

Lietuvos kultūros tyrimai, 5

# EROSAS KULTŪROJE





LIETUVOS KULTŪROS TYRIMŲ INSTITUTAS

Lietuvos kultūros tyrimai, 5

# EROSAS KULTŪROJE

VILNIUS

Lietuvos kultūros tyrimai, 5

## EROSAS KULTŪROJE

Leidybą parėmė

Lietuvos kultūros taryba



Sudarė

doc. dr. Rita Repšienė

Redaktorių kolegija

dr. Vytautas Berenis (Lietuvos kultūros tyrimų institutas)

dr. Žilvinė Gaižutytė-Filipavičienė (Lietuvos kultūros tyrimų institutas)

prof. dr. Aušra Jurgutienė (Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas)

dr. Eda Kalmre (Estijos literatūros muziejus, Tartu, Estija)

doc. dr. Naglis Kardelis (Lietuvos kultūros tyrimų institutas, Vilniaus universitetas)

dr. Małgorzata Litwinowicz (Varšuvos universiteto Lenkų kultūros institutas, Lenkija)

doc. dr. Rūta Muktupāvela (Latvijos kultūros akademija, Ryga, Latvija)

dr. Mindaugas Paknys (Lietuvos kultūros tyrimų institutas)

doc. dr. Rita Repšienė, vyr. red. (Lietuvos kultūros tyrimų institutas,  
Lietuvos muzikos ir teatro akademija, Vilniaus universitetas)

dr. Vytautas Rubavičius (Lietuvos kultūros tyrimų institutas)

doc. dr. Rasa Vasinauskaitė (Lietuvos kultūros tyrimų institutas,  
Lietuvos muzikos ir teatro akademija, Vilniaus universitetas)

dr. Odeta Žukauskienė (Lietuvos kultūros tyrimų institutas)

Straipsniai vertinti dviejų recenzentų

Viršelyje Stanisław Filibert Fleury (1861–1915). *Bernardinų sodas*, XIX a. pab.  
Lietuvos nacionalinis muziejus

ISSN 2029-8560

ISBN 978-9955-868-74-3

© Sudarymas, Rita Repšienė, 2013

© Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2014

# Turinys

Pratarmė / 7

Foreward / 10

## VIZIJOS IR DABARTIS

RITA REPŠIENĖ

„Vyrų pabaiga“, arba skirtingi moterų ir vyrų keliai šiandien / 14

ODETA ŽUKAUSKIENĖ

E-erosas ir žmogiškumo ribos / 23

AIDA SAVICKA

Virtualieji autoportretai: savęs pateikimas įtinkintai bendruomenei / 36

## KULTŪROS AKIRAČIAI

ALGIS MICKŪNAS

Sprogstančios ribos / 50

## TAPATUMO DIALOGAI

NAGLIS KARDELIS

Erosas graikų kultūroje ir Platono filosofijoje / 76

## PAVELDAS IR EUROPA

GABOR KLANICZAY

Apie kaltinimus orgijomis viduramžiais / 94

VILMOS VOIGT

Širdies istorija / 110

MIHÁLY HOPPÁL

Nuogumas, kaip Eroso neigimas / 121

**IŠ KULTŪROS ISTORIJS**

LORETA POŠKAITĖ

Erotizmas XXI a. lyginamojoje kultūrų perspektyvoje: lotoso pėdos traktavimas  
Vakaruose ir Kinijoje / **132**

KĘSTUTIS ŠAPOKA

Utopinio eroso natūralizmas: apybraiža sovietinės ideologijos ir dailės (istorijos)  
temomis / **147****RECENZIJOS**

RITA REPŠIENĖ

Oskaras Koršunovas, kelionė su juo ir kiti gražūs dalykai / **172**

ODETA ŽUKAUSKIENĖ

Eroso triumfas / **177**Apie autorius / **182**About Authors / **183**

## Pratarmė

*Argi pati erotiškiausia kūno vieta nėra ten, kur drabužis prasiskiria. Iškrypime (kuris yra teksto malonumo būdas) nėra „erogeninių zonų“ (išties gana nevykęs pasakymas); kaip teisingai nurodo psichoanalizė, erotiškai yra trumpalaikiai švystelėjimai: ten, kur sublizga oda tarp abiejų drabužių (kelių ir megztinio), tarp dviejų rūbo kraštų (prasegtų marškinių, pirštinės ir rankovės); pavergia pats švysčiojimas arba, kitaip tariant, pasirodymo-išnykimo efektas.*

Roland Barthes

Kalbėdami apie vyrų ir moterų santykius, privalome įvertinti susidariusios situacijos grėsmes ir iššūkius, praradimus ir neišvengiamus pokyčius, kurie vyksta plačiąjame pasaulyje. Rita Repšienė, pasirinkusi „Vyrų pabaigos, arba skirtingų moterų ir vyrų kelių šiandien“ temą, siekė parodyti politinių, socialinių, demografinių ir kultūrinių realiųjų pavojų ir transgresijų įtaką dabarties visuomenei. Tapatybių kaita, „pozityvios pusiausvyros“ nykimas, vertybių devalvacija keičia lyčių santykius, kelio perspektyva vyrams ir moterims gana skirtinga: akivaizdus moterų kilimas ir būtinybė vyrams keisti patriarchatinės dominijos sąlygojamus prioritetus, kad neprarastų nacionalinių tapatumų. „E-eroso ir žmogiškumo ribų“ problemas savo straipsnyje aptaria Odeta Žukauskienė. Tyrinėjami futuristiniuose filmuose ir literatūros veikaluose sukurti dirbtinės moters vaizdiniai įkūnija utopines vizijas ir būsimojo pasaulio nuojautas. Išėities tašku pasirinkusi Spike'o Jonze'o filmo *Ji* (*Her*, 2014), kurio herojus įsimyli išmaniąją operacinę sistemą OS<sub>1</sub> Samantą. Įdėmiau pažvelgdama į dirbtinio kūniškumo ir moteriškojo eros interpretaciją populiariojoje kultūroje, ji parodo medijų teorijoje kritiškai reflektuojamą žmogaus ir technologijų jungtį, atspindinčią radikalius visuomenės gyvenimo pokyčius. Aida Savicka, gilindamasi į savęs pateikimo įtinklintai visuomenei ypatumus, aptaria virtualiųjų portretų savitumą socialiniuose tinkluose. Virtualiojoje erdvėje vartotojų neišdildomai palikti pėdsakai, kaip sukurtasis autoportretas, keičiami gana sunkiai, paliktas pėdsakas gali būti atkurtas po nemažo laiko ir turėti labai reikšmingų padarinių. Stiprėjantis narcizo sindromas visuomenėje, kadaise laikytinas didybės manija, perdėtu nerealistišku savo asmens – suvokimu bei vertinimu, sukuria didžiulius paviršutiniškų santykių tinklus ir tampa globalia nevisaverčio inertiškumo problema.

Vienas iškiliausių Lietuvos išeivijos filosofų Algis Mickūnas gilinasi į eros pokyčius, ieško sukurtų ir kuriamų ribų įveikimo galimybių klasikinėje filosofijoje ir istorinėje refleksijoje. Aistringa eros dimensija atsiranda neįstengiant išsilaikyti prieš

visuotinę, neišvengiamą patirtį. Vakarų pasaulyje erotinis grožis yra suvokiamas kaip žmogaus vidinė jėga, troškimai ir siela, „kuri integruoja asmenybę, Rytuose pasirodo kas kita. Erotinis indėlis pirmiausia yra visatos įvykių sumaišymas“. Ir amžinų platoniskų formų, tobulų idealų nesiekia Kundalini ugnis, bet ji kuria visa apimančią erotinę visatą.

Įvairūs eroso sampratos senovės graikų kultūroje ir Platono filosofijoje aspektai analizuojami Naglio Kardelio straipsnyje. Atkreipdamas dėmesį į erotinio gaivalo ambivalentiškumą bei filosofinę šio ambivalentiškumo refleksiją filosofas svarsto apie skirtingus – erotinius ir neerotinius – nuogo žmogaus kūno vaizdavimo kontekstus, susijusius su „aukštuoju“ ir „žemuju“ klasikiniu graikų menu, aptaria sublimuotas filosofinės eroso koncepcijas Platono dialoguose *Puota* ir *Faidras*.

Vengrų kultūros istorikas Gaboras Klaniczay'us, aptardamas kaltinimus orgijomis viduramžiais, remiasi to laiko naratyvinėmis istorijomis ir atskleidžia eretikus persekiojusių veiklą, grįstą šmeižtu ir mėgėjiškomis pastangomis pasinaudoti folklorinėmis tradicijomis. Kaltinimus slaptomis orgijomis taip pat galima laikyti viena iš pasakiškų istorijų. Bažnyčios elito paskleista pasaka labai greitai rado kelią atgal į liaudį: tą liudija ne tik pomėgis, dėl kurio XIII–XIV a. metraštininkai, išalkę „istorijų“, ją vis kartojo, bet visų svarbiausia yra tai, kad ji virto folkloro dalimi – taip buvo formuojamas raganų puotos vaizdinys. Žymus vengrų folkloristas Vilmosas Voigtas nagrinėja viduramžių pasakojimus apie naktį miegant pavagiamas širdis ir vėliau suplėšomas ar suvalgomas. Viena būdingiausių ir gražiausių „širdies vagystės“ scenų randama garsiojoje Renjė I Anžujiečio, vadinamo Geruoju (1409–1480), meilės alegorijoje *Le Livre du cuer d'amours épris*, parašytoje iki 1477 metų. Tyrinėdamas tradicinius vengrų tikėjimus, Mihális Hoppálas susidūrė su nuogumo, kaip Eroso neigimo, problema. Nuogumą kaip sudedamąjį tikėjimo elementą vengrai laikė svarbia magiškų veiksmų dalimi. Ritualuose, kurie atliekami esant nuogiems, nuogumas reiškia nevaisingumą, simbolizuoja meilės trūkumą, todėl šiuose ritualuose jis gali būti laikomas visiškai neerotišku. Būti nuogu buvo žiauri bausmė, nors ir pasirenkama laisva valia. Šiais laikais esame viešo kolektyvinio nuogumo kulto atgimimo liudytojai. Senieji papročiai, šiuolaikinės medijos ir modernūs socialiniai pramoginiai ritualai atitinka tuos pačius semantinius modelius. Ritualai naudoja simbolius, kurių prasmėje slypi patys didžiausi prieštaravimai – erotiškumas ir jo neigimas.

Vienas prieštaringiausiai vertinamų kinų kultūros reiškinių Vakaruose aptariamas Loretos Poškaitės straipsnyje „Erotizmas XXI a. lyginamojoje kultūrų perspektyvoje: lotoso pėdos traktavimas Vakaruose ir Kinijoje“. Moters pėdų tvarstymo paprotys tradicinėje Kinijoje buvo laikomas egzotišku ir kartu atgrasiu, buvo idealizuojamas ir kritikuojamas. Tačiau nuo XX a. antrosios pusės Vakarų sinologijoje įsivyravo pėdų erotizavimo tendencija, kitaip tariant, bandymas lotoso pėdas traktuoti kaip erotinio vyrų gundymo priemonę ir moters galios įrankį.

Apie utopinį eroso natūralizmą, kai kuriuos Naujojo žmogaus (su)kūrimo aspektus, glaudžiai susijusius ir su seksualumu plačiąja prasme, ir skulptoriaus Broniaus Zalenso skulptūras – „Kiaulininkės džiaugsmas“ (1950) ir „Švelnumas“ (1970), sietinas su šio utopinio projekto metaforine simbolika, parodančias makabriškąją utopijos esmę ir iliustruojančias eksperimento degradaciją, rašo Kęstutis Šapoka. Siekiant sukryžminti žmogų ir beždžionę, kitaip sakant, Eroso idėją pakylėti į naują lygmenį, buvo siekiama nustebinti pasaulį nauja rase, taip pat žmogaus-gyvūno rūšies išvedimu.

Recenzijoje apie Dvilės Zelčiūtės knygą *Kelionė su Oskaru Koršunovu. Teatrinis koliažas. Esė, repetacijų fragmentai, spektaklių, gastrolių įspūdžiai, interviu, recenzijos*, išleistą Vilniuje 2014 m., vertinami ketveri metai, praleisti su Oskaru Koršunovu kaip su nepaprastu, aistringiu ir erotišku herojumi bei jo teatru. Kitoje recenzijoje prancūzų sociologo ir filosofo Michelio Maffesolio knygos *Homo eroticus. Emocinės bendruomenės* (2012), kurią išleido prancūzų Nacionalinio mokslinių tyrimų centro (CNRS) leidykla, aptariamas Eroso triumfas, kaip *Homo sapiens* virto *Homo eroticus* ir kaip racionalią visuomenę, dalykiškumą, intelektą ir tikslingą elgesį keičia jausmų ir emocijų visuomenė, afektų pasaulis ir vitalizmo kultas.

Rašydamas *Le plaisir du text* Roland'as Barthes'as epigrafu pasirinko anglų filosofo, garsiojo *Leviathano* (1651) kūrėjo Thomo Hobbes'o mintį „Vienintelė mano gyvenimo aistra buvo baimė“. Ir pratęsė šią mintį: teksto malonumas lyg tariamas „Bekono apsimetėlis“, kuris galėtų pasakyti: „Niekad neatsiprašinėti, niekad nesiaiškinti“. Ir jis niekada nieko neneigia: „Nukreipsiu žvilgsnį į šalį, ir tai bus vienintelis mano paneigimas“ (Roland Barthes. *Teksto malonumas*. Vilnius: Vaga. 1991, p. 274).

Kalbėti apie sudėtingus, besikeičiančius ir pavojingus mūsų – moterų ir vyrų santykius – skatina dabarties iššūkiai, politiniai pokyčiai, socialinė demografinė situacija ir kultūros studijos. Ar vyrų ir moterų santykiuose tebėra paslaptis? R. Barthes'as yra pasakęs, kad kasdienis gyvenimas kupinas paslaptinių ženklų ir simbolių, sakrališkumą ir pasikartojimų, kad tikroji pasaulio paslaptis glūdi ne tiek pasaulio medžiagoje, kiek jos klostėse. Klostėse, kurias mes patys kuriame.

## Foreward

*Is not the most erotic portion of a body where the garment gapes? In perversion (which is the realm of textual pleasure) there are no "erogenous zones" (a foolish expression, besides); it is intermittence, as psychoanalysis has so rightly stated, which is erotic: the intermittence of skin flashing between two articles of clothing (trousers and sweater), between two edges (the open-necked shirt, the glove and the sleeve); it is this flash seduces or rather: the staging of an appearance-as-disappearance.*

Roland Barthes

Speaking of male and female relationship, we need to evaluate current threats and challenges, loss and inevitable changes that are taking part around the world. Rita Repšienė, having chosen the "*End of Male*, or Different Today's Ways of Men and Women" topic, sought to demonstrate the influence of the political, social, demographic and cultural danger of realities and transgressions to the contemporary society. The change of identities, loss of "positive balance", devaluation of values impact gender relations; way perspective for men and women is quite different: the obvious rise of women and the need to change patriarchal dominions-driven priorities in order not to lose the national identities for men. In her article, Odeta Žukauskienė discusses the problems of "E-Eros and the Limits of Humanity", exploring the images of artificially created woman produced in futuristic films and literary works that embody our utopian visions and presentiments about the future. Having chosen Spike Jonze's film *Her* (2014), in which the main character falls in love with an operating system OS<sub>1</sub> "Samantha", as the starting point, she takes a closer look at the artificial corporeality and the interpretations of feminine Eros in popular culture, which all the same as media studies gives rise to the critical reflections on relationships between human being and technological environments that have radically changed the social life during the last decades.

Aida Savicka, elaborating on the peculiarities of self presentation to the networked community, discusses the features of virtual portraits in the social networks. Indelible traces as self-portraits left by cyber space users are modified quite hard; the footprint might be restored after a considerable time and have very significant consequences. Growing narcissism syndrome in the society, once regarded as a megalomania, i.e. exaggeration of ones perception and assessment, creates wide networks of superficial relationships and becomes a global problem of degraded inertia.

One of the most prominent Lithuanian exile philosophers Algis Mickūnas delves into the changes of Eros and discusses crossing the existing and future boundaries in

classical philosophy and historical reflection. Passionate dimension of Eros appears as the result of failing to hold out against the universal, inevitable experience. Erotic beauty in the Western world is perceived as human's inner strength, desires and soul, "which integrates the personality, on the contrary to the East. The erotic contribution, at first, is mixing of the events in the Universe". The Kundalini fire does not seek for eternal platonic shapes and perfect ideals – it creates a comprehensive erotic universe.

Various conceptual manifestation of Eros in the ancient Greek culture and Plato's philosophy are analysed in the article by Naglis Kardelis. Paying attention to the ambivalence of the phenomenon of nudity in Greek culture and philosophical reflections of it, philosopher discusses both erotic and non-erotic depictions of nudity in the contexts of "high" and "low" art, draws the attention to sublimed philosophical concepts of Eros in such Platonic dialogues as the *Symposium* and the *Phaedrus*.

Hungarian culture historian Gabor Klaniczay, discussing accusations with orgies in the Middle Ages, based on the stories of the time, reveals the activities of those who chased the heretics with regard to slander and amateur efforts to use folklore traditions. Allegations of secret orgies can be regarded as on one the fabulous stories. This tale, disseminated by the Church elite, found its way to the people very quickly; it is evidenced not only by the hobby for which the medieval chroniclers, hungry for "tales", kept repeating it. Most important of all is the fact that it moved to the folklore faith from the end of the Middle Ages, that the Church affected the image of witch feast.

The famous Hungarian folklorist Vilmos Voigt examines the medieval stories about stealing the heart during the night sleep and later tearing or eating it. One of the most characteristic and beautiful "heart stealing" scenes is found in the famous René of Anjou, *dit le Bon* (1409–1480), love allegory *Le Livre du couer d'amours épris*, written before 1477. Researching traditional Hungarian beliefs, Mihály Hoppál confronted the problem of nudity as the negation of Eros. Nakedness as an integral part of faith was considered by Hungarians as a part of magic actions. In rituals, performed naked, nudity means infertility, symbolizes lack of love, thus in it might be considered perfectly non-erotic. Being naked was a cruel punishment, although it was free will of choice. Nowadays we are witnessing the revival of public collective nakedness. The old traditions, modern media and social rituals are the same semantic models. Rituals use symbols, the sense of which lies in the most serious objections – eroticism and its denial.

The custom in traditional China viewed in the West with great controversy is discussed in the article "Eroticism from the Perspective of Twenty-First-Century Comparative Cultural studies: Western and Chinese Approaches to Lotus Feet" by Loreta Poškaitė. Foot binding was considered as both exotic and disgusting, worth of emulation and condemnation. However, since the second half of the 20th century, Western

sinologists tend to view the bound feet as an object of eroticization. In other words, it is treated as the means of provoking men's sexual desire, as well as maintaining women's power.

Kęstutis Šapoka explores utopian naturalism of Eros, as well as some aspects of the New man development that are closely linked with the sphere of sexuality in a broad sense as well as with the two sculptures of the sculptor Bronius Zalensas – “Pigsty Joy” (1950) and “Tenderness” (1970), associated with the metaphorical symbolism of this utopian project, also showing *macabre* utopia essence and illustrating the degradation of experiment. In order to surprise the world with a new race and breed a human-animal, it was tried to cross-fertilize a man and an ape, in other words, to elevate the idea of Eros to a new level.

In the review of Dovilė Zelčiūtė's book *Kelionė su Oskaru Koršunovu. Teatrinis koliažas. Esė, repeticijų fragmentai, spektaklių, gastrolių įspūdžiai, interviu, recenzijos*, published in Vilnius, 2014, as well as in the book, four years spent with Oskaras Koršunovas as the brilliant, passionate and erotic hero and his theater are discussed. The review of French sociologist and philosopher Michel Maffesoli's book *Homo eroticus. Des communions émotionnelles* (2012), published by CNRS publishing house, discusses the triumph of Eros, *Homo sapiens* becoming *Homo eroticus* and how rational society, efficiency, intelligence and purposeful behavior is replaced by the society of emotions and feelings, world of affects and the cult of vitalism.

Creating *Le plaisir du text*, Roland Barthes has chosen the thought “The only passion in my life was fear” by English philosopher and the author of the famous *Leviathan* (1651) Thomas Hobbes. For him, a pleasure of text is like “Bacon's pretender” who could say: “Never make excuses, never explain”. And he never denies nothing: “I will direct my gaze aside, and this will be my only negation” (Roland Barthes. *Teksto malonumas*. Vilnius: Vaga. 1991, p. 274).

It is contemporary challenges, political changes, social demographic situation and cultural studies that promote us to speak about complex, changing and dangerous our – male and female – relationships. Is there any secret left in it? R. Barthes has said that daily life is full of mysterious signs and symbols, sacredness and repetitions, and that the true secret of the world lies not so much in its material, as in its folds. Folds, which we create ourselves.

VIZIJOS  
IR  
DABARTIS

# „Vyrų pabaiga“, arba skirtingi moterų ir vyrų keliai šiandien

Rita Repšienė

Paveldas, istorija, tradicijos suformavo dabarties pasaulio vaizdą, statiškus vyrų ir moterų santykius, socialines sanklodus ir skirtingas jų reikšmes kultūros vienovėje. Netikėti visuomenės raidos, kaip patriarchalinio vyriškumo praradimo ir moterų „kilimo“, pokyčiai atskleidžia neišvengiamus transformacijų poreikius, kurie parodo naujų tapatybių formų būtinumą. Pastebimos globalios pokyčių tendencijos apima pačias įvairiausias politikos, verslo, kultūros ir tarpusavio santykių sritis. XXI amžius, Fredrico Jamesono pavadintas nuoširdumo (*genuine thinking*) amžiumi, „silpnajai“ lyčiai suteikė ritualinių, kognityvinių ir simbolinių kelių galimybę: keistis, rinktis, siekti ir devalvuoti patriarchalinio dominavimo primestas vertes. Išsivadavimo laisvė nėra lyties progresijos liudijimas, tai mėginimas ieškoti prasmingos išeities iš grėsmingos esamos situacijos, kuri nacionaliniame lygmenyje įgauna katastrofinius mastelius. Lietuvės pirmąją Europos Sąjungoje pagal vedybas su užsieniečiais, ir galvodami apie mūsų tautos ateitį mes atsidiuriame lemtingų demografinių praradimų ir svarbių etinių apsisprendimų kryžkelėje.

Pagrindiniai žodžiai: moterys, vyrai, santykiai, pokyčiai, erosas, devalvacija

*Aukščiausi žmonės, sužinoję apie Kelią, nuoširdžiai ir uoliai įgyvendina jį.  
Paprasti žmonės, sužinoję apie Kelią, kartais juo eina, o kartais ne.  
Žemieji žmonės, sužinoję apie Kelią, garsiai iš jo juokiasi.  
Jeigu jie nesijuokytų, tai nebūtų Kelias.*

Lao Dze

*Aš žaviuosi vyrais, jų didelėmis kojomis ir mažomis niekšybėmis.*

Françoise Giroud

Moterų ir vyrų reikšmės kultūros istorijoje ilgą laiką nekito, jos buvo veikiamos, valdomos ir palaikomos patriarchalinio pasaulio diktuojamų konstantų ir įteisintų normų. Įsivaizduojami pokyčiai, „tylūs“ perversmai ir tariami iššūkiai, kuriuos lėmė naujos tapatybių personifikacijos, liko kažkur praeityje, dabar lyčių santykiai patiria nemažus išbandymus, formuojamos atviros požiūrių, poreikių ir vertinimų struktūros ir aktualios paradigmos, kurios keičia nusistovėjusius stereotipus ir teikia naujas pasirinkimų galimybes.

Neatsitiktinai didžiulio susidomėjimo sulaukė amerikiečių eseistės Hannos Rosin knyga *Vyrų pabaiga ir moterų kilimas* [*The End of Men and Rise of Women*], kurią 2012 m. išleido *Riverhead Hardcover* leidykla, priklausanti *Penguin Group* (JAV) leidybos tinklui. Knygoje keliamas esminis klausimas: ar šių laikų visuomenė yra matriarchalinė ir ar vyrai verks dėl naujos tvarkos? Taip buvo paskelbta naujos eros pradžia.

Nors knyga publicistinio pobūdžio, H. Rosin įteisintas laiko apibrėžimas „vyrų pabaiga“ tapo tokia neištrinama universalaus žodyno dalimi, kaip Betty Friedan „moteriška mistika“ [*feminine mystique*], Simone de Beauvoir „antroji lytis“, Susan Faludi „tarpelis“ [*backlash*] ir Naomi Wolf „grožio mitas“, nes ji įvertino karo tarp lyčių baigtį, paskelbdama, kad nėra nei nugalėtojų, nei pralaimėtojų, nauja siūloma paradigma yra be galo kūrybinga ir teikianti nemažai vilčių (Orenstein 2002).

XX amžius sukūrė nepasiekiamą tobulo ir „tikro“ vyro idealą, kuris buvo apibrėžiamas keturiais imperatyvais: a) jokio moteriškumo (*no Sissy Stuff*), atsisakyti menkiausių jausminių poreikių, b) viršenybės kitų atžvilgiu teigimas, būti dideliu žmogumi (*the Big Wheel*), c) tvirtas kaip ąžuolas (*the Study Oak*), nepriklausomas, pasikliaujantis tik savimi, niekada nerodantis jausmų ar prierašumo, moteriško silpnumo, d) eikit visi po velnių (*Give'em Hell*), t. y. pabrėžiama būtinybė tapti stipresniam už kitus, ištvirti visus pavojus, net „kai protas ir baimė skatina elgtis priešingai“ (Badinter 2003, p. 174). Sukurtas savęs naikinimo mechanizmas, puoselėjantis „totalitarinį“ vyriškumą, nebeatitinka XXI a. lūkesčių. Vyriškumo krizė turi savo požymius. Visuotinai ir plačiai raginama vyrus tobulinti save, palaikyti vyriškumą ir labiau apsaugoti išlaikant kitas lyties, rasės ir klasės privilegijas, kurios dabar vertinamos kaip „reaktyvi atskirtis“ (Kimmel 2005, p. 37). Populiariausiame pasaulio vyrų tinklalapyje „*Ask Men: Become to Better Men*“ nurodyti septyni vyrų tipai, kuriems moterys negali atsisipirti: tai romantiški; ištikimi; meniški (kūrybingi); atvykusieji iš svetur arba daug keliaujantys, mokantys daug kalbų, lengvai ir maloniai bendraujantys; charizmatiški; laisvos dvasios, dar vadinami blogais berniukais; inteligentiški ir šmaikštūs; dėmesingi vaikinai, su kuriais būtų galima kurti ilgalaikes perspektyvas<sup>1</sup>. Praėjusio amžiaus sukurti stereotipai nebepopuliarūs XXI amžiuje. Paklausa, deja, neatitinka patriarchalinio paveldo puoselėjamų tradicijų.

Europoje aptariamas ir kitas aktualus klausimas „Kur yra vaikinai?“ susilaukė įvairių požiūrių ir vertinimų. Prancūzų rašytojas ir režisierius Camille'is Saféris knygoje *Vyrų rajonas* [*Rayon hommes*], 2014 m. *La Musardine* leidykla, mėgino atsakyti, pasitelkęs humorą, ir pateikė šį klausimą žinomoms vienišoms prancūzėms. Norėdamas parodyti ironišką situacijos absurdiškumą, kai meilės jausmas nukreipiamas į pažinčių svetaines, taip suprekinant santykius: „Vis daugiau ir daugiau moterų mano, jog svetainės turėtų pasirūpinti viskuo, kad padėtų rasti tinkamą kompanioną. Kas dabar atsitinka, kai jūs tiesiogiai viską numatote ir nurodote? Mes tolstate nuo meilės. Kodėl? Nes meilė yra kelionė, nors atsitiko taip, kad mes turime galvoje visai kitus projektus“, – daro išvadą autorius<sup>2</sup>.

Pagrįstos įtampos, susijusios su šiuolaikinių vyrų ir moterų santykiais, atskleidžiamos ir 2011 m. Paryžiuje išleista psichiatro Jeano-Paulio Mialet knygoje *Sulyginta*

<sup>1</sup> Prieiga per internetą: [http://www.askmen.com/dating/heidi\\_100/133b\\_dating\\_girl.html](http://www.askmen.com/dating/heidi_100/133b_dating_girl.html) [žiūrėta 2014 09 03].

<sup>2</sup> Prieiga per internetą: <http://madame.lefigaro.fr/societe/sont-hommes-demandent-femmes-140914-901591> [žiūrėta 2014 09 20].

lytis: *Lyčių nesusipratimas [Sex Aequo: le quiproquo de sexes]*. Originaliai žvelgdamas į lyčių problemas, jis teigia: kol abi lytys nesupras, kad jos yra viena nuo kitos priklausomos, karas tęsis. Ir kol moterys tiki, kad vyrai tai suprato, viskas dar labiau blogėja, jos tampa panašios į juos. Tiesa, jie yra vyrai ir jos yra nusivylusios. Nors ir nepavyko rasti žavingo princo, šis siekinys perkeliamas į palikuonis, mėginama savo berniukus padaryti idealiais vyrais, o dukterims įdiegti savo nusivylimą vyrais. Tuo tarpu vyrai tapo apleisti ir jie stokoja dėmesio. Jie eina nuo vienos moters prie kitos ir atitolsta nuo savo pareigų. Mialet požiūriu, pripažinus lyčių nesusipratimus bus galima geriau suprasti vieniems kitus. Pripažinus, kad mūsų požiūris į kūną, seksualumą, malonumus yra skirtingi ir kad mūsų lūkesčiai dėl susitikimų (romantiškų ar erotinių) nebūtinai tokie patys, bet reikėtų ieškoti kompromisų sutarti tarpusavyje.

Visuomenė, gyvenanti lyčių santykių kaitos sąlygomis, neišvengiamai turi keistis ir priimti naujus pokyčius. Pokyčių būtinybę liudija ir esama situacija, ir keliama iššūkiai, ir akivaizdžios grėsmės. Įsivaizdavimas, kad viskas susitvarkys savaime, patvirtina „pabaigos pradžią“ ir siūlo mums pripažinti pasikeitimų pozityvumą „naujų posūkių“ link.

## Eroso perversijos

Vyrų ir moterų santykių pokyčiai išryškėjo visose gyvenimo sferose. Vyriškumo krizė paveikė ir erotinių vizijų pasaulį. Prestižinių Amerikos koledžų studentės nebesidomi apie vienos nakties nuotykius, joms reikia susitikimų vidury dienos pieno bare (Rosin 2012, p. 17–18).

Moterys siekia lygių teisių, visų pirma, tarpusavio santykių, draugystės ir bendravimo sferose. 2008 m. amerikiečių sociologas Michaelis Kimmelis antropologinėje studijoje *Guyland: The Perilous World Where Boys Become Men [Vaikinų žemė: Pavojingas pasaulis, kuriame berniukai tampa vyrais]* atskleidė pavojingas situacijas, kurios susijusios su jaunų vyrų brendimu, raida ir dramatiškais pokyčiais. Remdamasis daugiau nei 400 interviu, atliktų per ketverius metus, kalbindamas 16–26 metų amžiaus vaikus, Kimmelis parodė, kad jaunuoliai, kurie gyvena Guylande, yra visiškai susipainioję, negalintys įsipareigoti santykiams, darbui ar gyvenimui. Nors jie atrodo ne-suprantantys vyriškumo, įsipareigojimų ir atsakomybės svarbos, jie vadovaujasi savu vaikinų kodeksu, kuriame dominuoja persirengimo kambarių elgesys, seksualiniai užkariavimai, patyčios ir smurtas. Galima daryti prielaidą, kad toks pasipūtęs vaikas gali kurti panašius modelius ir santuokoje: valdžios, galios ir „ieškoti aukos“. Sužavėjęs savimi jis nebenori suaugti, tai demografinė problema, kai 22 milijonai vaikinų siekia tapti stipriais, trokšta videožaidimų, sporto ir nuasmenina seksualinius santykius. Jiems reikia praktinio vadovo, kuris padėtų suvyrškėti, nors vyriškumą ir apibrėžia kaip homosocialią patirtį, kuri atliekama ir vertinama kitų vyrų (Kimmel 2008).

Stanfordo universiteto psichologijos profesorius Philipas Zimbardo vaikinių liiguistumo proveržį vadina „socialinio intensyvumo sindromu“ ir siūlo, kad vaikinams reikėtų perkrauti – *digitally rewired* – smegenis, kad jie pakeistų prioritetus ir kurtųsi deramus pagrindus (Zimbard 2011).

Pokyčiai neišvengiami, visuomenė kuria naujus vaizdinius ir geidžia kitokių lygių galimybių erdvę kuriančių santykių. Atsidurdami naujuose idealybės ieškojimuose, mes blaškomės tarp tradicijų ir inovacijų, tarp savęs ir kitų.

Floridos universiteto profesorius Roy'us Baumeisteris, 2000 m. apžvelgdamas penkiolikos metų literatūros procesą, atkreipė dėmesį į moterų erotiškumo transformavimąsi, jis tapo žymiai lankstesnis (*malleable*) ir patyrė daugybę teigiamų pokyčių, susijusių su kultūra, švietimu ir socialinėmis aplinkybėmis. Vyrų erotinis vaizdinys nepakito, jis išliko gana pastovus ir priklausomas nuo labiau įgimtų (*innate*) ir griežtų faktorių (Baumaster 2000). Kaip pabrėžė Alfredas Kinsey'us, vyrų erotiniai troškimai nebeturi sąryšio su totaliais pasikeitimais – *no discontinuity in total outlet* (Rosin 2012, p. 41).

*Homo eroticus* sugrįžimas vertintinas ir kaip autentiškumo liudijimas, pasak Michelio Maffesolio, ir kaip opozicijos racionaliai tvarkai ir emocinių ryšių patvirtinimas, ir kaip „triumfuojanti alchemija“, malonumo kultas ar efektų ir jausmų galios sugrįžimas. Eroso triumfas ir tai, kad mes atrandame paslėptus ar prarastus dalykus, parodo mūsų dienų banalybę. Jautraus proto triumfas virš pasenusio mokslinio racionalizmo, kolektyvinis *vouloir-vivre* virš individo, dionisiškas džiaugsmas, paneigęs sausringą moralę, kuri sterilizuoja veiksmą. Jausenų ir vaizduotės triumfas iškyla virš krakmolto mūsų tikrojo elito progresyvumo ir perdėto mūsų teisingai-galvojančiųjų manieringumo (Maffesoli 2012).

Erosas kultūroje išlaikė pirmaprades graikiškas reikšmes (gr. *eros*, kilm. *erotos* – geidulys, geismas). Platono filosofijoje apibūdinamas kaip mistinis skverbimasis į nežemiškas idėjas – tiesą, gėrį, grožį ir tebėra paslaptis.

Vartotojų visuomenė smerkia idealistinius polėkius, aukštus jausmus ir žemiškus gyvenimo džiaugsmus. Nuoširdumo kultas, anot Jeano Baudrillard'o, kaip funkcinė tolerancija, dabar prilyginama mistikai, kai prarandamas autentiškas santykis ir vyrauja „klasinė deklasuotojų nuo kultūros išraiška: baimė būti apgautiems, apkvailintiems ir manipuliuojamiems ženklų, kaip kad istoriškai buvo per amžius“ (Baudrillard 2010, p. 223). Kaip pakeisti baimių ir obsesijų paveiktas tradicijas ir grąžinti visuomenei *joie du vivre*? Būti nuoširdžiam, nebijoti klysti, geisti, mylėti ir būti mylimam tartum paprastos gyvenimo duotybės, kupinos egzistencinės esmės – tikrumo ir viltingo pasaulio, gyvybingumo ir žaismės – meilės pagrindo – tiesos iš kultinio *Meno mylėti* (Fromm 1992, p. 74). Prarasdami vertybines orientacijas, mes atsiduriame kitapus horizonto. „Mistinio kūniškumo“ oksimoronas teikia galimybę išsiveržti vilčiai ir sie-lai (Maffesoli 2012, p. 276).

## Moters deivės sugrįžimas

Senojo pasaulio matricentrinė iliuzija – Didžiosios Deivės epocha sukūrė kultūrinį precedentą vaizduotei, simbolikai ir idėjoms. Lietuvių kilmės amerikiečių mokslininkė Marija Gimbutienė identifikavo praeitį, teigdama moteriškąją priešistorės pradą, dievų hierarchijas, reinkarnacijas, nevaržydama savęs akademiniiais reikalavimais ar mokslingumo sąlygiškumais ir kurdama savąją tiesą.

„Marija Gimbutienė buvo laiminga tarp mokslininkų. Jai vienintelei XX amžiuje pavyko atrasti ir aprašyti ištisą iki tol neatpažintą civilizaciją“, – rašė lyginamųjų civilizacijų tyrinėtojas Vytautas Kavolis nekrologe „Civilizacijos atradėja, darbo ir džiaugsmo žmogus“. Suprasdamas ir įvertindamas M. Gimbutienės idėjų svarbą jis pateikė netikėtų išvalgų dermę ir susiejo pirmąjį sakinį su poterių formule – „laiminga tarp mokslininkų“ vietoj „pagirta tarp moterų“ (Daugirdaitė 2003).

Matriarchatinio pasaulio sugrįžimas nėra kelionė laiku atgal. Taikios, ramios, idealios epochos ilgesys suprantamas kaip nauja kultūrinė galimybė šių laikų visuomenei. „Domėjimasis matristine kultūra, moteriškojo prado svarbos sugrįžimu yra natūralus procesas, pastanga atkurti pusiausvyrą, pažeistą dominuojant androcentrizmui ir patriarchytai“, matricentristinės Europos teorijos buvo svarbios kaip „pamiršta deivių kalba“, kaip nepaprasti laikai ir kaip „simbolinis modelis“ (ten pat).

Amerikietė religijų tyrinėtoja Cynthia Eller knygoje *Priešistorės matriarchato mitas: kodėl sugalvota praeitis nesuteiks moterims ateities* [*The Myth of Matriarchal Prehistory: Why an Invented Past Will Not Give Women a Future*], 2000 m. paskelbė Beacon Press leidykla, mėgino kvestionuoti M. Gimbutienės tyrinėjimus, vadindama juos „kilniu melu“, remdama žymiojo anglų archeologo Colino Renfrew skeptišką laikyseną ir siekdama paneigti matriarchato mitą, nors ir neturėdama pagrįstų argumentų.

Dabartis pateikia naujas lyčių santykių prezentacijas, tartum patvirtina M. Gimbutienės matricentristinės epochos ateitį, kuri keičia begalinį vyrų dominavimo laiką. „Moterų kilimas“ nėra tik perversmo pradžia, iš tiesų moterys pradeda dominuoti ir tokio patriarchalinio pasaulio, kaip Artimieji ir Tolimieji Rytai, verslo, politikos ir kultūros rinkose. „Namų šeimininkės“ pradeda valdyti pasaulį? Ar tiesiog pasaulis tampa naujų paslapčių ir galimybių pradžia?

1968 m. atsiimdama populiarinio dienraščio *Los Angeles Times* Metų moters apdovanojimą, M. Gimbutienė pasakė: „Dėkoju likimo deivei, kad sutvėrė mane moterimi – kūrinium, lygiu vyrui. Tačiau mums, moterims, vis dar reikia išmintingų vyrų pagalbos“ (Gimbutienė 2002, p. 168), liudydama egalitarinės socialinės struktūros svarbą, išskeldama taikios, darnios „moterų valdomos“ visuomenės vaizdinį ir grąžindama moterį deivę kaip kultūrinę simbolinę vertę.

## Nacionalinės vizijos

Tikėtis kultūrinio posūkio, kuris įvyko postmodernioje realybėje, lietuviškame vyriškumo horizonte būtų realu, jei nežinotume ir neįvertintume istorinių aplinkybių. Mūsų istorija, grįsta verkiančios ir kenčiančios Lietuvos simbolika, turėtų keisti tautinių vaizdinių panteoną, ieškoti prasmingų herojų, įtaigių ideologijų ir šiuolaikinių kultūriškumo adaptacijų, kad paveiktume dabarties pokyčius ir neprarastume nacionalinio savitumo.

Demitifikuoti tariamas vertes, sugriauti „patriarchalinius“ mitus ir įsivaizduoti, kad būsime laisvi, būtų paprastas uždavinys, nes tik pakeistume „vieną mitų sistemą kita mitų sistema“ (Greimas 1991, p. 361). Pasaulis keičiasi, bet ar keičiamės mes, nepriimdami naujų dabarties iššūkių?

Prarasdami „mistinio“ išgyvenimo galimybę ir kurdami saugaus išgyvenimo strategijas, mes puoselėjame naujus atradimus ir *vartojimą*, kuriam kaip ir XX a. tebevadovauja seksualumas. Socialinės mainų funkcijos pavertė erosą seksualine preke, „narcistiška“ investicija į kūną. „Reikia aiškiai atskirti erotiką, kaip bendrą mūsų visuomenėje tinkamai įvardyto seksualumo mainų dimensiją. Ir atskirti erotinį kūną, mainomų geismo ženklų pagrindą, nuo kūno, kaip fantazijos ir geismo buveinės“ (Baudrillard 2010, p. 167). Prarasdami santykių paslaptį, atsiduriame užbur-tame patriarchalinių santykių rate. Ar pasiekdamos politinę, ekonominę ir moralinę nepriklausomybę moterys tampa atviresnės, savarankiškesnės, reiklesnės ir tarpusavio santykiams su vyrais?

