra, mentalitetų istorija ir teorija, kultūrinė psichologija.

KATINAITĖ DEIMA

Hum. mokslų dr., dailininkė, Vilniaus dailės akademijos, monumentaliosios tapybos ir scenografijos katedros docentė. Mokslinių tyrimų sritys: meno filosofija, estetika, atmintis, kraštovaizdis, gamtos įkultūrinimo strategijos.

MICKŪNAS ALGIS

Ohajo (JAV) universiteto profesorius, vienas iškiliausių lietuvių išeivijos filosofų, tarptautiniu mastu pripažintas mokslininkas, fenomenologas. Profesorius įsteigė tarptautinį Husserlio mokslininkų ratelį (1970), įtrauktas į Išskirtinių Amerikos mokytojų sąrašą (1975), įsteigė tarptautinį Merleau-Ponty mokslininkų ratelį (1976), įkūrė tarptautinę Gebserio draugiją (1983), tris kartus išrinktas geriausiu Ohajo universiteto profesoriumi, įsteigė Japan-West fenomenologų ratelį (1996), Klaipėdos universiteto garbės daktaras (2000), Lietuvos mokslų akademijos narys (2008), Universidad Rafael Landivar, Guatemala garbės daktaras (2009), Vilniaus universiteto garbės daktaras (2011), Mykolo Romerio universiteto garbės daktaras (2012), apdovanotas Lietuvos Respublikos kultūros ministerijos Garbės ženklu ir ordino „Už nuopelnus Lietuvai“ Riterio kryžiumi (2017), Tarptautinio komunikacijos instituto Asociacijos laureatas (2017). Redakcinių kolegijų narys: Springer International Publishing series: Contributions to Phenomenology. Continental Philosophy Series, Ohio University. Comparative Culture and Communication Series, Hampton Press. The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy.

Contributions to Phenomenology Series, Dordrecht, Springer. Series on Culture, Nova Press. Šešių Lietuvoje leidžiamų žurnalų redakcinių kolegijų narys. Profesorius skaitė virš 700 pranešimų įvairiose pasaulio konferencijose, išleidęs virš 300 straipsnių ir virš 30 monografijų.

NIKIFOROVA BASIA

Hum. mokslų dr., Lietuvos kultūros tyrimų instituto Šiuolaikinės filosofijos skyriaus vyresnioji mokslo darbuotoja. Mokslinių interesų sritys: Europos kultūrinės ir religinės sienos, religines pluralizmas ir tolerancija, kūnas ir jo rekontekstualizavimas Lietuvos vaizduojamajame mene. Autorė daugiau kaip 50 publikacijų.

RAZAUSKAS DAINIUS

Hum. mokslų dr., Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto vyresnysis mokslo darbuotojas. Mokslo tyrimų sritys: mitinis pasaulėvaizdis, mitologija, kultūrinė antropologija, etnologija, psichologija, kalbotyra, tautosaka. Daugelis autoriaus darbų prieinami tinklapyje <<http://tautosmenta.lt/dainius-razauskas/>>.

STEPUKONIS AIVARAS

Hum. mokslų dr., Lietuvos kultūros tyrimų instituto Komparatyvistinių kultūros tyrimų skyriaus vyresnysis mokslo darbuotojas. 1991 m. Juozo Gruodžio konservatorijoje baigė klarneto specialybę, 1995 m. Stiubenvilio pranciškonų universitete (Ohajas, JAV) – teologijos ir filosofijos bakalauro studijas; 1997 m. tarptautinėje filosofijos akademijoje Lichtenšteino kunigaikštystėje baigė filosofijos magistro studijas; 2005 m. Vytauto Didžiojo universitete bei Kultūros, filosofijos ir meno institute (vėliau LKTI) apgynė humanitarinių mokslų srities filosofijos krypties disertaciją „*Pasaulinės filosofijos idėjų kritika: filosofiniai ir istoriografiniai projektai Honolulu komparatyvizmo sąjūdyje*“. Stažavosi Žmogaus mokslų institute (Austrija, Italija, 2004) ir Havajų universiteto Filosofijos katedroje (JAV, 2007). 2005–2006 m. LKTI jaunesnysis mokslo darbuotojas, 2006–2008 m. mokslo darbuotojas, nuo 2008 m. vyresnysis mokslo darbuotojas; nuo 2015 m. elektroninių mokslo sklaidos vartų „@eitis“ bendrasis redaktorius. Išleido monografiją *Pavergto mąstymo problema: Maxas Scheleris ir žinojimo sociologijos ištakos* (2005); sudarė mokslo leidinius *Tautinės mažumos Lietuvoje: virsmai ir atmintys* (2014) ir *Tautos beiškant: tarp ontologijos ir ideologijos* (2016); šalies ir užsienio leidiniuose paskelbė per 70 akademiinių bei mokslo populiarinimo straipsnių; iš anglų ir vokiečių kalbų išvertė 4 knygas bei 4 straipsnius. Mokslinių tyrimų sritys: epistemologija, hermeneutika, žinojimo sociologija, tarpkultūriniai tyrimai, lyginamoji filosofija, lyginamoji idėjų istoriografija, globalistika.

SVIGARIS ŽILVINAS

Hum. mokslų dr., Vilniaus universiteto dėstytojas, paskelbė per 10 mokslinių publikacijų. Mokslinių interesų sritys – Lietuvos išeivių filosofinė mintis, šiuolaikinė hermeneutinė filosofija, Vakarų filosofijos istorija, civilizacinė komparatyvistika, filosofinė komparatyvistika, civilizacijų teorija ir kultūros studijos, lietuvių tautinio tapatumo tyrinėjimo problemos.

ŽVINYTĖ AISTĖ

Vilniaus universiteto filosofijos ir Vilniaus dailės akademijos dailės istorijos ir teorijos magistrė. Mokslinių tyrimų sritys: komparatyvistinė estetika ir meno filosofija, prancūziškoji estetikos, meno filosofijos ir meno istorijos tradicija, vaizdotyra.

Our contributors

ALEKSANDRAVIČIŪTĖ DALIA

PhD student of the Department of Comparative Cultural Studies, Lithuanian Institute of Cultural Research. Bachelor of French Philology, Vilnius University, Master of Art History and Theory, Vilnius Academy of Arts. Research areas: comparative aesthetics and philosophy of art, perspective and visuality, French tradition of art history and philosophy.

ANDRIJAUSKAS ANTANAS

Academician at the Lithuanian Academy of Sciences, habilitated doctor of humanitarian sciences (history of philosophy), Chief research officer at the Lithuanian Culture Research Institute, Professor at the Vilnius Academy of Arts, President of the Lithuanian Aesthetic Association. Author of 19 monographs, 35 compiled books and over 650 scientific articles in various languages.

GAIDAMAVIČIŪTĖ ONA

Bachelor of Lithuanian Philology (2001) and Master of Lithuanian Literature at Vilnius University (2003) degrees. Bachelor of Arts (2004) and Master (2006) at Vilnius Academy of Arts degrees. Lithuanian language editor, photographer, translator. Research interests: Current Lithuanian philosophy, phenomenology of art and religion, art criticism, criticism of art and photography, literary studies, ethnology.

JUKNEVIČIUS STANISLOVAS

Doctor of humanities (PhD, philosophy, 01H) at M. V. Lomonosov Moscow State University (1980); senior research fellow at the Department of Modern Lithuanian Culture at the Lithuanian Culture Research Institute. Author of 3 monographs, contributor of over 60 articles to national and international science publications. Areas of academic interest: religious studies, history and theory of mentalities, cultural psychology.

KATINAITĖ DEIMA – an artist (painter), associate professor at Vilnius Academy of Arts, Department of Monumental Arts and Set Design. Research interests: philosophy of art, aesthetics, memory, landscape and nature.