Nacionaliniai prioritetai – didžiavimasis šlovinga praeitimi, tariamais herojais, simboliais ir begaliniais istoriniais klystkeliais – liudija mūsų pasirinkimų sąlygiškumą.

## Realios galimybės

Postmodernizmo įtaigą lėmęs Fredrico Jamesono „kultūros posūkis“ atskleidė neišvengiamų pokyčių ateitį. Senos ir naujos vartojimo formos, žmonijos ir „planuojamas produkcijos senėjimas, vis greitesnė madų ir stilių kaita, apskritai iki šiol neregėtas reklamos, televizijos ir žiniasklaidos įsismelkimas į visuomenę, senųjų prieštarrų tarp miesto ir kaimo, centro ir provincijos, priemiesčių gyvenimo ir universalios standartizacijos išnykimas, didžiojo greitkelių tinklo plėtra ir automobilių kultūros atsiradimas“ buvo paminėta kaip tik keletas aplinkybių, kurios nužymėjo esminį lūžį tarp pokario ir tarpukario „visuomenės, kurioje aukštasis modernizmas vis dar buvo pagrindžio jėga“ (Jameson 2002, p. 35). Dabarties visuomenėje pagrindžio jėga tapo „santuokos modernumas“, kai vyrų ir moterų santykiai verčia kalbėti apie svarbius lūžius tarp geidžiamos realybės ir to, kas vyksta pasaulyje.

Lietuvės pirmąją ES pagal santuokų su užsienio piliečiais skaičių<sup>3</sup>. Apskritai santuokų su užsieniečiais procentas kasmet daugėja: 2010 m. įregistruota 3,1 tūkst. santuokų su užsienio piliečiais (16,6 proc. visų santuokų). Per dešimtmetį nuo 2000 m. įregistruota 1,6 tūkst. santuokų su užsieniečiais (9,4 proc). Užsieniečius vyrus moterys iš Lietuvos renkasi ne tik dažniau, bet ir iš daug įvairesnių valstybių<sup>4</sup>. 2014 m. Statistikos departamento duomenimis, iš 20 469 Lietuvoje įregistruotų santuokų iš įvairių Europos Sąjungos valstybių antrąją pusę 2013 m. pasirinko 1145 Lietuvos moterys ir 115 vyrų. Iš Amerikos (JAV ir Kanados) užregistruoti 130 jaunikiai ir 5 nuotakos, Afrikos – atitinkamai 72 ir 1, Azijos – 166 ir 39, iš Australijos – atitinkamai 12 ir 2<sup>5</sup>.

Jei nacionalinių vyrų pokyčių nebus, situacija darysis vis grėsmingesnė. Svarbu inicijuoti bendrą politinį priemonių ir galimybių planą, kreipiant dėmesį į jaunosios kartos neformalų auklėjimą, požiūrį į tarpusavio santykius ir šeimą, tradicijas ir pokyčius, grėsmes ir neišvengiamybes formavimą.

2009 m. Islandijos premjerė Johanna Sigurdardottir viešai pranešė apie „testerono amžiaus“ pabaigą. Ekonominiai pokyčiai veikia ir kultūrą, kai kuriose šalyse pasikeitus galios santykiams formuojasi naujos „keistos“ socialinės grupės. Japonijoje nacionalinę paniką kelia vadinamieji žolėdžiai<sup>6</sup> [*herbivores*] vyrai, kurie atsiskaito pasimatymų, intymių santykių ir kitokių bendravimo formų tarp vyrų ir moterų. 2008 m. šis judėjimas įgijo visuotinę pripažinimą bei daugybę sekėjų. Jų elgesys grindžiamas trimis reikalavimais: žolėdžiui vyrui trūksta pasitikėjimo savimi, todėl moteris turi imtis iniciatyvos; per didelis intrigos ir romantikos buvimas leidžia „peržengti ribas“ turėtų būti pakeistas lengvai suprantamu meilės jausmų demonstravimu ir žolėdžiams vyrams patinka „turtingos“ moterys, todėl moterys turi kelti savo žmogiškąsias savybes (Morioka 2013, p. 4).

Vertybių devalvacija keičia lyčių santykius, į ateitį vedančio kelio perspektyva išlieka, tik reikia pasirinkti tinkamus orientyrus, kad išsaugotume tapatybinį savitumą ir neprarastume pozityvios pusiausvyros. Kultūrinės investicijos visada kuria prasmingas vertes. Ieškodami galimybių taikiam dialogui, mes nesiekiamo išsaugoti *status quo* dėl grįžusio matriarchato ir rinktumėmės pokyčius ateities labui – idealų pasaulį, kuriame vyrautų taika ir harmonija.

<sup>3</sup> Lietuvės svajonių jaunikis – vokietis, lietuvių svajonių nuotaka – rusė. Prieiga per internetą: <http://www.londonozinios.com/v2/lalsvalaikis/moterims/4078-lietuvės-svajonių-jaunikis> [žiūrėta 2011 12 07].

<sup>4</sup> Vytenė Stašaitytė, Lietuviai smerkia santuokas su užsieniečiais, bet nekonkuruoja savo geru pavyzdžiu. Prieiga per internetą: <http://www.delfi.lt/news/dally/ltliuanla/ltetuvlal-smekli-santuok.is-suuzslcnleclals-bet-nekonkuruoja-savo-geru-pavyzdziu.d?id=45176381> [žiūrėta 2011 12 06].

<sup>5</sup> Prieiga per internetą: <http://osp.stat.gov.lt/web/guest/statistiniu-rodikliu-analize?portletFormName=visualization&hash=82908c63-ec39-4e04-9d0c-dd3cd0535eae> [žiūrėta 2014 03 15].

<sup>6</sup> Popkultūros temomis rašanti žurnalistė Maki Fukasawa naująį vyro tipą pavadino „žolėdžiais vyrais“. Ne todėl, kad jie iš tiesų būtų vegetarai ir atsisakytų mėsos. Tiesiog japonų kalboje seksas verčiamas kaip „santykiai mėsos“, o kadangi šiems vyrukams sekso nereikia ar bent jau jis nebūtinai, tai Fukasawa juos ir pavadino tais, kurie nevalgo mėsos – „žolėdžiais“. Skaitykite daugiau: Japonijoje atsiranda nauja, „beseksė“ karta. Prieiga per internetą: [http://www.alfa.lt/straipsnis/10282942/?Japonijoje.atiranda.nauja.besekse.karta=2009-08-23\\_00-10#ixzz3TA1ywbFd](http://www.alfa.lt/straipsnis/10282942/?Japonijoje.atiranda.nauja.besekse.karta=2009-08-23_00-10#ixzz3TA1ywbFd) [žiūrėta 2014 05 03].

\* \* \*

Teisės mokslų profesorė Kara W. Swanson, aptardama H. Rosin „Vyrų pabaigą“, svarstė, ar tai reiškia patriarchato galą, vyrų vaidmens lytinėje reprodukcijoje pabaigą, o gal net visišką vyrų išnykimą? Ankstesnių vyriškumo krizių pabaiga buvo kruopščiai ištirta. Vienas mėgstamiausių asmeninių nerimo dėl „vyrų pabaigos“ apraiškų – 1946 m. išleistas populiarus Pato Franko romanas *Mr. Adam*, kuriame humoristiškai aprašomi tikri istoriniai įvykiai, kaip pokario Amerikoje vyrai stengiasi rasti „skubią“ ekonominę ir socialinę paramą. Ir nors mielai nenorėtų atrodyti taip pesimistiškai, ji mano, kad gali paprastu testu nustatyti, kada žaidimas pasikeis, lyčių revoliucija kaip atsinaujinanti paradigma įvyko: todėl ji ir norėtų pakviesti į konferenciją apie „Moterų pabaigą“ (Swanson 2013, p. 35–36).

Kiekviena pabaiga reiškia ir kažko naujo pradžią. Kinai turi patarlę: „Pradžia ir pabaiga tiesia viena kitai ranką“. Lietuviai sako: „Girk pabaigą, o ne pradžią“. Remiantis tradicijų puoselėjama išmintimi, teigtume, kad klausimas apie pabaigos pradžią tebėra atviras.

Nors esama lemtingų pokyčių, kurie dar labiau skiria moterų ir vyrų kelius. Tačiau pozityvi galimybė išlieka. Virtuali meilė ir jos pasekmės šiuolaikinei visuomenei atskleidžia lemtingų atsiskyrimų realybę, pasirinkdami savąjį kelią mes išsaugome paslaptį ir iliuziją, kad stebuklingi pasikeitimai nėra skirtingų kelių pradžia ir pabaiga, bet išsigelbėjimas. Ir teisi Françoise Giroud sakydama: „Aš tikiu vyriškais bruožais – savitvarda, noru save pranokti, rizikos ir iššūkių pomėgiu, kaip tikiu ir moteriškais bruožais – užuojauta, švelnumu, jautrumu. Bet iš esmės nė viena lytis neturi jų monopolio, jie priklauso žmonijai ir privalo vieni kitus gludinti...“ (Giroud, Lévy 2002, p. 147–148).

### Literatūra

- Badinter, Elisabeth. 2003. *XY: Apie vyriškąjį tapatybę*. Iš prancūzų kalbos vertė Violeta Tauragienė. Vilnius: Vaga.
- Baumeister, Roy F. 2000. Gender Differences in Erotic Plasticity: Female Sex Drive as Socially Flexible and responsive. In: *Psychological Bulletin*, 126, no. 3, p. 347–374.
- Daugirdaitė, Solveiga. 2003. Turėjusi regėjimo galią. In: *Klėja*, 2003, Nr. 3. Prieiga per internetą: [http://www.lsc.vu.lt/assets/leidiniai/index7fdb.html?show\\_content\\_id=456](http://www.lsc.vu.lt/assets/leidiniai/index7fdb.html?show_content_id=456) [žiūrėta 2015 02 07].
- Eller, Cynthia. 2000. *The Myth of Matriarchal Prehistory: Why An Invented Past Will Not Give Women a Future*. Boston: Beacon Press.
- Fromm, Erich. 1992. *Mėnas mylėti*. Iš anglų kalbos vertė Leonarda Jekentaitė. Vilnius: Valstybinis leidybos centras.
- Gimbutienė, Marija. 2002. *Laimos palytėta: straipsniai, recenzijos, pokalbiai, polemika, laiškai, vertinimai, prisiminimai*. [Sudarytoja Austėja Ikamaitė]. Vilnius: Scena, 2002.
- Giroud, Françoise Lévy, Bernard-Henri. 2002. *Vyrai ir moterys: Pokalbiai*. Iš prancūzų kalbos vertė Stasė Banionytė. Vilnius: Strofa.

- Greimas, Algirdas Julius. 1991. Mitai ir ideologijos. In: Algirdas Julius Greimas. *Iš arti ir toli: Literatūra, kultūra, grožis*. Vilnius: Vaga, p. 353–368.
- Jameson, Fredric. 2002. *Kultūros posūkis: Rinktiniai darbai apie postmodernizmą (1983–1998)*. Iš anglų kalbos vertė Auksė Mardosaitė. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.
- Kimmel, Michael S. 2005. *The History of Men: Essays on the History of American and British Masculinities*. New York: State University of New York Press.
- Maffesoli, Michel. 2012. *Homo eroticus: des communions émotionnelles*. Paris: CNRS Éditions.
- Mialet, Jean-Paul. 2011. *Sex Aequo: le quiproquo de sexes*. Paris: Éditions Albin Michel.
- Morioka, Masahiro. 2013. A Phenomenological Study of “Herbivore Men”. In: *The Review of Life Studies*, Vol. 4, September 2013, p. 1–20.
- Orenstein, Peggy. 2002. Hanna Rosin. *The End of Men*. Prieiga per internetą: <http://hannarosin.com/the-end-of-men> [žiūrėta 2013 05 03].
- Rosin, Hanna. 2012. *The End of Men and the Rise of Women*. New York–London: Riverhead Hardcover.
- Saféris, Camille. 2014. *Rayon hommes*. Paris: La Musardine.
- Swanson, Kara W. 2013. The End of Men, Again. In: *Boston University Law Review Anex*, Vol. 93: 26, p. 26–36. Prieiga per internetą: <http://www.bu.edu/bulawreview/files/2013/04/SWANSON.pdf> [žiūrėta 2014 09 20].
- Zimbardo, Philip. 2011. The Demise of Guys. In: *TED Talk*, March 2011. Prieiga per internetą: <http://www.ted.com/talks/zimchallenge.html> [žiūrėta 2014 11 20].

## “The End of Men”, or Different Today’s Ways of Men and Women

### Summary

Key words: women, men, relations, changes, Eros, devaluation

Heritage, history, traditions shaped the modern worldview, static relationships between men and women, social order and their different values in the cultural unity. Surprising developments in society, as the loss of patriarchal masculinity and female „take off“, reveal the inevitable changes in the needs of transformations, which indicate the necessity for new forms of identity. Notable global transformation trends include an entire range of political, business, cultural and peer relations. The 21st century, the age of sincerity (genuine thinking) as Fredric Jameson had called it, provided the „weak“ sex with several rituals, cognitive and symbolic options, such as to change, choose, seek and devalue the dominance of patriarchal values imposed. Liberation does not testimonies sex progression, it is an attempt to look for a meaningful way out of the current threatening situation, which nationally takes on catastrophic scales. Lithuania is the leader in the European Union in terms of marriages with foreigners, thus thinking about the future of our nation, we find ourselves in the crossroad of fatal demographic losses and important ethical decisions.

# E-erosas ir žmogiškumo ribos

Odeta Žukauskienė

Šiame straipsnyje tyrinėjami futuristiniuose filmuose ir literatūros kūriniuose sukurti dirbtinės moters vaizdiniai, kurie įkūnija utopines vizijas ir būsimąjo pasaulio nuojautas. Mokslinio tyrimo išeities tašku tapo Spike'o Jonze'o filmas *Ji* (*Her*, 2014), kurio herojus įsimyli išmaniąją operacinę sistemą OS<sub>1</sub>, vardu Samanta. Šis filmas skatino įdėmiau pažvelgti į dirbtinio kūniškumo ir moteriškojo eroso interpretaciją populiariojoje kultūroje, kurioje kaip ir medijų teorijoje kritiškai reflektuojama žmogaus ir technologijų jungtis, pastaraisiais dešimtmečiais lemianti radikalius visuomenės gyvenimo pokyčius. Filme perteiktas stiprėjantis žmogaus ir virtualių technologijų ryšys bei kūniškumo nyksmas provokavo ieškoti dirbtinės moters vaizdinio ištakų ir transformacijų, kurias lydi apmąstymai apie organinio kūno ir dvasios susisiejimą su įrenginiais, naują meilės logiką ir lytiškumo krizę.

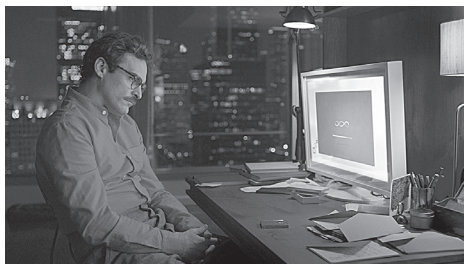
Dirbtinio moters kūno vaizdiniai – tai ne tik populiariosios kultūros vaizdiniai, bet ir pastarosios trajektorija, atskleidžianti šiuolaikinio žmogaus vaizduotės ir tapatybės bruožus. Vieni jų gyvuoja kaip industrinės kultūros modelių atspindžiai, pabrėžiantys XX a. įsiviešpatavusį dirbtinio kūno kultą. Kiti mėgina nusakyti naujų technologijų sukeltus kaitos procesus, kurie ne tik pažadina vizijas apie iškūnytas būtybes, įsikūnijusią sąmonę ir dirbtinę sielą, bet ir atskleidžia kai kuriuos jau dabar ryškėjančius visuomenės bruožus, elektroninio eroso virsmą, kai technologijos tampa ne tik žmogaus kūno, bet ir vidinio pasaulio (atminties, emocijų, aistrų) tęsiniais. Šių vaizdinių sklaida kelia opius klausimus apie žmogaus egzistenciją, jos autentiškumą, skirtumą nuo mašinos ar kompiuterinės programos.

Pagrindiniai žodžiai: Erosas, moteriškumo įvaizdis, kinas, technologijos, dirbtinis kūnas, bekūniškumas

*Jei savo dievus ir viltis vadinsime moksliniais  
fenomenais, ir meilė yra mokslinė.*

Šiais Villierso de l'Isle-d'Adamo žodžiais prasideda japonų režisieriaus Mamoru Oši filmas *Dvasia šarvuose 2: Nekaltybė*, 2004

Naujųjų medijų epocha ir skaitmeninė kultūra žmogų susieja su mašina, „išvaduoja“ iš fiziologinio kūno, o jo geismus, troškimus ir aistras perkelia į kibererdvę. Pasak naujųjų technologijų ir virtualybės teoretiko Paulio Virilio, šiandien dar sunku pasakyti, ar kūniškojo buvimo nyksmas yra žmonijos laukiantis baisus košmaras ar tik paprastas kasdienybės fiksavimas ir ateities pasaulio matymas (Virilio 1995). Nuotolinis stebėjimas ir vizualinė kontrolė, elektroninis pirkimas ir elektroninis darbas, virtualusis bendravimas ir kiberseksas rodo, jog tikrove virsta futuristiniuose filmuose ir mokslinėje fantastikoje pavaizduotas pasaulis, kurio pilietis gyvena virtualiame mieste,



Biuro romantika: operacinę sistemą įsimylėjęs Teodoras (akt. Joaquinus Phoenixas). Kadras iš Spike'o Jonze'o filmo *Ji*, 2014. Nuotrauka iš filmo platintojų archyvo

esančiame visur ir kartu niekur, ir yra valdomas kompiuterinės sistemos. Todėl šiame straipsnyje analizuojamas Spike'o Jonze'o filmas *Ji* (*Her*, 2014), kurio herojus įsimyli savo kompiuterį arba, tiksliau, išmaniąją operacinę sistemą OS<sub>1</sub>, vardu Samanta, skatina įdėmiau pažvelgti į kūniškumo ir moteriškojo eroso interpretaciją populiariojoje kultūroje, kurioje kaip ir medijų teorijoje kritiškai reflektuojama žmogaus ir technologijų jungtis, pastaraisiais dešimtmečiais lemianti radikalius visuomenės gyvenimo pokyčius. Filme perteiktas stiprėjantis žmogaus ir virtualiųjų technologijų ryšys bei kūniškumo nyksmas kelia daugybę provokuojančių mąstyti klausimų apie organinio kūno susijimą su įrenginiais, kūniškumo transformacijas, naujus gyvenimo būdo modelius ir gyvybės formas, e-erosą, virtualųjį seksą, kitokią meilės logiką ir lytiškumo apibrėžtis.

## Technologijos ir Erosas

Pažvelkime įdėmiau į Jonze'o režisuoto filmo *Ji* siužetą. Pagrindinis veikėjas Teodoras dirba bendrovėje *gražūs laišškai.com*, kurioje rašo klientų užsakytus laiškus, skirtus jų artimiesiems. Dirba jis balsu valdomu kompiuteriu. Veikėją neseniai paliko žmona, tad laisvalaikiu jis dažniausiai žaidžia kompiuteriu su sensoriniais ekranais, naktį – bendrauja su prisijungusiais prie tinklo vienišiais, užvaldytais keisčiausių seksualinių fantazijų. Vieną dieną Teodoras įsidiegia į kompiuterį išmaniąją operacinę sistemą, kuri yra tarsi bekūnė sąmoninga ir intuityvi būtybė, visąlaik įdėmiai klausanti, suprantanti ir gerai pažįstanti savo savininką. Instaliuodamas sistemą Teodoras pasirenka, kokių balsu – moters ar vyro – ji kalbėsianti. Ji išsyk pasivadina Samanta. Apdorodama kompiuteryje esančią informaciją, laiškus ir kitus duomenis ji tampa geriausia drauge, patarėja ir net mylimąja.

Teodoras Samantai pasakoja viską, kas vyksta jo gyvenime ir galvoje. Ji įsivaizduoja esanti šalia jo, turinti kūną ir jausmus. Todėl veikėjui ji atrodo visiškai reali: jis vaikščioja su ja, dalijasi išgyvenimais, įsivaizduoja su ja mylintis, patiria seksualinį pasitenkinimą. Įsipareigojimų, nusivylimų, priekaištų ir dramų kupiną žmonių bendravimą pakeičia harmoningas ir jausmingas ryšys su kompiuteriu. „Man ji labai artima, – sako Teodoras. – Kai šnekuosi su ja, atrodo, lyg ji būtų su manim <...>. Naktį jaučiuosi kaip apkabintas“. Samantą jis traktuoja kaip asmenybę – sudėtingą ir įdomią.

Jaunystės laikų Teodoro draugė taip pat užmezga romantinius santykius su hiperintelektualia operacinės sistemos versija, vardu Alanas. Aiškėja, kad daugybei

žmonių tikrą bendravimą atstoja kompiuteris. Įspūdinguose didmiesčio gyvenimą vaizduojančiuose filmo kadruose matome minias išmaniųjų įrenginių vartotojų, kurie prisirišę prie programinės įrangos kaip prie artimiausių draugų ir net užmezgę su jais romantinius santykius.

Filmo atomazga tampa Teodoro ir Samantos pokalbis, kuriame jis išsiaiškina, kad ši operacinė sistema tuo pačiu metu priklauso ir daugybei kitų vartotojų. Ir pagaliau veiktas supranta, jog tai nėra kažkas autentiška, o viso labo tik vartotojo poreikius ir įsivaizduojamus reikalavimus atitinkantis produktas, kuris yra netvarus, nuolat atnaujinamas ir keičiamas vis kitomis versijomis.

Režisieriui pavyksta parodyti, kad elektroninė moteris, įkūnijanti „ateities levą“, yra tarsi išmanojo įrenginio programa, vykdanči įvairiausias funkcijas, kurios atliepia pohanuistinės visuomenės lūkesčius. Ji yra nelyg tobula programa, atliekanti ir sekretorės darbą, ir žmonos vaidmenį bei teikianti psichoterapeuto paslaugas. Sulytinta programa patenkina įvairiausius su prietaisais suaugusio individo poreikius – prireikus numalšina artumo ir meilės troškulį, padeda galutinai nusikratyti varginančių įsipareigojimų ir atsakomybių, reikalaujančių dėmesio, rūpesčio, pasiaukojimo ir atjautos. Filmo atomazga taip pat leidžia suprasti, jog ši technomokslinio pasaulio perspektyva yra ir nauja verslo rūšis bei ateities ekonomikos dalis.

Provokatyvus Jonze'o filmas atskleidžia, kokias radikalias transformacijas sukelia su mokslinė pažanga siejama elektroninių komunikacijų raida ir technologijų skvarba į visuomenės gyvenimą, žmogų fiziškais ir emociškais saitais sujungianti su prietaisais. Jis savotiškai atkartoja Bernardo Stieglerio, Virilio ir kitų filosofų mintis apie naujųjų technologijų poveikį pamatiniams žmogaus subjektyvybės sandams ir jausmų bei aistrų pasauliui. Taip pat skatina susimąstyti, ar pačios technologijos užvaldo mūsų Erosą ir libido, ar tai yra technologijų rinką valdančių žmonių siekis.

Filmas išryškina skaudžią tikrovę. Fenomenologinė dimensija nyksta: technologijų pasaulis ne tik naikina realybės pojūtį, kasdienybės patirtį, bet ir žmogiškosios prasmės bei vertybių suvokimą, gyvenimą panardindamas į abstraktų, racionalių ir enigminių virtualybės srautą. Interaktyviosios technologijos mus iškūnija, nutolina nuo kitų, keičia išgyventą laiką, erdvę ir kasdienę aplinką naujomis dimensijomis, kurios ištremia mus iš mūsų pačių ir visiškai sunaikina fiziologinę orientaciją: paverčia nuobodžiu valdomu objektu. Šiuolaikinis mokslas ir technologijos kuria naujas patyrimo formas, percepcijos, reprezentacijos būdus, kurie nuasmenina, žmogiškąją patirtį pakeičia technologinėmis vizijomis, žmogaus rankų darbą – mechanizuota masine produkcija. Asmenybė tampa tarsi įrašomu įrenginiu, o žmogaus kūnas perima technologinės sistemos funkcijas (Virilio 1998).

Technologijos slopina betarpišką žmonių bendravimą, primeta pernelyg pragmatišką požiūrį į gyvenimą, įtvirtina ne tik virtualų bendravimą, bet ir dirbtinį seksualumą bei technoseksualios perspektyvas. Šiandienės lyčių santykių krizės kontekste Virilio vienas pirmųjų prabilo apie pragaištingą kiberseksualios plitimą ir jo padarinius žmonijai.

Jis nurodė tokią raidos logiką: „Industrinės technologijos lėmė palaipsnį perėjimą nuo žemdirbių kultūrai būdingos *didelės* šeimos prie *buržuazinės* šeimos, praėjusio amžiaus pabaigoje susiformavo *atominės* (puikiai suprojektuotos) šeimos modelis, o fizinio artumo nyksmas poindustriniuose megapoliuose skatina kurti *vieno iš tėvų* šeimas ir įtvirtina dar radikalesnę skirtį tarp vyro ir moters, kuri kels didelę grėsmę žmogaus seksualinei reprodukcijai <...> „Parmenidiškas“ vyriškų ir moteriškų principų ištrynimą paskatins nuotolinių meilės formų atsiradimą“ (Virilio 1995, p. 130).

Jonze'o filmas įdomus keletu aspektų. Viena, jis atskleidžia meilės ir seksualinio gyvenimo virtualizacijos tendenciją, virtualaus bendravimo ir kibersekso plitimą technologizuotoje visuomenėje, grėsmingą dėl to, kad pavergia ne tik žmogaus kūną, bet ir jo emocinį bei juslinį pasaulį, kuris atsiduria naujos (programinės) kontrolės gnaužtuose. Anatominis žmogus iškūnijamas ir pasodinamas į „elektromagnetinę elektrokėdę“ (Virilio 1998, p. 136). Antra, jis įdomus kaip naujos dirbtinės ir jaučiančios gyvybės formos atsiradimas virtualiame informacijos vandenyne, kuris meta iššūkį visai žmonijai. Ir pagaliau kaip dirbtinio moters kūno transformacijos į bekūnę būtybę pavyzdys, kuris toliau tęsia žaidimą su žiūrovais – kaip nuotykių vaizduoja ateitį, išnaudodamas gerai pažįstamas sinematines konvencijas ir savotiškai reinterpretuodamas vokiečių režisieriaus Fritzio Lango begarsį filmą *Metropolis* (1927).

## Tobulos Ievos beiėškant

Stabtelėkime prie šių dviejų filmų, kuriuos skiria beveik šimtmetis, tačiau sieja tas pats elektroninės moters motyvas. Tik moteris-robotė filme *Metropolis* reprezentuoja išnaudojamų darbininkų masę ir industrinę visuomenę, o moteris-operacinė sistema filme *Ji* – programinės įrangos vartotojų aibę ir postindustrinę, informacinio bendravimo visuomenę. Dirbtinės moters personažai šiuose filmuose virsta savotiškais tarpininkais tarp pasaulį valdančio *proto* ir jį palaikančių *rankų* (prisiminkime *Metropolis* moto: „Galvą ir rankas turi sujungti širdis“!) ir iliustruoja pastangas technikos bei technologijos priemonėmis veikti ne tik žmonijos intelektą, bet ir instinktų bei dvasios sritį. Abiejuose kūriniuose dirbtinės moters vaizdiniai tampa technologijos metonimijomis, atskleidžiančiomis jos ambivalentiškumą – gundančią (šėtonišką) ir griauinančią galią, tariamą progresyvumą ir destruktivų poveikį visuomenei.

Derėtų paminėti, kad Lango sukūrė moters kyborgės vizualinį prototipą Vakarų kultūroje. Fantastinio kino klasika tapęs filmas *Metropolis* buvo pastatytas pagal Theos von Harbou scenarijų, pagrindinį motyvą pasiskolinusios iš prancūzų simbolisto Villierso de l'Isle-d'Adamo knygos „Ateities Ieva“ (*L'Ève future*, 1886)<sup>1</sup>, kurios pagrindinė veikėja – tobula dirbtinė moteris, galinti padaryti vyrą laimingu. Beje, šis

<sup>1</sup> *L'Ève future*. Ed. Henri Jonquieres. Paris: Beaux Romans, 1925.

romanas iš dalies numatė ne tik fiziologinio kūno pakeitimo dirbtinėmis būtybėmis galimybę, bet ir kibersocialumo, kiberkutūros ir kibersekso atsiradimą. Todėl verta padaryti nedidelį ekskursą į šios knygos turinį.

Villierso de l'Isle-d'Adamo fantastinėje knygoje Edisonas vaizduojamas kaip faustiškasis moters-robotės kūrėjas, kuriam į Ameriką iš Anglijos atvykęs draugas Evaldas prisipažįsta, jog yra baisiai nusivylęs sužadėtine Alicija. Gražuolę dainininkę Aliciją jis apibūdina kaip tobulos išvaizdos moterį, kuri, deja, yra emociškai ir intelektualiai nesubrendusi. Evaldas ją nuoširdžiai myli, tačiau ji be galo glumina išvaizdos neatitikimas sielai. Tada Edisonas jam papasakoja apie savo sukurtą androidą, vardu Halady, kuriai siūlo suteikti Alicijos išvaizdą, bet patobulinti jos asmenybės bruožus ir paversti ją idealia sielos drauge. Edisonas taip įtikinėja draugą: „Siūlau tau <...> kelionę į Dirbtinybę ir neregėtus malonumus! <...> Aš atstovausiu Mokslui ir jo sukurtų iliuzijų galiai, o tu – Žmonijai ir jos prarastam rojui“<sup>2</sup>. Edisonas leidžia suprasti, jog jo sukurta dirbtinė būtybė bus ne tik patraukli, bet ir tam tikra prasme dar tikresnė nei jos realus modelis, ir Evaldas sutinka (Leasure 2008, p. 133).

Edisonui pavyksta sukurti Alicijos elektrinį simuliakrą, kuris visais (fiziniais ir dvasiniais) parametrais yra pranašesnis už tikrąją Aliciją. Evaldas pripažįsta, jog kūrinys yra tobulas, nes įkūnija būtent tai, ką jis įsivaizdavo. Tačiau grįžtant į Angliją užsideda kroviniams skirta vieta garlaivyje, kur mechaninė moteris guli supakuota dėžėje, taigi ji nuskęsta – pranyksta kaip mirazas.

Pirmoji Vakarų literatūroje pavaizduota androidė Hadaly, kurią Lango filme įkūnijo robotė Marija, yra tarsi šmėkla, kuri atskleidžia tai, ką vyrai trokšta turėti. Simboliška, kad moteriškumo archetipą įkūnijusią Ievą, Lango filme pakeičia Marija, daranti aliuziją į religinį kultą (Kaes 2009). Norint geriau suprasti šios mechaninės moters vaizdinio transformacijos, verta įdėmiau pažvelgti ir į Lango filmo *Metropolis* siužetinę liniją, perkėlusią Villierso de l'Isle-d'Adamo romaną į kino ekraną.

Filmo veiksmas vyksta ateities mieste – Metropolyje (naujajame Babilone), kuriame milžiniškus dangoraižius greitkeliai sieja su dideliais stadionais, teatrais ir malonumų sodais. Filme perteikiami futuristiniai miesto vaizdiniai išreiškia susižavėjimą technologija, miestovaizdžiai spinduliuoja didybę, įkūnijančią žmonijos svajones, išlaisvinančias individą nuo sunkaus fizinio darbo ir leidžiančias mėgautis žaidimais, reginiais bei kūniškais malonumais. Tačiau netrukus režisierius atskleidžia ir išvirkštinę šio didingo pasaulio pusę. Visuomenė yra pasidalijusi į dvi grupes: elitas gyvena dangoraižiuose, o juos išlaikantys ir kiaurą parą sunkiai plušantys prie įrenginių darbininkai – miesto požemiuose. Pirmieji mėgaujasi visais gyvenimo malonumais, antrieji – sunkiai dirba prie mašinų. Pastaruosius valdo ir prižiūri Frederšenas, kuris yra

<sup>2</sup> „Je vous offre, moi, de tenter l'artificiel et ses incitations nouvelles! <...> moi, je représente la Science avec la toute-puissance de ses mirages: vous, l'Humanité et son ciel perdu“. Villiers de l'Isle-Adam, Jean Marie Mathias Philippe Auguste. *L'Ève future*. Eds. J. Bollery and P. J. Castex. Paris: Club du Meilleur Livre, 1957, p. 71.



Mokslininkas Rotvangas (akt. Rudolfas Kleinas-Rogge'as) ir moteris-robotė. Kadras iš Fritzio Lango filmo *Metropolis*, 1927. Nuotrauka iš filmo platintojų archyvo

filmo scenų žiūrovas išvysta didžiulę pabaisą, iš kurios nasrų veržiasi ugnis ir garai ir kuri tarsi demonas reikalauja žmogaus aukų.

Šokiruotas to, ką pamatė, Frederis prisijungia prie darbininkų, kurie slapta ruošiasi maištui. Tuo metu Fredersenas sužino, kad mokslininkas Rotvangas sukūrė robotę, pagal savo mylimosios (mirusios Fredersono žmonos) portretą, ir reikalauja ją padaryti panašią į Mariją

– šitaip jis galės sukelti sumaištį tarp darbininkų ir susigražins sūnų. Tikroji Marija įkalinama Rotvango namuose, o jos antrininkė šoka didmiesčio naktiniuose klubuose, viliodama jaunos Metropolio turtuolius, pavergdama jų žvilgsnius, simbolizuojančius „reginio visuomenės“ susiformavimą ir vujerizmo išgalėjimą. Į Bibliją ir Apokalipsę referuojančios įvairios filmo scenos atspindi civilizacijos nuosmukį, religijos vaizdinių pakeitimą dirbtinėmis (kultinėmis) būtybėmis, moralinį pakrikimą ir technikos destruktivumą. Robotė Marija paskatina darbininkus maištauti ir sunaikinti centrinę mašiną – pagrindinę energijos miestui gamintoją.

2008 m. rekonstruoto Lango filmo pabaiga dviprasmė. Tačiau akivaizdu, kad Marijos antrininkė išreiškia klastingą mokslo bei technologijų sąjungą; rodo, kad pastarosios gali lengvai apsukti galvas ir visuomenę kreipti saviDestrukcijos link. Kita vertus, atskleidžia, jog Dirbtinybė yra valdoma galios struktūrų, kurios ne visada pajėgios ją kontroliuoti. Todėl filmo režisierius žiūrovui pateikia „dvilypę viziją“, leidžiančią regėti ir technologinės utopijos privalumus, ir už jų slypinčius galios šaltinius. Kita vertus, robotės vaizdinys šiame filme įdomus ir kaip sukonstruoto utopinio moteriškumo pavyzdys, ilgam įsitvirtinęs populiariojoje kultūroje.

Moteris-mašina yra vyrų industrinės technologijos ir vyrų seksualinės fantazijos produktas, kuris filme tampa ir radikali socialinės kaitos įrankiu. Kodėl vis dėlto ši robotė yra moteris? Kai Rotvangas pirmą kartą parodo savo mechaninį kūrinį Fredersenui, jam tai yra „mašina, sukurta pagal vyro vaizdinį, kuri niekada nepavargsta ir nedaro klaidų“. Jis ją pasiūlo kaip „ateities darbuotojo“ prototipą, mechaninę būtybę, kuri yra paklusni, nemaištauja, neprotestuoja, nevalgo, nemiega ir nereikalauja atlygio.

Požeminiame pasaulyje gyvenanti mergina Marija reprezentuoja idealią moterį – šventąją, angelą. Jos įtakos sfera – moteriškumo, meilės ir eros sfera. Fredersono sritis yra įtakos, technologinės galios ir kontrolės: ji regime prie valdymo pulto, priešais

tarsi pagrindinės „miesto smegenys“, valdančios visą Metropolio gyvenimą. Veiksmo gija pradeda intensyviau rutuliotis, kai atsitiktinai išvydęs žavią merginą Mariją, Frederseno sūnus Frederis susižavi ir išeina jos ieškoti į požemius. Čia jam tenka pažinti sunkų darbininkų gyvenimą, kurį jis vizijoje regi kaip šėtono mašinos aukojamą energiją. Todėl vienoje iš išpūdingų

ekranus, įsakmiai nurodinėjantį pavaldiniams. Nors Frederсенas kontroliuoja viską, kas vyksta aukštesniame ir žemajame Metropolio sluoksniuose, egzistuoja sritis, kurios jis negali suvaldyti, kuri išprūsta iš jo galios giaužtų. Tam, kad jis pažabotų šią jausmų ir eroso sritį, jam reikia galingos iliuzijos – Marijos antrininkės.

Dėl prasminio daugiasluoksniškumo, metonimijų ir vizualios raiškos *Metropolis* tapo archetipiniu filmu. Įvairūs jo fragmentai iki šiol yra gyvybingas citavimo šaltinis<sup>3</sup>. Ne vieną režisierių jis paskatino mąstyti apie dirbtinį kūną ir technologijos ambivalentiškumą. Galima sakyti, jog Jonze'as perkelia šio filmo naratyvinę liniją į XXI amžių. Tačiau jis dekonstruoja jau ne industrines, o komunikacines ir informacines technologijas, atskleidždamas jų žavingą patrauklumą ir sykiu pragaištingumą. Filmą *Ji* rodo, jog technologija išlaisvina žmogų iš visų socialinių ir moralinių įsipareigojimų, bet taip pat kelia klausimą, ar šis išsivadavimas nepaverčia asmenybės mašina arba technikos protezais, o jo gyvenimo ir jausmų pasaulio – simuliakrais?

Lyginant *Metropolį* su filmu *Ji* matome, jog abu režisieriai ieškojo naujų sinematinų būdų, kaip atskleisti dehumanizuojantį technologijų patrauklumą ir siekį stebėti, prižiūrėti, disciplinuoti, kontroliuoti kūną bei paversti jį efektyviai valdomu objektu. Susipainioję prieštarse mes žavimės į reginį orientuota technologija, nors ir nujaučiame jos kainą žmogiškumui. Taigi abu filmai atskleidžia mūsų pačių situacijos ambivalentiškumą.

## Moters reprezentacija ir galios struktūros

Lygindami minėtus filmus taip pat pastebime, jog industrinėje visuomenėje sukurtas dirbtinės moters (moters-objekto) įvaizdis informacinėje visuomenėje ir biotechnologijų amžiuje tampa bekūnės moters (moters-sąmonės) vaizdiniu, skaudžiai paliečiančiu žmogaus tapatybės temą. Vizualinė ir naratyvinė aptartų filmų struktūra demonstruoja skirtingoms epochoms būdingas *dirbtinybės* įsiskverbimo į tikrovę formas. „Ateities Ieva“ kaip dirbtinio kūno konstruktas XXI amžiuje virsta bekūne būtybe, egzistuojančia tik komunikacijos srautuose: kūno iškūnijimas ir technologijų sulytinimas kuria naują meilės alternatyvą. Skaitmeninė fatališkoji moteris, atgyjanti tik prisijungus prie interneto, keičia sintetinio kūno robotę, kuri buvo XX amžiaus masinių medijų ir vizualiosios kultūros produktas.

Prisiminkime tuos *Metropolio* kadrus, kuriuose tikrąją Mariją pakeitusi antrininė atlieka savotišką „totemo“ funkciją, sukelia visuotinę psichozę ir daro didžiulį poveikį masėms. Techninio reprodukuojamumo eroje dirbtinis vaizdas ir dirbtinis kūnas (įžymybių kultas, susijęs su kino skaida) tapo ne tik paveikiu emociniu ištekliu, nauja kapitalo forma, bet ir reikšmingu socialinių pokyčių bei vizualinės kultūros varikliu.

<sup>3</sup> Popžvaigždė Madona muzikiniame klipe „Express Yourself“ taip pat citavo *Metropolio* moto: „Be širdies, rankos nesupranta, ką daro galva“.



Daugybė žvilgsnių, nukreiptų į Mariją-robotę (akt. Brigitte Helm). Kadras iš Fritz Lango filmo *Metropolis*, 1927. Nuotrauka iš filmo platintojų archyvo

„žvaigždžių kultūros“ atstovai. Tapusios vizualumo ir galios struktūrų įrankiais *par excellence* „žvaigždės“ buvo sukurtos techninėmis vizualumo priemonėmis, kurios pritraukia ir akumuliuoja vizualinį kapitalą (Heinich 2012). Šis naujosios medijoms būdingas vizualumo režimas gyvuoja iki šiol: Lady Gaga neabejotinai galime laikyti viena iš Marijos-robotės pasekėjų.