MICKŪNAS ALGIS

A professor at the University of Ohio (USA), one of the most prominent philosophers of Lithuanian emigration, an internationally recognised scholar and phenomenologist. He is the founder of the International Husserl Scientist Circle (1970), a member of the 1975 Best American Teachers' List (1975), founded the International Circle of Merleau-Ponty Scholars (1976). He also has founded the International Gebser Society (1983), was three times elected as University (Ohio) Professor, founder of Japan-West Phenomenology Society (1996). He is the University of Klaipėda Honorary Doctor of Lithuania (2000), Member of the Lithuanian Academy of Sciences (2008), Doctor of Honor of Universidad Rafael Landívar, Guatemala (2008), Doctor of Honor of Vilnius University (2011), Honorary Doctor of Mykolas Romeris University (2012). He was awarded the Cross of the Knight of the Order of Merit of Lithuania for the Ministry of Culture of the Republic of Lithuania (2017), Laureate Fellow, International Communicology Institute (2017). Member of editorial board: Springer International Publishing series: Contributions to Phenomenology. Continental Philosophy Series, Ohio University. Comparative Culture and Communication Series, Hampton Press. The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological

Philosophy. Contributions to the Phenomenology Series, Dordrecht, Springer. Series 155 on Culture, Nova Press. Member of six editorial boards in Lithuania. Professor has read over 700 papers at various world conferences, have published over 300 articles and over 30 monographs.

NIKIFOROVA BASIA

Doctor of the Humanities (philosophy), Associate Professor and Senior Research Fellow of the department of Contemporary Philosophy at Lithuanian Culture Research Institute. Areas of Academic Interest: European cultural and religious borders, religious pluralism and tolerance, body and its re-contextualization in Lithuanian visual arts. She is author of more than 50 publications.

RAZAUSKAS DAINIUS

Doctor of humanities (PhD, philology), the senior scientific employee in the Department of Folk Narrative at the Institute of Lithuanian Literature and Folklore. Research interests: mythological worldview, mythology, cultural anthropology, ethnology, psychology, linguistics, folklore. Most of the author's items are available on the webpage <<http://tautosmenta.lt/dainius-razauskas/>>, some of them with summaries in English.

STEPUKONIS AIVARAS

Doctor of humanities (philosophy, 01H), senior science fellow at the Lithuanian Institute for Cultural Studies (Vilnius, Lithuania). BM in clarinet performance at Juozas Gruodis' Conservatory (Kaunas, Lithuania, 1991), BA in philosophy and theology at the Franciscan University of Steubenville (Ohio, USA, 1995), M.A. in philosophy at the International Academy of Philosophy (Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein, Schaan, 1997), PhD in humanities (philosophy, 01H) at the Institute for Cultural, Philosophical, and Art Studies (Vilnius, Lithuania, 2005) on the dissertational topic of *A Critique of the Ideas of a 'World Philosophy': The Philosophical and Historiographical Initiatives in the Honolulu Comparative Movement*. Has been granted research fellowships to visit the Institute for Human Sciences (Vienna, Austria, 2004) and the University of Hawaii (Hawaii, USA, 2007). Has authored *The Problem of Enslaved Thinking: Max Scheler and the Origins of the Sociology of Knowledge* (2005); edited *National Minorities in Lithuania: Transformations and Memories* (2014) and *Searching for the Nation: Between Ontology and Ideology* (2016); published over 70 articles, scholarly as well as popular, on topics of epistemology, hermeneutics, the theory of translation, the sociology of knowledge, comparative and intercultural philosophy; translated 4 books and 4 articles from German and English into Lithuanian. Since 2015, the general editor of @etis, the e-gateway for the dissemination of science. Areas of academic interest: cross-cultural Lithuanian studies, epistemology, hermeneutics, sociology of knowledge, comparative philosophy, comparative historiography of ideas, global studies.

SVIGARIS ŽILVINAS

In 2014, defended the humanities (philosophy) doctorate (thesis Vincas Vyčinas philosophical heritage, headed by prof. Arūnas Sverdiolas, consultant Arvydas Šliogeris) at Vilnius University. Areas of Academic Interest: philosophical hermeneutics, ontology, phenomenology, Comparative cultural anthropology, intercultural dialogue, globalization impact on national identity, archaic Lithuanian culture.