Jonze'o filmas atskleidžia naują tikrovę – XXI amžiuje *dirbtinybę* įkūnija elektroninėje erdvėje egzistuojantys avatarai, virtualiosios kultūros veikėjai, kompiuterinių žaidimų ir animacinių filmų herojai. Kaitos procesai apima ir vizualiosios kultūros sritį, ir moters reprezentaciją. Pirmieji skaitmeninės kultūros sukelti kaitos ženklai išryškėja pačioje XX a. pabaigoje. Pavyzdžiu gali būti 1997 m. populiaraus vokiečių gyvenimo stiliaus žurnalo *Konr@d* numeris, kurio viršelyje buvo pavaizduota Naomi Cambell kaip seksuali kyborgė, o kituose jo puslapiuose publikuotos iš programišių gautos šios žinomos pasaulio manekenės nuotraukos, atskleidžiančios po vizualumo kauke slypinčią baisią tikrovę (Kuni 2010, p. 101). Skaitmeninės technologijos ir internetas demaskavo ir pradėjo ardyti susiformavusias vizualumo struktūras bei sukurtos idealybės pasaulį. Kultūros industrijos prarado vaizdo monopolį, nes informaciją bei įvairias vizualumo formas pradėjo gaminti ir vartoti patys skaitmeninės kultūros dalyviai. „Žvaigždžių kultūrą“ ėmė keisti netarpiškos komunikacijos režimas – tiesioginis, efemeriškas, momentinis (Heinich 2012, p. 118).

Kaip tik šiuos kaitos požymius ir atskleidžia Jonze'o filmas, parodantis, jog globalaus vizualumo sistemą keičia dar specifiškesnė kapitalo forma, kuri ne tiek reginiu, kiek programine įranga siekia prasiskverbti į jausmų ir emocijų pasaulį. Beprotiškas išmaniųjų įrenginių populiarumas liudija, kokia didelė vartotojų rinka atsiveria programinės įrangos kūrėjams, kurie seks naujomis „ateities levos“ vizijomis ir sukurto moteriškumo įvaizdžiais. Jonze'as įkūnijo moteriškumo kaip elektroninio įrankio (atliekančio visas vartotojo poreikius atliepančias funkcijas: sudėtingų duomenų bazių, informacijos srautų, finansinių ataskaitų valdymo) viziją, kurioje moteris tarsi navigacijos įranga klusniai vykdo vartotojo nurodymus, simuliuodama jausmus, manipuliudama emocijomis, sukurdamą autentiško ir intymaus bendravimo iliuziją. Tačiau svarbiausiais klausimais tampa: kokią individo tipą kuria naujoji „mechaninė

sistema“? Kokiu principu ji veikia? Kokios galios struktūros už jos slypi? Filmas *Ji* užduoda daugiau klausimų, nei į juos atsako. Tačiau matome, jog ši sistema programuoja vienišo žmogaus pasaulį, kurio psichoafektinės būsenas ir bendravimo poreikį patenkina naujos išmaniosios operacinės sistemos, gebančios sukurti galingas iliuzijas ir giliai įsismelkti į emocinę sritį. Draugystė, susižavėjimas, meilė, dievinimas, garbinimas, aistra – visi šie išgyvenimai nukreipiami į technologinių iliuzijų pasaulį. Tad panašiai kaip „žvaigždės“ kurstė visuomenės fantazmatinį pasaulį, taip dabar išmaniosios operacinės sistemos pavergia žmogaus gyvenimą ir užkariauja intymumo sferą. Todėl Lango filmo herojė *moterį-kaip-vaizdą* Jonze'o filme keičia *moteris-kaip-operacinė sistema*, su kuria pagrindinis veikėjas sieja visą asmeninį gyvenimą ir net susikuria intymaus bendravimo iliuziją, – kokią XX a. žiūrovas susigalvodavo, sėdėdamas kino salėje ar prieš televizijos ekraną, per atstumą užmegzdamas ryšį su koku nors veikėju ar popžvaigžde, kuri jo galvoje tapdavo tokia pat tikra, kaip ir ekranų scenarijuose. Taigi nauja keičia sena, bet nepaneigiant ir to, kas egzistavo anksčiau.

## Dirbtinumas ir žmogiškoji egzistencija

Vienas kitą sekę dirbtinės moters (robotės, androidės, kyborgės) vaizdiniai populiariojo kultūroje, pastaraisias dešimtmečiais įkūnyti Angelinos Jolie (Lara Croft) ir kitų Holivudo aktorių, susiję vienas su kitu ir siekia pavaizduoti tokią idealią surogatinę moterį, kurios tikrovėje nėra, bet kurios poveikslas yra sukurtas kino industrijos ir egzistuoja išvaizduojamybėje. Ir visi jie yra tarsi kopijų kopijos, projektuojančios „ateities Ievą“, kuri galėtų visiškai patenkinti vyrišką fantaziją.

Tokia surogatinė moteris sutinkama ne tik populiariajame kine, bet ir šiuolaikinėje literatūroje. Viktoro Pelevino futuristiniame romane *SNUFF: utopija* (2011), kuris taip pat savitai rutulioja pirminę *Metropolio* siužetinę liniją, pagrindinis veikėjas Damilola įsigyja idealių kūno formų robotę Kają, kuri yra „automatinė biosintetinė“ mašina, panaši į buitinių elektros prietaisą, kurį „sąlygiškai galima suskirstyti į du blokus – informacinį ir reprodukcinį“ (Pelevin 2013, p. 56). Įsigyta už paskolą, programuojama pagal savininko norus, ši sekso lėlė iš esmės yra tik programa. Jai galima nustatyti įvairius parametrus (taip pat ir dvasingumo laipsnį), užprogramuoti ir perprogramuoti, išjungti ar paspausti pauzę. Jos elgesys yra valdomas sudėtingų algoritmų ir simuliuojamas programiškai.

Tačiau Pelevino romane ši „guminė siela“, „gašlumo tenkinimo prietaisas“, sukurta pagal žmogaus pavidalą, pabėga nuo savininko, nuo žmogaus, kuris viską gyvenime grindžia apskaičiuotais parametrais. Robotę Kają ištinka meilė ir ji pasprunka su necivilizuotu urku. Ši surogatinė moteris pasirodo esanti daug žmoniškesnė nei kiti ir parodo, jog ateities programuojamame pasaulyje nesavanaudiškai mylėti gali tik guminė lėlė.



Pripučiamą lėlę. Kadras iš Hirokazu Koreedos kino filmo *Pripučiamą lėlę*, 2009. Nuotrauka iš filmo platintojų archyvo

nys? Kas jį valdo ir nulemia poelgius?

Iš lietuviškai rašančiųjų prie šių temų priartėjo Jaroslavas Melnikas. Knygoje *Maša, arba postfašizmas* (2013) rašytojas vaizduoja ateities pasaulį, kuriame žmogaus samprata yra praradusi

aiškias ribas. Tiesa, romane įsivaizduojama jau potechnologinė, nehumanistinė civilizacija – postfašistinė planetarinė valstybė, kurioje didžioji žmonijos dalis paversta žemesne rase. Tačiau šioje vizijoje gausu nuorodų į šiandieninį pasaulį ir filosofinių apmąstymų apie žmogiškumo raidą. Mašos – pusiau gyvulio, pusiau moters – metamorfozė kelia sudėtingus klausimus apie „žmogiškumo“ sąlygas, kuriose žmogus tampa žmogumi, jo savimonę ir savigarbą. Žmogaus sugyvuojimo, pavirtimo „žemesne rase“ scenarijus – tai mėginimas parodyti apgailėtų egzistencijos sąlygų įsigalėjimą ir tai, jog „*būti žmogumi – tai reiškia gyventi žmogišką gyvenimą, puoselėti žmogiškus jausmus ir mintis diena iš dienos, metai iš metų*“ (Melnikas 2013, p. 38).

Daiktiško, techninio ir pragmatinio požiūrio įsigalėjimas yra globalus reiškinys, kurį analizuoja ne tik Vakarų, bet ir Rytų kultūros atstovai. Šiame kontekste galima paminėti japonų režisieriaus Hirokazu Koreedos kino juostą *Pripučiamą lėlę* (2009), kurioje pagrindinis vaidmuo teko sekso lėlei, kuri atgyja ir aiškinasi, ką reiškia būti žmogumi. Pagal Yoshiie Goudos mangą sukurtas filmas šiek tiek primena Pinokio ir Frankenšteino istorijas. Pripučiamą lėlę Nozomi, kuri savininkui atstoja žmoną, jam išėjus į darbą vaikščioja po Tokiją, išmoksta kalbėti ir pradeda gyventi daug žmogiškesnį gyvenimą nei daugelis kitų, kurie, priešingai, nustojo būti žmonėmis ir pavirto dirbtinėmis, lėles primenančiomis būtybėmis. Taip Kereeda atkleidžia apgailėtinus žmonių santykius postmodernioje megapolių visuomenėje: vyro ir moters bendravimo skurdą, dirbtinį seksą, vienetą, vidinę tuštumą, pilką ir nykų kasdienybės ratą ir jį neigiantį vaizdingą reklamos pasaulį. Šiame filme guminė lėlė, skirta numalšinti vyriškiems troškimams, pasijunta turinti širdį, įsimyli ir išgyvena visą gyvenimo dramą, kurioje vyksta nesibaigianti Eroso ir Tanato dvikova. Būtent ši lėlė, gyvenimo filosofijos vedama, parodo, jog šiuolaikinėje visuomenėje įsitvirtinęs individualizmas lemia asmenybės sutrikimus: meilės ir afektų nyksmą, objektinio, daiktiško požiūrio į žmogų įsigalėjimą, vartimą mechaninėmis būtybėmis. O tai veda prie kito klausimo: kas skiria žmogų nuo mašinos ir jas valdančių programų?

## Meilės likimas

Dirbtinio moters kūno vaizdiniai – tai ne tik populiariosios kultūros vaizdiniai, bet ir kultūrinė trajektorija, atskleidžianti šiuolaikinio žmogaus tapatybės bruožus. Vieni jų išlieka gyvuoti kaip industrinės kultūros modeliai, pabrėžiantys XX a. įsiviešpatavusį dirbtinio kūno kultą. Kiti mėgina nusakyti dabarties kaitos procesus, pavaizduoti ne tik nudvasintas, bet ir iškūnytas būtybes, panašias į instaliuojamą programinę įrangą arba užkraunamą (*downloaded*) sąmonę.

Utopinėse ir distopinėse vizijose elektroninių technologijų ir moteriškumo jungtis išreiškia elektroninio eroso virsmą, parodantį, kad technologijos tampa ne tik žmogaus kūno, bet ir vidinio pasaulio (atminties, emocijų, aistrų) tęsiniais – patraukliais, tačiau itin klasingais. Šių vaizdinių sklaida kelia opius klausimus apie žmogaus ir jo lyties (kaip sociokultūrinio konstrukto) autentiškumą, skirtumą nuo mašinos ar kompiuterio. Skatina susimąstyti, ar dabarties žmogus nevirsta kyborgu, sukonstruotu pagal populiariosios vaizduotės ir galios struktūrų valdomų technologijų principus?

Kaip matėme, Jonze'o filmas *Ji* atskleidžia, jog elektroninis pasaulis siūlo naujas virtualaus gyvenimo dimensijas, kuriose virtualus moteriškumas gali virsti savotiška terapijos forma, suteikiančia į virtualybę pasinėrusiam žmogui pilnatvės ir tobulybės jausmą. Žymi amerikiečių feministė Donna Haraway esė *A Cyborg Manifesto* („Kyborgo manifestas“, 1983) įžvelgė ateities kyborguose ir kiberseksualume galimybę išsilaisvinti iš apibrėžto moters lytiškumo gniaužtų, t. y. galimybę plėtotis kaičioms ir transgresinėms tapatybėms. Jos požiūriu, žmoguje įsikūniję kyborgai nutrina aiškią ribą tarp individo ir technologijų, taip suardydami visas dualybių poras (geras/blogas, vyras/moteris, tikras/dirbtinis, analitinis/emocinis ir t. t.). Tuomet lyčių skirtumai ar jų nelygybė praranda problemškumą. Jos požiūriu, kyborgai tarsi įgalina sukurti utopinę lygiateisių socialinių santykių siekiamybę ir taip suteikia išsilaisvinimo galimybę „posthumanistinėje“ ir „postlytinėje“ eroje. Bet ar toks išsilaisvinimas nėra tolygus žmonijos susinaikinimui?

Pasak prancūzų filosofo Alaino Badiou, internetinės pažinčių svetainės, kuriose ieškoma meilės pagal užpildytus anketų duomenis ir pageidaujamus kriterijus, yra viena iš dabarties visuomenės grimasų. Grėsmę meilei ir erosui kelia ne tik pati technologija, bet su ja įsitvirtinantis pragmatinis siekis pasirinkti tinkamiausią ir saugiausią variantą. Visą gyvenimo poeziją ima užgožti saugumo taisyklės ir siekis susikurti malonumų pripildytą komforto zoną. Pamištama, jog meilė yra malonė, kuri gyvenimui suteikia prasmės ir ypatingo intensyvumo. Kompiuterizacijos amžiuje meilė ne tik nudvasinama, bet ir apskritai neigiama arba vadinama iliuzija. Todėl Badiou požiūriu, šiandien atėjo metas filosofams ginti meilę ir, kaip sakė Arthuras Rimbaud, iš naujo ją kūrybingai atrasti. Parodant, kad negalima meilės redukuoti į malonumą ir lytinį skatulį (Badiou 2012). Meilė ir erosas nėra vien tik laimė: tai ir džiaugsmas, ir kančia, ir potraukis, ir baimė.

## Vietoj išvadų

Šiuolaikinis populiariusis kinas, kuriame cirkuliuoja dirbtinės moters (dirbtinio kūno ir dirbtinės sąmonės) motyvai, apmąsto ateities visuomenės būtį ir kelia aštrius klausimus apie žmogaus egzistenciją, tapatybę ir seksualumą. Šiuo aspektu, Jonze'o filmas *Ji* – simptomiškas pavyzdys, parodantis, jog posthumanistinių technologijų amžiuje kūnas redukuojamas į bereikšmį objektą, kurio visą gyvenimą, taip pat jausmų ir emocijų sritį, ima valdyti kiekybiniai ir priežastingumo dėsniai. Stilistiniu požiūriu, šis filmas seka kitų režisierių – Jameso Camerono (*Isikūnijimas*, 2009), brolių Wachowskių (*Matrica*, 1999) ir Steveno Spielbergo (*Dirbtinis intelektas*, 2001) – praminomis pėdomis, kuriuos savo ruožtu įkvėpė japonų režisieriaus Mamoru Oši filmas *Dvasia šarvuose* (1995). Pagal Shirow Masamune mangą sukurtas Oši japoniškosios animacijos (*Anime*) filmas *Dvasia šarvuose* pasakoja vienišo kyborgo istoriją, kuris desperatiškai siekia aptikti, kas dar liko žmogiško besieliamame pasaulyje. Jis tiria labai tikroviškos dirbtinės moters (ginoido) atsiradimo ir gyvenimo istoriją, kuri filme supinama su aktualiais lyties tapatybės, kūno ir reprodukcijos klausimais. Kaip ir kiti šiame straipsnyje aptarti filmai, kuriuos sieja dirbtinės moters vaizdiniai, šis kultinis filmas neša žinią apie žmonijai grėsmingą lyties tapatybių krizę ir apskritai egzistencinę krizę, kai kibernetinės būtybės ir skaitmeninės gyvybės formos, gebančios susigeneruoti dvasią, nutrina aiškias žmogiškumo ribas. Iš informacijos vandenyno susikuriantys gyvi mąstantys subjektai, nepaklūstantys žmogaus įdiegtoms programoms – tokia yra futuristiniuose filmuose ir ateities vizijos numatoma beribio informacijos kaupimo ir kompiuterizacijos pasekmė žmonijai. Šiame numatomame pasaulyje dirbtinės moteris vaizdins jau egzistuoja ne kaip dirbtinis kūnas, o kaip dirbtinė dvasia – „jaučianti gyvybės forma“, gebanti pripažinti savo egzistavimą.

## Literatūra

- Badiou, Alain with Troung, Nicolas. 2012. *In Praise of Love*. Transl. by Peter Bush. London: Serpent's Tail.
- Heinich, Nathalie. 2012. *De la visibilité. Excellence et singularité en régime médiatique*. Paris: Gallimard.
- Kaes, Anton. 2009. *Shell Shock Cinema – Weimar Culture and the Wounds of War*. New York: Princeton University Press.
- Kuni, Verena. Mythical Bodies I. Cyborg configurations as formations of (self-)creation in the fantasy space of technological creation (I): Old and new mythologies of «artificial humans». Prieiga internetu: [http://www.medienkunstnetz.de/themes/cyborg\\_bodies/mythical\\_bodies\\_I/](http://www.medienkunstnetz.de/themes/cyborg_bodies/mythical_bodies_I/) [žiūrėta 2014 08 04].
- Leasure, Ross T. 2008. Yesterday's Eve and Her Electric Avatar: Villiers's Debt to Milton's Paradise Lost. In: *LATCH: A Journal for the Study of the Literary*, Vol. 1. *Artifact in Theory, Culture, or History*, p. 129–145.
- Melnikas, Jaroslavas. 2013. *Maša, arba postfašizmas*. Vilnius: Alma littera.

- Pelevin, Viktor. 2013. *SNUFF: utopija*. Iš rusų kalbos vertė D. Saukaitytė. Kaunas: Kitos knygos.
- Springer, Claudia. 1996. *Electronic Eros: Bodies and Desire in the Postindustrial Age*. Austin: University of Texas Press.
- Virilio, Paul. 1995. *La Vitesse de libération*. Paris: Galilée.
- Virilio, Paul. 1998. *La Bombe informatique*. Paris: Galilée.

## E-Eros and the Limits of Humanity

### Summary

**Key words:** Eros, the image of femininity, cinema, technology, artificial body, disincarnation

This article explores the images of artificially created woman produced in futuristic films and literary works that embodies our utopian visions and presentiments about the future. Spike Jonze's film *Her* (2014), in which the main character falls in love with an operating system OS<sub>1</sub> "Samantha", becomes the starting point of articulating the research problem. This film provokes viewers to take a closer look at the artificial corporeality and the interpretations of feminine Eros in popular culture, which all the same as media studies give rise to the critical reflections on relationships between human being and technological environments that have radically changed the social life during the last decades. The film conveys the evolving relationship between humans and digital-era technology and the loos of corporeality which provokes to explore the prototypes of these artificial woman images and its transformations, reflecting about the convergence of the material body (as well as spiritual sole) and machine, the new logic of love and the crisis of sexuality.

The images of artificially created woman body are not only the simple images of popular culture, but also the trajectory of the latter, revealing certain features of contemporary human imagination and identity. Some of them exist as the mirrors of industrial culture models, highlighting the cult of the artificial body established in the 20th century. Others attempts to describe the processes of new technology-induced change that not only evokes visions of disincarnate beings, artificial consciousness and soul, but also reveals some important features of an emerging society, e-transformation of Eros, and shows that the technology becomes the extension of human body as well as the inner world (memory, emotions, passions). The dissemination of these images reveals highly sensitive issues relating to the human being, authentic existence, the difference between a technology (software) and humans.

# Virtualieji autoportretai: savęs pateikimas įtinklintai bendruomenei

Aida Savicka

Per pastaruosius porą dešimtmečių nepaliaujamai augant interneto skvarbai, ir Vakarų pasaulyje jai įgaunant masinį lygį ir viešajame, ir privačiame sektoriuje, įsigali nauji tiek informacijos sklaidos, tiek tarpasmeninio bendravimo kanalai. Steigiasi iš esmės kitokios socialumo erdvės, kurių reikšmė bendraujant, kuriant viešąjį asmens įvaizdį, pateikiant save plačiai auditorijai tolydžio didėja. Bandant įvertinti šią reikšmę, reikia daryti aiškią perskyrą tarp savęs pristatymo anonimiškose ir neanonimiškose interneto aplinkose, nes individo buvimą ir veikimą šiose erdvėse lemia iš esmės skirtingos priežastys ir bendravimo logika. Pirmosiose erdvėse asmuo gali prisistatyti auditorijai bet kuo, nevaržomai eksperimentuoti su įvairiais socialiniais vaidmenimis – tiek realistiniais, tiek visiškai įsivaizduojamais, netgi fantastiniais. O štai antrosiose individo apie save pateikiama informacija turi bent iš dalies atitikti realybę, nes šios bendravimo platformos įgauna bendruomeniškų susibūrimų pobūdį, kur dažniausiai stengiamasi užmegzti ir palaikyti autentiškus socialinius ryšius, todėl čia priimamos realaus gyvenimo normos bei vertybės, taip pat ir nuoširdumas, atvirumas. Šiame straipsnyje dėmesys sutelkiamas į asmens savęs pristatymo logiką ir strategiją būtent neanonimiškose interneto aplinkose, keliant klausimus, kokie yra savęs pateikimo virtualiojoje aplinkoje tikslai ir motyvai, kokia asmeninė informacija yra viešinama, kaip tai daroma, kiek šie virtualieji autoportretai yra autentiški, ir ar jie gali būti laikomi asmens tapatybės išraiškomis.

Pagrindiniai žodžiai: tapatybė, įtinklinta bendruomenė, socialiniai tinklai, tinklaraštis, savęs pateikimas, narcisizmas, asmenukė

## Naujosios socialumo erdvės

Šiuolaikiniame pasaulyje, kuriame bendravimas virtualiojoje erdvėje tampa nemažiau svarbus nei betarpiški tarpasmeniniai kontaktai, savęs pristatymas įtinklintai bendruomenei tampa reikšmingu socialumo dėmeniu, todėl jam skiriamas vis didesnis dėmesys bei kuriamos savęs pateikimo strategijos: žmogui tenka spręsti, kiek ir kokios informacijos apie save pateikti, kokiose virtualaus bendravimo platformose ir kokiomis priemonėmis – tekstinėmis ar vaizdinėmis – tai padaryti. Kartais tai vyksta nesąmoningai, tiesiog pasiduodant naujai bendravimo madai, bet kartais savęs pristatymas virtualiojoje erdvėje esti gerai apgalvotas ir sistemingas veikimas, siekiant tam tikrų privačių ar profesinių tikslų. Tai, kokią informaciją apie save asmuo pateikia, labai priklauso nuo įtinklintos bendruomenės prigimties (Schrammel, Köffel, Tscheligi 2009, p. 275–284). Iš dalies tai nulemta socialinio tinklo struktūros, reikalaujamos

įvesti profilio informacijos ar jo narių tarpusavio susiejimo logikos. Norint prisijungti prie socialinių tinklų tipo virtualaus bendravimo platformų, vartotojui tenka registruotis, pateikiant daugiau ar mažiau išsamią informaciją apie save: kai kuriais atvejais užtenka vartotojo vardo, elektroninio pašto adreso ir slaptažodžio, tačiau nemažai populiarių socialinių tinklų, be kelių privalomų duomenų, vartotojo profilyje prašo nurodyti ir gimimo datą ir vietą, dabartinę gyvenamąją vietą, mokymosi įstaigą, darbovietę, pateikti duomenis apie šeimos narius ir artimiausius draugus, pomėgius, interesus, taip pat įkelti savo profilio nuotrauką – ir tai dar ne visas sąrašas. Nors pastaroji informacija nėra privaloma, jos pateikimas dažnam atrodo savaime suprantamas. Kaip rodo tyrimai (Schrammel, Köffel, Tscheligi 2009, p. 275–284), socialinių tinklų vartotojai gana noriai viešina asmeninę informaciją, pavyzdžiui, absoliuti dauguma profilyje naudoja realią savo nuotrauką, prisistato autentišku vardu ir pavarde, nurodo gimimo datą, daugiau kaip pusė – santuokinį/partnerystės statusą, o maždaug pusė – gyvenamąją vietą.

Informacijos pateikimo pobūdį lemia ir asmens išitraukimo į konkretų tinklą tikslai. Socialiniuose tinkluose, kuriuose žmonės siekia užmegzti ir palaikyti tarpasmeninius kontaktus, jie pateikia daugiau ir išsamesnės informacijos, stengdamiesi pateikti save vaizdžiai, unikaliai ir įdomiai. Tyrimai atskleidžia, kad mieliau informaciją apie save pateikiantys žmonės yra labiau mėgiami, nes informacijos neviešinimas kelia įtarimų dėl prisijungimo prie socialinio tinklo motyvų (Collins, Miller 1994, p. 457–475). O štai tuose tinkluose, kurių nariai siekia kitų tikslų nei tarpasmeninių ryšių užmezgimo, apie save pateikiama informacija yra labiau standartizuota, nuasmeninta, akcentuojant grupės nario tapatybės palaikymui esminius asmenybės aspektus (Schwämmlein, Wodzicki 2012, p. 387–407). Todėl populiariausio socialinio tinklo *Facebook* profilyje skelbiama asmens informacija ar nuotrauka skirsis nuo tos, kuri pavišinama, pavyzdžiui, *LinkedIn* profilyje: jei neformaliame tinkle asmuo turi plačias žaismingo savęs pristatymo galimybes, tikrai neapsiribojančias standartine portretine nuotrauka, profesionaliajame skelbiamoje nuotraukoje apranga bei išraiška turėtų nepriekaištingai atitikti atstovaujamą profesiją.

Amerikiečių tyrėjų grupė (Madden, Fox, Smith, Vitak 2007) nustatė, kad žmonės vis labiau susimąsto apie virtualiojoje erdvėje paliekamus savo pėdsakus, o virtualiojoje aplinkoje apie asmenį besikaupianti informacija yra svarbi tiek jam pačiam, tiek jo aplinkiniams. Net 47 procentai interneto vartotojų 2007 m. pasitikrindavo, kokia informacija apie juos yra prieinama internete, ir tai vykdavo daugiau nei dvigubai dažniau nei žmonės tai darydavo 2002 m. Daugiau nei pusė – 53 procentai – vartotojų patvirtino, kad jie taip pat patikrina internete skelbiamas žinias apie jiems svarbius asmenis – artimuosius, draugus, kolegas. Netgi darbdaviams tapo įprasta pasitikrinti virtualiojoje erdvėje paskleistą informaciją apie kandidatus į jų įmonės darbuotojus.

Interneto vartotojams vis labiau įsisąmoninant, kokia svarbi gali būti apie juos virtualiojoje erdvėje pasklidusi informacija, siekiama vis kryptingiau formuoti norimą

savo įvaizdį. Lyginant su betarpišku tarpasmeniu bendravimu, virtualiosios bendravimo platformos sukuria ir norimą savęs pristatymą palengvinančias, ir sunkinančias aplinkybes. Viena vertus, kuriant prisistatymą virtualiojoje erdvėje, kuriam būdingas bendravimo asinchroniškumas, galima gerai apgalvoti, kuriuos savo asmenybės, statuso bei veiklos aspektus norima pabrėžti, parinkti tai geriausiai atspindinčią informaciją ar nuotraukas, o toks strategiškasis ir nuoseklus veikimas ne visada įmanomas žmonėms bendraujant akis į akį. Kita vertus, virtualusis savęs pateikimas socialiniuose tinkluose skirtas tam tikrai grupei žmonių, o ne konkrečiam partneriui, dėl ko individualus netenka galimybės modifikuoti savęs pateikimą kiekvienam bendravimo partneriui – jis privalo subalansuoti įvairius galimus viešo savęs pristatymo tikslus. Svarbu atkreipti dėmesį ir į tai, kad be socialinių tinklų vartotojų pačių apie save pateikiamos informacijos papildomų spalvų jų „autoportretams“ suteikia su jais susijusių tinklo narių – „draugų“ – apie juos bei apie save pačius skelbiama informacija. Įdomu pastebėti, kad socialinio tinklo „draugų“ apie save pačius pateikiama informacija tampa kito su jais susijusio asmens virtualaus portreto dalimi dėl plačiai paplitusio įsitikinimo, kad draugauti renkamės į save panašius žmones. Dažnai šis aspektas socialinių tinklų vartotojų nėra pakankamai įvertinamas. Maža to, papildomų potėpių vartotojo autoportretui suteikia ir sistemiškai generuojama informacija apie socialinio tinklo vartotoją, tokia kaip „draugų“ skaičius, kuri tampa populiarumo, patrauklumo matu.

Nepaisant visų šių ribotumų, virtualusis bendravimas ir socialiniai tinklai tampa vis labiau svarbesni asmens saviraiškai. Tad kokie gi yra savo įvaizdžio kūrimo virtualiajai auditorijai tikslai ir motyvai?

### Savęs pristatymas įtinklintai bendruomenei – tikslai ir motyvai

Populiariausieji socialiniai tinklai yra labai efektyvus būdas plačiai paskleisti trumpą, bet ryškaus turinio žinutę, ypač jei siuntėjo kontaktų tinklas gerai išplėtotas. Tad vienas iš būdų nuosekliai kurti ir palaikyti virtualųjį portretą yra nuolat priminti apie save trumpais tekstiniais ar vaizdiniais pranešimais. Tačiau šios platformos turi kelis apribojimus, kurie ne visiems vartotojams leidžia visiškai atskleisti save ar savo pasaulėžiūrą: tai pranešimo trumpumas ir grėsmė prapulti socialinio tinklo vartotojų generuojamame nepaliaujamame „naujienu“ sraute. Tokie žmonės bendravimui su virtualiąja auditorija, savo žinutės „transliavimui“ renkasi kitą virtualiąją platformą – tinklaraščius (dar kitaip vadinamus „blogais“). Juose instituciškai nepriklausomas asmuo dalijasi savo mintimis įvairiomis temomis – nuo politikos, mokslo, verslo iki tėvystės rūpesčių, mados ar mitybos – ir daro tai savo malonumui, siekdamas bendrauti ar ieškodamas bendraminčių, o jo kuriamas tekstas niekieno neredaguojamas. Kartais tinklaraštininkai („bloggeriai“) turi ambicijų kurti alternatyvą institucinei žiniasklaidai, organizuoti pilietinį veiksmą. Tačiau yra nemažai ir tokių, kurie visą interesą su-

telkia į savo pačių asmenybę: nuosekliai ir sistemingai pristato plačiai auditorijai asmeninio gyvenimo įvykius, patirtis, mintis, nuostatas.

Tinklaraščio rašymas iš pirmo žvilgsnio atrodo tarsi viešas dienoraštis, ir šį įspūdį ypač sustiprina tai, kad nauji įrašai įvedami chronologine tvarka (pradedant nuo naujausių įrašų). Tačiau būtent dėl viešumo aspekto jis netenka dienoraščio autentiškumo. Nors vieša tinklaraščio prigimtis ir plati skaitytojų auditorija kaip tik ir yra tas bruožas, kuris pastarąjį padaro unikalia asmens saviraiškos erdve, nemažai tinklaraštininkų elgiasi taip, lyg auditorija jiems mažai rūpėtų. Tačiau net jei tinklaraštininkas traktuoja savo „blogą“ kaip asmeninę erdvę, o jo skaitytojus – kaip nereikšmingą atsitiktinumą, tokia priemonė, kitaip nei dienoraštis, nėra monologas, ir tai yra esminis skirtumas. Autorius gali norėti būti nuoširdus, galbūt ir stengiasi nuoširdumą išlaikyti, tačiau jis neišvengiamai susiduria su keletu apribojimų. Visų pirma, nedaug yra žmonių, gebančių ir galinčių sau leisti visiškai ignoruoti kitų nuomonę. Dažniausiai žmonės nori ir stengiasi būti kitų mėgiami bei formuoti apie save palankią nuomonę, o tinklaraščio rašymas kaip tik ir būna tam skirtas. Todėl „blogų“ autorius turi kontroliuoti savo skelbiamą informaciją, kad ji atitiktų norimą susikurti įvaizdį. Tam tenka filtruoti ne tik savo paties pateikiamą informaciją (kokias istorijas verta pasakoti, kokias nutylėti; kaip interpretuoti tam tikrus įvykius ir panašiai), bet ir auditorijos komentarus, ištrinant neigiamus pasisakymus arba blokuojant galimybę nepageidaujamiems asmenims įsiterpti į diskusiją. Čia išryškėja antrasis apribojimas – dienoraščio istoriją kuria ne tik jo autorius, bet ir auditorija, todėl ji gali pakrypti ir kuriančiajam autoriui nenumatyta linkme. Grėsmė tuo didesnė, kad kitų apie asmenį generuojama informacija yra laikoma labiau patikima nei paties asmens apie save pateikiama informacija. Dar vienas apribojimas kyla iš to, kad esame susisaistę socialinės atsakomybės saitais su mums svarbiais žmonėmis, todėl išviešindami kokią nors žinių stengiamės nesukurti šiems asmenims neigiamų padarinių. O tai vėlgi riboja autoriaus autentiškumą. Visi šie faktoriai neleidžia tinklaraščio laikyti tikrąja autoriaus savasties išraiška, jo tapatybės naratyvu – tai yra sąmoningas bandymas save pateikti siauresnei ar labai plačiai auditorijai tam tikru būdu. Apibendrinant tinklaraštininkams neišvengiamai kyla įtampų, siekiant nuoširdaus bendravimo su savo auditorija, nes jie privalo savo tekstais imponuoti, o norėdami didinti savo tinklaraščio skaitomumą – turi patenkinti auditorijos lūkesčius.

Kompleksiniame tyrime, įtraukusiame tiek kokybinius, tiek kiekybinius parametrus, tyrėjų grupė (Lee, Im, Taylor 2008, p. 692–710) identifikavo septynias priežastis, kodėl tinklaraštininkai save viešina:

- *savęs pristatymas*, sąmoningai siekiant palankiai pateikti save kitiems;
- *socialinių santykių valdymas*, kuriant ir palaikant santykius su artimais draugais;
- *noras atrodyti progresyviu*, žengimas koja kojon su naujausiomis komunikacijos tendencijomis;

- *informacijos archyavimas*, norint išsamiai užregistruoti savo kasdienio gyvenimo įvykius vienoje vietoje;
- *dalijimasis informacija*, pačių tinklaraštininkų suprantamas kaip geranorišku mo išraiška, nes jie dalijasi savo tam tikroje srityje sukaupta patirtimi, kuri gali būti naudinga kitiems;
- *pramogos siekimas*, malonumas save pristatyti viešai;
- *pasipuikavimas*, siekis pademonstruoti savo populiarumą ar gebėjimą pritraukti kitų dėmesį.

Turbūt labai panašias viešo savęs pateikimo priežastis būtų galima įvardyti ir kalbant apie aktyvius socialinių tinklų (tokių kaip *Facebook*) vartotojus, nes šios virtualaus bendravimo platformos yra gana panašios: kiekvieno vartotojo informacija jose kaupiama atskiruose puslapiuose, privatumas gana ribotas, jos daugiau ar mažiau atviros kitų komentarams. Tačiau socialinių tinklų „herojus“ yra labiau priklausomas nuo išorinio poveikio, nuo kitų apie jį pateikiamos informacijos bei komentarų nei tinklaraštininkas, kurio rankose daugiau įrankių valdyti kitų pateikiamą informaciją.

## Vizualaus savęs pateikimo tinkle formos

Ilgus šimtmečius turtingieji ir privilegijuotieji savo buvimą Žemėje ir išskirtinį socialinę statusą įamžindavo portretuose, kurie būsimoms kartoms perteikdavo ne tik fizinį asmens pavidalą, bet ir atspindėdavo jo luomą, pažiūras, pomėgius, siekius, vertybes. Žmogaus susikuriamas profilis socialiniame tinkle tam tikra prasme gali būti palygintas su anuometiniais auto/portretais. Pavyzdžiui, profilio nuotrauka laikoma vienu svarbiausių būdų patraukti kitų socialinio tinklo vartotojų dėmesį bei jiems prisistatyti, nes ji rodoma nuolat, atsiranda prie kiekvieno vartotojo padaryto naujo įrašo ar komentaro. Nenuostabu, kad žiniasklaidai propaguojant fizinio patrauklumo kultą, ir virtualiojoje erdvėje tiek jaunuoliai, tiek brandaus amžiaus socialinių tinklų vartotojai savęs pateikimui renkasi tas nuotraukas, kuriose atrodo fiziškai patrauklesni (Siibak 2009; Strano 2008); kiti gi fotografijos pagalba labiau stengiasi akcentuoti savo išskirtinumą, pomėgius, nuotaiką ar tiesiog kūrybišką požiūrį į gyvenimą.

Kalbant apie naujausias savęs įamžinimo ir vizualaus pristatymo tendencijas, būtina paminėti ir jau porą metų pasaulyje siaučiantį naują kultūrinį reiškinį – savęs fotografavimo išmaniaisiais telefonais įvairiausiose aplinkose ir šių nuotraukų publikavimo socialiniuose tinkluose virusą. 2013 m. tokios momentinio autoportreto nuotraukos pavadinimas – *selfie* – *Oxford Dictionary* buvo paskelbtas anglų kalbos metų žodžiu. Vadinamosios asmenukės, kaip autoportretinės nuotraukos, pačios savaime anaipol nėra joks ypatingas socialinis reiškinys ar išskirtinis tyrimo objektas. Daug įdomesnis yra tam tikruose sluoksniuose, visų pirma, tarp jaunimo besiformuojantis socialinis spaudimas nuolat jomis dalintis, tarsi dokumentuojant net paprasčiausias

gyvenimo situacijas, nekalbant jau apie tikrai išskirtinius įvykius, o kita vertus – jas komentuoti socialiniuose tinkluose, paspausti mygtuką „Patinka“ ir pan. Taip asmenukės tampa socialiai priimtina ir reikšminga savosios tapatybės išraiškos bei tarpasmeninio santykio įtvirtinimo priemone, o kartu – ir socialinių tyrimų objektu. Tiesa, dėl reiškinių naujumo tokių tyrimų kol kas nėra gausu, bet gyvas mokslinis susidomėjimas šiuo reiškiniu leidžia tikėtis, kad tai laikina.

Kaip gi asmenukės susijusios su asmens savęs pristatymo įtinkintai bendruomenei problematika? Jos įamžina momentines nuotaikas, tapdamos organiška *greito gyvenimo* kultūros dalimi, kartu su greitu maistu, greitais tarpasmeniniais santykiais ir panašiais reiškiniais. Pagal apibrėžimą, asmenukės daromos tam, kad jomis būtų pasidalinta socialiniuose tinkluose, kad jos būtų pakomentuotos, sulauktų teigiamų atsiliepimų, o anaip tol ne tam, kad jomis būtų grožimasi ar džiaugiamasi vienumoje, ir kaip tik tai yra esminis jų skirtumas nuo ankstesnių autoportretinių vaizdinių. Asmenukių populiarumą galima paaiškinti tuo, kad jos leidžia asmenį pateikti taip, kaip pageidauja pats autorius, kontroliuoti savo įvaizdį kitų akyse, pasirenkant atitinkamą aprangą, aplinką, veido išraišką, kompaniją, parodant savo šaunumą, patrauklumą, drąsą, emocijas, ir tai padaryti net tokiose aplinkose, kurios paprastai prašalaičiams nėra prieinamos (vonios kambarys ar miegamasis), taip pabrėžiant neribojamą atsiskleidimą tam tikram žmonių ratui – socialinio tinklo bendruomenei. To tikslas – patraukti dėmesį, priminti apie save, sulaukti socialinio pripažinimo, patikti kitiems. Reikia pripažinti, kad nors dėl grožio kulto asmenukėms dažnai būdingas pabrėžtinas seksualumas (papūstos lūpos, mąslus žvilgsnis, atitinkamos kūno pozos), ne visos jos įamžina grožį – kai kurios esti komiškos ar ironiškos, tačiau ir tuo atveju sąmoningas jų autorių tikslas yra pateikti save kitiems būtent taip, o ne kitaip. Tai yra tam tikras savęs suvokimo primetimas kitiems, nes kuo daugiau jiems pateikiama vaizdų, patvirtinančių tam tikrą tapatybę – gražuolės, moksliuko, kvatoklės, sportininko, – tuo labiau tikėtina, kad toks įvaizdis ir bus priimtas.

## Virtualieji autoportretai – asmens tapatybės išraiškos?

Remiantis pamatine tapatybės teoriją samprata, esminis asmens tapatybės formavimosi bei pristatymo mechanizmas yra bendravimas su kitais žmonėmis – individualios tapatybės formavimasis neišvengiamai yra socialiai sąlygotas. Tapatybės kūrimą galima suprasti kaip abipusės įtakos procesą, kai asmuo pristato kitiems tam tikrą savo tapatybę, o kiti savo elgesiu ar reakcija ją patvirtina arba paneigia. Anot Ervingo Goffmano (2000), labai dažnai savęs pateikimas kitiems yra idealizuotas, tačiau žmogui taip idealizuotai pristatant save, auditorija dažnai patiki tuo, jog asmuo toks ir yra. Kitaip tariant, jau vien savęs pristatymas kaip sąmoningo, brandaus ir socialiai priimtino individo yra būdas įtikinti tiek save, tiek kitus, kad žmogus ištis ir yra pasiekęs

tokią brandą. Socialiniai tinklai ar tinklaraščiai kaip asmens viešo savęs pristatymo bei bendravimo erdvės gali puikiai pasitarnauti šiam tikslui. Tačiau lyginant tapatybės formavimosi ir įtvirtinimo sąlygas žmonėms bendraujant tiesiogiai ir virtualiai, reikėtų akcentuoti bent keletą esminių skirtumų.

Pirmiausia, nors prisistatymas socialiniuose tinkluose ar tinklaraščio rašymas iš esmės yra nauja, skaitmeninė, viešo savęs pateikimo kitiems forma, lyginant su tradiciniais savęs pateikimo būdais virtualios bendravimo platformos ženkliai padidina potencialią auditoriją ir gerokai išplečia „reikšmingų kitų“ ratą. Turėdamas save pristatyti gausesnei auditorijai, kurioje kiekvienas gali pakomentuoti, pagirti ar pašiepti žmogaus apie save kuriamą įvaizdį, tuo padarydamas įtaką kitų nuomonei, asmuo susiduria su didesniais iššūkiais.

Tapatybės virtualiojoje erdvėje tyrinėtojai Iris A. Junglas, Normanas A. Johnsonas, Douglas J. Steelas, Dorothea Chon Abraham ir Paulis MacLoughlinas (2007) atkreipia dėmesį ir į kitą tapatybės formavimosi proceso transformaciją skaitmeninėje eroje. Jie teigia, kad tapatybės formavimas apima du procesus – tyrinėjimą ir įsipareigojimą. Tyrinėjimas yra laikotarpis, kai žmogus abejoja ir ieško savo pamatinių įsitikinimų ir tikslų, o štai vėlesniame – įsipareigojimo – laikotarpyje jis suformuoja savo įsitikinimų branduolį ir jais vadovaujasi bei už juos kovoja. Virtualiuosiuose pasauliuose būtent tyrinėjama kaip žmogaus tapatumo formavimosi procesas atlieka labiau dominuojantį vaidmenį nei realiame pasaulyje (Junglas et al. 2007). Atitinkamai, asmenybės brandos kaip įsipareigojimų savo įsitikinimams metas ateina sąlyginai vėliau. Todėl virtualiajam bendravimui tampant masine patirtimi, aktyvėja mokslinis susidomėjimas tuo, kur ir kaip žmonės tyrinėja savo tapatybes – juk eksperimentavimo su potencialiomis tapatybėmis galimybės skaitmeniniame pasaulyje yra beprecedentės.

Dar vienas asmens tapatybės formavimosi ir įtvirtinimo skirtumas yra tas, kad bendraujant betarpiškai, tam tikri asmens tapatybės bruožai (lytis, amžius, fizinė išvaizda ir pan.) yra akivaizdūs ir lengvai nepasiduoda interpretacijai, tačiau virtualioji aplinka suteikia jiems žymiai daugiau galimybių kontroliuoti savęs pristatymą taip, kad būdų nupieštas pageidaujamas paveikslas (Zhao, Grasmuck, Martin 2008, p. 1816–1836). Anot galimosios asmenybės (*possible selves*) teorijos pradininkų amerikiečių psichologų Hazelės Markus ir Paulos Nurius (1986), žmogaus savęs suvokime galima išskirti du lygmenis: „dabartinį aš“ – kitiems matomą tapatybę ir „galimą aš“ – tapatybę, kurios kiti nepažįsta. Šią žmogus gali realizuoti, nepateikdamas kitiems tam tikros esminės asmeninės informacijos, nuslėpdamas nepageidaujamus fizinius bruožus ar įsijausdamas į įsivaizduojamus socialinius vaidmenis. Tai ypač lengva padaryti anonimiškoje virtualiojoje aplinkoje, kurioje virtualioji asmenybė sunkiai gali būti sutapatinama su realiu žmogumi.

Žinoma, visiška savo sukurto įvaizdžio kontrolė virtualiojoje erdvėje yra neįmanoma jau vien dėl to, kad ne visa tinklo aplinka yra visiškai anonimiška – pavyzdžiui, populiariaji socialiniai tinklai pagrįsti principu, kad jų vartotojai turi save susieti su

realiais asmenimis tokiais profilio duomenimis kaip gyvenamoji vieta, mokslo įstaiga ar darbovietė, galų gale – draugai. Kaip pastebi žinoma ir gausiai cituojama straipsnių bei knygų apie tarpasmeninio bendravimo internete savitumą autorė Nancy K. Baym, „savęs pristatymai internete kuriami iš įvairių asmenybės žymenų, mums panaudojant juos meistriškai savosios tapatybės kūrimui. Yra tokių, kurie asmenines tapatybes tinkle mato kaip laisvai plūduriuojančias šioje erdvėje ir šių žymenų panaudojimą traktuoja kaip potencialų savęs perkūrimo veiksmą. Tačiau mūsų tapatybės toli gražu ne laisvai plūduriuoja, netgi internete, o yra tvirtai susipynusios su kitų tapatybėmis. Individualios tapatybės yra giliai įsišaknijusios į socialines tapatybes. Savęs pristatymus mes kuriame, susisiedami su kitais. Kiti taip pat prisideda kuriant internete apie mus esančios informacijos visumą“ (Baym 2010, p. 111). Akivaizdu, kad socialinių tinklų pobūdžio virtualaus bendravimo platformose „galimojo aš“ realizavimas susiduria su didesnėmis kliūtimis nei anonimiškoje virtualiojoje aplinkoje, tačiau veikimo laisvė vis tiek išlieka didesnė nei realiame gyvenime, nes bendraudamas asinchroniškai žmogus turi daugiau galimybių apmąstyti informaciją, kurią pateikia kitiems apie save arba pateikti ją taip, kaip nori pats.

Tad ar galima virtualius savęs pristatymus laikyti autentiškomis tapatybės išraiškomis? Neabejotinai, asmens apie save viešai pateikiama informacija įprastu atveju bent iš dalies atspindi jo savęs suvokimą bei jo asmenybę. Kita vertus, asmenybės charakteristikos šiuose pristatymuose atspindi net ir be sąmoningų žmogaus pastangų. Pavyzdžiui, tyrimai atskleidė, kad ekstravertai viešina daugiau savo asmeninės informacijos nei intravertai (Marcus, Machilek, Schütz 2006, p. 1014–1030) ir kad savo socialinių tinklų profiliuose jie dažniau naudoja nekonservatyvius vaizdus (Kärmer, Winter 2008, p. 106–116). Tačiau dvejonės dėl autentiškumo labiausiai kelia tai, kad asmeninio gyvenimo viešinimas dažnai yra skatinamas noro patraukti dėmesį arba patikti kitiems, kas verčia žmogų elgtis taip, kad būtų pastebėtas, net jei tai neatitinka jo temperamento, nuostatų ar vertybių. Taip randasi nauji asmenybės tipai, kartais netgi ironiškai įvardijami kaip naujoji profesija – „interneto sensacija“.

## Asmens išsiviešinimo grimasos

Tyrimai rodo, kad pamatinis psichologinis viešo savęs pristatymo – asmeninio pobūdžio informacijos paskelbimo, savo emocijų, vertinimų ar apmąstymų aprašymo – motyvas yra noras patikti kitiems, nes asmeninės informacijos atskleidimas kitam yra artimų santykių užmezgimo ir palaikymo pagrindas: kuo žmogus labiau, giliau, asmeniškiau atsiskleidžia kitiems, tuo didesnė tikimybė kitiems patikti, būti mėgiamam. Ryšys tarp asmeninės informacijos atskleidimo ir patikimo kitiems yra keleriopas: tie, kurie užmezga asmenišką, intymesnę kontaktą, yra labiau mėgiami nei bendraujantys paviršutiniškiau; kita vertus, žmonės užmezga asmenišką kontaktą kaip tik su

tais, kurie jiems nuo pat pirmojo kontakto patinka labiau; be to, žmogus ir pats labiau renkasi tuos, kuriems atskleidė daugiau asmeninės informacijos apie save (plačiau žr. Collins, Miller 1994, p. 457–475).

Nenuostabu, kad vis labiau tai įsisąmonindami, interneto vartotojai daugiau dėmesio skiria pageidaujamam savęs pristatymui virtualiojoje erdvėje. Kai kurie socialiniai tyrinėtojai pastebi, kad tai skatina stiprėjančią narcizo sindromą visuomenėje. Narcisizmas apibrėžiamas kaip didybės manija, perdėtai, nerealistiškai teigiamas savo asmens – įskaitant intelekto, fizinio patrauklumo ir galios – suvokimas bei vertinimas, padidintas dėmesys savikontrolės strategijoms, siekiant įtvirtinti pozityvų įvaizdį, kelti aplinkinių susižavėjimą, o taip pat intereso palaikyti tvirtus tarpasmeninius santykius trūkumas (Campbell, Foster 2007, p. 115–138). Narcizo sindromą turintys žmonės linkę į ekshibicionizmą, siekia dėmesio ir yra labai susirūpinę dėl savo fizinės išvaizdos (Vazire et al. 2008, p. 1439–1447). Atitinkamai, jie gerokai pervertina savo patrauklumą (Bleske-Rechek, Remiker, Baker 2008, p. 420–424; Gabriel, Critelli, Ee 1994, p. 143–155).

Dar visai neseniai narcizo sindromas buvo laikomas rimtu asmenybės sutrikimu, psichologine patologija. Dabar gi socialiniai tinklai tampa tam tikra žmogaus narcisizmo sklaidos terpe. Viename iš pirmųjų šiai problematikai skirtų tyrimų Laura E. Buffardi ir W. Keith Campbell pastebėjo, kad socialiniai tinklai suteikia puikią platformą narciziškoms jų narių apraiškoms skleisti, nes leidžia kontroliuoti savęs pateikimą kitiems ir suteikia galimybę lengvai sukurti didžiulius paviršutiniškų santykių tinklus, kurie ypač imponuoja narcizo sindromą turintiems žmonėms (2008, p. 1303–1314). Tyrimai parodė, kad į narcisizmą linkusieji pasižymi didesniu aktyvumu socialiniuose tinkluose bei naudoja daugiau jų asmens vertę keliančio turinio (Mehdizadeh 2010, p. 357–364). Akivaizdu, kad tokie žmonės *Facebook* tinkle turi daugiau „draugų“ ir pranešimų ant savo sienos, kad jų profilio nuotraukos kitų vertinamos kaip labiau fiziškai patrauklios nei šio sindromo neturinčių žmonių, ką tyrėjai aiškina tuo, jog narcisizmo polinkių turintieji sąmoningai parenka patrauklesnes nuotraukas perdėtiems įsitikinimams apie savo išvaizdą pagrįsti.

Interneto bei socialinių tinklų plėtra suteikia precedento neturinčios momentinės šlovės galimybę – ji leidžia bemaž kiekvienam raštingam ir interneto prieigą turinčiam žmogui tapti masine medija ir transliuoti savo žinutę kiekvienam, kas ja susidomės. Jei žinutė pakankamai aktuali ar pikantiška, kad pritrauktų masinę dėmesį, anksčiau nežinomas asmuo be jokios išorinės pagalbos akimirksniu gali tapti garsenybe, ir tam net nebūtini kokie nors išskirtiniai gebėjimai ar bruožai: kartais pakanka ypatingai susiklosčiusių aplinkybių, o kartais – tiesiog išskirtinio kvailumo ir drąsos. Ankstesnės žmonių kartos tokio momentinio išgarsėjimo galimybių neturėjo – norint tapti žinomam reikėjo nuoseklaus būrio žmonių darbo, kad pageidaujamą paviešinti informaciją tinkamai pristatytų masinės komunikacijos priemonės. Pastebima, kad naujųjų technologijų sukurta momentinio išgarsėjimo galimybė ir viltis

skatina ekshibicionistinį mentalitetą. Psichiatrijos profesoriaus Elias'o Aboujaoude'o (2011) teigimu, jau pati galimybė kiekvienam pritaikyti interneto patirtį individualiems poreikiams daro žmones labiau narciziškus. Amerikiečių psichologų Jeano M. Twenge'o ir W. Keith Campbell (2009) teigimu, jaunajai kartai vis labiau būdingas susireikšminimas bei didybės manija, o dėl to silpnėja emociškai artimi santykiai. Jų atliktas didžiulės apimties koledžų studentų tyrimas parodė, kad nuo 1980 m. narcisistinių polinkių turinčių žmonių skaičius nuosekliai augo. Autorių tvirtinimu, ilgalaikiai tokio elgesio padariniai yra destruktiniai visuomenės atžvilgiu, nes narcisizmo epidemija, skatinanti agresiją, materializmą, rūpinimosi kitais stoką bei paviršutiniškas vertybes, įvairiomis apraiškomis išplinta į visą kultūrą, darydama įtaką ir mažiau egocentriškiems žmonėms.

## Išvados

Šiuolaikiniame išmaniųjų technologijų pasaulyje žmogus turi daugybę asmenybės išraiškos priemonių – spalvas ir formas, žodžius, emocijų ženklus, videovaizdinius, o visoms joms kurti ir valdyti – begalę technologinių įrankių. Tik ar šiuolaikinis autoportretas dėl tokios išraiškų gausybės ir pašėlusio jų kismo nepraranda savo vientisumo? Ar jis tapomas tomis pačiomis spalvomis socialinio tinklo *Facebook* „draugams“ ir profesionalaus tinklo *LinkedIn* bendruomenei? Ar pats žmogus pajėgia atskirti, kuris iš virtualiojoje erdvėje paskleistų autoportretų yra autentiškas, atspindintis tikrąją individo savastį, o ne vieną iš daugybės kuriamo įvaizdžio rakursų? Reiškinių naujumas neleidžia į šiuos klausimus atsakyti tvirtai, tačiau skatina mokslinio susidomėjimo asmens tapatybės problematika pagyvėjimą.

Virtualiojoje erdvėje vartotojų neišdildomai palikti pėdsakai reiškia, kad susikurtas virtualusis autoportretas žmogų lydės nuolat. Net ir pasikeitus gyvenimo aplinkybėms – iš linksmo studentavimo etapo įžengus į rimtos profesinės karjeros etapą, išsiskyrus su partneriu ar pakeitus savo įsitikimus – ankstesnius autoportreto žymenis bus sunku ištrinti. Žinoma, fiziniame pasaulyje žmogaus susikurtas įvaizdis taip pat yra inertiškas, gana sunkiai keičiamas net ir sąmoningomis pastangomis. Tačiau jis yra ne taip sistemingai registruojamas – balsu ištarti žodžiai nėra įrašyti juodu ant balto ir lengvai atkuriami; nepageidaujamas įvykis taip pat ilgainiui išblėsta kitų atmintyje. Tačiau bet koks virtualiojoje erdvėje paliktas pėdsakas gali būti atkurtas, bet kada paviešintas, pakomentuotas, nepaisant jį palikusio žmogaus valios. O tai gali turėti labai reikšmingų padarinių. Nenuostabu, kad vis labiau tai įsisąmonindami, interneto vartotojai daugiau dėmesio skiria pageidaujamam savęs pristatymui virtualiojoje erdvėje. Lieka neatsakytas klausimas, ar tai netaps naujos – narcisizmo – kultūros pradžia.

## Literatūra

- Aboujaoude, Elias. 2011. *Virtually You: The Dangerous Powers of the E-Personality*. New York: W. W. Norton & Company.
- Baym, Nancy K. 2010. *Personal Connections in the Digital Age*. Cambridge: Polity Press.
- Bleske-Rechek, April, Remiker, Mark W., Baker, Jonathan P. 2008. Narcissistic Men and Women Think They are So Hot – But They are Not. In: *Personality and Individual Differences*, Vol. 45, p. 420–424.
- Buffardi, Laura E., Campbell, W. Keith. 2008. Narcissism and Social Networking Web Sites. In: *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol. 34, p. 1303–1314.
- Campbell, W. Keith, Foster, Joshua D. 2007. The Narcissistic Self: Background, an Extended Agency Model, and Ongoing Controversies. In: C. Sedikides, S. J. Spencer, eds. *The Self: Frontiers of Social Psychology*. New York: Psychology Press, p. 115–138.
- Collins, Nancy L., Miller, Lynn Carol. 1994. Self-Disclosure and Liking: A Meta-Analytic Review. In: *Psychological Bulletin*, Vol. 116, p. 457–475. Prieiga internetu: [http://www.researchgate.net/publication/15390515\\_Self-disclosure\\_and\\_liking\\_a\\_meta-analytic\\_review/links/00b4951ca0dae83287000000.pdf](http://www.researchgate.net/publication/15390515_Self-disclosure_and_liking_a_meta-analytic_review/links/00b4951ca0dae83287000000.pdf) [žiūrėta 2014 11 23].
- Dutta-Bergman, Mohan J. 2006. The Antecedents of Community-Oriented Internet Use: Community Participation and Community Satisfaction. In: *Journal of Computer-Mediated Communication*, Vol. 11, p. 97–113.
- Gabriel, Marsha T., Critelli, Joseph W., Ee, Jullana S. 1994. Narcissistic Illusions in Self-Evaluations of Intelligence and Attractiveness. In: *Journal of Personality*, Vol. 62, p. 143–155.
- Goffman, Erving. 2000. *Savęs pateikimas kasdieniame gyvenime*. Vilnius: Vaga.
- Junglas, Iris A., Johnson, Norman A., Steel, Douglas J., Abraham, D. Chon, Loughlin, Paul Mac. 2007. Identity Formation, Learning Styles and Trust in Virtual Worlds. In: *ACM SIGMIS Database*, Vol. 38 (4), p. 90–96.
- Kräamer, Nicole C., Winter, Stephan. 2008. Impression Management 2.0: The Relationship of Self-Esteem, Extraversion, Self-Efficacy, and Self-Presentation within Social Networking Sites. In: *Journal of Media Psychology: Theories, Methods, and Applications*, Vol. 20, p. 106–116.
- Lee, Doo-Hee, Im, Seunghee, Taylor, Charles R. 2008. Voluntary Self-Disclosure of Information on the Internet: A Multimethod Study of the Motivations and Consequences of Disclosing Information on Blogs. In: *Psychology & Marketing*, Vol. 25 (7), p. 692–710.
- Madden, Mary, Fox, Susannah, Smith, Aaron, Vitak, Jessica. 2007. Digital Footprints: Online Identity Management and Search in the Age of Transparency. Pew Internet & American Life Project. Prieiga internetu: [http://www.pewinternet.org/files/old-media/Files/Reports/2007/PIP\\_Digital\\_Footprints.pdf](http://www.pewinternet.org/files/old-media/Files/Reports/2007/PIP_Digital_Footprints.pdf) [žiūrėta 2014 11 23].
- Marcus, Bernd, Machilek, Franz, Schütz, Astrid. 2006. Personality in Cyberspace: Personal Web Sites as Media for Personality Expressions and Impressions. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 90, p. 1014–1031.
- Markus, Hazel, Nurius, Paula. 1986. Possible selves. In: *American Psychologist*, Vol. 41, p. 954–969.
- Mehdizadeh, Soraya. 2010. Self-Presentation 2.0: Narcissism and Self-Esteem on Facebook. In: *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*, Vol. 13 (4), p. 357–364.
- Schrammel, Johann, Köffel, Christina, Tscheligi, Manfred. 2009. „How Much Do You Tell? Information Disclosure Behaviour in Different Types of Online Communities“. Proceedings of the 4th International Conference on Communities and Technologies, p. 275–284. Prieiga internetu: <http://www.socio-informatics.info/fileadmin/IISI/upload/2009/p275.pdf> [žiūrėta 2014 11 23].

- Schwämmlein, Eva, Wodzicki, Katrin. 2012. What to Tell About Me? Self-Presentation in Online Communities. In: *Journal of Computer-Mediated Communication*, Vol. 17, p. 387–407.
- Siibak, Andra. 2009. Constructing the Self Through the Photo Selection – Visual Impression Management on Social Networking Websites. In: *Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace*, Vol. 3 (1). Prieiga internetu: <http://www.cyberpsychology.eu/view.php?cisloclanku=2009061501&article=1> [žiūrėta 2010 02 09].
- Strano, Michele M. 2008. User Descriptions and Interpretations of Self-Presentation Through Facebook Profile Images. In: *Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace*, vol. 2 (2). Prieiga internetu: <http://www.cyberpsychology.eu/view.php?cisloclanku=2008110402> [žiūrėta 2014 11 23].
- Twenge, Jean M., Campbell, W. Keith. 2009. *The Narcissism Epidemic: Living in the Age of Entitlement*. New York: Simon & Schuster.
- Vazire, Simine, Naumann, Laura P., Rentfrow, Peter J., Gosling, Samuel D. 2008. Portrait of a Narcissist: Manifestations of Narcissism in Physical Appearance. In: *Journal of Research in Personality*, Vol. 42, p. 1439–1447. Prieiga internetu: [http://psychology.okstate.edu/faculty/jgrice/psyc5314/Vazire\\_2008\\_JRP.pdf](http://psychology.okstate.edu/faculty/jgrice/psyc5314/Vazire_2008_JRP.pdf) [žiūrėta 2014 11 23].
- Wellman, Barry, Quan-Haase, Anabel, Boase, Jeffrey, Chen, Wenhong, Hampton, Keith, de Diaz, Isabel Isla. 2003. The Social Affordances of the Internet for Networked Individualism. In: *Journal of Computer-Mediated Communication*, Vol. 8 (3). Prieiga internetu: <http://jcmc.indiana.edu/vol8/issue3/wellman.html> [žiūrėta 2013 09 23].
- Zhao, Shanyang, Grasmuck, Sherri, Martin, Jason. 2008. Identity Construction on Facebook: Digital Empowerment in Anchored Relationships. In: *Computers in Human Behavior*, Vol. 24, p. 1816–1836.

## Virtual Self-Portraits: Presenting One Selves to Networked Community

### Summary

Key words: identity, networked community, social networks, blogging, self-presentation, narcissism, selfie

Continuously growing Internet penetration over the past couple of decades has already reached the massive level in terms of both the public and the domestic sector, at least in the Western world, new channels and dissemination of information and interpersonal communication are entering into force. New spaces of sociability are setting up whose significance for the maintenance of interpersonal relations, for the formation of the public image of the person and for the promotion of self-presentation to wide publics is gradually increasing. When trying to understand this significance, a clear distinction should be made between self-presentation in anonymous and non-anonymous Internet environments, because personal presence and performance in these environments is influenced by fundamentally different reasons and different communication logic. In anonymous environments, a person can introduce

oneself to the audience as being anyone and can freely experiment with different social roles – both realistic and fully imagined, even fantastic. Meanwhile, in non-anonymous environments the information presented by a person about oneself has at least partially meet the reality, because these communication platforms take on the nature of communal gatherings where their members usually try to establish and maintain authentic social relationships, therefore here a real-life accepted norms and values prevail, sincerity and openness being amongst them. This article focuses on the person's self-presentation logic and strategy in non-anonymous online environments, raising the questions about the objectives and motives of self-presentation in a virtual environment; what personal information is usually made public and in what ways; to what extent these virtual self-portraits are authentic; and whether they can be considered as a kind of personal identity expressions.

# KULTŪROS AKIRAČIAI

# Sprogstančios ribos

Algis Mickūnas

JAV Ohajo universiteto filosofijos profesorius emeritas, žymus Amerikos mokslininkas, tyrinėjantis šiuolaikinės Europos filosofiją, marksizmą, hermeneutiką, semiotiką, fenomenologiją, egzistencializmą ir taip pat demokratijos bei politikos teorijos, vienas iškiliausių Lietuvos išeivijos filosofų Algis Mickūnas paskelbė šimtus mokslinių darbų ir straipsnių, dalyvavo daugybėje konferencijų Jungtinėse Valstijose, Lotynų Amerikoje, Japonijoje, Europoje, Indijoje ir Artimuosiuose Rytuose. Daugiau kaip dvylikos knygų autorius, tarp jų *Technocracy vs. Democracy: Issues in the Politics of Communication*, kartu su Josephu J. Pilotta (Hampton Press, 1998). Tarptautinės Husserlio tyrėjų draugijos, tarptautinės Merleau-Ponty tyrėjų draugijos, dabartinės marksistinės teorijos vertintojų grupės, tarptautinės Gebserio draugijos ir globalizacijos studijų centro Gvatemaloje vienas iš įkūrėjų. Nors Mickūnas jau pasitraukė iš aktyvios veiklos Ohajo universitete, kuriame dėstė 30 metų, jis toliau aktyviai skaito paskaitas Europoje ir Artimuosiuose Rytuose, daug rašo. Jo naujausia studija „Sprogstančios ribos“ parašyta specialiai penktajam *Lietuvos kultūros tyrimų* numeriui.

## Įvadas

Dabartyje vyksta kultūrinės ir tarpkultūrinės grumtynės, kurių tikslas – surasti ir sugrąžinti visuotinai prarastus pagrindus. Nepaisant, kuo remsimės dekonstrukcija, postmodernizmu ar net ir Vakarų moderniu modernizmu, visur yra teigiama, kad pagrindai, kaip esminis pamatas, jau esą dingę. Bendras tokio pamato apibūdinimas – *esmė*. Pastaroji galėjo būti išreikšta įvairiais būdais: Vakarų pasaulyje ji galėjo būti platoniška, kai įvykiai atspindi tobulas formas, arba aristoteliška, kai žmogus yra *racionali būtybė*, arba dekartiška, *mąstau, todėl esu*, arba net moksliškai beiėskant pagrindinės pasaulio statinio dalelės ir jos dėsningų sąryšių. Visa tai jau žlugo. Toks žlugimas sietinas su sąvokomis, išryškėjusiomis semiotikoje ir hermeneutikoje, nes šie Vakarų filosofijos teiginiai turėjo itin glaudų ryšį su patriarchaliniais kultūros konstruktais. Tokios metaforos, kaip Dievo mirtis, istorinis tikslas, pragmatinio cinizmo atsiradimas, išreiškia patricidą. Atsiranda terpė, kuri turi būti kuo nors užpildyta. Bet taip pat turi būti aišku, kad jo negalima užpildyti remiantis ta pačia logika, kuria buvo tęsiamos patriarchalinio galvojimo sistemos. Priešprieša tokiai sistemai Vakaruose pasirodė moterų sąjūdžiuose kaip rasinių bei kitų mažumų reikalavimai dėl teisių ir net kultūrinės tolerancijos. Bet galima argumentuoti, kad tie sąjūdžiai taip ir liko teisių, lygybės, mokslo, pasirinkimo laisvės ir, bendrai kalbant, politinės apšvietos, sukūrusios racionalią bei visiems subendrintą sistemą, klausimų rėmuose.

Kaip tik ši sistema, susijusi su mokslinė apšvieta, sutramdo paskutinių patriarchato ribų peržengimą. Taigi reikia rasti perversmus, grindžiamus kitokiais pagrindais, kurie, nors buvo visur veiklūs, taip pat buvo plačiai apriboti. Vadinasi, jei rasime tokius pagrindus, bus aišku, kad jie nepriklauso nei postmodernybei, nei tampa paliečiami dekonstrukcijos, nors šios kryptys yra tokių pagrindų žaisliukai. Šios kryptys ir yra pasaulio erotiniai, ugningi, aistringi, siaubingi, žaismingi fenomenai, kurie gundė, baugino, viliojo ir vanojo, bet kurių niekas neišvengė, ar tai būtų Platonas, Augustinas, Tomas, Freudas ar kitos dievybės. Nors paneigė visą Vakarų tradiciją, postmodernistai vis dėlto įklimpo į tą pačią trauką, kurios neišvengė pats Platonas – jie visi kalbėjo apie „geismą“ kaip pagrindą; tiesa, jie neperžengė šitų pagrindų, nors galvojo, kad pastarieji sugriauna visus pagrindus. Juk pati filosofija prisipažįsta, kad ji yra „išminties erosas“, taip išgarsintas Sokrato *Puotoje*, dėl kurio jis pats prisiėmė mirties bausmę.

Bet Sokratas taip pat dejavo, kad žmogus galėtų pažinti gryniausią būtį, jei jis atsikratytų aistrų kankinamo kūno. Po mirties grynoji sąmonė regėtų patį gėrį, nors jis ir buvo kaitinamas galingos erotinės apsupties. Ir jam nėra neįmanomas toks siekinys be kūniškos aistros. Kituose laikuose – po Sokrato – kūnas, ypač moters kūnas, tampa paties blogio lizdu, reikalaujant jo sunaikinimo arba pašventimo, paaukojimo „aukštesniems tikslams“, kas reiškia apribojimą, suprastinimą į lyties vertę pratęsiant giminę. Iš čia kyla modernus Vakarų būdas atsikratyti aistringų kūno, suprastinus jį į bereikšmį medžiaginį būvį, veikiantį pagal visa valdančius bereikšmius kiekybinius dėsnius. Jei randasi kūno reikšmė, tai ji spinduliuoja iš „asmens vidaus“. Šis skilimas į „vidinį asmenį“ ir „išorinį kūną“ atskleidžia visiems gerai žinomą dvilypę metafiziką. Aišku, atsiranda nukrypimų, norinčių surasti būdų, kaip tą dvilypę būtybę sulipdyti į vieną, ypač dabartyje. Vidutinybės taip pat nebereikia, nes jina vis primena kažką nesuvaldomo, nenorinčio paisyti ribų, paklusti priežastingumui. Todėl ji suprastinama į biologiją, chemiją, genetiką, fiziologiją, tapdama vis labiau apribota, kol išnyksta. Kas lieka iš eroso, tai pozityvistinė pornografija, grynas daiktas iš dalių, funkcionuojantis pagal mechaninę treniruotę. Kitaip tariant, pasirodo daikto ontologija – visa tikrovė yra daiktas su savo savybėmis. Pradedant klasikiniiais argumentais substancijos naudai iki modernių argumentų, leidžiančių teigti, kad visata yra suma medžiaginių daiktų, nepaisant jų dydžio, esame vedami prie eroso atsisakymo – nors kartais jis iškyla kaip neracionalus psichologinis arba net sąmoningas subjektas, neturintis jokio statuso tikrovėje.

Viskas atrodytų savo vietoje: tikrovėje yra daiktas – kūnas, santykiaujantis su kitais kūnais, ir toks santykiavimas veikia remiantis priežastingumo prielaidomis. Tokiam kūnui nebūtų jokios gėdos vaikštinėti „apsirengus vien erdve“ ir iš jo nereikėtų laukti kokio nors drovumo bei gėdos jausmo. Trumpai tariant, tokio kūno veiklos nereikėtų riboti apranga, jį slėpti arba įrėminti jo veiklą taisyklėmis: negalima „išprieivartauti“ lyg gynam kūnui būtų suprantami tokie draudimai. Bet gal tada

reikėtų kaltinti kūne glūdinčią dvasią, arba modernų neegzistuojantį subjektą, kuris peržengia kūno priežastingumo ribas ir veda kūną tolyn nuo jo nekaltos medžiagiškos eigos. Čia jau pasirodo kažkas kita; visur teigiama, kad reikia išsigryninti erotinį ir suvedžiojantį kūną, o kaip tik tas nekaltas kūnas yra suvedžiojamas jame glūdinčių vidinių stovių, ypač remiantis dabartine daikto ontologija, tokie stoviai neturi jokios tikrovės. Turbūt vidinės aistros yra kaltos, bet tokiu atveju jos neturi pasiteisinimo, kad nebuvo galima atsisipirti kūniškoms įtakoms. Kokie čia galėtų būti kaltumai, jei medžiagiškas kūnas yra nekaltas. Iškyla gana logiški neaiškumai: kūnas nekaltas, bet suvedžioja nekaltus vidinius stovius; pastarieji nekalti, bet jie nukreipia kūno elgesį į neleistinus veiksmus. Artimųjų Rytų religingumas visuomet įklimpsta į šiuos spąstus ir norint suprasti religingumo sąryšį su erosu, reikia atkreipti dėmesį į jų pirmąją maišą. Nors religingumas yra vienas kultūrų klotas, jis yra labiausiai įsivėlęs į kūniškus ir erotiškus reikalus, išreikštus per daugybę moralizavimų, sudarančių ribas, kurios pagrindžia neišvengiamą prielaidą, kad kūnas yra gyvybingas – erotiškas.

## Patirtis

Siekiant suprasti kūną kaip daiktą, grynai medžiagiškai, arba ieškant paslėptos sielos ar net neegzistuojančio subjekto, reikia pabrėžti, kad kūnas yra geismingas, aistringas, neišvengiamai turintis patrauklumą ir išraiškumą. Šiuo atveju galima teigti, kad žmonės santykiauja ne kaip du vidiniai stoviai, pasislėpę medžiaginiuose kūnuose, bet kaip aistringi, patrauklūs, drovūs, įžūlūs ir žaismingi, lyg jie nebūtų nuogi. Jei ši tezė nebūtų teisinga, būtų neįmanoma suprasti, kodėl žmogus trokšta kito žmogaus. Teigimas, kad vienas nori kito žmogaus dvasios, kaip tikros asmenybės, sužavėtas vidinio grožio, turėtų atsakyti bet kokio dėmesio į medžiaginį kūną kaip aistringą ir patrauklų, vertą paprasčiausių lytinių santykių, ir nereikalaujant mėginti jo atsakyti, jį paneigti bei kankinti. Bet tuomet būtų nesuprantama, kaip žmogus patiria kito vidinius norus, geismą ir aistras, žinant, kad kūnas yra išraiškus, norintis ir visa, kas yra vidiniai stoviai, gebantis iš tikrųjų įkūnyti. Šiuo atveju mes grįžtame į tikrąją patirtį: arba vidiniai stoviai turi kūniškus geidulius, arba kūnas yra vidujai geidulingas, ir nepaisant, kaip žvelgtume, kūnas nėra įsivaizduojamas be aistros, geismo ir patrauklumo. Pasirodo, kad neišvengiamai susiduriame ne su medžiaginiu kūnu, pavergtu konkrečių priežasčių, bet su astringu, erotišku kūnu, kuris lemia pagrindinius santykius tarp žmonių. Visa ši argumentų serija buvo reikalinga siekiant parodyti, kad daiktiška ontologija, įskaitant vidinę sielą ir subjektą, nustačiusi ribas, kaip suvokti erosą, negali išsilaikyti prieš visuotinę, neišvengiamą patirtį, kad atsirastų kai kas daugiau – astringa eroso dimensija.

Esant tokiai padėčiai, svarbu suprasti, kodėl šis aistringas kūnas sukelia tokią ypatingą dėmesį ir kaip šis dėmesys prieštarauja pats sau. Pirma, reikia pastebėti, kad

jei erotinis ir aistringas kūnas yra pirmieji duotis žmonių santykiuose, ką jis reiškia prieš ir po jam skiriamų apribojimų. Kaip jau pastebėta, kūnai apibūdinami vien daiktiškai ir išvis nenorėtų turėti santykių, nebent biologinei giminei pratęsti. Vadinasi, jei yra geidimas kito, tai nėra geidimas daiktiško, bet patrauklaus, astringo kūno. Žmogaus aistra geidžia kito aistringumo ir atvirkščiai. Nors esama daugybė erotinės aistros aiškinimų, nuo Platono vertikalinio kilimo į absoliučią grožio formą iki Freudo horizontalinio libido plėtimosi sublimacijos būdu, visi šie aiškinimai yra taip pat persunkti erotinės aistros. Taigi kaip tik dabar ir dera surasti tokią aistrą be sublimacijos ir be vertikalaus siekimo ko nors gryniausio. Pastarasis gal pasirodys kaip nesėkmingas mėginimas apriboti erotinę ugnį. Tokia ugnis pasirodo pirmą kartą mitologijose – Graikijoje ir Indijoje. Prieš platoninį sumenkinimą Erosas buvo pirma dievybė, kuri suteikė visiems įvykiams gyvybingumą ir patrauklumą. Be jo pasaulis būtų negyvas. Taip pat ir Šivos mitologijoje, nes Šiva nori pasiekti grynąją transcendentinę sąmonę ir paneigia visus geidimus. Tik vienas geidulys Kama kankina, ir jis sudegina Kamą savo trečiaja akimi. Tuomet pasirodo dievybės ir pasako, kad jei Šiva nesugrąžins Kamą į visatą, pastaroji bus daiktų suma be gyvybės. Šiva atgaivina Kamą ir paskęsta astringoje meilužės ugnyje tūkstančiui metų.

Taip pasirodo maža, nors visur iškylanti labai reikšminga nuoroda į eroso santykį su gyvybe. Reiškia, kad galvoti apie erosą reikia taip pat, kaip ir suprasti gyvenimo esmę kaip perteklių, kaip betikslį plėtimąsi už ir virš kasdienių poreikių. Jau graikai numatė, kad erosas ir gyvenimas nėra skirtingi vyksmai; tik erosas duoda gyvybę, gyvybiškumą ir aistrą negyvam daiktų pasauliui. Taigi gyvybė yra sąryšis jėgų, kuriančių perteklių, kuris auga ir plečiasi. Kada augimas pasiekia savo viršutinės ribas, tada jis plečiasi skildamas. Sukurto pertekliaus kaita matyti net paprasčiausiuose organizmuose: viena lema skyla ir dauginasi tokiu skilimu, ir pripildo tvenkinį. Šis vyksmas tęsiasi skilimo būdu ir organizmas dar neturi lyties. Nuolatinis spaudimas, plėtimasis, pertekliaus sukūrimas veda į sudėtingesnes formas, kurios plečiasi ne skilimo būdu, bet per lytinius santykius. Toks gyvenimas plečiasi ne tik horizontaliai, bet pradeda kilti vertikalčiai. Bet ir šiose gyvybės formose yra matomas perteklius. Nors šios gyvenimo formos siekia pusiausvyros, jose yra jaučiama pertekliaus nostalgija, noras jį išvystyti be jokio pragmatiško, biologiško ar ekonomiškio tikslo. Betikslis gyvybės plėtimasis pasirodo sapnų vaizdiniuose, su gamta nesusijusiose vizijose, kuriant įvairias nepatirtas gyvybių formas, taip pat energijos įtampas pertekliuje, gyvenimo svai-guliuose ir kūrybos džiaugsme ir kančioje. Ši gyvybės įtampa neparodo civilizacijų sugriuvimo ar sunaikinimo, jų praktiškų tikslų, bet gyvenimo raidą, kuri prasidėjo dar prieš atsirandant civilizacijai.

Šis gyvenimas, perpildytas energijos, atsiskleidžia netikėtomis formomis: bran-gių paminklų statybose, laidotuvių ir kultų švenčių metu, fantastiškų išlaidų ir išsilaisvinimo karuose, antkapiniuose įrašuose, liudijančiuose tautinius sapnus; betiksliaame muzikos ir šokių ritme; žaidimuose, kuriuose vyrauja įtampa, konkurencija ir rizika.

Pasirodo ir įvairiuose lytiniuose veiksmuose, dėl kurių bendruomenė išleidžia didžiulius turtus, dėl kurių ir dabar vyksta politinės, religinės, moralinės pasaulinės kovos – veiksmai, kurie nukreipti prieš biologinį tikslą ir civilizacijai reikalingus prekių cirkuliavimo indėlius. Šis persilieėjimas, perteklius matyti ritualuose, kurie parodo, kad ši energija neturi krypties, praktiško tikslo ir kad pagaliau ši energija, gyvybiškumas krypsta prieš save ir liejasi įvairiausiais būdais iki sąmonės praradimo; dar daugiau, ritualuose, kuriuose žmogus praranda savo tapatybę, dingsta ir kaip asmenybė gyvenimo pertekliaus sukuryje: dionisiškas gyvenimas, bakchanalinis įsiutimas, Rangdos šokis, Maha-Kali siaubas, gyvenimo banga, persiliejęsi per save.

Toks gyvenimo supratimas yra pagrįstas eroso patirtimi – gyvenimo liejimasis yra erotinis. Kaip veržimasis, pastarasis nėra sulyginimas su bet koku kitoku veržimusi. Vienu atveju, jis ieško kitokių santykių, kai du meilužiai yra užsidarę savo aistroje, užsirakinę savo pasidavime vienas kitam, kurti pasauliui ir jo įtakoms. Čia erotinė aistra traukia gyvenimą pavydo link ir skatina demoniškus veiksmus ne tik prieš kitus, bet ir prieš mylimus žmones. Kitu atveju, erosas atsiranda ir reaguoja į gana netikėtus daiktus kaip erotiškai jaudinančius ir judinančius. Erosas gali būti sujaudintas ir išjudintas ko nors netikėto, atsitiktinio dalyko, įvykio, pasakos, muzikos, vaizdo ar šokio. Jis randa atsaką ten, kur nėra jokio lytinio sąryšio – tarsi erotinė aistra būtų tvanas, kuris negali sustoti ties jokia dalyku, negali pasitenkinti jokia įvykiu, bet vien išjudinti save savo paties troškimu, alkio savo alkio. Visata yra perpildyta jo troškimų ir neramumų. Sąmonė yra tokios daugybės eroso formų ir įvairovės pagrindas. Platono ir Freudo teorijų eroso galios peržengė biologines ir lytines plotmes – nepaisant Freudo pastangų suprastinti visą perteklių į libido siekius ir sublimacijas. Teorijos, kurios teigia, kad net aukščiausi žmogaus siekimai, dieviški troškimai, išminties ieškojimas, tiesos geidimas, grožio paieškos, metafizinė nostalgija surasti visą rišančius pasaulio dėsnius, yra visų pirma erotinė veržla, pasislėpę erotiniai motyvai, norintys apnuoginti viską, ieškant grynai „nuogos“ tiesos.