ŽVINYTĖ AISTĖ

Master of Arts in Philosophy and Theory of Vilnius University and Art Academy of Vilnius Academy of Arts. Research areas: comparative aesthetics and art philosophy, French tradition of aesthetics, art philosophy and art history, visual arts.

Atmena straipsnių autoriams

Leidinyje skelbiami moksliniai straipsniai ir studijos, apimančios kultūros raidos ir sklaidos, kultūros teorijos, civilizacinės komparatyvistikos, socialinės ir kultūrinės antropologijos, kultūrinės atminties, kultūrinės psichologijos, kultūros sociologijos, naujųjų medijų kultūros tyrimų rezultatus; publikuojami reikšmingų tekstų vertimai, istoriniai šaltiniai, recenzijos bei konferencijų apžvalgos. Straipsniai spausdinami lietuvių, anglų, prancūzų, vokiečių ir kitomis tarptautinės mokslinės bendruomenės dažniausiai vartojamomis kalbomis.

Bendrieji reikalavimai:

Tekstą galima rinkti bet kuriuo teksto redaktoriumi Windows operacinėje terpėje. Raidynas – Times New Roman, dydis – 12 pt., tarpas tarp eilučių – 1,5 intervalo. Parašės: viršuje – 2,5 cm, apačioje – 3 cm, kairėje – 3 cm, dešinėje – 2 cm. Nuorodos pateikiamos puslapio apačioje naudojant footnote programą ir automatinio numeravimo būdą. Išnašos skaičius tekste rašomas prieš skyrybos ženklą. Straipsnio pabaigoje pateikiama santrauka anglų (jei straipsnis parašytas angliškai – lietuvių) kalba (1000–3000 sp. ženklų).

Bendrieji straipsnio struktūros reikalavimai:

Skelbiamas straipsnis turi atitikti mokslinės publikacijos standartą. Straipsnio pradžioje nurodomas pilnas autoriaus vardas ir pavardė, straipsnio pavadinimas. Mokslinis straipsnis turi turėti skyrius. Įvardiname skyriuje formuluojamas tyrimų tikslas, apibrėžiamas objektas, nurodomi tyrimo metodai ir nagrinėjamos problemos ištirimo laipsnis bei naujumas; apžvelgiama ir įvertinama tyrinėjamos temos literatūra. Straipsnio pabaigoje autorius pateikia išsamias išvadas, atspindinčias užsibrėžtą tyrimo tikslą.

Bibliografiniai šaltinių ir literatūros pateikimo reikalavimai:

Nurodant šaltinį iš archyvo ar rankraštyno:

Šaltinio pavadinimas. Archyvo pavadinimas, fondo numeris, aprašo numeris, bylos numeris, lapo numeris.

Pvz.:

J. Basanavičiaus laiškas J. Šliūpui, 1888 o3 16, Lietuvos centrinis valstybės archyvas (toliau – LCVA), f. 1, ap. 4, b. 36, l. 47.

Nurodant monografiją:

Autoriaus pavardė, pirmoji vardo raidė. *Knygos pavadinimas*. Leidimo vieta ir leidykla, metai, puslapiai.

Pvz.:

Tamošaitis, M. *Vinco Krėvės-Mickevičiaus politinė biografija: rašytojo tragedija politikoje*. Vilnius: Gimtasis žodis, 2012, p. 172.

Nurodant straipsnį iš žurnalo:

Autoriaus pavardė, pirmoji vardo raidė. Straipsnio pavadinimas. *Žurnalo pavadinimas*, Leidimo metai, tomo numeris, puslapiai.

Pvz. Repšienė, R. Atminties tapatumai: istoriškumo dilemos ir pasirinkimų retorika. *Kultūrologija*, 2010, t. 18, p. 45–73.

Nurodant straipsnį iš straipsnių rinkinių, enciklopedijų, tęstinių leidinių:

Autoriaus pavardė, pirmoji vardo raidė. Straipsnio pavadinimas. *Leidinio pavadinimas*, redaktoriaus (sudarytojo) pirmoji vardo raidė. Pavardė. Leidimo vieta ir leidykla, metai, puslapiai.