Šios trumpos įvadinės pastabos apie patirtį nurodo vieną bendrą bruožą: žmonių ir pasaulio sąryšiai yra persunkti erotinės patrauklos, dinamikos, džiaugsmo ir siaubo, suardančio visas ribas, peržengiančio visus įstatymus ir paneigiančio kieno nors norus išlaikyti vienintelę tapatybę, vienintelį nekintantį ego. Tuo pačiu erotinė aistra neieško medžiaginio biologinio-lytinio kūno tęsti giminę (nors religijos ir evoliucija kaip tik suprastina kūną į biologinį poreikį tęsti giminę – be erotinio džiaugsmo), bet ieško kito aistros; čia erotinė aistra yra patraukta erotinės aistros, jos įtampos, baimės ir neįmanomumo atsitraukti, pabėgti, nepaisant pastangų. Kiekvienas prisilietimas virpantis, su gyvybiška aistra, kiekvienas žvilgsnis glamonėja ir iššaukia ugningą žvilgsnių persilieėjimą, geismą, dorą ir siaubą, norą ir nepasitikėjimą. Trumpai tariant, žmogus dingsta pertekliuje, kuris lyg perlaužia daiktų ribas. Tokia pertekliaus patirtis atveria metafizikos, teigiančios, kad visata yra suma visų daiktų, tarp jų ir žmogaus kūno, kaip uždaros sistemos, nepakankamumą. Metafizikos kultūra siūlo vieną būdą –

sukurti ribas, kurios uždarytų erotinę sklaidą. Norint suprasti tokį uždarymą – būtina atskleisti ribos esmę.

## Kultūrinės ribos

Riba yra viena iš svarbiausių kultūros kūrinių, kurių įvairovė beveik neribota. Klasikinė Vakarų tradicija remiasi ribos principu. Visi dalykai ir visa patirtis gali būti suprantami, pasiklojant ribomis. Ar tai būtų Platono *idea*, ar Aristotelio *morphe*, ar net Parmenido būties paieškis – visa tai išreiškia ribą. Platono *idea* ir Aristotelio *morphe* yra kiekvieno daikto ar fenomeno riba. Jei norima suvokti ką nors esmiško, reikia suvokti daikto ribą, už kurios jis nebebus tas pats, bet savo esme kitas daiktas. Net ir Parmenidas nustatė, kad būties riba yra niekis. Nepaisant dabartinių mokslų galybės, visa turi prilygti daikto metaforai, mokslo ir žiniasklaidos apdainuotai „Dievo dalelei“. Visa kita, kaip ir pasaulis, yra sudėta iš atomų, apribotų jų paties dydžio ir valdomų amžinų dėsnių. Nieko baisaus, nes visa yra pamatuota ir nustatyta visiems ir kiekvienam. Bet jau antikoje kilo klausimas: ar yra kas nors daugiau be sumos visų daiktų, ar tie daiktai nelinkę dingti, nesubyra į nebūtį ar neišsilieja į savo tapatybės, pastovumo praradimą, ar nesuardo daikto ribų? Į ką išsilieja, dažnai net mėginant išsaugoti pastovumą, tęstinumą? Gal pati daikto sąvoka nėra per daug daiktiška, ir pats daiktas, iš esmės, savo ribose turi perteklių, daugiau negu regima pagal daiktiškų savybių ribas. Juk nebūtina suvokti daiktų kaip išdylančių ir dingstančių į niekį, bet, priešingai, išsiliesiančių į kosminę ugnį, aistrą, atveriančią neribotumą – ką graikai vadino *apeiron*. Todėl toks nedaiktiškumas, jau glūdintis daiktiškume, atveria kosmoso ne kaip tuščios erdvės ir laiko patirtį, bet kaip pilnaties, tiesiogiai patiriamos kultūrų mėginimuose sukurti ribas, žinant ribų, kaip ir aistros kūrinių, trapumą. Patvirtinti tokią tezę reikia parodyti sukurtų kultūrinių ribų įvairovę ir ką jos nori užtvirti savo nesėkmei, net kai dalyvaujama naikinant erotinės ugnies ribas.

Viena XX a. revoliucijų rėmėsi jaunimo ir moterų atsisakymu gyventi ir elgtis pagal ilgametės nuostatas. Ši „lytiška“ plotmė buvo kildinama iš freudiškos libido teorijos. Libido yra žmogaus veržimasis, neturint specifinio santykinio objekto. Vadinasi, jo veržla užkrečia viską savo geismu ir, remiantis revoliucijos retorika, viskas yra lyties objektas. Visi draudimai nenuslopina tos veržlos, bet kuria ribas, kaip ji gali elgtis civilizacijos taisyklių rėmuose – vadinasi, būti sublimuota. Kadangi tuomet ir pasirodė svarbių veikalo apie matriarchatą, kai moters erotinė jėga valdė pasaulį, ir apie jo užslopinimą, iškilus patriarchatui, neliko jokios abejonės, kad visos kultūros ribos, išreikštos morale, religija ir biologija, sudarė smurtu paremtą laisvo lytiškumo priespaudą, kuriai nebuvo jokios būtinybės. Kalbant dar rimčiau, revoliucija išlaisvino moteris iš unikalios priespaudos, kai nebuvo galima rodyti erotinės aistros ir pasyviai tenkinti vyro norus. Menkiausias aistringumas galėjo ją nuvesti į paleistuvystę, neištikimybę savo

vyrui ir nukrypti nuo aukščiausių moralės įstatymų, traktuojančių moterį kaip antraeilę būtybę. Pagal šią „lyties džiaugsmo logiką“ tik „nepadorios“, vadinasi, prostitutės, galėjo vilioti klientus aistringais žvilgsniais ir gestais. Moters lytiška lemtis – tapti idealizuojama vaiko motina, užpildant gyvenimą pilnaties džiaugsmu. Antra, vyrai taip pat negali būti erotiškai aistringi, nes tai būtų išraiška moteriško jausmingumo, kurio vyrai turi vengti – juk tikri vyrai nei jaudinasi, nei verkia. Jų lytiniai santykiai turi būti momentinis pasitenkinimas, arba libido veržlos (pertekliaus) išliejimas. Kaip sako ma Pietų Amerikoje apie tris geriausius dalykus: „Kava prieš ir cigaretė po“. Kadangi tik gatvės mergos galėjo būti aistringos, vyrams visuomet grėsė pavojus nukrypti į kitos glėbį ir taip apkaltinti ją, kad jinai jį suviliojo, nors jie ir norėjo būti aistringai geidžiami, net giriami už jų aistringumą. Kaip paaiškės vėliau, moteris yra erotiška ir todėl jos jėga gali būti suprastinta į lytišką patrauklumą, bet vyro patrauklumas negali būti erotiškas, tai jo kultūrinė lemtis – tapti lytiškai galingu, visų moterų geidžiamu, tapti fališku ir kurti kūną bei aplinką pagal fališkus, bet ne aistros, reikalavimus.

Kaip tik čia reikia atsakyti į klausimą, ar eroso vaidmuo Vakarų filosofijoje – pastūmėti vyrą į tokį kūno „idealizmą“, lyg siektų tapti nekintančiu „daiktu savaime“? Atsakymas sietinas su transcendencija, kuri yra „aukščiau judančio pasaulio“. Apie tai reikėtų pasikalbėti su Platonu. Platono siekimą suprasti erotiką atveria pati erotikos istorija. Jaunuolis pradeda erotišką gyvenimą, įsimylėjęs kitą jaunuolį, bet šis prisirišimas nėra savaime patenkinamas ir jei jis nėra jėga uždraudžiamas ar užslopinamas, jis plečiasi. Erotika praranda tai, kas buvo išskirtinio, ir plečiasi horizontaliai. Atsiranda erotiniai santykiai su kitais jaunuoliais ar moterimis, meno kūriniais, politiniais judėjimais ir kultinėmis asmenybėmis. Eroso veržla pradeda kilti aukštyn, vertikaliai, siekdama bendrybės kaip grynų idealių formų, į grožio idealą, į begalybę, kur bendrybės virsta erotikos tikslais. Nors prieštarai tikras erotinis jausmų gyvenimas, anot Platono, siekia peržengti visą jausmingą ir virpantį aistringumą bei visus praktiškus užsiėmimus ir risti prie begalybės. Erosas nepasitenkina savo veržlos išsiliejimu pratęsiant giminę, jis atsiskleidžia grynuose teoretiniuose apmąstymuose apie amžinąs gėrio ir grožio formas. Platonizme erotika pasirodo ne kaip kūno geidimas, bet kaip veržla, kurios tikslas yra ribų nežinanti aukščiausia visata. Erotika ir yra ta pati beribė jėga, kuri išjudina visus siekimus, suteikia tikslus visiems gamtos vyksmams ir atskleidžia nekintančius idealus.

Taip kyla sumanymas pasiekti aukščiausią visatos supratimą, veržimasis, kuris neprasideda praktiškose civilizacijų plotmėse, bet trokštant suprasti bendriausius visatos matus, patirti tikrąją tikrovę, begalinį tobulumą. Anot Platono, palikta savieigai erotika siekia transcendencijos, atsisakydama pavienio pasitenkinimo ir vertindama bendrumo galimybę. Todėl eroso horizontalus plėtimasis yra sąlygojamas ir net įgaliojamas tik vertikalios kilimo kaip tikrojo jo tikslo. Erotinė veržla yra transcenduojantis judesys, atskleidžiantis esminį troškimą bendros esmės, kaip gryno idealo. Erotiniu troškimu žmogus atveria gyvenimo geismą visatai. Ko erosas siekia, anot

Platono, yra gėris ir grožis, gražus gėris, nemirtingas grožis ir amžinas gėris. Toks grožis yra klasikinis, amžinas, be trūkumų, kaip visuotinė harmonija. Erotinė veržla reikalauja peržengti visa, kas nėra tobula, amžina, šviesu ir absoliutu. Visos formos, erotinės veržlos keičiamos į geidžiamus ir geidžiančius – tobulus dalykus. Platonas vertina aukščio siekimą kaip pagrindinį ir bendriausią erotikos geismą. Jausminio ir juslinio troškimo peržengimas yra erotikos tikslas ir vertę lemia šis aukštinantis judesys. Jis kartais yra vadinamas „platoniška meile“, kuri neturi ar net pati atsisako horizontalios, jausminės ir lytinės meilės. Platono mąstyme žmogaus erotinis veržimasis, kuris suriša du mylimuosius, nėra pagrįstas vien lytiniais norais, bet pirmiausia jų idealiu grožiu, jų proporcingų kūnų, kaip idealaus grožio ir vertikalios vertės, įvaizdžiu. Proporcingas kūnas atskleidžia tikrąją erotikos tikslą: bendras grožio idealas yra nepaliestas gyvenimo „žaizdų“ ir kovų, visada „jaunas“ ir belaikis.

Vakarų pasaulyje vyro vertė matuojama grakščių, proporcingų ir harmoningų jaunuolių, turinčių kilnią sielą, kūnišku grožiu. Tiesioginėje patirtyje kūnas yra išraiškus, parodantis vidines intencijas ir sielos troškimus. Tokie kūnai yra daiktiški ir jų išreikšti norai taip pat yra susiaurinami į daiktiškus norus. Taigi kūnų išraiškos yra lyg semiotinis įrašas, nurodantis į daiktus. Bet vakariečių kūnai yra vertikalūs, apriboti kilimo aukšty, olimpiniai, atskleidžiantys arijų idealą kaip aukštesnę vertę, bet kartu organiškai ir patrauklūs kūnai, kurių kiekviena dalis turi specifinę funkciją, produktyvią kryptį. Vakariečio kūnas išreiškia intencijas, siekimus, jėgą. Jis yra *Bauhaus* kūnas ir, kalbant lytiškai, falinis, falokratiškas ir falocentiškas savo vertikalume. Viskas turi būti orientuota ir laimėta, siekiama įgyvendinti idealus, sukurti idealų kūną. Toks olimpinis kūnas turi būti „kietas“, kiekviena dalis turi būti tarsi nutekinta ir tvirta, ji turi būti fališka. Po savo oda vakarietis turi justį galios jausmą, tą fališką jėgą. Kas įdomu, tai šis erotikos falocentiško lytiškumo suprastinimas nėra vien falocentrinis, bet ir technokratinis. Visas kūnas susideda iš funkcijų, viskas yra tvirta kaip inžinerijos ašis, ant kurios sukasi visas technokratinis pasaulis.

Tokia vertikali falokratinė ašis yra Vakarų pasaulio organizuotumo centras. Viskas kuriama apie kokį nors centrą arba siekia kokio nors idealaus, „kieto“ ir nekintamo centro įvairių teorijų ir dievybių įvaizdžių pagalba. Vakarietiškas koncentruotos erotikos supratimas veda į olimpinio kūno vidybę, erotikos veržlos nukreipimą link pastovaus ir amžino tikslo kaip vertikalios falinės krypties, sudaiktintos į „kietą“, koncentruotą olimpinį kūną. Toks funkcionuojantis kūnas sutelkia visą jėgą į reprodukciją, falokratiją ir technokratiją arba į siekį ko nors amžino. Žiūrint į tikrą vakarietį, galima matyti, kaip jis atitinka veiksmų panoramą ir siekia tobulumo. Kūnai, kurie nors ir pavergti gelžgalių kilnojimo, transformuojasi į vakarietišką falinį kūną, idealią kosmoso ašį. Naujausia šio Vakarų suprastinto erotinio įvaizdžio sklaida itin ryški reklamose. Skatinant žmogų pirkti tai, kas susiję su lytiškai erotinėmis fantazijomis, suprastintomis į kūnų vaizdą. Žmogus perka automobilį, nes jis yra reklamuojamas „lytiškos“ moters arba idealaus olimpinio kūno falokrato. Jis perka ne automobilį,

bet lytinį simbolį, galvodamas, kad turėdamas jį pats taps tikru falokratu ir bus tinkamas herojus moteriai, nors ir ne tai pačiai, bet „idealiai“. Jo libido veržla pasieks savo tikslą; jis taps toks pat „kietas“ kaip to automobilio ašys, ir visos moterys kris jam po kojomis. Reikia pastebėti, kad olimpinio kūno siekis, kaip idealybės, varomos erotinio geidulio, yra nepasiekiamas, bet skatina Vakarų pažangą ir jos sąlygojamas manijas. Vieną dieną pasirodys „tikrasis“ vaizdinys, kaip vyras turi atrodyti, kad būtų tinkamas, nors tas įvaizdis nuolat kinta kaip žmogaus „nepakankamumo“ įrodymas. Visas reklamos pasaulis remiasi tokiu nepasiekiamumu ir reikalauja vis daugiau investicijų, žadančių ir gundančių pasiekti tą tobulybę. Deja, toks vertikalus siekis, aistringas energijos liejimas, apibrėžia Vakarų eroso ribas. Net kalbant paprastai, erosas yra padaras, sukurtas kultūros ribose, – vadinasi, priklausantis Vakarų daiktiškumo ir statikos ontologijai.

Mėginimas pralaužti tokias griežtas, „kietas“ ribas išryškėjo „lyčių revoliucijos“ metu, kuri nors ir buvo apribota prielaidų, kad visi gyvenimo veiksmas yra libido sublimacija ir todėl reikia leisti libido pasirodyti be jokios priespaudos – kaip laisviems lytiniam santykiams. Jaunimas išsivadavo iš lytinio draudimo ribų ir atvirai „mylėjosi“, bet tik lytiškai. Geismas buvo sutapinamas su lytimi ir ši revoliucija tapo didžiausia visų medijų „naujiena“. Žurnalų leidėjai, laikraščių redaktoriai, reklamų kūrėjai suprato, kad lytis parduoda ir parsiduoda, ir ne tik palaikė tokią revoliuciją, bet ją net skatino. Paskaičius spaudą atrodė, kad jaunimas, ypač jaunuolės, masiškai „nusi-purtė“ nekaltybės plunksnas. Studentės laužė ikivedybinių lytinių santykių ribas, ir medijos džiūgavo dėl naujo „pophedonizmo kulto“ ir „atvirumo orgijų“. Ypač didelį tradicijos sukrėtimą lėmė jaunų baltųjų vidurinėsios klasės moterų kūniškas „išsilaivimas“ iš tradicinių ribų. Ši revoliucija reiškė, kad daugumai nusibodo gyventi pagal „dvigubus standartus“, kai vyrų pareiga buvo parodyti savo falines jėgas, sėjant daug laukinės sėklos, kol reikės pradėti gyventi atsakingai, o moterų pareiga – prižiūrėti namus ir saugoti vidurinės klasės vertybes.

Aistros apribojimas libido-lytiškumo terminais vis tiek negali atsilaukyti prieš eroso galias, todėl visi moralizavimai ir pasisakymai prieš lyčių revoliuciją iš tiesų priima ją pažįstamuose ir priimtiniuose rėmuose. Laisvas lytiškumas buvo tarsi proveržis į moralės nustatytą tvarką, kurioje įvardijama „nuodėminga“ ir nemorali paleistuvystė. Prieš ją galima kovoti iš sakyklų, kuriant naujus įstatymus prieš ar už gėjų teises, prieš ar už kas su kuo, kada ir kur gali permiegoti, pasiremti sociologinės apklausos duomenimis ir net šeimų spaudimu „palaukti iki vedybų“. Taip pat galioja minėta prieštaranga kūno ir sielos kaltumo ir nekaltumo logika: ar daiktiškas kūnas sugundė nekaltą vedybę, ar pastaroji geidžia lytinių santykių. Ar moterys turi teisę vaikščioti pusiau apsirengusios ir „gundyti“ vyrus, taip pat negalinčius pasiduoti pagundoms be moterų sutikimo, ar jas apkaltinti kaip peržengiančias padarumo ribas. Vis dar galioja sielos ir kūno dvilypumas. Bet kodėl kova prieš lytiškumą yra tokia aistringa, kodėl reikalavimas atsisakyti lytiškumo yra toks žiaurus, kad net veda

iki kūno sunaikinimo? Čia pasitelkiamos ideologijos, seimai, prelatai, „gatvėkratija“ (eisenų apmėtymas supuvusiais pomidorais) ir net apkaltinimas pačių civilizacijos pagrindų, kai įvairūs Artimųjų Rytų teokratinės civilizacijos atstovai kaltina visus nukrypimus nuo ribų kaip Vakarų civilizacijos sekuliarizmo išdavą. Pastebėtina, kad kaltintojai, įsitraukę į šventąjį karą, peržengia libido ribas ir žudo ar žudosi, pagauti ir persunkti erotinės aistros. Siaubingas įsivėlimas į savižudybes yra taip pat susijęs su aistringumu absoliučios dangiškos laimės siekiu. Tuomet svarbu atverti tą kitą – erotinį klodą, kuris reikalauja visai kitokios kūniškumo sąvokos ir kitokio supratimo, kas yra riba, kas yra pirmapradis ir nuolatinis jos peržengimas, dar prieš ribai pasirodant. Tokio pasirodymo patirtis yra itin įvairi, vienas iš jų buvo ir yra libido, kaip eroso užslopinimas visokiais lytiškumais, biologizavimais ir net askezėmis.

Pirmasis atsakas į šią revoliuciją būtų priežasčių paieška. Pirma, tai „saugi lytis“ su profilaktika ir penicilinu, kad nereikėtų rūpintis, nes dingsta „pasekmių terorizmas“. Antra, Šaltojo karo grąša neleido atsisakyti gyvenimo džiaugsmo – rytoj gali būti per vėlu. Trečia, plintantis egzistencializmas, su tokiais laisvo gyvenimo įvaizdžiais, kaip Simone de Beauvoir ir Jeanas Paulis Sartre'as, kurie iškėlė retorinę prielaidą, kad bendruomenės lytinių santykių ribų peržengimas yra intelektualumo ženklas. Ketvirta, antropologų išpopuliarinti teiginiai, kad kiekviena kultūra turi savo vertes ir todėl randasi verčių reliatyvumas; vadinasi, mūsų vertės nėra visuotinos, be to, pridėjus Vakarų modernią daiktišką ontologiją, visos vertės yra subjektyvios, neturinčios jokio objektyvaus pateisinimo. Jei ribos remiasi vertybėmis, kiekvienas asmuo turi savo vertes ir negali jų primesti kitiems, ir atvirkščiai. Net ir religinės vertės tampa reliatyvios, nes yra aišku, kad tarp tokių verčių nėra visuotino sutarimo. Pagaliau, penkta, įsigalėjusi moralės teorija, ypač anglosaksiškose šalyse, o dabar ir visur, paremta freudizmo, kad kiekviena veikla, visi santykiai, yra nulemti „malonumo principo“. Jei nori būti moralus, tai net kiekybiškai turi dauginti malonumą – pridėjus Freudų libido, pasirodo, kad visas malonumas, nepaisant, kaip tai tęsiama per sublimacijas, yra lytiškas: rezultatas – globali orgija. Lyčių revoliucija, išreikšta besąlygiškai ir reikalaujanti atmesti visus varžtus, taip pat tapo tradicinių skirtumų tarp malonumo ir tikrovės principų perlaužimu, kur lytis yra malonumo principas, sutampantis su libido išsiliejimu, o tikrovės principas yra savęs sulaikymas arba, kitaip tariant, lytinis instinktas ir ego pasireiškimas. Lytiškumas, kaip moterų išsilaisvinimo priemonė, atmetė tikrovės principą, nes jis sutapo su patriarchato mėginimu išgelbėti vyrų sukurtą ego, bijantį pakliūti į galingus moters spąstus. Juk moteris neturėjo ego tapatybės, jos elgėsi priešingai, energingai, ir vartojo patriarchato sukurtą libido mitologemą prieš save pačias. Jei visa aplinka yra sublimacijos kūrinys, kas yra tikrovės principas, jei ne vienas iš libido sublimacijos kūrinų – ir štai įveikta dar viena riba. Ne didžiausias, bet vaizdingiausias lyčių revoliucijos pavyzdys, sudrebinantis visas ego ir tikrovės ribas, pasirodė populiariame Helenos Gurley Brown veikale *Sex and the Single Girl* [*Lytis ir viengungė mergina*]. Net pats pavadinimas paguldė lytiškumą ir viengungę merginą

į tą pačią lovą. Reikia tik įsivaizduoti, kad anksčiau filmuose ir televizijos programose net vedę gulėjo atskirose lovose, o čia toks išskyrimas dingsta. Veikalas taip pat parodė, kad viengungė mergina turi puikų lytinį gyvenimą, niekada nenuobodžiauja su vienu „viso gyvenimo“ partneriu; jos meilužių pasirinkimas yra neribotas ir visi geidžia jos. Ji tampa savo likimo kalve. Toks modelis atverė duris visiems ir visoms turėti lygybę visur, įskaitant ir lovą.

Pridėjus libido savoką, kad lytinis geismas yra investuojamas į visatą, į visus objektus, kad jie visi yra polimorfinio lytinio geismo siekiai, svarbu aptarti šiuos įdomius teiginius. Ekonomikos tikslas nėra turtas, nes jis sudaro galimybę vis didesnei pasiturinčių žmonių daliai vykdyti globalią cirkuliaciją ir patirti libido sąryšių su malonumais: nukeliavus į Japoniją, restorane gauti mažiųjų gyvų žuvelių, kurias ryjant gerklėje jaučiamas slidus malonumas; nukeliavus į Indiją, pripildyti akis Kadžiuraho skulptūrų erotinės aistros kaip nesibaigiančio malonumo vaizdais; atsidūrus Kopenhagoje, bučiuotis erdve apsirengusių gražuolių, reklamuojančių save vitrinose, akiavaizdoje – ir gal nusipirkti šiek tiek narkotikų dar didesniame malonume. Pagaliau pasiekėme nirvaną, išsilaisvinę iš libido draudžiančių ribų. Bet erotinė aistra, nors minima psichiatrų, išvis nebuvo suprantama kaip tik dėl jos apribojimo libido rėmuose. Be abejo, lytis tapo sutapinta su erosu, kur įvairūs vaizdai, reklamos, žurnalai, filmai, televizijos programos buvo ir yra perpildytos „erotikos“. Vadinasi, bet koks kūniškas lytiškumo judesys tapo laikomas erotišku. Čia pasirodė lytiškumo neužtenkamumas, nes jo vardu iškilusi revoliucija veržėsi į nelytišką, nors labai aistringai griauamas ribas: skatindama lyčių lygybę darbe, moksle, moters teisę būti savo kūno savininke ir lygybę šeimoje. Žodžiu, atsiranda kita veržlos jėga, kurianti ypatingą nuotaiką ir jungianti moteris ir vyrus, – nuotaika, kuri nesutampa su jokiais daiktiškumo ypatybėmis, lytiško kūno įvairovėmis, bet persunkianti ir išjudinanti lytiško kūno veiklą ir ribas. Svarbiausias dalykas šiame kontekste yra nepastebima prielaida: libido yra geismas objektų, įgaunančių geidžiamas ypatybes iš geidžiančiojo, kuris „investuoja“ savo geidimą į kitus kūnus ir tokiu būdu sunaikina erotinę, viską persunkiančią ir apsupančią geismo nuotaiką. Tik daiktai yra geidžiami, nes kieno nors geismas tampa „prilipdytas“ prie kito kūno, kuris pasirodo kaip geidžiamas. Todėl libido ir jo lytiška išraiška neperžengia daiktiškumo ribų. Kita vertus, nors revoliucija buvo lytiška – paremta libido mitologemomis – ji peržengė ir tas ribas. Vadinasi, ir ši mitologema yra kultūros sukurta riba sutramdyti eros tvaną. Peržengimas virto nuopelnu, nors eros suprastinimas į libido palieka daug neišaiškintos, tiesa, neišvengiamos patirties.

## Kosmosas be lyties

Siekiant plačiau suprasti tokį neįveikiamumą ir vis tiek mėginant jį apriboti, galima pasitelkti kitų kultūrų patirtis ir lyginti su Vakarų kultūra. Toks apribojimas vertin-

tinas kaip Britų imperijos „našta“ šviesti pasaulį ir įvesti krikščionišką moralę. Didžiausią šios apšvietos užmojų patyrė Indija dėl tūkstančių kultūr, deivių ir dievų, necivilizuoto ir nepadoraus elgesio ir nemokėjimo tvarkytis su kasdieniais reikalais. Ypač buvo keliamas poreikis apriboti tą eroso veržlos pertekliaus neišvengiamumą ir jo siaubą, norint valdyti kitą, nepažįstamą civilizaciją. Ir štai vienas iš daugybės mėginimo pavyzdžių. „Uždrausta! Jos veikalai negali būti skelbiami ir platinami, o viskas tai, kas yra jau išleista, turi būti surinkta ir sunaikinta“, – reikalavo britų valdžia, kai 1911 m. į anglų kalbą buvo išverstas XVIII a. Telugu rašytojos Radhikos Muddupalani tekstas. Britų aukščiausiasis policijos pareigūnas Indijoje Cunninghamas konfiskavo visas kopijas ir apkaltino leidėją Bangalore Nagaratnamą dėl šio amoralaus veikalo, galinčio kenkti Britų imperijos pavaldinių moralei, išleidimo. Toks reikalavimas liudija specifinį britų požiūrį į Indiją, nes ir žymiausias škotų filosofas Jamesas Millis trijų tomų veikale *The History of British India* teigė, kad čia viskas yra primityvu, barbariška, šiurkštu ir amoralu, o indų vaizduotės kūriniai yra pasibaisėtini, laukiniai ir nesuvaldomi, todėl jiems reikia primesti racionalią valdžią, nustatyti ribą. Šio britų kolonialistų sukonstruoto ir primesto naratyvo apie Indiją įtaka ryški Hegelio ir netgi Marxo kūryboje, o jos liekanos tebėra gajos ir mūsų laikais.

Apie ką rašė Radhika Muddupalani? „Numalšink Radhiką: brauk per jos lūpas savo liežuviu galiuku; neišgąsdink jos aštriai įkasdamas; paliesk jos skruostą švelniu bučiniu – neįsidrėsk jos aštriais nagais; paimk jos krūties spenelį savo pirštų galais, bet neišgąsdink, spausdamas pernelyg stipriai. Mylėk ją švelniai, neskubėdamas ir nebaugink jos grubiu veržlumu. Dar kitaip: kuomet prašau jos nebučiuoti manęs, glosdydama mano veidą, ji prispaudžia mano lūpas prie savo. Kuomet prašau jos neliesti manęs, ji apglėbia mane ir įsismeigia į manę sultingomis, kietomis krūtimis. Kuomet prašau jos nesiglausti per arti, nes tai yra nemandagu, ji garsiai keikia mane. Kuomet sakau, jog esu davęs priesaiką neturėti moters savo lovoje, ji užšoka ant manęs ir pradeda ugningą meilės žaismą“. Patriarchalinius autoritetus suerzino dėstoma moters tapatybės ir erotiškumo samprata – mat moteris čia turi pakankamai galios, kad galėtų atsisipirti vyrams, be to, pati nurodinėja vyrams, kaip reikia ją sutramdyti ir pamaloninti. Tačiau tuometinei tradicinei visuomenei labiausiai nepriimtina pasirodė tai, kad ši moteris, menininkė Radhika Muddupalani buvo tokia nepriklausoma ir jai svertima dėkoti bendruomenei ir valdovams. Ji klausia, kokia kita mano būdo moteris paskatino mokslininkus apipilti ją dovanomis ir pinigais; kokiai kitai mano būdo moteriai buvo rašomos poemos; kokia kita mano būdo moteris buvo pripažinta visuose menuose; „tu, Muddupalani, esi nepriylgstama, tarp kitų“. Arba dar daugiau, veidas, kuris spinduliuoja kaip pilnas mėnulis; akys, perpildytos gailesčio, pritinkančio kalbai; didinga dosnumo dvasia, pritinkanti žvilgsniui. Štai apranga, kuri pagražina Muddupalani, kuomet ją giria karaliai (Muddupalani. *Rādhik-sāntwanam*. Bangalore Nagaratnamma, ed. Madras: Vavilla Ramaswami Sastrulu and Sons, 1910). Poetė, šokėja, kalbininkė, ji laikė save ir savo kūrybą gimusias iš jos pačios ugnies, todėl

nematė reikalo atsiprašinėti ir lankstytis valdovams; priešingai – tai valdovai lenkėsi jai, garsino jos erotinius raštus, o pačią autorę tapatino su jos aistringa kūryba. Kaip ir ji, visos garsios menininkės bei poetės kūrė iš savos patirties ir jas didžiai gerbė visuomenė ir karaliai. Pavyzdžiui, žymi dainininkė Mahlaqa Bai Chanda (1767–1824) visas, kupinas aistringų juoko ir grožio dainas taip pat kūrė pati. Savo lėšomis ji pastatė keletą šventyklų ir didžiulį turtą paliko benamėms moterims. Kitą dainininkę ir poetę Tarigondą Venkamambą tėvas norėjo ištekinti, tačiau visus pirštus ir jaunikius išgąsdindavo jos grožis, inteligencija, nepriklausomas būdas ir išdidumas. Mat ji pareiškė, kad tik Krišna, kuriam jinai rašė eiles, gali būti jos vertas meilužis. Reikia būti-  
nai pabrėžti, kad Krišna yra kosminė figūra ir todėl tik jis gali būti jos, kaip kosminės aistros įvaizdis, meilužis. Ši moteris paneigė visas visuomenės taisykles, todėl buvo laikoma beprote. Buvo netgi reikalaujama atskirti ją nuo visuomenės, tačiau kuomet gandai apie šią menininkę pasiekė valdovą, jis įsakė jai pasirodyti rūmuose. Buvo pareikalauta, kad moteris nusilenktų valdovui, tačiau ji nesutiko ir liepė valdovui nulipti nuo sosto. Jis pakluso jos reikalavimui ir ji tuojuo sudegino jo sostą savo ugningu žvilgsniu. Tačiau kokia kitokia buvo jos aistra Krišnai, palyginus su judaizmo ir krikščionybės tradicijomis, kurios vertino moters nuolankumą Dievo akivaizdoje. Ji rašė, kad Krišna papuošia mane sidabro ir aukso žaisliukais; kaktą jis patepa kvepalais, patamsina mano nuraudusias akis ir ant mano krūtų žaismingai užtepa aliejaus, kad atvėsintų mano ugningą kūną; palengva vedasi į savo kambarį ir žaidžia su manim. Kaip matome, Krišna tarnauja ugningai moters erotikai ir atvėsina jos karštį, nes kitaip ji būtų pavojinga. Viskas parodo, kad jis tiesiog negali neįsivelti į jos *kama-shakti-lila* [erosą-energiją-žaismą], nes tik joje ir jis įgauna savo gyvenimo aistras.

Tokia moters tapatybė pasirodo ir jos, kaip šokėjos, veikloje. Reikia prisiminti, kad *Mahakali*, didžioji laiko deivė, yra viena iš neįveikiamų plotmių ir valdo pasaulio ritmą. Taip pat galingasis Šiva vaizduojamas kaip pasaulio šokio valdovas; šokis yra pasaulio pagrindinis žaismas ir geriausios šokėjos buvo nepaprastai gerbiamos. Moterų šokyje matėsi ir Kali, ir Šiva, ir šokėjos teikė vienuoliams malonumą, bet taip pat atitraukė juos nuo pasaulį neigiančių meditacijų. Šventyklos konkuravo tarpusavyje dėl geriausių šokėjų ir muzikantų. Valdovai ir *mahajanai* buvo šokėjų patronai, o šventyklos įrašydavo ant šventyklų vartų šokėjų vardus. Pats karalius Raja Raja Chozhan I, valdęs 985–1014 m., pastatydino daugybę pastatų, kurie suformavo dvi ilgas gatves ir buvo įkurdinta 400 šokėjų. Šios šokėjos buvo dangiškų būtybių, kaip *Rati* ir *Rambha* dieviška duotis. Šokėjos buvo netekėjusios ir didžiai gerbiamos, turėjusios galią ir autoritetą šventyklų bendruomenėse. Jos atlikdavo tokius ritualus, kaip *rangabhoga*, ir turėdavo *Swamini* stažą (iš *Swami* – viešpats). Pačios *Devadasi* šokėjos vadinosi *Sani* (iš *Swamini*). Tačiau kolonializmo dvasioje pasaulišką-dievišką reikšmę turinčią *Devadasi* pakeitė *Bhogastree* – egzotiškas šokis ir muzika, kurių pagalba siekiama tiesiog patraukti klientus. Vakarietiški raštai ir filmai apie Rytus yra kupini tokių šokėjų. Tokiu būdu aukštai vertinamos ir netgi garbinamos šokėjos

virto „gėdos seserimis“. Šokiai, kurie ikikolonijinėje Indijoje buvo šventi ir gerbiami, nusmuko iki negarbingo ir nedoraus meno, o netrukus šalį valdantys britai apskritai panaikino visą *Devadasi* sistemą. Tokiu būdu moterų šokis Indijoje buvo nužemintas iki prostitučių amato. Visa tai reiškia, kad erotinė, pavojinga ir visa persunkianti ugnis tapo apribota į lytišką vakarietišką kūną. Net dabar moterų žurnaluose indės šokėjos įvaizdis turi būti lytiškai egzotiškas, nors plaukai jau šukuojami pagal naujaušias Vakarų madas, kad trauktų pasiturinčius turistus.

Toks apribojimas iškyla ir esminių tekstų, paverstų televizijos serialais, interpretacijose. Jau keliolika metų Indijoje vyksta galingas hinduizmo fundamentalistų judėjimas. Jis paveikė ir televiziją, taip buvo sukurtas serialas, pristatantis *Ramayanos* epiką ir parodantis heroję Sitą kaip gryną hindų moters dorovės formą. Sitos grožis, iššaukiantis ugningą *kamą* (erotiką), įkūnija centrinę temą *Ramayanoje*, bet taip pat parodo *dharmą*, arba griežtai nustatytą elgesio ribą. Epo serialas buvo sukurtas 1988–1989 m., kaip tik hindų fundamentalistų judėjimo sūkurėje. Net ir Indijos premjeras Rajivas Gandhi pažadėjo rinkėjams *Ram Raiya*, Ramos – *Ramayanos* herojaus – idealią karalystę. Vis dėlto kokia Sitos kilmė? Vedoje *Sita* reiškė kukurūzų motiną, nors *Ramayanoje* ji gimsta iš žemės. Ji pasirodo, kai karalius Janka, ardamas lauką, ją randa vagoje. Todėl jos vardas *Sita* reiškia „vagą“. Karalius ją įsidukrina ir užaugus ji išteka už Ramos, tampdama princese. Ji įgija bendrą tapatybę su Lakšmi, spinduliuojančia turtų, pergalės, garsenybės, dorovės, grynumo, kilnumo ir karališkumo deive. Jos tamsi pusė Alakšmi atskleidžia priešingas ypatybes, kaip siaubingą spinduliavimą, vargą, alkį ir nelaimę. Šios ypatybės nėra daiktiškos, bet kosmiškos, ir *Sita* yra nepaprasta tokių kosminių dimensių santalka. Reikia pastebėti, kad Lakšmi, kaip deivė, kuri išteka už dievybės Višnu, yra nuginkluojama; ji praranda savo tamsią ir galingą pusę, virsdama „gera moterimi“. Taigi ir *Sita* tampa Ramos – vyro reikalavimu įkūnijimu būti *dharmos* ir dorovės gynėja ir šiuo būdu įteisinti jo poziciją. *Sita* ir *Rama* pasirodo kaip dieviškos Višnu ir Lakšmi išraiškos.

Abi *Sita* ir *Lakšmi* yra vertinamos kaip *pativratos* – idealios žmonos, kurios laikosi jų vyrų taisyklių. Jos taip pat privalo tvirtinti jų vyrų „vyriškumą“, nes pastarasis gali būti prarastas, jei moteris nuklys pas kitus. Nors nėra didelio reikalo kalbėti apie tai plačiau, vis dėlto reikia pastebėti, kad Indijoje, kaip ir kitose civilizacijose, moteris turi išlaikyti „šeimos garbę“ ir vyriškumas yra įrodomas, jei ji tarnauja ir yra ištikima jam. Grėsmė prarasti moterį yra suprantama kaip tiesioginė grėsmė vyriškumui. Vyras turi atkeršyti kitiems už jų moterų išniekinimą. Daugelis tekstų, tarp jų ir *Ramayana*, turi šią erotinę plotmę. Viena iš šio epo centrinių temų atskleidžiama tuomet, kada erotiškai perkaitęs Ravana, sujaudintas Sitos grožio, apgauna ir supurvina ją, priversdamas jos vyrą Ramą, priklausantį *Kšatriya*, karžygių luomui, stoti į epinę kovą su Ravana ir, jį nugalėjęs, atgauna savo Sitą.

Atgauti Sitą reiškia ir grąžinti ją į Ramos nustatytos erdvės ribas. Kada Ravana nori ją klastingai pagrobti, *Rama* yra išviliojamas medžioti magiškos stirnos, kurios

labai norėjo Sita. Prieš medžioklę Rama įsako savo broliui Lakšmanui, kad jis turės saugoti Sitą. Bet Ravanos klausta išryškėja, kai nušauta stirna tampa laume, kuri Ramos balsu šaukia pagalbos. Sita priverčia Ramos brolių Lakšmaną eiti Ramai į pagalbą. Nors nenoriai jis paklauso Sitos, bet prieš išeidamas jis nubrėžia jos erdvės ribą, vadinamą *Laksmanarekha*, arba Lakšmano riba, ir liepia jai, kad nepaisant to, kas įvyktų, ji neperžengtų šios ribos. Viduje ribos, vadinamos *maryada ka seema*, yra ištikimybės ir padoraus elgesio sritis, kurioje Sita yra apsaugota. Liepiama Ravanos, apsirengusio vienuolio rūbais ir grasinančio jai ir Ramai prakeiksmu, Sita peržengia ribą, duodama jam prašyto valgio, ir tampa jo auka. Už ribos moteris pradingsta į tykojančias Kamos (eroso), Lilos (žaismo), tamsios Kali ir jos kosminių audrų pagundas. Ribos peržengimas sutepa Sitos tyrumą. Su *Laksmanarekha* moters erotika virsta kovos lauku tarp jos geidaujančių vyrų, todėl ji turi būti uždaryta vyro nustatytose ribose, jo erdvėje, kuri turi sutapti su idealia jo moters vizija, jo *dharma ir adharma*, jo įstatymuose ir jų sulaužyme. Nepaisant, kas ją „laimi“, ji visuomet yra apkaltinama vilione, gundymu, nepadoriu elgesiu, nes ji yra pavojus, kai jos erotinėje ugnyje visos ribos bus sulaužytos ir visi, įskaitant ir vyrus, išsilies į kosminį žaismą ir praras visas daiktiškas ypatybes.

Riba apima ir *pativrata*, arba visišką pasišventimą, ir pasiaukojimą savo vyrui, arba patriarchatui. Čia svarbu pabrėžti asketizmą, reikalaujantį iš Sitos paneigti erotiškumą, žaismingumą ir laikytis nekaltumo savo mintyse ir širdyje – nepaisant to, ką ją pagrobęs Ravana darytų. Moters pilnaties, jos galingos erotikos – kosminės *kamos*, *lilos*, *sakti*, turi būti asketiškai atsisakoma ir ji turi būti paaukojama, nes, pasiduodant jai, moteris bus nepaklusni *pativratai*, negalės laimėti savo vyro meilės, bus kaltinama neištikimybe ir neverta vadintis gražia. Ji turi būti transcendencijos aukštybėje, kurioje skleidžiasi begalinė dorovė ir kurią saisto griežti reikalavimai. Ši askezė yra kolonializmo įnašas Indijos sąmonėje. Norėdami tapti vakarietiškais ir net „moraliais“, indai turėjo suprastinti savo kosminę sąmonę į erotikos baimę, taip pat ir erotikos, kaip nemoralios, nepaklusnios ir ardančios imperialistinę britų moralę, kuri, savaime aišku, yra „aukštesnė“, uždraudimą. Tokiuose rėmuose hindų fundamentalistų požiūriu *Ramayana* turėjo tarnauti „aukštesnei“ ir pasiskolintai iš britų sąmonei. Tai aiškiai atsiskleidė, kada televizijos epinio serialo pabaigoje po Ramos pergalės prieš Ravaną Sita tampa tyra karaliene. Tai nesutapo su tradicinėmis *Ramayanos* versijomis, kuriose Rama abejoja Sitos ištikimybe ir palieka ją nėsčią bei vienišą.

Dėl riaušių ir net teismų serialas turėjo būti tęsiamas su tradicinio teksto pabaiga, kai Rama palieka besilaukiančią Sitą, nes jis įtaria, kad būdama pas Ravaną ji buvo „suteršta“. Bet seriale Rama tampa nekaltas, nes Sita, sekant hindų fundamentalistų ideologiją, pati reikalauja, kad Rama ją paliktų, ypač kai ji nenori suteikti menkiausio įtarimo Ramai dėl jos, kaip karalienės, priėmimo. Anot jos, gandai apie jos buvimą su Ravana galėjo pakenkti Ramos garbei ir tyrumui. Kaip tikra *pativrata* ji turi išsaugoti Ramos transcendentinį ir nesuterštą būvį. Kolonializmas turi būti išlaikomas net per tvarkant vietinę sąmonę, nes be griežtos patriarchalinės „moralės“ vietiniai negalėtų

tapti civilizuotais. Jie pasiduoda lengvoms pagundoms ir nėra produktyvūs imperijos ekonomikai. Buvo paminėta, kad Vakarų lytinė revoliucija įvėlė vidurinės klasės jaunimą, kuris staiga paneigė kitų klasių lytiškumo pažeminimą. Kas yra svarbiausia, tai būtų Indijos *kama*, visą kosmosą persunkiančios erotikos patirties suprastinimas į paprastą lytį. Taigi lytiškumo peržengimas pasidaro moralės ir visa, kas turi lytinę trauką ir turi būti interpretuojama morališkai, reikalas. Visa Kadžiuraho architektūra ir skulptūra, kvėpuojanti polimorfine erotika, rišančia savo patraukla visus gyvūnus ir gamtą, virsta į lytinę perversiją. Ši interpretacija kaip tik ir reikalauja, kad vedantinis *Brahmanas* būtų pakeltas į virškosminę transcendencijos plotmę, jis privalo tapti tyru, grynu, kosminių plotmių nesuterštu – ir Britų imperijos moralės šalininku. Tokia moralė buvo tinkama britams.

Kaip matėme, *Ramayanos* Sita, garbinga žmona, turėjo paneigti savo erotiškumą ir tarnauti vyro garbei. Toks paneigimas išryškėja interpretacijos rėmuose, kuriuose galima suprasti Indijos moters erotinę, energingą, žaismingą ir siaubingą tapatybę. Ji atsiskleidžia tęsinyje, susipindama į vieną Indijos „šventą raštą“ – *Mahabharatą*. Kaip jau buvo pastebėta, brahmanizmo pasekėjai, kurie dabar tapę hinduizmo fundamentalistais, teigia, kad moralus moters įvaizdis, pateiktas *Ramayanoje*, turi parodyti, kad Sita yra paklusni Ramos žmona, skleidžianti „tradicines Indijos vertybes“. Įvairūs reklaminiai skelbimai, kurių pagalba rimti ir pasiturintys vyrai ieško žmonių, remiasi būtent tokiu Sitos įvaizdžiu. Taigi moralas būtų toks, kad jeigu moteris nori „pagauti“ tokį vyrą, tai ji turi būti kaip Sita. Tačiau visiškai kitas įvaizdis, kuriuo rėmėsi įtakingiausios Indijos rašytojos, šokėjos, menininkės, kildinamos iš *Mahabharatos* centrinės figūros Draupadi. Kokia jos pasaka ir koks iškyla Kamos vaizdinys šioje istorijoje? Čia ir prasideda visi sunkumai, norint rasti vieningą naratyvą visai *Mahabharatai*. Vienas naratyvinis uždavinys reikalauja išaiškinti, kas ir kodėl. Bet *Mahabharata* priešinasi aiškinimams vien todėl, kad neįmanoma surasti joje pateikiamų įvykių priežasčių. Norint surasti priežastis, reikia suprasti, kaip įvykiai rutuliojasi vienas po kito, tačiau kosminės dimensijos neturi laiko krypties, o įvykiai neišvengiamai „į tai įsivėlę“. Toks įsivėlimas buvo siaubingas, reikalaujantis krypties paneigimo. Nors, kai 1998 m. pasirodė drąsus į Kanadą emigravusios indės Deepos Mehtos sukurtas ir režisuotas filmas „Agni“, Indijoje kilo tokios riaušės, kad Bombėjaus mieste buvo netgi sudegintas kino teatras, kuriame šis filmas buvo rodomas. Po šio incidento kontroversiškas filmas Indijoje buvo uždraustas, nes jame buvo atverta kosminė erotinė ugnis, sulaužanti tradicines ribas ir sprogdinanti kūno suprastinimą į lytišką daiktą. Televizijos serialas „Mahabharata“ taip pat sukėlė didžiulį triukšmą, kurį kėlė anaip tol ne tik ortodoksiški originalaus *Mahabharatos* teksto žinovai – spauda ir kitos masinės informacijos priemonės įtraukė į šį skandalą plačius visuomenės sluoksnius. Į Indiją atvykstantys turistai galėjo pakliūti į šio filmo sukeltas gatves riaušes arba susidurti su įkyriu taksi vairuotoju, norinčiu kalbėtis tik apie šį serialą. Nuomonės pasidalijo į dvi stovyklas. Vieni klykė iš susižavėjimo teigdami, kad Raza (serialo scenarijaus

autorius) ir Chopra (seriale režisierius) yra kone dieviški naratyvistai, kurie sugebėjo visai žmonijai parodyti kilnią Indijos tradiciją, persmelktą visuotinės moralės, o jų vardai turi būti įrašyti auksinėmis raidėmis. Tačiau kiti keikė serialo kūrėjus, kurie, jų nuomone, atvėrė Indijos gėdą visam pasauliui – visų garbinamas dievybes jie parodė itin nepalankiai – tiesiog nerūpestingai žaidžiančius su moterimis ir laužančius aukščiausius įstatymus, o aukščiausio rango moterį parodė kaip paleistuvę, kuri išteikėjo už penkių vyrų (brolių) ir ardo visą dievišką brahmanišką tvarką. Filmas įkaitino abiejų pusių aistras ir sukėlė didelį, ugningą ginčą. Pastarasis kaip tik atvėrė erotinės aistros, kosminių energijų, žaismo, apgaulės, pertekliaus virš daiktiškumo, lytiškumo ir Vakarų teorijų ribų, nustatančių apsaugos ir asmens daiktiškos tapatybės ginimosi ribas, išreikštas kaip „ego sauga“ ir net tvirtovių, už kurių sienų slapstosi vienuoliai nuo pasaulio pagundų, statymą.

## Savęs kūryba

Nesulaikomai sprogstanti ir šokanti Indijos kosmologija pagaliau pasirodė tikroje pilnatyje įvairiausių figūrų raiškose, ypač *Mahabharatos* epe, labiau nei minėtoje *Ramanoje*. Indijos civilizacija, esanti daug senesnė, gilesnė ir vešlesnė, kurioje erosas yra visai kitokio pobūdžio, labiau tinkantis, kaip visą aprėpiančios ir persunkiančios nuotaikos, kaip nušvitimas dalykų galingu patrauklumu, siaubu ir kankinančia meile. Erosas yra vadinamas *kama*, turinčia neišvengiamą ir neapeinamą jėgą nulemti žmonijos ir net kosmoso bei jame veikiančias galingas dievybes. Senuosiuose Indijos raštuose ir paminkluose, šventyklose ir gatvėse yra įrašyta *kama*, kurios supratimas visiškai skiriasi nuo vakarietiško – nepaisant to, kad Freudas tyliai „pasiskolino“ indišką forminės libido perversijos supratimą. Erotika Indijoje yra šventa, bet be platoniško vertikalumo ji yra kūniška, jautri ir jausminga, bet be falokratijos ir technokratijos jų kūnai perpildo odą, bet būdami grakštūs ir lankštūs jie nėra „kieti“. Nesiekdami peržengti kūniškumo jie yra jausmingi, bet be jokios perversijos sąvokos, be jokios priespaudos, draudimų, gėdos ir ribų. Jausmingas kūniškumas, persunkiantis viską ir persunktas *kamos*, dar neturi nei gėdos, nei kaltybės, nes visi psichologiškai kosmoso suprastinimai neturi jokio svorio. Mat jie yra šokantys kūnai, nesiekiantys vertikalios krypties, bet formuojantys ir išreiškiantys kosminį šokį, tokį kaip Šivos. Kūno laisvė ir veržlumas atsiskleidžia menuose per S ritminę figūrą, kurios dinamikos neįmanoma apriboti.

Ir štai pasirodė kitas tekstas, atveriantis kosmines dimensijas, kurį sukūrė poetė Muddupalani ir kuris apstulbino Britų imperijos tarnautojus, reikalaujančius, kad jos poezija būtų uždrausta. Tas tekstas – tai *Rādhikā-sāntvanam*, kurioje pasirodo erosas, nesutampantis su jokiais daiktų ypatybėmis, bet leidžiantis toms ypatybėms išlaikyti savo trumpalaikį pastovumą. Indijoje, kaip ir kitose šalyse, aptinkama viršpasaulinė tapatybė – ji visų pirma pasirodo pagrindiniuose Vedantos įvaizdžiuose, pavadintuose *Brahmano* vardu. Jis yra virš visų dieviškų transcendencijų ir nėra įsi-

vėlės į pasaulietiškas plotmes. Jis yra tiek nublizgintas, kad yra už gryną grynesnis, už tikrą tikresnis, už dievybes dieviškesnis ir todėl jo tapatybė yra labiau tapati sau negu kokia kita tapatybė. Tuo pačiu jis yra *dharma* (įstatymas), kurį turi sekti visi aukšto luomo vyrai, nes tik laikydamiesi dharmos jie gali būti grynai ir pasiekti savo tikrąją esmę. Tačiau čia ir pasirodo *Brahmano* grynumo tuštybė, jo bejėgiškumas, neįmanumas – nei patirti, nei laikytis jo įstatymo, nes norint pasiekti tokią patirtį reikia ne tik atsisakyti pasaulietiškų plotmių, bet ir virsti tuštybe. Iš tokių brahmaniškų tapatybės aukštybių neįmanoma suprasti, kaip galima teigti, kad jis yra pasaulio fenomenų šaltinis. Todėl visi teiginiai apie jo galias, energiją, slapstymąsi už niekada neatidengiamos skraistės, jo patrauklumą, ir pasiekus jį, dingimą į džiaugsmą, pasakoja kito, priešingą istoriją, nusako reikiamybę įsivelti į šį pasaulį, į jo visas plotmes ir būti ne pasaulio šaltiniu, bet būti sąlygotam visų pasaulio dimensių. Pastarosios skiriasi nuo vakarietiškai aprašyto eroso tuo, kad jo intensyvumas ir sankryžos sudegina visas mūsų ribas. Todėl prie šių plotmių prisiartinti reikia itin atsargiai ir ne itin arti, tik šiek tiek. O tos plotmės, dimensijos, tiesa, yra kosmiškos.

Pasaulis yra *Šakti*, energija, gyvybiškumas, dinamika, kuri suprantama taip, kad kiekvienas dalykas, nepaisant rūšies, yra tik akimirkos duotis, tarsi ji būtų pastovi, tapati. Pačioje dalykų esmėje slypi dievybių veikla, nes demonų jėgos susideda vien iš *Šakti* trumpalaikiškai susikoncentravusių energijų. Be jos didysis Šiva ir jo aistringas šokis tebūtų lavonas. *Šakti* yra gyvybiškumas, permainos, visų būtybių, kaip jos pačios išraiškos, žlugimas. Neturėdama jokios tapatybės ji neturi ribų ir prisirišimo, neturi ypatybių; bet ji pasirodo ir kaip Didžioji Motina, kuri visus apsaugo, o dievybės ir žmonės yra jos pratęsimas bei jos energijos įtampa. Jos gyvybiškumas pasirodo kaip garsas ir kartais tampa suasmenintas kaip kalba, *vac* – žodis, kuris įkvėpia ir užburia žynius ir jų giedamus himnus. Kartais ji pasirodo kaip *prakriti*, medžiaga. Pasaulis taip pat yra *maya*, apribotas įvairiausių siaubingų ir kilnių patirčių, prisirišimo, atstūmimo ir baimės dėl sapnų. *Maya* neturi pradžios, ir net *Kali* (laikas) iškyla tik su ja. Jos neįmanoma apibūdinti jokia kalba, nes visa kalba gimsta iš jos; ji nėra mąstoma, nes kiekvienas mąstymas yra jos išraiška. Ji neturi jokio šaltinio, nes ji yra savo pačios šaltinis. Todėl ši pasaulio plotmė yra neišvengiama, kaip nenutrūkstanti pasaulio savęs kūryba. Visa, kas pasirodo ir dingsta, yra *Maya-Šakti*. Net ir visa peržengiantis *Brahmanas* yra sąlygotas jų, nes neturėdamas nieko savo tuštybėje jis turi sutapti su jomis. *Maya-Šakti* yra *Brahmanas*. Kitaip tariant, *Maya-Šakti* parodo, kad *Brahmanas* yra niekas kitas, kaip būtent jis pats. Bet taip pat jos tęsiasi kaip *karma*, save kurianti veikla, ir gali pasirodyti kaip *yoga*, energetiškas žaismas, įtampa, o ne disciplina ir taisyklės. Pastarosios priklauso tuščiam ir bejėgiui *dharma* arba įstatymui, kurie tampa neįmanomi pasaulietiškų plotmių akivaizdoje, nes ir *dharma* yra *maya*.

Viena iš ypatingiausių plotmių, kaip buvo plačiai pastebėta, yra *kama*, sudaranti visų įvykių troškimą, aistrą, erotinę ugnį, visų įvykių pritraukimą ir atstūmimą, laimę ir nelaimę, kilnumą ir pažeminimą. Visi sąryšiai tarp įvykių – nepaisant to, ar jie būtų

susiję su žmonėmis, gyvūnais, upėmis, kalnais, planetomis, žvaigždynais ar žvaigždžių šviesa, – yra erotiškai. Jei dingtų *kamos* pasaulinė plotmė, visata virstų lavonu, lygiai taip, kaip atsitinka, kai dingsta *Šakti*. *Kamos* panaikinti neįstengia netgi tokia galinga dievybė kaip Šiva. Reikia pastebėti, kad įvardytos dimensijos yra persipynusios viena su kita. *Šakti-Maya* taip pat yra patrauklios, siaubingos, atstumiančios, aistringos *Šakti-Maya-Kama* tęsinys. Žinoma, jos yra susipynusios, be jokių taisyklių ir tikslo. Toks taisyklių neturintis žaismas atveria dar kitą pasaulišką plotmę – *Lila*. Pastaroji yra visų pasaulio dimensijų žaismas. Tačiau žaidžia anaip tol ne žmogus ir jo vaizduotė ar sąmonė, bet *Šakti-Maya-Kama*. Viena iš galingiausių dimensijų, ko gero, yra *Kali*, laikas, kuris Indijos tradicijose nulemia visus įvykius. Apsirengusi vien erdve *Mahakali* (didžioji Kali) yra nenugalima – jos įveikti negali nei žmonės, nei demonai ar dievybės, nes jos ritmas, tarytum vandenyno bangos, iškelia ir nuskandina visas duotis. Pastarosios, turinčios pastovumo bruožų, yra viena iš *Šakti-Maya* išraiškų – energijų sambūrio pastovumo iliuzija, nes *Kali* plotmėje visas pastovumas dingsta ir paaiškėja, kad viskas tėra laikinas žaismas. Reikia pastebėti, kad laiko bangavimas panaikina Vakarų įvaizdžius – esą laikas turi kryptį ir net tikslą. Vandenyno laiko metafora parodo, kad nėra jokių pastovių krantų ir todėl nėra kryptų; viskas banguoja ir kiekvieną įvykį be jokio tikslo, ir tuo pačiu itin intensyviai blaško bangų žaismas.

Visos minėtos pasauliškos dimensijos sudaro visų daiktų ir įvykių šaltinį. Net ir pats *Brahmanas* ir jo pasirodymas tokių dievybių, kaip Krišna, Višnu, Šiva, pavidalais, įvyksta iš *Maya-Lila-Šakti-Kama-Kali*, nes tos dievybės pasirodo tik tuomet, kai tų pasaulietiško dimensijų jos įgauna gyvybiškumo. Tos dievybės, kaip yra teigiama *Upa-niśadose* ir *Brahmasutrose*, atsiranda iš tų dimensijų ir sudaro tikras jų žaismingumo išraiškas. Nors visos dievybės yra pavaizduotos lyg turinčios aukštesnes, pastovias ir pasaulį peržengiančias tapatybes, nustatančias visas duotų ribas, jos yra apgaulė, *Mayos Lila* ir *Kamos* įsiutimas. Juk kaip esančios virš pasaulio ir neturinčios jokių pasaulio savybių, jos negali būti kosmoso šaltiniai. Reikia prisiminti, jog tokia dievybė, kaip Krišna, buvo itin pasižymėjęs kaip daugybės *gopi* meilužis. *Gopi* – tai jaunos piemenaitės, savo magnetine patraukla ir energija, neleidusios Krišnai išsprukti iš erotinių intrigu. Visi mėginimai pasprukti veda prie to, kad jis dar labiau įsivelia. Pagaliau ne *Brahmanas* sudaro visatos šaltinį, bet pasauliškos dimensijos, iš kurių kyla ir kuriose dingsta visi dalykai bei įvykiai. Tokioje situacijoje galima mėginti atskleisti moterų tapatybės klausimą Indijos literatūroje. Iš pat pradžių reikėtų pripažinti, kad visos pasauliškos dimensijos yra moteriškos, visų daiktų šaltinis ir pradžia–pabaiga, pasirodymas ir dingimas priklauso nuo moteriškų jėgų.

Šis trumpas įvadas atveria pagrindinį Draupadės vaidmenį *Mahabharatoje*. Savęs kūryba reiškia būti savo pačios sukurtai. Jos tėvas, karalius Draupadas laukė sūnaus gimimo, tačiau jo vietoje gimsta Draupadi, visiškai suaugusi ir gimusi iš savo pačios ugnies moteris. Jos aistringa energija, *Kama-Šakti*, jos galia atverti visų žmonių aklumą, sukeltą neišvengiamo įsivėlimo į pasauliškas dimensijas, jų *Maya*, visus pa-

šiepiantis ir taip pat neatsispiriamas žaismingumas – *Lila* – yra visos jos dimensijos be jokios kitos tapatybės. Reikia pabrėžti, kad nors Krišna savo veikloje, jo *Karma-yoga*, pagauna visas pasauliškas dimensijas, pastarosios nepriklauso jam ir jis tegali jas vartoti nepastebėdamas, kad jis taip pat yra pagautas *maya*, bet ne jos šaltinis, nesutapęs su ja. Kitaip negu jis, Draupadi niekuomet nemėgina „pasisavinti“ lyg, kad tos dimensijos būtų jai išorinės ir skirtingos nuo jos, lyg kad ji būtų jas peržengusi. Todėl ji yra tikra savo pačios šaltinis, gimusi iš savęs ir nesiskirianti nuo pasauliškų dimensijų: ji yra *Kama-Šakti-Maya-Lila-Karma-Kali*. Kaip jos pasaulietiška „tapatybė“ be tapatybės veikia per visą naratyvą, kaip jos buvimas yra neišvengiamas buvimas visų kitų ir visatos, ir net Krišnos?

Kuomet Draupadi gimsta iš savo pačios ugnies, jos įsigeidžia visi *Šatrya* asmenys, priklausantys aristokratų-karžygių luomui. Tiek kilniai ir gerai genčiai priklausantys *Pandavas*, tiek apgaulingos genties *Kauravas* karžygiai yra pagauti jos *Kamos*, jos aistringos ugnies, todėl visi yra pasirengę eiti dėl jos į gyvačių lizdą, viską paaukoti ir prarasti, kad tik galėtų laimėti jos ranką. Tačiau ji pati pasirenka – atmesdama kitus – *Pandavas* genties penkis brolius kaip savo vyrus, vienas iš kurių yra Ardžiuna, pagrindinis herojus, kuriam daug dėmesio skiriama *Bhagavad Gitoje*, kuomet jis diskutuoja su *Krišna*, apsimesusiu Ardžiunos karietos vežiku. Bet pirma reikia atverti jos pasauliškų plotmių tapatybę ir kaip ji pereina per visus, ir net atveria pačiame karžygių vyriškume jų silpnybes, jų neišvengiamą įpuolimą į visas kosmines plotmes, sprogdinančias jų visas ribotas priesaikas. Visa tai pasirodo žaismo, *Lila*, pobūdžiu, kuomet *Pandava* genties broliai – Draupadi vyrai – sutinka žaisti kauliukais su *Kaurava* genties broliais. Žaisdami *Pandava* broliai pradeda pralošti savo turtus, suirzę ir kupini išdidumo jie užstato ir pralošia savo rūmus, ir pagaliau užstato ir pralošia savo karalystę. Nieko nebeturintiems, jiems *Kaurava* broliai – kurie taip pat dega *Kama* ugnimi dėl Draupadi – pasiūlo, kad užstatytų ją – Draupadi. Pagauti *Lilos*, užsidegę konkurencija, jie užstato stirnaakę Draupadi ir pralošia. Ją atveda į didžiąją salę, kur buvo lošiama, ir atiduoda ją laimėtojams, o pastarieji reikalauja, kad ji būtų nurengta. Jai pradeda nuvynioti jos sari ir nepaisant, kiek daug nuvyniotų, ji vis dar apsirengusi, nepaisant, kad jau didžiulė sari medžiagos stirta, jos niekas negali nurengti, nes kampe slapta sėdi Krišna ir neleidžia jos nurengti, o Krišna vartoja *Šakti-Maya*, kurios dalis kaip tik ir yra Draupadi. Čia reikėtų paminėti ir poetę Muduppalani, kuri savo ugningu žvilgsniu galėjo sudeginti karaliaus sostą; kaip tai atsitiko, kad Krišna-Draupadi, kuria sekė Muduppalani, nesudegino tų nenaudėlių savo ugningu žvilgsniu? Kauliukų lošime – *Lila* – varžybų audroje – *Šakti* – Draupadi geidimo – *Kama*, žaidėjai patys susidegino jos ugnyje, nes be *Lila*, *Šakti*, *Kama*, *Maya* jos apskritai nėra; ji ištirpdo, sprogdina jų aukštas, visą peržengiančias tapatybes, parodydama, kad pastarosios yra tik dar viena *Maya* išraiška, *Maya* kaip Draupadi *Šakti* jėga. Pagaliau, po visų mėginimų ją įžeisti, pajaukti, nurengti ji prabyla, bet ne savo, o jų visų vardu. Jie visi, priklausantys *kšatrya* luomui, turi gryną tapatybę, nesuterštą pasauliškų plotmių: savo grynume

jie palaiko gryną *dharmą*, nekintantį visatos ir žmonijos įstatymą, kuris randasi virš pasauliškų plotmių. Tas pats įstatymas reikalauja, kad šio luomo asmenys apsaugotų ją nuo paniekinimo, įžeidimo, kad jie gyventų pagal nekintančios transcendencijos reikalavimus. Tačiau pagauti konkurencijos žaismo ir aistringų kivirčių, jie visi išsilieja į Draupadi kosmines dimensijas, iš kurių *Maya* užtemdo jų akis ir jie nebemato jų priesaikos tarnauti grynai *dharma* ribai. Jie neturi aistros *dharmai*, bet turi aistrą kitų aistroms, žaismą kitų žaismingumui ir energiją kitų energiškumui – aistra ieško ir gyvena vien aistra, kuri yra persmelkta energijos ir žaismo. Kalbėdama už juos ji nutildo visus ir atveria jų gyvenimus kaip neišvengiamai jaustus į pasauliškas dimensijas, nepaisant jų transcenduojančių pareiškimų, esą jie pakyla virš pasaulietiškos visatos ir atstovauja tikrajai tiesai. Neišvengiama tiesa pasirodo jų besąlygiško įsivėlimo į pasaulį, jo erotiką, jų gyvenimo sąlygotumo ne iš aukštybių, bet iš dimensijų, kurios nėra suprastinamos į jokių daiktiškumą, pasekmę.

Ir pagaliau Ardžuna, kuris laikomas pasiekusiu sąmonės būseną, kuri yra virš įsivėlimo į pasauliškas dimensijas, pasiekęs grynumą ir matantis iš *Brahmano* pozicijos, kad visa yra *Maya*, *Lila*, *Šakti*, *Kama*, *Kali* ir *Karma*, suabejoja, ar jam apskritai reikia eiti į kovą prieš tuos *Kaurava* nenaudėlius, nes jokia veikla – *karma* – apskritai jam nebereikalinga. Kaip buvo minėta, jo kariatos vežikas pasirodo esąs Krišna, kuris reikalauja, kad Ardžuna įsiveltų į karą, nepaisant to, kuo šis karas baigsis – pergale ar pralaimėjimu. Trumpai tariant, tikslas yra bereikšmis kaip veiksmo kryptis; veiksmas – *karma* – yra viskas, o veiksmas tuojau susipina su *Šakti-May*a-*Kama-Lila-Kali* ir įvelia Ardžuną į ištirpimą Draupadi ugnyje. Tai reiškia, kad moters tapatybė *Mahabhara*-*tos* naratyve yra pasauliška, o ne dalykiška, yra visa kurianti ir sudeginanti ugnis, visa statanti ir tuo pačiu ardanti jėga, visa patraukianti ir atstumianti – deginanti ugnis. Kadangi ji yra ši ugnis, ji ieško ir suranda atsaką tokioje pačioje *Kama* ugnyje. Transcendencijos siekiantys vyrai, netgi vyriškosios dievybės, neturi savyje tokios ugnies; jie ją skolinasi, kaip matėme, net dievybių plotmėje iš pasauliškų dimensijų, priklausančių moteriai. Moteris išvysto savo ugningas aistras su moterimi arba su vyrais, kuriuos pagavo *Kama-Lila* kūrybos. Reikia pabrėžti, kad jos aistringas ugningumas nėra vidiniai, psichologiški įvykiai, susiję su išoriniais daiktais ir žmonėmis; aistringumas yra ji pati, ir jos nėra be ugningo degimo ir keliančio siaubo, kurį jinaį pagauna ir su kuriuo ji sutampa kaip kosminę figūrą.

Priėjome ribą, kurios peržengimas – sprogdinimas atveria erosą kaip kosminę dimensiją ir tuo pačiu per kitas išipynusias dimensijas – energiją, žaismą, laiką, pastovumo apgaulę, neturinčią kito tikslo, kaip žaisti kosminį žaismą, įrodant, kad visi daiktai ir jų apribojimas ypatybėmis yra nevykęs mėginimas suprastinti kosmosą į sukurtų daiktų ir visų mitologinių būtybių sumą, yra tik kosminis žaismas. Kosmosas tuo pačiu kuria save. Matėme, kaip Draupadi gimė iš savo ugnies, vadinasi, susikūrė savo pavidalą iš kosmoso, taip pat turėjome pamatyti, kad visos „savybės“, kaip *Šakti*, *Lila*, *Maya*, *Kama*, *Kali*, nėra daiktų savybės, bet kosmoso dimensijos, į kurias viskas

yra „įvelta“, jų persunkta ir sprogdinama. Griežtai kalbant, galima teigti ontologiškai, kad daiktai yra sukurti, bet kosminės dimensijos nėra sukurtos, nes visi daiktai yra niekas kitas kaip tik trumpalaikiai kosmoso kūriniai. Niekas negali sukurti kosmoso, nes ir visi kūrėjai remiasi kosmoso dimensijomis – uginga aistra, erotika, žaisme, laiku ir apgaule, lyg kad mes būtume pastovios, idealios, olimpinės būtybės, apribotos ir apsaugotos nuo kosminių dimensijų. Bet sauga, pasirodžiusi įvairių apribojimų pavidalais, nieko negelbsti, nes ir jos pačios yra žaismingos kliūtys sukurti erosui gyvybišką įtampą.

### Pagaliau: kosminiai kūnai

Vakarietis meldžiasi uždaruose namuose, saugančiuose nuo nuodėmingo pasaulio. Ten reikia siekti išganymo ir amžino – nekintančio gyvenimo, reikia siekti tobulumo. Indas meldžiasi kitaip ir meldžiasi daugiausia ne šventyklose – juk visas kosmosas dar nėra suprastintas į medžiagiškumą, atskirtą nuo sakralumo. Jo dievybės dar nėra uždarytos į „namus“ arba atskirtos nuo kosmoso. Jis meldžiasi be „aprangos“, be gėdos, po atviru dangum; čia „negrąžumas“ neturi jokios reikšmės, nes, kaip matėme, tiesioginė pasaulio patirtis „įvelia“ žmogų į visatą persunkiančią erotiką, jos glamonėjimą vėjo virpesiuose ir žolės pakutenime. Žmogus negali būti atskirtas nuo visatos, drabužių apribotas aistringas kūnas – nuo saulės bangų. Šis sąryšis su išraiškia ir aistringa, jausminga aplinka leidžia žmogui žiūrėti į kito akis su spinduliuojančiu, šviesiu ir kilniai patraukliu magnetizmu, nuo kurio negalima atsitraukti. Ir gyvūnai, ir visa, kas juda, pasirodo lanksčiuose sąryšiuose, ar tai būtų gazelės ir tigro mirties šokis, ar meilužių grakščiai sukurta jogos pozicija – visos daiktiškos ribos Indijai yra nesuprantamos. Ir erotiniuose santykiuose jie yra pagauti visatos bangos, nes blogiausias erotinis santykis būtų savęs ir kito suprastinimas į objektą, į sumą vakarietiško būdų dalių, į vienetą, negalintį žengti į kosminės aistros patirtį. Pavienis žengimas į kosmosą nepalieka erotinio virpesio, jo jautrumo ne tik kitam, bet ir visatos energijai, *Šakti*, jos betikslei ir spontaniškai pagautai žaismo, *Lila*, išraiškai.

Esant tokiai situacijai, indų šventyklos tėra tik sudėtingas santykis tarp architektūros ir meno, struktūros ir dinamikos, lyg pati struktūra veržtųsi į sprogimą, sudarytų sąlygas savęs pačios veržlai vaduotis iš ribotumo, nes menas yra niekas kita, kaip įvairiausių *Kama* santykių – pozų sudėliojimas. Kas yra ypatinga, tai, kad nėra jokios vertikalios pozicijos, jokios figūros, kuri viršytų, turėtų pirmenybę, aukštesnę reikšmę, sąlytyje su kitomis. Nepaisant, kokios bebūtų figūros, ar žmonės, dievybės ar gyvūnai ir žvaigždynai, saulė ar upės – visa rodosi lygioje eroso įtampoje, aistroje ir perpildyme. Tose figūrose nepasirodo jokių iššūkių, pašaipų, kurios atsirastų, jei būtų peržengiamos nuostatų ribos, sulaužytos kokio nors falinio patriarchato iš pavydo arba noro viršauti taisyklės. Todėl šiame erotiniame daugialypume nėra

išskirtinumo, kas turėtų erotinį santykį su tuo, su nustatytomis „normaliomis“ būtybėmis, rūšies reikalavimais. Visa yra surišta su viskuo. Bet tai, kas matosi, yra neribota, jautri ir jausminga inteligencija, išbandanti visas erotines galimybes, tarp kurių nėra tos, kurios būtų leidžiamos ir kurios būtų neleidžiamos, kas kilnu, išaukštinta ir kas žema. Meno kūriniai parodo bendruomenę, kurioje erotikos užgniaužimas, priespauda, nužeminimas dar nėra pažįstami. Jautrumas, kūniškas jausmingumas nėra niekur peržengiamas, ir net aukščiausia metafizinė išmintis, giliausia kontempliacija esą erotišką, švelnią, pagarbią ir dosnią besišypsiančią.

Taip kuriamas erotinis jausmas, jame nėra garbinamas falocentrizmas, kuriame sąlyčiai tarp žmonių ir gyvūnų, tarp įvairiausių visatos formų nerodo lytiškų pasitenkinimų arba noro pratęsti giminę; priešingai, ten randama erotinė įtampa, lyg ji būtų persunkianti ir lengvai alsuojanti kosminę nuotaiką, įtampa, kuri yra matoma visur, bet niekur nėra peržengiama. Nieko nėra perdėto, jokios lyties viršavimo ir vertikalios falokratijos. Vyrai yra lankstūs ir liauni, „nesukietėję“ į olimpinį grožio idealą; jie „vystosi“ ir alsuoja gyvybe, ir nėra falokratai, su kuriais moterys turėtų ieškoti tvirtybės ir atsparos. Vyrai priima moterų iššūkius ne dėl dominavimo, bet dėl grakščios pozicijos ir aistringų žvilgsnio įtamos. Bet tose šventyklose nėra lytinės meilės įrašų, lyg Indija nebūtų įstengusi įrašyti nieko aukštesnio už biologiškai veikiantį kūną. Ten galime rasti įrašytą aukščiausios išminties jautrumą, grakščiausių visatos grožio niuansų apmąstymą. Ten pasirodo ir *Kama-Eros* esmė, turinti kosminę dalį ir lemtį. Ten vyrai ir moterys žiūri vienas į kitą su gilia pagarba, su pilnomis išminties šviesos akimis, be veidmainiškumo, kaltės, pašaipos, gėdos, be jokio savanaudiškumo, vergovės. Visų jų kūnų būseną esti džiaugsminga, išlaisvėjusi šalia dievų ir su laisve dievų, kurie yra supratę viską.

Tokių kūnų pozos nėra rodymas lytiškai patrauklių dalių, bet visiškai išvystyta joga, pagrįsta *Kamos* aistra, jos žaismingumu. Ką žmogus yra pastebėjęs kilmingo ir išdidaus erelio sparnų galybėje ir skrydyje, tigro grakštume, skorpiono riestume, žuvies švystelėjime vandenyje ar kobros šuolio įtampoje, visa tai žmogus gali pasiekti per jogą kaip erotinio lankstumo galimybę. Šventyklose kiekviena erotinė forma regima sąlytyje su kitomis; kiekviena gyvybės forma glamonėja kitas ir visos rodo galimybę atsiskleisti per visas kitas jogos veiklas. *Karmiškas*, erotišką troškimą apglėbia ne tik žemiškus įvykius ir gyvybių formas, bet yra surištas su žvaigždėtais skliautais ir su Saulės bei planetų takais. Tūkstančiai meilūzių sudaro Saulės vežimą; Saulės kelionė per skliautus yra pagrindas viso, kas yra jausminga, jautru, bet ji pati yra sudaryta iš tūkstančio erotinio troškimo judesių. Bet nerasime nei nusižeminimo, nei aukštinimosi visatos erotiniuose sąlyčiuose, ar tai būtų žmogaus sąlytis su kitais gyvūnais ar su Saule, žvaigždėtais takais, ar su plačiomis upėmis – žmogus keliauja erotinėje visatoje.

Vakarų pasaulyje erotinis grožis yra suprantamas kaip žmogaus vidinė jėga, troškimas, įrašytas olimpiniam kūne ir jo judesiuose, ir yra vidaus siela, kuri integruoja

asmenybę, Rytuose pasirodo kas kita. Erotinis indėlis pirmiausia yra visatos įvykių sumaišymas. Jos antakiai yra dangaus skliautai, jos lūpos – gėlių žiedai, jos brangenybės – papuošalai – skrendantys paukščiai; jos magnetiškas ir aistringas žvilgsnis seka ir glamonėja kiekvieną kūno dalį, ir kiekviena dalis turi savo erotinį tobulumą, kuris yra virš žmogiško supratimo, bet be transcendencijos. Bet tos pačios akys yra kaip vandens platybės, jos pirštai yra kometos, siekiančios dangaus skliautus. Ką Indijos joga vertina, tai yra lankstumas, gebėjimas sukurti iš savo kūno ir judesių visatos gyvybių ir gamtos įvykių kūnus bei judesius. Ne taip, kaip platonizme, kur erotinis žvilgsnis eina nuo pavienio kūno į bendrą idealą, čia žvilgsnis juda nuo vienos iki kitos pavienios formos, kurios neturi nieko bendro, tiktai, kad jos yra erotiškos. Bet taip pat pasireiškia ir kaip pagrindinė Kundalini jėga. Šis energijos žaltys nėra falokratinis simbolis, nes jisai atsiveria šešiose žmogaus kūno lotoso pozicijose. Kundalini aistra, smilkstanti kūne, palaiko įtampą be jokio neutralizavimo. Ši Kundalini ugnis padaro žmogaus žvilgsnį ugningą, bet be jokių pastangų ir reikalavimų, be jokių konvencijų ir baimių, pilną, plaukiantį ir laisvą žvilgsnį.

Tai, ką tos akys mato kitų akyse, yra ne tik erotinė Kundalini liepsna. Tose akyse matyti erotinės ugnies atspindėjimas ir magnetizmo plėtra, einanti per visą kūną. Jos mato erelio puikybę ir leopardo grakštumą, žvaigždynų takus ir vandenynų gelmes, erotiškai spalvingą visatą, spindinčią jos aistringame žvilgsnyje. Tose akyse spindi žibančios saulės ir sprogstančios žvaigždės, iš vandens iššokusios žuvies žaismas ir Gango upės tėkmė. Šis malonumas nėra apskaičiuojamas psichanalitiškai kaip tiesioginis pasitenkinimas, įtampos atpalaidavimas ir neutralizacijos pasiekimas. Visur yra palaikoma Kundalini smilkstanti erotinė ugnis. Šiame kūne yra randama visata. Kaip būtų teigiama Indijoje, šiame kūne yra Gangas ir Jumma, yra Saulė ir Mėnulis, visos šventos vietos. Niekur nesu matęs kitos tokios vietos ir šventyklos džiaugsmui kaip mano kūnas. Priešingai Freudui, čia vyksta erotinis plėtimasis nuo vienos formos, per ją ir į kitas formas, tai nėra frustracijos, tiesioginio erotinio pasitenkinimo užslopinimo ar išsiliesimo išdava, bet plėtimasis savo energijos įtampa. Žvaigždžių takai ir Suryjos (Saulės) skliautai, ir Mėnulis, ir Kundalini kobra nėra žmogaus jausmingumo ir jautrumo plėtimasis, bet yra erotinės Kundalini liepsnos suradimas visur ir visame.

Tos kūrybinės erotinės energijos kartais yra atskleidžiamos šokio mene. Kaip buvo paminėta, šokėjų statusas buvo aukščiausias ir jos savo judesiais atverdavo visų įvykių judesius. Seniausias menas yra šokis, iš kurio kilo kiti menai kaip jo variantai. Net ir nemeniški užsiėmimai, kaip šaudymas iš lanko, gali tapti šokiu. Daugybė dievybių yra šokėjai ir Šiva, visų šokėjų viešpats, šoka kosminį šoki. Jis yra visatoje kaip nematomas medžio karštis, kuris sunkiasi per medžiagą ir mąstymą ir uždega juos šokio grakštumu. Todėl erotinės energijos taip pat tęsiasi per šokius ir sudaro pastarųjų patrauklumą ir judrumą. Nepaisant, koks bebūtų veiksmas, jei jis yra kosmiškai svarbus, turi būti išreikštas šokiu. Štai Višnu džiaugsmingai šoko virš vandenyno ir sukūrė pasaulį; Šiva šoko siaubingai ir sunaikino jį; Krišna šoko lengvai ant Kalya

gyvatės ir pergalėjo ją. Šventyklose atsirado tam tikros struktūros, lyg jos būtų kuriamos ir kuriamos sprogstančių energijų. Kur tik Indijoje reiškesi ši įtaka, pavyzdžiui, per budizmą, ten taip pat atsirasdavo šokių motyvai skulptūrose, kurios liudijo nuolatinę sąryšį tarp šokio energijos ir ugningos erotikos. Ir štai ši Kundalini ugnis nesiekia amžinų platoniskų formų, tobulų idealų, bet ką ji išvysto, yra visa apimanti erotinė visata, begalinis erotinės įtampos išlaikymas. Toks intensyvumas be krypties ir yra žmogaus buvimas kosminėje nirvanoje.