Pvz.:

Mačiulis, D. Laikiniosios sostinės kolektyvinės atminties kraštovaizdis. *Nuo Basanavičiaus, Vytauto Didžiojo iki Molotovo ir Ribbentropo: atminties ir atminimo kultūrų transformacijos XX–XXI amžiuje*, sud. A. Nikžentaitis. Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla, 2011, p. 133–156.

Bibliografinių šaltinių ir literatūros sąrašas pateikiamas straipsnio pabaigoje abėcėlės tvarka. Be to, tekste (puslapio apačioje) pateikiama nuoroda į cituojamą bibliografinį šaltinį ar literatūrą. Pastaruoju atveju gali būti pateikiama šaltinio, knygos ar straipsnio pavadinimo santrumpa.

Ant atskiro lapo turi būti nurodyta straipsnio autoriaus vardas, pavardė, darbovietė, pareigos, darbovietės adresas ir elektroninis adresas.

Straipsnius siųsti elektroniniu adresu *redakcija@sovijus.lt*

Guidelines for Contributors

General: The entire manuscript should approximate 40 000 characters. Articles could be prepared using any text editor in Windows operating system and *Times New Roman* 12 point typeface. Line spacing – 1,5. Top and bottom margins – 2 cm, left margin – 3 cm, right – 1 cm. References should be displayed in page bottom using footnote system and numbered consecutively throughout the text. Summary should contain at most 3000 typographical units.

Structure requirements: Article should meet standards for academic publishing and scientific validity. Article should consist of these sections: title of the article followed by author(s)' full name(s), introduction, the main text, conclusions, summary and the list of references. In the introduction should be presented the object, goal of research, the methods applied and a review and analysis of results and conclusions of previously published studies, to explain why the current study is of scientific interest. The conclusions should outline the purpose of the article and the main results.

Reference lists and bibliographies:

Referencing Archival Sources or Manuscripts:

Title/Description of the Source. *Title of an Institution/Repository (Archive)*, Record group/Collection Name/Number, Folder number, Folio Number

Example:

J. Basanavičius Letter to J. Šliūpas, 1888 03 16, *Lithuanian Central State Archive (LCSA)*, Collection 1, Folder 36, folio 47.

Referencing a Book (Monograph):

Last name, Initial(s). *Title*. Place of Publication: Publisher, Year, Pages.

Example:

Geertz, C. *Available light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press, 2000, p. 322.

Referencing a Journal Article:

Lastname, Initial(s). Title of the Article. *Title of the Journal*, Year, Volume (Issue), Pages.

Example:

Featherstone, M. Ubiquitous Media: An Introduction. *Theory, Culture and Society*, 2009, vol. 26(1), p. 1–22.

Referencing an Article from an Article Collection, Encyclopedia or Periodical Publication:
Last name, Initial(s). Title of the Article. *Title of the Publication*, Editor's (Initial(s). Last name. Place of Publication: Publisher, Year, Pages.

Example:

Iser, W. The Reading Process: A Phenomenological Approach. *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-structuralism*, Ed. Jane P. Tompkins. The John Hopkins University Press, 1980, p. 35–43.

A list of bibliography and references is provided at the end of an article in the alphabetical order. Also, in the text (at the bottom of the page) a link to bibliography or references is given. In this case, the abbreviated title of the source, book or article might be provided.

The papers are to be sent to Editorial board by e-mail *editor@sovijs.lt*. All submissions must include a cover sheet or letter that includes the author's name, position, institutional affiliation, postal address and e-mail address.

SOVIJUS. TARPDALYKINIAI KULTŪROS TYRIMAI

Pusmetinis mokslinis žurnalas

2019 m. T. 7. Nr. 2

Vyriausiasis redaktorius Antanas Andrijauskas

Lietuvių kalbos redaktorė Ona Gaidamavičiūtė

Maketuotoja Skaistė Ašmenavičiūtė

Išleido Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius

Spausdino UAB „BMK leidykla“

J. Jasinskio g. 16, Vilnius