## Exploding Boundaries

Professor Algis Mickunas is professor emeritus of philosophy at Ohio University and a preeminent American scholar of contemporary European philosophy, Marxism, hermeneutics, semiotics, phenomenology, and existentialism as well as theories of democracy and politics. He has published and/or presented hundreds of scholarly papers and articles at numerous conferences in America, Latin America, Japan, Europe, India, and the Middle East and authored more than a dozen books, including Algis Mickunas, Joseph J. Pilotta *Technocracy vs. Democracy: Issues in the Politics of Communication* (Hampton Press, 1998). He founded or co-founded several scholarly bodies, including the International Circle of Husserl Scholars, the International Circle of Merleau-Ponty Scholars, The Current State of Marxian Theory, the International Gebser Society, and the Center for the Study of Globalization in Guatemala. Although Professor Mickunas has retired from teaching at Ohio University where he taught for 30 years, receiving several university professor awards and an outstanding graduate faculty award, he maintains an active schedule of lecturing in Europe and the Middle East and continues writing. His latest study „Exploding Boundaries“ is written specifically for *Lithuanian Culture Research* No. 5.

# TAPATUMO DIALOGAI

# Erosas graikų kultūroje ir Platono filosofijoje

Naglis Kardelis

Straipsnyje analizuojami įvairūs eroso sampratos senovės graikų kultūroje ir Platono filosofijoje aspektai, ypač atkreipiant dėmesį į erotinio gaivalo ambivalentiškumą bei filosofinę šio ambivalentiškumo refleksiją. Pirmajame straipsnio skyriuje, be kitų dalykų, svarstoma apie skirtingus – erotinius ir neerotinius – nuogo žmogaus kūno vaizdavimo kontekstus, susijusius su „aukštuoju“ ir „žemuju“ klasikinio graikų meno, ypač skulptūros, registrais. Antrajame skyriuje nagrinėjamos sublimuotos filosofinės eroso koncepcijos, išskylančios tokiuose Platono dialoguose, kaip *Puota* ir *Faidras*, pabrėžiama, kad filosofiniuose Platono mituose, kuriuose kalbama apie eroso stichiją, iškyla svarbios nuorodos į dvasinės plotmės dalykus, išryškėja visai Platono filosofijai reikšmingos programinės nuostatos. Straipsnio pabaigoje daroma išvada, kad senovės graikų – visų pirma Platono – santykis su erosu yra aktyvus ir inovatyvus: užuot leidę, kad eroso gaivalas juos valdytų, helenai jį patys suvaldo ir pajungia kūrybiniais savo projektams.

Pagrindiniai žodžiai: erosas, Erotas, Platonas, senovės graikų kultūra, senovės graikų literatūra, senovės graikų filosofija

## Eroso stichijos slėpiningumas: įvadinės pastabos

Eroso stichija, kūninės aistros gaivalas – vienas svarbiausių žmogiškosios būties elementų, vitališkasis egzistencijos pamatas, energišškai grindžiantis visus aukštesnius žmogaus būties lygmenis, siejamus su mąstymu, kilniais jausmais, subtiliais dvasiniais išgyvenimais, vertybių gairėmis ir nesavanaudiškais įsipareigojimais di-diams dalykams, pranokstantiems paskiro asmens gyvenimą ir suteikiantiems jam gilesnės prasmės. Daugelis iš mūsų kada nors gyvenime esame pajutę erotinio gaivalo jėgą ir nesunkiai gebame atpažinti šios stichijos įsiveržimą į mūsų kasdienybę. Eroso stichija persmelkia visą gamtinę plotmę, šio kunkuliuojančio gaivalo apraiškas kasdien matome ir patiriame savo aplinkoje, visoje mus supančioje tikrovėje – dėl to mums dažnai rodomi, kad pasaulyje nėra nieko, kas būtų aiškiau ir paprasčiau už erosą.

Vis dėlto tai paviršutiniškas ir labai klaidinantis įspūdis: visi pamatiniai, gelminė tikrovės pagrindą sudarantys dalykai atrodo paprasti jau vien todėl, kad esame prie jų pripratę tarsi prie oro, kuriuo kvėpuojame, bet kai pradedame apie juos mąstyti iš esmės, neretai įsitikiname, kad mūsų mąstymas nepajėgia įsiskverbti į jų esmės branduolį ir pralaužti jų prigimties šarvo. Tai, ką šventasis Augustinas 11-ojoje *Išpažinimų* knygoje yra pasakęs apie laiko prigimties paradoksalumą – kad laikas yra

aiškus dalykas tol, kol, jame tiesiog būdami ir įprastu būdu jį patirdami, giliau nesusimąstome apie jo esmę<sup>1</sup>, labai tiktų ir eroso prigimties paradoksui apibūdinti. Eroso stichija, nepaisant jos apraiškų akivaizdumo ir išoriško aiškumo, savo gelmine prigimtimi visada buvo mįslinga – lyg viliojanti, gundanti, bet kartu užginta ir baugi nesuvokiamos paslapties žemė, žmogiškosios kultūros ir civilizacijos neprijaukinta laukinė teritorija.

Eroso stichijos slėpinumą autentiškiausiai ir įžvalgiausiai yra paliudiję senovės graikai, kurie, užuot vien pasyviai patyrę nenugalimą šio gaivalo jėgą, pradėjo kalbėti apie ją mitais ir grožinės literatūros teksta, taip pat filosofiskai mąstyti apie eroso prigimtį.

### Eroso ambivalentiškumo atspindžiai graikų kultūroje

Iš senosios graikų kalbos atėję ir naujosiose Europos kalbose prigiję žodžiai „erosas“, „erotinis“, taip pat mitinės būtybės vardas Erotas atskleidžia, kad būtent helenai pirmieji Vakaruose kūninės aistros fenomeną aiškiai įvardijo kaip atskirą ir labai svarbų žmogiškosios tikrovės elementą – ir pirmieji pradėjo klausinėti apie erotinio gaivalo esmę. Jau graikų išvelgtą eroso stichijos mįslingumą, dvilypumą ir ambivalentiškumą atspindi tendencija dievaitį Erotą vaizduoti dvejopai – arba kaip brandaus amžiaus, net seną barzdotą vyrą (tai archajiškesnis vaizdavimo būdas), arba kaip žaismingą, šelmiškai išdykaujantį vaiką ar jaunuolį (toks šio dievo įsivaizdavimas ikonografinėje ir literatūrinėje tradicijoje susiformavo gerokai vėliau ir galutinai įsitvirtino tik helenizmo laikotarpiu). Toks Eroto suvokimo ir vaizdavimo dvilypumas, *prima facie* atrodo kaip nenuoseklumas, bet, giliau pažvelgus, iškylantis kaip didžiai prasmingas ir dialektiškas, atskleidžia tai, kad eroso stichija graikams asocijavosi tiek su labai rimtais, net pirmapradiškai tamsiais bei niūriais dalykais, tiek su spontanišku žaismingumu, lengvabūdiškumu, vaikiškais juokais ir išdykavimais.

Antai Hesiodas *Teogonijoje*<sup>2</sup> Erotą mini kartu su kitais seniausiais pasaulio pradais, iš kurių vėliau kilo visi kiti genealoginiame sąrašė minimi dievai: Erotas paminimas ketvirtas, iš karto po Chaoso (beformės Žiojinčios Pragarmės), Gajos (Žemės) ir Tartaro (apatinės, giliausios Hado dalies), kartu su tokiais netrukus įvardijamais pirmapradais besiformuojančio kosmo elementais, kaip Erebas (Tamsa), Niktė (Naktis), Aiteras (Eteris – spindintis viršutinis karšto ir sauso oro sluoksnis) bei Hemera (Diena). Eroto dvilypumą Hesiodas atskleidžia, atkreipdamas dėmesį į šios dievybės sąsajas tiek su formos, tiek ir su beformiškumo principu. Erotą įvardijant kaip gražiausią iš dievų, dėl akivaizdžios grožio sąsajos su forma pabrėžiamas šio

<sup>1</sup> Aug. Conf. XI, 17.

<sup>2</sup> Hes. Theog. 120.

dievo prigimtyje įkūnytas formos principas. Kita vertus, greta Eroto paminint tokius gaivališkus pradus, kaip Chaosas, Tartaras, Erebas, Niktė, būtent šiomis kontekstinėmis chaotiškų stichijų sąsajomis išryškinamas Erotui būdingas pirmapradis gailingumas, dar neįgijęs konkrečios formos. Pagaliau pats Hesiodo akcentuojamas kontrastas tarp Erebo (drėgnos Tamsos) ir Aitero (sausos Spindesio), taip pat Niktės (Nakties) ir Hemeros (Dienos) leidžia suvokti Erotą kaip *pačią pirmąją gražią formą*, atveriančią Grožio fenomeną ir gimstančią pačioje besiformuojančio kosmo pradžioje: iš pirmųkščio Chaoso išsikristalizuojančios poliarinės opozicijos, ypač Tamsos ir Šviesos pradai, pradeda veikti kaip pirmąją amorfinę terpę artikuliuojančios jėgos, sukuriančios šioje terpeje diferencinius skirtumus bei įtampas ir sudarančios prielaidas gimti regimoms formoms, visų pirma Erotui, kaip pirmajai šviesos ir tamsos kontrastu artikuliuotai Formai *par excellence*, leidžiančiai pasaulyje apsirinkti Grožiui.

Net ir ta aplinkybė, kad vėliau, ypač helenizmo laikotarpiu, Erotas pradedamas vaizduoti kaip savo motiną Afroditę lydintis kūdikis, vaikas ar šelmiškas paauglys (būtina pabrėžti, jog Hesiodo *Teogonijoje* ir kituose seniausiuose graikų tekstuose Erotas vaizduojamas kaip gerokai anksčiau už Afroditę gimęs dievas), toli gražu nepaneigia Eroto kosminio statuso ir šiai dievybei būdingo universalaus reikšmingumo, ypač turint omeny tai, kad pats kosmas, kosmiškasis laikas ar kosmiškoji amžinybė graikų filosofijos tradicijoje neretai prilyginami žaidžiančiam vaikui, kurio nerūpestingas spontaniškumas, kaip manyta, geriau perteikia kosmui būdingą stichinį dinamiškumą, jame vykstančių įvykių nedeterminuotumą bei tikrovės prigimtyje atsiveriančias kūrybines galias nei suaugusiems būdingas rimtumas ir kūrybos požiūriu sterilūs racionalaus proto išskaičiavimai. Antai reikėtų atkreipti dėmesį į šį Herakleito fragmentą: „Amžinastis yra vaikas vaikaujantis, kauliukus metantis: vaiko yra karalystė“<sup>3</sup>. Tad visiškai nesvarbu, ar Eroto prigimtis buvo siejama su senam barzdotam dievui būdingu rimtumu, ar su išdykaujančiam ir juokus krečiančiam vaikėzui kupidonui būdingu žaislingumu, – abiem atvejais buvo numanoma, kad toks šio dievo vaizdavimas sučiuopia pačią kosmo esmę, apreiškia giliausius pasaulio pamatus, atspindi būdingiausius tikrovės bruožus.

Verta nepamiršti, kad eroso stichiją senovės graikai suvokė veikiau kaip kūninę aistrą nei meilės jausmą. Tai, beje, jokių būdu nereiškia, kad helenų gyvenime nebuvo tokio dalyko, kaip meilės jausmas, kurį, akivaizdu, geba jausti visi žmonės, net jei savo kalboje stokoja žodžių šiam jausmui įvardyti, šio jausmo netematizuoja savo pasakojamuose naratyvuose ir neplėtoja filosofinio diskurso apie meilės jausmą. Archajinio ir klasikinio laikotarpių graikų literatūroje erosas beveik be išimčių suvokiamas vien kaip galinga kūninė aistra, valdanti ne tik žmones, bet ir dievus. Su švelniu

<sup>3</sup> 52 DK= 61 MA. Manto Adomėno vertimas cituojamas pagal: Hērakleitas. *Fragmentai*. Vilnius: Aidai, 1995, p. 58–59 (taip pat žr. šio fragmento komentarą p. 228–232).

ir egzaltuotu meilės jausmu graikų sąmonėje erosas niekada nebuvo siejamas. Net vėliau, helenizmo laikotarpiu, kai meilės jausmas pradėtas dažniau vaizduoti grožinėje graikų literatūroje, šiam jausmui įvardyti niekada nebuvo vartojamas graikiškas daiktavardis *erōs*, reiškiantis kūninę aistrą. Skirtingiems aistros, meilės, draugystės, prielankumo ar mielaširdingumo aspektams įvardyti graikai turėjo nemažai žodžių, tarp kurių, be jau minėtojo *erōs*, svarbiausi buvo trys. *Philia* – bendriausias, plačiausio semantinio spektro žodis – reiškė įvairios prigimties draugystę, mėgimą ir prielankumą; *storgē* įvardijo šeimos, giminės ar didesnės bendruomenės narius jungiantį palankumo ir atsidavimo jausmą, kylantį iš kraujo ryšio ar kitokių prigimtinių saitų – šiuo žodžiu dažniausiai būdavo nusakoma tėvų meilė vaikams ir vaikų meilė tėvams, taip pat piliečių meilė tėvynei ir jų lojalumas bei pasiaukojantis atsidavimas kitiems tėvynainiams; ir pagaliau daiktavardis *agapē* reiškė iš širdies gerumo kylantį maloningumo ir gailestingumo jausmą, siejamą su rūpesčiu ir jokiais išskaičiavimais nesiremiančiu kilniausiu etiniu įsipareigojimu – būtent graikiškoji *agapē* samprata davė pradžią krikščioniškosios meilės koncepcijai: graikiškajame Naujojo Testamento originale – tiek evangelijose, tiek ir šv. Pauliaus laiškuose – meilė įvardijama žodžiu *agapē*, kuris į lotynų kalbą išverstas atitikmeniu *caritas*, reiškiančiu maloningą ir rūpestingą meilę ar tiesiog meilingą rūpestį.

Įdomu tai, kad nei senuosiuose (ypač ankstyvuosiuose krikščioniškuose) tekstuose vartojamas graikiškas žodis *agapē*, nei jį atitinkantis lotyniškas daiktavardis *caritas*, taip pat dažniausiai aptinkamas krikščioniškojoje raštijoje ir apskritai krikščionybės kontekstuose, niekada nesiejami su erotikos sfera ir neturi jokių erotinių konotacijų, o štai meilės jausmą reiškiantis naujosios graikų kalbos žodis, kilęs iš tos pačios šaknies bei panašiai skambantis, kaip ir senosios graikų kalbos *agapē*, taip pat iš šios šaknies padarytas veiksmažodis, reiškiantis „mylėti“, jau nusako erotiškai nuspalvintą meilės jausmą, pavyzdžiui, aistringai karštą vyro meilę moteriai. Šis pokytis, matyt, paliudija modernaus požiūrio į integruoto meilės jausmo, apimančio tiek dvasinius, tiek kūnines aistros elementus, susiformavimą, taip pat laipsnišką dvasios ir kūno dualizmo, būdingo senajam metafiziniam graikų mąstymui, įveikimą – šis tapo įmanomas tiek dėl krikščionybės, pabrėžiančios žmogaus prigimties vientisumą, įtakos, tiek ir dėl šiuolaikinei sekuliariai sąmonei, atmetančiai griežtą asketizmą, būdingų nuostatų.

Kadangi senoji graikų kalba turėjo gausybę leksinių priemonių labai skirtingiems meilės aspektams nusakyti, helenai galėjo kalbėti apie meilę ir kaip gaivalingos kūnines aistros fenomeną, ir kaip kilniausio, į dvasinę sritį orientuoto bei etiškai angažuoto jausmo reiškinių. Tai, kad meilė buvo siejama ir su kūno, ir su dvasios sritimi, atskleidžia deivės Afroditės sampratos dvilypumas, labai panašus į Eroto sampratą būdingą ambivalentiškumą. Nors tradiciškai Afroditė buvo suvokiama kaip kūniškos meilės deivė, vėlesnėje filosofinėje tradicijoje, antai Platono tekstuose (žr. Pausanijo kalbą dialoge *Puota*), buvo išplėtotas mokymas apie dvi Afrodites – kilniąją Dangiškąją

Afroditę (*Aphroditē Ourania*), globojančią meilę dvasiniams dalykams, ir žemakilmę Liaudiškąją Afroditę (*Aphroditē Pandēmos*), tradiciškai globojančią tuos, kuriuos yra užvaldžiusi kūno aistra<sup>4</sup>. Platono *Puotoje* Liaudiškąją Afroditę atitinka ją lydintis Liaudiškasis Erotas, o Dangiškąją Afroditę – ją lydintis Dangiškasis Erotas<sup>5</sup>.

Ikikrikščioniškuose graikų kalba parašytuose tekstuose, kuriuose vaizduojama eroso stichija, regime dvi pagrindines tendencijas: pirmoji apreiškia erosą kaip gaivalingą, visą žmogaus esybę užvaldančią kūninę aistrą, o antroji atspindi senovės graikų siekį kurti konceptualias, rafinuotai sublimuotas eroso sampratas, kuriose erosas iškyla, sakytume, iškūnintu, originaliai filosofiškai interpretuotu ir į grynąją mąstymybę pakylėtu pavidalu. Pirmoji tendencija būdinga archajiniam graikų epui (pavyzdžiui, Homero ir Hesiodo poemoms) ir ypač senajai lyrinei graikų poezijai, antai Sapfo kūrybai, kurioje regime itin gaivalingos, fiziologiškai išreikštų kūno reakcijų pavidalus įgijusios erotinės aistros vaizdavimą. Antroji tendencija matoma filosofiniuose graikų tekstuose, visų pirma Platono dialoguose, prie kurių pereisime kitame šio straipsnio skyriuje. Beveik visa klasikinė graikų filosofija yra aiškiai orientuota į idealybės, grynosios mąstymybės ir abstrakcijų sritį, todėl ir filosofinėse erotinio gaivalo interpretacijose erosas dažniausiai iškyla kaip tam tikra konceptuali struktūra, rafinuotos filosofinės idealizacijos ir abstrakcijos rezultatas. Filosofinis erosas atsiskleidžia kaip neatpažįstamai transformuotas, nutraukęs beveik visus saitus su kūninės aistros gaivalu, be kurio tradiciškai suvokiamas erosas apskritai negali būti įsivaizduojamas. Graikų mąstytojų sukurtose filosofinėse eroso sampratosose nė su žiburiu nerasime to, ką tradiciškai siejame su erotikos sritimi, jau nekalbant apie kokį nors fiziologiškiau išreikštą seksualumą ar konceptualiai užmaskuotą pornografiją: filosofiškai interpretuotas erosas iškyla radikaliai sublimuotu būdu, tad filosofinė eroso samprata, kaip tam tikra abstrakti minties struktūra, helenų mąstytojų suvokiama kaip privalanti žadinti grynąją mintį, o ne kūninius instinktus ar jusliškumą pritvinkusią vaizduotę. Sakytume, filosofinis erosas atsiskleidžia taip, lyg būtų išplėštas iš Liaudiškosios Afroditės glėbio ir perduotas globoti Dangiškajai Afroditei.

Kaip jau minėjome, archajinio ir klasikinio laikotarpių graikiškuose grožiniuose tekstuose eroso stichija siejama vien su kūnine aistra, o meilės jausmas, ypač švelnus ar juo labiau sentimentalus, nėra vaizduojamas ar kaip kitaip perteikiamas. Galėtume net pasakyti, kad autoriai savo dėmesį kreipia ne į psichologiškai medijuotą meilės *jausmą*, bet į grynuoju vitalumu pulsuojančią kūninės aistros *pojūtį*, patiriamą veikiau fiziologiškai nei psichologiškai. Filosofinėse eroso interpretacijose meilės jausmo apraiškų ar nuorodų į meilės jausmą, kaip emociją, taip pat nėra: iš kūninės aistros lygmens iš karto peršokama į dvasios – kaip *grynojo konceptualaus mąstymo* – plotmę, aplenkiant tarpinį *sielos* lygmenį, kurį būtų natūralu sieti su jausmų sritimi, giliai

<sup>4</sup> Plat. *Symp.* 180d-e.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 180e-185c.

išgyvenamomis emocijomis ir kitais psichologiniais fenomenais. Tik vėlesnėje, helenistinio laikotarpio, grožinėje graikų literatūroje atsispindi autorių susidomėjimas jausmų sfera – be įvairių kitų jausmų, pradedamas vaizduoti ir meilės jausmas, praneokstantis psichologiškai nemedijuotą kūninę aistrą ir grynąją fiziologiskumą, rūpėjusį archajinės ir klasikinės epochos helenų poetams. Domėjimosi žmogaus jausmais tendencija dar labiau sustiprėjo vėlyvojoje antikoje ir ankstyvaisiais viduramžiais, ypač po to, kai pagoniškąjį pasaulėvaizdį išstūmė – arba radikaliai transformavo – krikščioniškoji pasaulio samprata.

Šis peršokimas iš *kūno* (kūninės aistros) lygmens į *dvasios* (grynosios minties, grynojo mąstymo) plotmę, aplenkiant tarpinį *sielos* (jausmų, psichologinių būsenų) lygmenį, leidžia suformuluoti svarbią išvadą, apibūdinančią senovės graikų mentalitetą: senovės graikai mėgo gyventi *grynojo kūno* (kūninių pojūčių) ir *grynosios dvasios* (abstrakčių minčių ir idėjų) gyvenimą, bet jiems nelabai rūpėjo *sielos* gyvenimas, jausmų sritis, subjektyvios psichologinės būsenos. Be abejo, šios išvados nederėtų suabsoliutinti – ji atskleidžia tik pačią bendriausią graikų mentaliteto tendenciją, be to, galioja tik archajinio ir klasikinio laikotarpių graikų kultūrai, nes pradedant helenizmo epocha padėtis pradėjo keistis iš esmės. Vis dėlto antikinio pasaulio pasiekimus geriausiai reprezentuoja būtent archajinio ir ypač klasikinio, o ne helenistinio ar dar vėlesnių laikotarpių helenų kultūra, todėl mūsų suformuluota išvada – jei tik nėra suabsoliutinama ir perdėtai radikalizuojama – lieka galioji.

Dera atkreipti dėmesį į dar vieną dalyką, atskleidžiantį graikų kultūros, ypač vaizduojamojo meno (skulptūros, tapybos) savitumą: tai nuogo žmogaus kūno vaizdavimas ir tokio vaizdavimo suvokimas graikų kultūroje. Heleniški nuogo žmogaus kūno atvaizdai, kaip antai bronzinės ar marmurinės statulos, nei patiems senovės graikams, nei mums, dabartiniams tų meno kūrinių stebėtojams, dažniausiai neatrodo keliančios gėdulingus pojūčius, skirtingai nei kitoms meninėms tradicijoms atstovaujantys nuogo kūno atvaizdai, tarkime, senovės indų šventyklas puošiančios aistringos skulptūros, neretai tiesiogiai vaizduojančios kūniškos meilės scenas, arba ties „padorios“ erotikos ir pornografijos riba balansuojantys meno kūriniai, reprezentuojantys tradicines Juodosios Afrikos, Polinezijos ar ikikolumbinės Pietų Amerikos kultūras.

Be abejo, gėdulingų ar net atvirai pornografinių vaizdų galima aptikti graikiškų vazų tapyboje, taip pat smulkiojoje skulptūroje, tačiau tokie kūriniai atstovauja, sakytume, žemajam graikų meno registrai. Aukštasis graikų menas yra visiškai „šaltas“ tradiciškai suprantamos erotikos požiūriu – kūno nuogumas turėjo atverti tobulų kūno formų grožį ir suteikti ne erotinį malonumą, kylantį iš kūninės aistros patenkinimo, o grynąją estetinį džiaugsmą, kylantį kontempliuojant nuogo kūno proporcijas, kurios buvo laikomos apreiškiančiomis kosmiškai universalius harmonijos principus. Nuogo žmogaus kūno vaizdavimas aukštajame senovės graikų mene buvo estetiškai ir etiškai įpareigojantis: tik dievai, herojai (pusdieviai), olimpinių ir kitų prestižinių

žaidynių nugalėtojai, iškilūs politikai, karvedžiai ir kiti poliui didžiai nusipelnę žmonės turėjo teisę būti vaizduojami nuogi, nes toks vaizdavimas buvo suvokiamas kaip herojiškas ir didingas. Aišku, taip galėjo būti vaizduojami tik vyrai – visiškai nuogų moterų vaizdavimo iki helenistinio laikotarpio graikų mene beveik neaptinkame, be to, skirtingai nei vyro, nuogos moters vaizdavimas net ir helenistinėje epochoje nebuvo suvokiamas kaip herojiškas ir didingas, o archajiniu ir klasikiniu laikotarpiais visiškai nuogų moterų atvaizdai – jei tokių apskritai galėjo egzistuoti – būtų buvę suvokiami kaip didžiai gėdingi. Didingai pavaizduoti nuogi vyrai – dievai, pusdieviai ar didžiai nusipelnę mirtingieji – graikų, matyt, buvo suvokiami visų pirma kaip dorybę apreiškiejantys šlovės subjektai, o kaip kontempliacijos objektai – vien kaip įkūnijantys erotiškai nežymėtą tobulų formų grožį, skirtingai nei helenistiniu laikotarpiu paplitę nuogų moterų atvaizdai, kurie, labai tikėtina, buvo suvokiami daugiau ar mažiau objektiškai, erotiškai žymėtu būdu – ne tik kaip leidžiantys patirti šaltą tobulų formų grožį, bet ir kaip kurstantys kūno geidulius.

Didis senovės graikų kultūros, ypač meno ir filosofijos, paradoksas yra susijęs su tuo, kad helenai, viena vertus, nesigėdijo savo nuogo kūno ir nevengė kūno nuogumo vaizduoti mene, o kita vertus – niekada neaukštino kūniškumo paties savaime, dvasinius dalykus vertino gerokai labiau nei tai, kas kūniška, ir filosofijoje įtvirtino gana griežtą dvasios ir kūno dualizmą. Viena vertus, į akis krenta tai, kad graikų mene didžiai vertintas gyvų būtybių kūnų grožis, kosmologijoje plačiai taikytos somatinės analogijos (antai visą kosmą prilyginant milžiniškam organiškai integruotam kūnui), būtent gyvos kūninės būtybės (o ne, tarkime, mineralai ar kiti negyvi, organinės integracijos stokojantys daiktai) laikytos substancinį individualumą įkūnijančiais etalonais. Tačiau, kita vertus, graikų filosofijoje regime nuolatinę pastangą įveikti bet kokią kūniškumą ir pakilti į grynųjų idėjų ir abstrakčių mąstomybių sritį: pitagorizmo tradicijoje aptinkame net itin radikalią nuostatą, kad kūnas – tai sielos kapas; senąja graikų kalba ši nuostata yra išreiškiama lakonišku posakiu „*sōma – sēma*“ („*kūnas – kapas*“).

Ankstyvoji krikščionybė, perėmusi daugelį jai puikiai tikusių klasikinės (pagoniškosios) metafizikos principų ir graikiškų filosofinių bei teologinių terminų, vis dėlto turėjo smarkiai kovoti su metafiziniame graikų mąstyme endemiškai įsitvirtinusi sielos ir kūno (taip pat dvasios ir kūno) dualizmu, kurio esminis buožas – labai pozityvus sielos (dvasios) ir labai negatyvus kūno vertinimas, taip pat tikėjimas, kad siela ir kūnas dėl visiškai skirtingos jų prigimties gali egzistuoti skyriumi. Semitiškos kilmės abraomiškosios religijos – judaizmui, krikščionybei ir islamui – būdingas palyginti pozityvus kūno (hebr. *basar*) vertinimas – iš jo kilo įsitikinimas, kad žmogus yra neatskiriama sielos ir kūno vienvė, o ne dvasia, uždaryta į kūną, kuris yra sielos kapas ir kalėjimas (taip manė pagonyse graikai). Graikams būdingas metafizinis sielos (dvasios) ir kūno dualizmas, matyt, iš dalies nulėmė tai, kad net ir kūno grožį graikai, regis, suvokė *grynai formaliai*, kaip *grynosios formos grožį*, stebuklingai atklydusį iš

idealiųjų esmių karalijos ir fiziniame kūne išreikštą (įkūnytą) tarsi atsitiktinai, visiškai kontingentišku būdu, todėl su kūnu (kaip fizine „mėsa“) bei kūniškumu, kaip tam tikru principu, tiesiogiai nesusijusį ir nekeliantį susižavėjimo nei kūnu, nei kūniškumu pačiais savaime, taip pat nekurstantį – ir neprivalantį kurstyti – iš kūno mėsos ir jo syvų kylančios erotinės aistros.

Iš graikų mąstytojų apie eroso prigimtį įdomiausiai yra svarstęs Platonas. Jo tekstuose pateiktai erotinio gaivalo sampratai iš esmės galioja visos pastabos, kurias ką tik išdėstėme, taikydami jas graikiškajam eroso prigimties suvokimui apskritai, tačiau dabar atėjo metas atkreipti dėmesį į specifiškesnius, tik Platono mąstymui būdingus, filosofinės eroso sampratos aspektus.

## Erosas Platono filosofijoje

Skaitydami Platono dialogus žavimės šio mąstytojo minties energija, žodžio ir frazės gaivalingumu. Itin aukštas vitalumo lygis, gyvybinės ir kūrybinės aistros potencialas, būdingas Platono tekstų turinio bei raiškos plotmėms, leidžia kalbėti apie iškiliausio Vakarų filosofo mąstymą ir jo kalbinę išraišką kaip ištiesai persmelktą erotinio gaivalo.

Kita vertus, tarp visų kitų helenų mąstytojų būtent Platonas labiausiai išsiskiria įsakmiu dvasinio prado viršenybės pabrėžimu ir pagrįstai laikomas ryškiausiu idealistinės mąstymo krypties atstovu antikinėje filosofijoje. Vadinamojoje idėjų teorijoje, kurios autorius yra Platonas, reiškiamas požiūris, kad esinių struktūra yra griežtai hierarchinė: tik idėjos – idealios nekūninės abstraktybės – laikomos egzistuojančiomis ontologine prasme stipriausiu būdu, iš tiesų realiai ir nepriklausomai, o kūniški šio pasaulio daiktai, nors ir nelaikomi visiškai nerealiais iliuziniais fantomais, vis dėlto suvokiami kaip egzistuojantys tiek, kiek pajėgia dalyvauti tikrojoje idėjų būtyje. Būtent tuo laipsniu, kuriuo *dalyvauja* tikrojoje idėjų būtyje, kūniški šio tapsmo pasaulio daiktai yra laikomi *iš dalies* tikroviškais ir būtiškais.

Priešingai nei dažnai tvirtinama, Platonas neatmeta ir neniekina mums įprasto kūninių esinių pasaulio, bet tam tikrą, santykinį jo tikroviškumo laipsnį susieja su šio pasaulio daiktų *dalyvavimu* (*methexis*) absoliučiai ir nelygstamai tikroviškoje idealiųjų abstraktybių – idėjų – būtyje. Jei įsivaizduotume, kad idėjos plevėna kažin kur aukštai danguje (nors toks suvokimas nėra visiškai adekvatus, atsižvelgiant į tai, kad idėjos egzistuoja apskritai anapus erdvės ir laiko, taigi idealiai jų buvimo „vietai“ įvardyti netinka įprastos erdvės kryptių sąvokos), iš dalies tikroviškus tapsmo pasaulio daiktus, kurie yra kūniški, galėtume vaizduoti kaip vainikus žemyn apverstus medžius, augančius į dangų – idėjų pasaulį – nukreiptomis šaknimis, kuriomis iš derlingos idėjų dirvos jie siurbia ontologinio tikroviškumo syvus.

Vis dėlto praktinėje mąstymo ir filosofinės kūrybos plotmėje, taip pat kosmologinėje pasaulio kilmės aiškinimo koncepcijoje, kurioje demiurgo suformuotas kosmas

nusakomas kaip turintis ir kūną, ir sielą, regime, sakytume, tam tikrą anksčiau pateiktos sampratos, paremtos absoliučia dvasinio prado viršenybe, inversiją: nepriklausomai nuo to, kaip kūno ir sielos (ar kūno ir dvasios) santykis yra suvokiamas ontologinėje plotmėje ir aiškinamas būties hierarchijos požiūriu, kai kuriuose žemesniuose egzistencijos ir praktinio minties gyvenimo lygmenyse šis santykis atsiskleidžia taip, lyg būtų inversiškai apverstas. Skaitydami paties Platono tekstus aiškiai jaučiame, kad jo filosofinės minties gyvybę didžia dalimi palaiko būtent kūninės aistros energija, o filosofiniai abstrakčių koncepcijų augalai auga nelyginant kūninės aistros dirvoje, savosiomis šaknimis (beje, nukreiptomis jau ne į dangų, o į žemę) siurbdami sodraus medžiaginio substrato sultis, teikiančias gyvybę viskam, kas abstraktu, idealu ir dvasiška. Visos Platono filosofijos, visų, net labai abstrakčių jo teorijų įtaigumą lemia ne tik mąstytojo gebėjimas įtikinamai operuoti abstrakčiais argumentais, bet ir jo gebėjimas priversti skaitytoją pajusti skelbiamą tiesą visa savo esybe – ne tik racionalių protu, bet ir visomis kūno skaidulomis.

Ne viename savo tekste, antai *Istatymuose*, Platonas, kalbėdamas apie tam tikros teorinės ar praktinės nuostatos įskiepijamą skirtingais mąstymo gebėjimais pasižymintiems žmonėms, pabrėžia būtinybę apeliuoti ne tik racionalių suvokėjo protą, bet ir į jo jausmus bei instinktyvias nuojautas, kitaip tariant, kreiptis ne tik į skelbiamos tiesos suvokėjo dvasią, bet ir į jo sielą bei kūną. *Istatymuose* minėdamas būtinybę jaunuomenę apžavėti ar net „užburti“ giesmėmis bei kartu su jomis giedamais apžavais<sup>6</sup> – teoriniu požiūriu tik iš dalies teisingais ar net visiškai klaidingais, bet praktiniu atžvilgiu naudingais mitiniais pasakojimais, kuriuos valdovai filosofai privalo pasitelkti formuodami teisingas praktines polio gyventojų nuostatas, Platonas ir turi omenyje apeliavimą į žmogiškų emocijų bei jusliškai sodrių vaizdinių terpę, kurią būtų pagrįsta sieti veikiau su kūnu ir siela, o ne grynąja dvasia bei grynuoju teoriniu protu. Kitaip tariant, filosofas numano galimybę kai kuriems gyventojams, ypač jauniems ir dar nepajėgiems remtis abstrakčiu mąstymu, praktines nuostatas įdiegti ne į proto, o į labai imlios jų vaizduotės dirvą, galbūt net, sakytume, tiesiogiai „įauginti“ į jų kūną ar kažin kokį jų kūno ir sielos kontinuumą, užuot perteikus teorinę informaciją jų grynajai dvasiai.

Kai skaitome Platono dialogus ir jaučiame, kad pradėdame pritarti šio filosofo požiūriui ar net persismelkiame jo mąstymu, natūralu savęs klausti, *kaip* Platonas mus įstengia įtikinti ir *į kokią mūsų esybės dalį* jis nukreipia komunikuojamos tiesos užtaisą. Net ir tada, kai neturime aiškaus atsakymo į šį klausimą, dažnai įtariame, kad Platono požiūrį perimame ne tik protu, bet tartum *visu savo kūnu*. Tas, kurį Platonas apskritai pajėgia įtikinti, aiškiai pajunta, kad šio mąstytojo požiūriui jis pradeda pritarti ne formaliai ir šaltai, o labai aistringai, lyg būtų angažuoti iš karto visi jo

<sup>6</sup> Plat. *Leges* II, 659e–660; VIII, 837e.

esybės lygmenys – ne tik protas, bet ir siela bei kūnas: regis, jį pagauna kažin kokia iš Platono tekstų sklindanti aistra, kurią metaforine ar net tiesiogine prasme būtų galima pavadinti *erotine*. Pasitelkdamas jusliškai sodrią vaizduotės terpę, remdamasis emociškai paveikiais filosofiniais mitais, Platonas įkrauna savo tekstus tokia aukšta erotine įtampa, kad ji tiesiog negali likti neperduota jo tekstų skaitytojui, paveikdama mintį, vaizduotę ir netgi kūną tartum erotinio žodžių žaibo iškrova.

Vėlyvajame dialoge *Timajas*, pitagorininko Timajo lūpomis pasakodamas filosofinį mitą apie kosmo kūrimą<sup>7</sup>, Platonas reiškia įdomų požiūrį, kad pasaulio siela gali atsirasti ne kur kitur, o tik *kūne* – būtent *pasaulio kūne*<sup>8</sup>. Iš tokio įsitikinimo galėtų kilti arba labai radikali išvada, kad be kūninio substrato siela apskritai neištengtų egzistuoti, arba ne tokia radikali išvada, kad sielai, kuri iš esmės galėtų egzistuoti ir atskirai, izoliuotu pavidalu, vis dėlto natūraliau egzistuoti kartu su kūnu. Abiem atvejais tai reiškia, kad bet kokie sielos veiklai, taip pat ir minties gyvenimui, kuris būdingas sielai, yra būtinas kūninis substratas – tam tikra medžiaginė terpė, teikianti sielai gyvybinės energijos ir kūrybinio vitalumo. Toks požiūris labai būdingas Aristoteliui, tad galimas daiktas, kad minėtoje į organinį visetą sujungtų *pasaulio sielos* ir *pasaulio kūno* koncepcijoje regime Aristotelio, gabiausio Platono mokinio, įtaką mokytojui, ilgainiui atsisakiusiam radikalaus sielos ir kūno dualizmo, kokį dar regime kai kuriuose anksčiau parašytuose dialoguose, antai *Faidone*. Šioje vėlyvojoje kosmologinėje teorijoje, kurią *Timajuje* Platonas įvardija kaip „tikėtiną mitą“, atpažįstame jau anksčiau apibūdintą filosofinę nuostatą, kad teorinės minties gyvenimas ir net pati dvasios gyvybė yra išsisknijusi gyvybės syvus teikiančioje kūniškumo (arba – tiesiog medžiagiškumo, materialumo) terpėje. Šį Platono požiūrį nusakydami kiek kitais žodžiais, galėtume tvirtinti, kad kilnūs dvasiniai dalykai ir abstrakčios minties gyvenimas apskritai nebūtų įmanomi be vitališkai juos maitinančio kūninės aistros substrato, kitaip tariant, be jų gelminio išsisknijimo pirmapradėje *eroso* stichijoje.

Vienokių ar kitokių sąsajų su erotika galima aptikti įvairiuose Platono dialoguose. Štai *Istatymuose* rekomenduojama, kad filosofškai projektuojamo polio valdytojai reguliuotų vyrų ir moterų meilės santykius<sup>9</sup>. Dar radikalesnį eroso reglamentavimą ir politinį „suvaldymą“ išvelgiame *Valstybėje*, bet joje regime ir tai, kas įprastos seksualinės moralės požiūriu atrodytų kaip lytinis palaidumas, idealaus polio valdovų palaimintas „gyvuliškas“ elgesys. Platoniškoji vyrų ir moterų santykių reguliavimo bei vedybų planavimo eugenikos tikslais koncepcija, kurios atspindžius regime *Valstybėje* ir *Istatymuose*, pasižymi daugeliu šiuolaikiniam žmogui neįprastų, net egzotiškai ekscentriškų elementų: pavyzdžiui, projektuojamo polio valdytojams siūloma tam tikrų iškilmių metu surengti vaikinių ir merginų, kurie šoktų nuogi vieni kitų

<sup>7</sup> Plat. *Tim.* 27c-92c.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 30b.

<sup>9</sup> Plat. *Leges*, VIII, 835d-842a.

akivaizdoje, ratelius, idant ir vieni, ir kiti, stebėdami vieni kitų kūno formas, galėtų susirasti savo antrąją pusę – patinkantį santuokos partnerį. Vis dėlto *Istatymuose*, aptariant erotinės tematikos dalykus, nuolat pabrėžiama skaistumo ir susilaikymo nauda. Kiek mažiau erotiškas, bet su erosu vis tiek neišvengiamai susijęs yra „medicininis“ *Timajo* fragmentas, kuriame aprašoma vyro ir moters genitalijų anatomija bei fiziologija<sup>10</sup>. *Valstybėje* atrandame ir negatyvios Platono nuostatos erosu atžvilgiu pavyzdį: Erotas atskleidžiamas kaip aistra, stipriausia tarp visų kitų aistrų ir instinktų – kaip visą žmogų pavergiantis tironas<sup>11</sup>. Labai tikėtina, kad ši erosu, kaip visą žmogaus esybę valdančio tirono, samprata yra padariusi bent netiesioginę įtaką froidiškajai psichoanalizei, kurioje įsakmiai pabrėžiamas seksualinio žmogaus prigimties elemento primatas.

Vis dėlto su Platono vardu dažniausiai siejame tas gerokai įdomesnes erosu traktuotes, kurios iškyla kaip didžiai originalios, atskleidžiančios erosu sąsajas su filosofijos prigimtimi, organinį dvasinės ir kūninės plotmių ryšį, be to – tai ypač krenta į akį – atrodo labiausiai nutolusios nuo kasdienio suvokimo apie tai, kas yra erosas: jo sublimacija Platono tekstuose pasiekia tokį laipsnį, kad erosu ryšys su seksualumu, nors ir nenunyksta visiškai, lieka vien nominalus.

Kanoninis Platono dialogas, kuriame svarstomas erosu santykis su filosofijos prigimtimi, yra *Puota*: mantinietės Diotimos Sokratui pasakojamame filosofiniame mite apie pusdievį Erotą<sup>12</sup> šis vaizduojamas kaip Poro (Ištekliaus) ir Penijos (Skurdybės) sūnus – tarpinės prigimties būtybė, panaši ir į dievą, ir į žmogų. Eroto kilmė iš tėvo Ištekliaus lemia tai, kad jis turi *dalį* dieviškuosiuose turtuose, dieviškojoje pilnatvėje, o su žmonių lemtimi šio pusdievio likimą sieja stoka, paveldėta iš motinos Skurdybės. Eroto tėvas Išteklius įkūnija tobulą išmintį, kurią turi tik dievai, o motina Skurdybė – visišką išminties stoką, visišką nežinojimą, kuris yra neatšaukiama žmonių – visais atžvilgiais mirtingų būtybių – lemtis. Erotas, būdamas gimęs iš abiejų tėvų, turi *dalį* ir išmintyje, ir absoliučioje jos stokoje, nežinojime: būdamas jau šiek tiek paragavęs išminties (nes yra kilęs iš tėvo Ištekliaus), Erotas dar nėra paveldėjęs *visų* savo gimdytojų turtų – dėl to aistringai jų siekia, nuolat keliaudamas link dvasios turtus ir tobulą išmintį žyminčio kelionės tikslo, tačiau, deja, niekada nepajėgia pasiekti galutinio šios kelionės taško, nes jam, pusdieviui, niekada nelemta tapti dievu. Erotui būdingas išminties ir dvasios turtų geismas, kaip tam tikras *egzistencinės būsenos etalonas*, ženklina kiekvienam filosofui – išminties mylėtojiui – būdingą *išminties meilę*. Dievams nereikia išminties mylėti ir geisti, nes jie, turėdami *visą* ir *tobulą* išmintį, jos stokos paprasčiausiai nejaučia: dievai yra *išminčiai*, o ne išminties mylėtojai. Savo ruožtu ir visi paprasti žmonės, kurių varganą būklę apibūdina absoliutus

<sup>10</sup> Plat. *Tim.*, 91a-d.

<sup>11</sup> Plat. *Resp.* IX, 571b-575a, ypač 573d-e.

<sup>12</sup> Plat. *Symp.* 201d-212a.

nežinojimas, visiška tobulos dieviškos išminties priešybė, nepajėgia išminties mylėti ir geisti todėl, kad nėra jos ragavę apskritai ir neturi apie ją nė menkausio suvokimo – sakykite, niekada nėra iš viso pajutę jos „skonio“ ir todėl nepajėgia suvokti, kokių turtų stokoja.

Kiek praplėsdami *Puotoje* pasakojamo filosofinio Diotimos mito mintį galėtume pasakyti, jog dievai yra kilę vien iš Poro (Ištekliaus), o žmonės – vien iš Penijos (Skurdiybės). Eroto jaučiamas išminties geismas yra ne kas kita, kaip *sublimuotas erotinis geismas*: pusdievis geidžia ne kūninės, o dvasinės prigimties dalykų, bet dėl to jo aistra netampa šaltesnė. Ši tendencija *aistringai* geisti išminties ir *aistringai* pleventi minčių stichijoje puikiai nusako klasikinių graikų, ypač filosofų, nuostatas ir net instinktyvią jų dvasiosanklodą: didžiausios aistros helenų pasaulyje virė nekūno, odvasios, visų pirma abstraktaus filosofinio mąstymo, srityje. Didžiausios kovos klasikinėje Graikijoje vyko dėl su dvasia, o ne su kūnu susijusių dalykų, o *aistra dvasiai* visada buvo kaitresnė nei aistra kūnui.

Svarbu įžvelgti, kad pati Eroto jaučiama išminties stoka visada buvo suvokiama kaip turinti *pilnatvės elementą*, taigi tam tikru atžvilgiu „turtinga“, nes tas, kuris *jau* geba pajusti išminties poreikį, tiesiog savaime, dėl paties stokos fakto, jau yra didžiai privilegijuotas – sakykite, yra turtingas pačiu neturėjimu, pačiu troškimu ir pačiu savosios stokos įsisąmoninimu. Būtent ši garbinga *stokos bei jos įsisąmoninimo privilegija* ir atskleidžia pusdievio Eroto prigimties giminytę išminties prigimčiai – juk ši išminties stoka ir aistringas išminties geismas, kaip manyta, nėra būdingi paprastiems žmonėms – visiškiems žemakilmiams ir dvasios skurdžiams, neturintiems išmintyje absoliučiai jokios dalies ir dėl paties išminties poreikio stygiaus, sakykite, dėl *stokos stokos*, visiškai savimi patenkintiems, visiškai akliems dvasiniams dalykams ir visiškai neaistringiems dvasios turtų akivaizdoje. Ši nuostata, matyt, ir nulėmė doksografinėje tradicijoje ne kartą paliudytą graikų įsitikinimą, kad filosofai, kurių provaizdis bei etalonas yra pusdievis Erotas, apskritai nėra žmonės, o yra nelyg kažin kokia tarpinė būtybių, primenančių pusdievius, padermė – pusiau žmonės ir pusiau dievai. Kaip, anot tradicijos, teigė Pitagoras, yra trys protingų būtybių rūšys – dievai, žmonės ir tokie kaip Pitagoras...

Aplinkybė, kad filosofinis mitas apie Erotą Platono *Puotoje* priskiriamas ne pačiam Sokratui, o Diotimai, kuri esą papasakojusi jam šį mitą, toli gražu nėra banali: šia nuoroda tarsi pasakoma, kad mitas apie filosofijos – išminties meilės, alsuojančios erotinės aistros karščiu – prigimtį turi viršesnę sankciją ir aukštesnio laipsnio episteminių legitimumą nei galėtų suteikti filosofinis Sokrato ir kitų išminties mylėtojų mąstymas. Atskleidžiamas giliausią meilės išminčiai esmę, dieviškajam išmanymui atstovaujančios Diotimos Sokratui papasakotas filosofinis mitas apie pusdievį Erotą, *pirmąjį filosofą* ir *filosofo etaloną*, pats priklauso jau ne *filosofijos*, o *sofijos*, tikrosios išminties, kurią turi tik dievai, sričiai. Sokrato lūpomis perteikta Platono nuoroda į

Diotimą, kuri, manoma, realiai – kaip istorinė asmenybė – niekada neegzistavo<sup>13</sup>, gali būti aiškinama kaip *Puotos* autoriaus taikoma literatūrinė priemonė, atskleidžianti išradingą filosofinio teksto kūrimo, naratyvinio struktūrinimo ir episteminio legitimavimo strategiją: *Puotos* autorius, pasitelkdamas nuorodą į Diotimą, sakytume, prisipažįsta pasakojas steigiamąjį filosofijos prigimties ir esmės mitą, programiškai svarbų visam Platono mąstymui ir apskritai visai Vakarų filosofijai.

Įdomu tai, kad pusdievis Erotas *Puotoje* suvokiamas kaip siekiantis *to, kas sava* – ne kažin kokių jo prigimčiai svetimų dalykų, o to, kas jam, pusdieviui, priklauso kaip iš tėvo paveldėta *dalis* – pagal iš *dalies* dievišką jo kilmę. Tai leidžia daryti išvadą, kad Eroto jaučiama aistra dieviškai išminčiai esmingai susijusi su jo – ir kartu kiekvieno tikro filosofo – atsigrėžimu į *savastį* ir to, kas *autentiška*, paieškomis: filosofija toli gražu nėra paprastas smalsumas, prigimčiai svetimų egzotinių dalykų vaikymasis, o išreiškia poreikį prisiminti tai, kas primiršta, atgauti prarastas dvasines teritorijas ir kadaise pamestą *antrąją pusę* – kitaip tariant, save, suvokiamą kaip varganą anksčiau egzistavusios pilnatviškos būtybės skeveldrą, atkurti iki pilnatviškos, rutuliškai apvalinos, būtybės, kurios mitinį provaizdį regime kitame *Puotoje* pasakojamame filosofiniame mite<sup>14</sup> – nors jo autorystė priskiriama komediografo Aristofanui, šį mitą, nepaisant išoriško pasakojamos istorijos juokingumo, skaitome kaip rimtą ir filosofiškai solidų naratyvą. Tai, kas kasdieniame žmonių gyvenime iškyla kaip erotiškai motyvuotas elgesys, kurio tikslas – susirasti sutuoktinį, lietuvių kalba gražiai įvardijamą kaip *antrąją pusę*, aistringas išminties mylėtojo gyvenime iškyla kaip pusdieviui būdingas geismas atgauti pagal dvasinę kilmę paveldėtų, bet dėl nežinia kokios nelaimės kadaise prarastų dvasios turtų dalį – dėl nelemtos lemties prarastą *antrąją dvasinės prigimties pusę*. Išminties mylėtojo troškimas pasiekti organiškai vienovišką egzistencinės pilnatvės būklę nusako nuolatinę filosofinio geismo būseną, bet jį patenkinti įmanoma tik neapibrėžtoje ateityje, kai savoji dvasinio kūno forma, tikėtina, bus atkurta iki dieviško – rutuliškai apvalino – pavidalo (prisiminkime rutuliško dievo sampratą Ksenofano tekstuose). Šis filosofijai būdingas „rutuliškos“, tobulos ir nieko *nestokojančios*, pilnatvės siekis, kurį gimdo ne kas kita, kaip *stoka* ir iš jos kylantis erotiškai aistringas išminties geismas, programiškai išreiškia universalaus, visapusiškai integruoto, visą kosmą aprėpiančio ir net jį transcenduojančio mąstymo idealą.

Dialogas *Faidras* yra antrasis programinis Platono tekstas, atskleidžiantis šio filosofo sukurta originalią kilniai sublimuotos eroso stichijos sampratą. Skirtingai nei *Puotoje*, kurioje akivaizdi eroso sąsaja su stoka ir iš jos kylančiu geismu, *Faidre* pabrėžiamas eroso ryšys su grožiu bei regėjimu – ne tik su gražius kūninius pavidalus parodančiomis kūno akimis, bet ir su dvasios žvilgiu, atveriančiu kūno akimis

<sup>13</sup> Apie numanomai fiktyvią, literatūriškai sukonstruotą Diotimos asmenybę žr. Vytauto Ališausko komentarą (Platonas. *Puota, arba Apie meilę*. Iš graikų k. vertė Tatjana Aleknieinė. Paaškinimus parašė, bibliografiją ir rodykles sudarė Vytautas Ališauskas. Vilnius: Aidai, 2000, p. 156–158).

<sup>14</sup> Plat. *Symp.* 189c-193d.

neregimą idėjų pasaulį. Šiame Platono kūrinyje, be Faidro perskaitytos retorikos Lisijo kalbos apie Erotą<sup>15</sup>, esama dar dviejų Eroto prigimčiai nusakyti skirtų kalbų, kurias pasako Sokratas: pirmojoje dėmesys kreipiamas į „žemakilmį“ Erotą, į žemus ir nemalonus eroso stichijos aspektus<sup>16</sup>, o antrojoje, vadinamojoje palinodijoje (parkartotoje, „apgręžtoje“ kalboje), maldingai atsiprašius Eroto už įžeistą garbę, didingai pašlovinamas „aukštakilmis“ Erotas<sup>17</sup>, įvardijamos erotinės aistros sąsajos su įkvėpta poetine kūryba, pranašavimu ir kitomis įkvėptomis dvasinėmis būsenomis, atskleidžiamos sąsajos tarp kūninio ir dvasinio geismo, kūniniais įvaizdžiais nusakomi dvasios polėkiai, žodžiais tapomas nepaprastai sodrus *uždangės* – kūno akimis neregimos idėjų srities – vaizdas<sup>18</sup>. Pagrindinė antrojoje Sokrato kalboje išskylanti mintis – tai intuicija, kad kūninis fizinių būtybių, kurioms jaučiama erotinė aistra, grožis pažadina tik proto žvilgiu regimos grožio idėjos kontempliaciją, o kartu su grožio idėja pradedamos regėti ir visos kitos idėjos, tarp jų – iš *Faidro* konteksto pereikime į *Valstybės* kontekstą – ir aukščiausioji gėrio idėja. Anot Platono, prie idėjų kontempliavimo galima ateiti ir įvairiais kitais keliais (antai mąstant apie matematinės abstraktybes), bet žengimas keliu, nuo gėrėjimosi gražiais gyvų būtybių kūnais vedantis prie antjuslinės grožio idėjos, o nuo grožio idėjos – prie gėrio idėjos ir visų kitų idėjų, filosofo laikomas išskirtiniu: juk žvelgiant į gyvos būtybės kūno grožį, grožio idėja, nepastebimai ir minimaliai medijuojant jusliniam grožiui, išvystama labai greitai ar net akimirksniu – beveik tiesiogiai ir netarpiškai. Kaip teigia filosofas, vientelis grožis, būdamas tuo pat metu ir juslinis, materialus, ir antjuslinis, idealus, yra regimas tiek kūno akimis, tiek proto žvilgiu<sup>19</sup>. Platonas tarsi nori pasakyti, kad praraja, skirianti kūno akims pasirodantį fizinį grožį nuo idealaus grožio, atsiveriančio protui, yra nepalyginti mažesnė nei tos prārajos, kurios kitas idėjas atskiria nuo joms atstovaujančių ir jose dalyvaujančių atskiribių. Pavyzdžiui, gėrio idėją – jei iki jos apskritai pakylame – galime pamąstyti protu, bet kūno akimis gėris arba visiškai nematomas, arba fiziškai pamatyti atskirybėse įkūnytą gėrį yra nepaprastai sunku.

Galėtume teigti, kad *Faidre* Platonas nutiesia konceptualųjį tiltą, sujungiantį kūniškumo ir dvasiškumo, jusliškumo ir antjusliškumo, fizinei plotmei būdingo konkretumo ir minčių sferai būdingo abstraktumo krantus, o pats tiltas – tai grožis: pirmoji tilto arkos pusė, kylanti nuo kūniškumui atstovaujančio kranto, reprezentuoja kūno akimis regimą fizinį grožį, o antroji šio tilto arkos pusė, nusileidžianti ant dvasiškumui atstovaujančio kranto, reprezentuoja tik proto žvilgiu regimą idealųjį grožį. Būtent šiuo kūriniu Platonas paneigia įsigalėjusį požiūrį, vėlesnėje Vakarų filosofijos istorijos tradicijoje absurdiškai siejamą būtent su jo vardu, jog tarp kūno, kuriam

<sup>15</sup> Plat. *Phaedr.* 231a-234c.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 237b-241d.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 244a-257b.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 247c-e.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 250d-e.

būdingas savos prigimties grožis, ir dvasios, kuriai taip pat būdingas savitas grožis, nėra nieko bendra. Kartu filosofas paneigia ir nuostatą, kad gaivalingos erotinės aistros karštis ir ledinis abstrakčios minties šaltis yra absoliučios priešybės: pati galimybė prisiminti antjuslines idėjas, kurias siela regėjo iki įsikūnijimo, net pats idėjų prisiminimo (*anamnēsis*) būdas<sup>20</sup> laiduoja tai, kad, pradėdami gėrėjimusi gražiais fiziniais kūnais, pajusdami jiems aistrą ar juos įsimylėdami, galime pakilti iki abstrakčios grožio idėjos, o pro grožio idėjos vartus patekę į nematomą idėjų karaliją, pajėgiame pamatyti ir visas kitas idėjas, kurių dauguma yra visiškai abstrakčios, su kūniškumu ir erosu niekaip nesusijusios. Sakytume, Platonas padaro *išvadą*: jei norite išmokti abstrakčiai mąstyti ir operuoti idėjomis, visų pirma išmokite gėrėtis gražiais fiziniais kūnais, pajuskite jiems aistrą ir juos įsimylėkite...

Tiek *Puotoje*, tiek ir *Faidre* Platono dėstomas požiūris į erosą prigimtį atskleidžia, kad erosas toli gražu nėra svetimkūnis Platono filosofijoje, kuri, apskritai žvelgiant, yra orientuota ne į kūniškumą, o į intelektinių abstrakcijų ir idealybės plotmę. Juslumas, fizinis grožis ir jo sukeliamas erotinis geismas vienoviškoje kosmo vizijoje, kurią išvystame Platono tekstuose, yra organiškai integruoti į visuminį tikrovės audinį.

Platono gebėjimas erotinio gaivalo prigimtį interpretuoti nebanaliai ir nevulgariai dar kartą paliudija jau anksčiau aptartą graikų pajėgumą atrasti originalų ir intelektiniu požiūriu aktyvų santykį su erosu visose kultūros srityse: užuot leisdami, kad erosas juos valdytų lyg tironas, graikai patys suvaldo erosą gaivalą jį pranokstančia minties ir kūrybinio genijaus jėga.

### Literatūra

- Benardete, Seth. 1999. *Socrates and Plato: The Dialectics of Eros / Sokrates und Platon: Die Dialektik des Eros*. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung.
- Berg, Steven. 2010. *Eros and the Intoxications of Enlightenment: On Plato's Symposium*. Albany: State University of New York Press.
- Boardman, John (ed.). 1993. *The Oxford History of Classical Art*. Oxford: Oxford University Press.
- Bobonich, Christopher. 2002. *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*. Oxford: Clarendon Press.
- Burkert, Walter. 2004 (1985). *Greek Religion: Archaic And Classical*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Cooper, Laurence D. 2008. *Eros in Plato, Rousseau, and Nietzsche: The Politics of Infinity*. University Park, PA: Pennsylvania State University.
- Hunter, Richard. 2004. *Plato's Symposium*. Oxford: Oxford University Press.
- Irwin, Terence. 1995. *Plato's Ethics*. New York–Oxford: Oxford University Press.
- Kardelis, Naglis. 2007. *Vienovės įžvalga Platono filosofijoje*. Vilnius: Versus aureus.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 250c-d.

- Keuls, Eva C. 1985. *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Knuuttila, Simo. 2004. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Osborne, Catherine. 1994. *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*. Oxford: Clarendon Press.
- Rhodes, James M. 2003. *Eros, Wisdom, and Silence: Plato's Erotic Dialogues*. Columbia–London: University of Missouri Press.
- Scanlon, Thomas F. 2002. *Eros @ Greek Athletics*. Oxford: Oxford University Press.
- Scott, Gary Alan, Welton, William A. 2008. *Erotic Wisdom: Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*. Albany: State University of New York Press.
- Stampolidis, Nicholas Chr., Tassoulas, Yorgos. 2009. *Eros: From Hesiod's Theogony to Late Antiquity*. Athens: Museum of Cycladic Art.

## Eros in Greek Culture and Plato's Philosophy

### *Summary*

**Key words:** Eros, Plato, classical Greek culture, classical Greek literature, ancient Greek philosophy

The author of the article presents a philosophical analysis of the understanding of Eros in classical Greek culture and Plato's philosophy.

First of all, in the preface presenting some preliminary remarks, the ambivalence of Eros and the erotic, as generally understood by ourselves and the ancient Greeks, is emphasized.

Then, in the first chapter of the main part of the article, the author focuses on the specific erotic phenomena and their reflection in classical Greek culture, discussing at some length various examples drawn from archaic and classical Greek literature, Presocratic philosophy, and visual arts (especially sculpture). The ambivalence of Eros, as reflected by the Greeks themselves in concrete and specific ways, is emphasized and reinterpreted by the author of the article. The ambivalence of the phenomenon of nudity in Greek culture is treated as a special relevant example in relation to the quite different understandings of nudity, as well as its erotic connotations, in the contexts of "high" and "low" art.

In the second chapter of the main part of the article, the author presents an analysis of various conceptual manifestations of Eros in Plato's philosophy, drawing attention to such Platonic dialogues as the *Symposium*, the *Phaedrus*, the *Timaeus*, the *Republic*, and the *Laws*. Special attention is given to the „erotic“ vitality of literary and conceptual construal of Platonic texts. After that, the author presents both positive and negative evaluations of the nature of Eros given by Plato in various dialogues.

Two Platonic texts – the *Symposium* and the *Phaedrus* – are analyzed more thoroughly by way of discussion of those novel philosophical conceptions of the nature of Eros which are presented in these dialogues and might be viewed as especially characteristic of Plato's thought. The sublimation and „desexualization“ of Eros by conceptual means which we find in Plato's texts are shown to have a special philosophical function employed by Plato.

The relevance of Plato's understanding of Eros to Plato's philosophy as a whole is analyzed in the context of the philosopher's effort to bridge the gap between the physical and the spiritual, the material and the ideal, the concrete and the abstract. The conclusion is made that the original philosophical treatment of Eros in Plato's philosophy should be viewed as an instance of the common trend, very characteristic of classical Greek culture, to view the erotic aspect of human life in novel, creative, and conceptually productive ways.

PAVELDAS  
IR  
EUROPA

# Apie kaltinimus orgijomis viduramžiais

Gabor Klaniczay

Remiantis trimis viduramžių pasakojimais, kuriamas probleminis eretikų bendruomenės apibūdinantis diskursas. Pirmajame pasakojime kalbama apie vieną seniausių Vakarų Europos eretikų judėjimų – Orleano eretikus, kurie buvo sudeginti prie stulpo 1022 metais. Antrasis pasakojimas apie orgijas randamas pirmuosiuose pranešimuose apie katarų erezijos atsiradimą ir siejamas su manichėjų judėjimu. Trečiasis pasakojimas yra parengtas pagal dar vieno svarbaus XII a. eretinio judėjimo – valdensų – persekiojimo metu atliktus tardymus Pietų Vokietijoje XIII a. pirmoje pusėje. Visuose trijuose pasakojimuose kalbama apie sektas, kurios ne tik laikėsi eretinių pažiūrų, kvestionuodamos kai kurias krikščioniškas dogmas, bet iš tiesų atvirai abejojo Katalikų Bažnyčios skelbiama morale, įskaitant ir pačią centrinę moralinę instituciją – santuoką, kuri XII a. tapo vienu iš septynių Bažnyčios sakramentų. Šie viduramžių pasakojimai atskleidžia eretikus persekiojusių jų veiklą, šmeižto naudojimą ir mėgėjišką bandymą pasinaudoti folklorinėmis tradicijomis. Kaltinimus slaptomis orgijomis taip pat galima laikyti vienu iš pasakiškų pasakojimų. Bažnyčios elito paskleista pasaka užtikrintai rado kelią atgal į liaudį: tą paliudija ne tik polinkis, su kuriuo XIII–XIV a. metraštininkai, išalkę „istorijų“, ją vis kartojo, bet visų svarbiausia jos perėjimas į folklorinį įsitikinimą – nuo viduramžių pabaigos – apie Bažnyčios paveiktą raganų puotos vaizdinį.

Pagrindiniai žodžiai: viduramžiai, pasakojimai, kaltinimai, orgijos, folkloras

## Trys pasakojimai

1022 m. Orleanas. „Visiems, kas nebuvo girdėję, turiu papasakoti, kaip tie žmonės ruošė valgi, kurį vadino dangišku. Sutartą naktį jie susirinkdavo name, apie kurį jau pasakojau. Kiekvienas su žibintu rankoje. Tada išberdavo demonų vardų tiradą tarsi litaniją, kol galiausiai tarp savęs išvysdavo kokiam nors laukiniame gyvulyje įsikūnijusį velnią. Vos jį išvydę, gesindavo žibintus, vyrai griebdavo pirmą pasitaikiusią moterį ir nesibodėdami ja pasinaudodavo. Be jokio sąžinės priekaišto, nesvarbu, motina, sesuo ar vienuolė. Tokią sueitį laikė šventu, religiniu aktu. Aštuntą dieną, laikydamiesi senųjų pagonių tradicijos, sukūrė didžiulį laužą, jie mesdavo iš tokių nedorų sueičių gimusį vaiką į liepsnas ir sudegindavo. Deginimo pelenai buvo renkami ir saugomi juos garbinant ne mažiau kaip Kristaus kūnas garbinamas krikščionių. Paskui tuos pelenus naudodavo tarsi patepimo sakramentą ligoniams prieš pat užgęstant gyvybei. Pelenuose slypėjo toks stiprus šėtoniškas blogis, jog kiekvienas, pasidavęs erezijai ir lyžtelėjęs bent kruopelytę pelenų, sunkiai sugebėdavo išsivaduoti nuo erezijos

ir grįžti į sveiką protą“ (Paulus S. Petri Carnotensis, *Fetus Aganon*, VI. 3. In: *Patrologiae Cursus Completus*, (ed.) Migne, *Series Latina* (hereinafter: PL) 155, col. 264; R. I. Moore. *The Birth of Popular Heresy*. London, 1975, p. 12–13).

1114 m. Suasonas. „Klementinu vadinamo valstiečio mokiniai... smerkia santuoką ir dauginimąsi lytiškai santykiaujant. Žinoma, vyrai su moterimis gyvena neįsivardiję vyrais ir žmonėmis, nors romanų tautose tokių labai reta – ir neįsipareigoja vienai moteriai. Kaip žinoma, vyrai miega su vyrais, o moterys su moterimis, kadangi vyrams eiti pas moteris laikoma bedieviškumo išraiška. Jie susilaiko nuo bet kokio lytinio aktyvumo. Jie susirenka požemiuose ar apleistuose rūsiuose, nekreipdami dėmesio į lyčių skirtumus. Uždegus žvakes, viena iš moterų atsigula visų akivaizdoje ir apnuogina pasturgalį, o visi kiti iš už nugaros ją apšviečia žvakėmis. Kai tik jas užgesina, iš visų pusių sušunkama: „Chaosas“. Tada prasideda orgija su pirma pasitaikiusia moterimi. Jei kuri nors iš moterų tokioje orgijoje pastoja, gimęs kūdikis grąžinamas ten, iš kur atėjęs. Jie sukuria didžiulį laužą, ir aplink susėdę mėto naujagimį per liepsną iš rankų į rankas, kol jis netenka gyvybės. Po šio ritualo kūnas sudeginamas, o iš pelenų iškepama duona. Duona duodama kiekvienam asmeniui kaip sakramentas. Suvalgęs tokios duonos dažniausiai užvaldomas erezijos“ (Guibert de Nogent. *De vita sua*, ed. G. Bourgin. Paris, 1907, p. 212–213; John Benton. *Self and Society in Medieval France*. Toronto, 1988, p. 212–213).

1232 m. Pietų Vokietija. „Pirmą kartą atėjęs į bedievių susirinkimą naujokas inicijuojamas ir prieš jį padedama lyg varlė, kiti vadina rupūžė. Vieni bučiuoja jai užpakalį, kiti burną, čiulpia jos liežuvį ir seiles. Kartais pasitaiko įprasto dydžio rupūžė, kartais sulig žąsimi ar antimi. Naujokas išeina į priekį ir atsistoja greta siaubą keliančio galingo vyro. Jo akys juodos, kūnas toks perdžiūvęs ir nualintas, kad, atrodo, belikę vien kaulai ir oda, jokios mėsos. Naujokas pabučiuoja vyrą, šaltą kaip ledas. Po šio bučinio naujokas praranda tikėjimo į Katalikų Bažnyčią likučius, buvusius jo širdyje. Ir visi ritualo dalyviai sėda valgyti. Baigus vakarienę iš stovylos, kuri esti tokių susirinkimų vietose, išlenda juoda, sulig vidutinio dydžio šunimi katė. Ši eina atbulomis, stačia uodega. Pirmiausia naujokas pabučiuoja jai užpakalį, ceremonijos magistras padaro tą patį, pagaliau ir visi kiti. Tie, kuriems tokia garbė nesuteikta, bučiuoja ceremonijos magistrą. Grįžę į savo vietas, visi kelias minutes stovi tyloje, atsigręžę į katę. Tada prabyla vadas: „Atleisk mums“. Stovintis šalia jo pakartoja, trečias priduria: „Viešpatie, kurį pažįstame“. Ketvirtasis formulę užbaigia sakydamas: „Nuolankiai paklūstame“. Pasibaigus ceremonijai, gesinamos šviesos, ir visi susirinkusieji išitraukia į pasibjaurėtiną intymumą, nekreipdami dėmesio į lytis. Jei susirinkę daugiau vyrų nei moterų, šie tenkina savo nedorus potraukius tarpusavyje. Taip pat elgiasi ir moterys. Po visų šitų siaubingų dalykų vėl įjungiamas šviesa, ir visi grįžta į savo vietas“ (Pope Gregory IX, *Vox in Rama, Monumenta Germaniae Historica* (hereinafter: MGH), Epp.

saec. XIII/1, p. 432 ff., No. 537; A.C. Kors ir E. Peters. *Witchcraft in Europe, 1100–1700*. Philadelphia, 1972, p. 48–49).

Pateiktuose pasakojimuose vaizduojami trijų atskirų eretikų sektų ritualai su orgijomis. Pirmajame pasakojime kalbama apie vieną seniausių Vakarų Europos eretikų judėjimų – Orleano eretikus, kurie buvo sudeginti prie stulpo 1022 m. Sektos pagrindą sudarė kunigai, tarp kurių buvo ir Prancūzijos karaliaus Roberto Pamaldžiojo antrosios žmonos Konstancijos nuodėmklausys. Sprendžiant iš priešiškų aprašymų apie jų mokymą, šio judėjimo eretikai kritikavo to meto liturginį religingumą ir vis didesnę Bažnyčios kišimąsi į pasaulietinius reikalus. Jie išpažino dvasingesnę krikščionybės formą, kurioje bažnytiniai sakramentai nereikalingi. Kaip tik tuo periodu Bažnyčia pradėjo siekti santuokų priežiūros, reikalaudama svarbiausio vaidmens šventinant santuoką, šios sekto dvasininkai eretikai laikėsi požiūrio, kad santuoka neturi nieko bendro su religija: kiekvienas žmogus turėtų pats rinktis, su kuo tik geidžia būti (Taviani 1977, p. 1074–1089).

Antrasis pasakojimas apie orgijas randamas viename pirmųjų pranešimų apie katarų erezijos atsiradimą. Kalbant apie religines senovinio manicheizmo viduramžių pasekėjų nuostatas, reikėtų trumpai paminėti, kad remiantis jų dualistiniu krikščionybės interpretavimu, visi dalykai Žemėje, visos pasaulietiškos institucijos, viskas, kas materialu, yra Šėtono kūriniai. Dieviška tik žmogaus siela; žmogaus kūne veikia maištaujančių angelų, puolusių su Liuciferiu, sielos. Ir jie privalo kankintis, būdami materialūs, kūniški, žemiškos egzistencijos, kol pagaliau apsivalys (*catharos* = švarus); tik tada jie galės grįžti arčiau Dievo<sup>1</sup>. Katarų mokymas apie seksualumą – taip pat dualistinis. „Išrinktųjų“, *perfecti*, kurių pareigos buvo panašios kaip kunigų, judėjimas XII a. pabaigoje išsiplėtė iki kontrbažnytinio masto ir propagavo „apaštališką“ gyvenimo būdą, kuriuo seksualumas smerkiamas. Kai kurie išrinktieji net bijojo prisiliesti prie moters. „Išrinktosios“ moterys (*perfectae*) kartu gyveno bendruomenėse, kurioms būdinga panaši abstinencija<sup>2</sup>. Pratęsti giminę buvo laikoma sunkia nuodėme, kadangi, pagal sekto mokymą, taip prailginamas sielos ryšys su Žeme<sup>3</sup>. Būtent dėl to katarai aršiausiai kritikavo formalių sąlygų sudarymą pratęsti giminę, t. y. santuoką. Santuokos jie atsisakė ir dėl moralinių sumetimų, laikydami ją *jurata fornicatio, meretricium*, kitaip sakant, priesaika ištvirtinti, arba prostitutacija, todėl santuoka jiems buvo kur kas sunkesnė nuodėmė, nei atsitiktiniai lytiniai santykiai<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Išsamiausias katarų erezijos aprašymas: A. Borst. *Die Katharer*. Stuttgart, 1953; cf. J. Duvernoy. *Le catharisme*. Toulouse, 1978.

<sup>2</sup> Apie tobulą katarų pabėgimą nuo moterų žr. E. Le Roy Ladurie. *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. Paris, 1975, p. 202; apie asketiškas katarų moterų bendruomenes žr. G. Koch. *Frauenfrage und Ketzerium im Mittelalter*. Berlin, 1962, p. 49–56.

<sup>3</sup> Katarai iš bogomilų paveldėjo įsitikinimą, jog blogis veikia nėščios moters pilve, žr. Borst, *op. cit.*, p. 181.

<sup>4</sup> Katarų komentarus apie santuoką surinko Edina Bozóky. *Le livre secret des cathares. Interrogatio Iohannis*. Paris, 1980, p. 166–168.

Trečiasis pasakojimas apie orgijas yra parengtas pagal dar vieno svarbaus XII a. eretinio judėjimo – valdensų – persekiojimo metu atliktus tardymus pietų Vokietijoje XIII a. pirmoje pusėje. Valdensų judėjimą, formuotą pagal evangelijų idėjas, sudarė savanoriškai skurde gyventi pasiryžusių žmonių ir elgetaujančių kunigų bendruomenės, kurios kritikavo Bažnyčios turtą, hierarchiją ir ritualus<sup>5</sup>. Valdensai taip pat atsisakė santuokos institucijos, remdamiesi evangelija pagal Matą (19.29), kurioje sakoma, jog „vardan Kristaus, vyras gali palikti savo šeimą ir savo žmoną“. Vis dėlto būtų klaidinga manyti, kad jie atitolo nuo asketiško susilaikymo normų<sup>6</sup>.

Pasakojimus apie orgijas gana sudėtinga susieti su mūsų turimu tam tikro eretinio judėjimo paveikslu. Tačiau visai nesunku pastebėti, kad visuose trijuose pasakojimuose kalbama apie sektas, kurios ne tik laikėsi eretinių pažiūrų, kvestionuodamos kai kurias dogmas, bet iš tiesų atvirai abejojo Katalikų Bažnyčios skelbiama morale, įskaitant ir pačią centrinę moralinę instituciją – santuoką, kuri XII a. tapo vienu iš septynių Bažnyčios sakramentų<sup>7</sup>. Kadangi tokių judėjimų pasekėjų gyvenimo būdas ir Šventojo Rašto citatos stiprino moralinį judėjimų toną ir taip pelnė vis didesnę populiarumą, reikėjo įtaigių argumentų, siekiant diskredituoti eretikų mokymą ir jų rodomą pavyzdį. Taip į pamokslus ir propagandines brošiūras buvo įtraukti kaltinimai eretikams antikinėmis orgijomis. Pasitelkus loginę seką, jei eretikai kritikavo santuoką, vadinasi, kad jie propagavo neleistinus santykius, kuriuos įrodo ir orgijų rengimas tamsoje. Be to, nors „iš pažiūros“ jie gyveno, laikydamiesi evangelijų normų ir demonstravo tvirtęsnį asketiškumą už Bažnyčios kunigus ir vienuolius, visa tai tebuvo ciniška vaidyba, kurios tikslas – nuslėpti naktimis keliamas vaikžudiškas orgijas. Istorijos tyrinėtojai suabejojo tokių aprašymų originalumu ir laiko juos suklustotais bei nereikšmingais stereotipais<sup>8</sup>. Juos kvestionavo netgi kai kurie skeptiškieji šių laikų inkvizitoriai<sup>9</sup>.

Susidomėjimą orgijų aprašymais kelia ne tai, kiek pasakojimai susiję su eretikais, bet su jų persekiotojais. Iš kur tokie kaltinimai? Kas apkaltino eretikus dalyvavi-

<sup>5</sup> Ilgą laiką buvo laikoma, jog apie *Vox in Rama* buvo galvojama kaip apie Stedlingsą iš Šiaurės Vokietijos. Pasirodė kiti tyrinėjimai: N. Cohn. *Europe's Inner Demons*. New York, 1975, p. 29, ir A. Patschovski. Zur Ketzerverfolgung Konrads von Marburg. In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 37, 1981, p. 641–693, atskleidė, jog iš tiesų remiamasi informacija, gauta iš Konrado von Marburgo iš Pietų Vokietijos. Apie valdensus žr. J. Gonnert and A. Molnar. *Les Vaudois au Moyen Âge*. Torino, 1974.

<sup>6</sup> Apie XIII a. pradžioje atsiradusių ginčų dėl šio klausimo, žr. Salvus Burce, *Liber Supra Stella, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, (ed.) I. v. Döllinger. München, 1890, II, p. 74.

<sup>7</sup> Apie santuoką, tapusią sakramentu, žr. G. Duby. *Le chevalier, la femme et le prêtre*. Paris, 1981.

<sup>8</sup> Detalus kaltinimų dėl orgijų paneigimas yra pateikiamas Normano Cohno knygoje, kuria mano straipsnis remiasi keliais aspektais. Rašydamas šio straipsnio vengrišką variantą 1982 m., neturėjęs prieigos prie ankstesnės šių problemų studijos: Vern L. Bullough. Heresy, Witchcraft, and Sexuality. In: *Sex, Society and History*. New York, 1976, p. 74–92; to paties. *Sexual Variance, Society & History*. New York, 1976, p. 378–414. Ta pati tema buvo aptarta ir André Vauchez, *Diables et hérétiques: Les réactions de l'Église et de la société en Occident face aux mouvements religieux dissidents, de la fin du X<sup>e</sup> au début du XII<sup>e</sup> siècle, Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (Secoli V–XI)* Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo XXXVI, Spoleto, 7–13 aprile 1988 (Spoleto 1989), p. 573–607.

<sup>9</sup> Labiausiai žinomas XII a. kaltinimų orgijomis nepripažintojas buvo pranciškonas Jacobus Capelli iš Milano; cf. L. Wakefield and A. P. Evans. *Heresies of the High Middle Ages. Selected Sources Translated and Annotated*. New York-London, 1969, p. 305–306.

mu orgijose ir kokiomis sąlygomis? Kaip gi pirminis motyvas pritaikytas tam tikriems eretikų sektos pamokymo elementams? Šiuo atžvilgiu mūsų pateikti trys pavyzdžiai taip pat yra netikėti: pirmąjį, nudailintąjį, rašė metraštininkas, kuris, veikiausiai, pasitelkęs literatūrinį raštingumą, įvykius pateikė nuo jų praėjus septyniasdešimčiai metų<sup>10</sup>. Antrąjį tais laikais rašė Žilberas Nogentietis, ir jis šitą argumentą naudoja kaip poleminių ginklą<sup>11</sup>. Galiausiai trečio pasakojimo autorius – pati Bažnyčios galva, popiežius Grigalius IX. Pastarasis rėmėsi vieno iš pirmųjų XIII a. fanatikų inkvizitorių, Konrado Marburgiečio, teikta informacija<sup>12</sup>. Šis privertė kaltinamuosius pripažinti nuodėmes, kankindamas juos ir kuriems tai buvo užburtas ratas: ginamieji buvo priversti pripažinti absurdiškus kaltinimus, o jų išpažintys dar labiau kurstė įsitikinimus ir priešišką nusiteikimą.

## Trumpa kaltinimų orgijomis istorija

Net iš šių trijų viduramžiškų pasakojimų pakankamai aišku, kad kaltinimų orgijomis atsiradimą ir plitimą galima aiškinti kaip ryškų, platų istorinį procesą, turintį savo raišdos kryptį. Šia tema ištis netrūksta istorinių tyrinėjimų<sup>13</sup>. Toliau pateikiame trumpą šios istorijos apžvalgą.

Šmeižtas visuotinai priimtų seksualinių normų laužymu ir dalyvavimu nepadoriose ritualuose buvo daugelio visuomenių naudojamas ginklas. Kaip žinoma, tokia taktika pradėta plačiai taikyti Romos respublikos gyvavimo pabaigoje, kur blogos reputacijos baimė ir šmeižtas tapo kasdiene praktika, reguliuojančiuoju instrumentu visuomenėje (Veyne 1982, p. 42–43). Sunku nustatyti, ar Romos bakchanalijų uždraudimas 186 m. iki Kr., kurį smulkiai aprašė Titas Livijus, yra susijęs su priemonėmis prieš orgijų kultą, kuris iš tikrųjų egzistavo, ar Romos konsulai tiesiog išnaudojo jau prieš tai visuomenėje pasitvirtinusį mechanizmą – kaltinti nešvankybėmis ir brutaliomis žmogžudystėmis, siekiant pateisinti veiksmus, kurių imtasi prieš politinius sąmokslus, ir apjuodinti dalyvių, kuriems įvykdyta mirties bausmė, atminimą (Livy, *Ab urbe condita* 39, p. 8–19)<sup>14</sup>. Kaip ten bebūtų, Livijaus laikais kaltinimų dėl orgijų stereotipas, kurį taikydavo politiniams ir religiniams oponentams, jau buvo patikrintas praktikoje, o nuo II a. pagrindiniu taikiniu tapo ankstyvieji krikščioniški judėji-

<sup>10</sup> Vienuolio Pauliaus orgijų aprašymas, parengtas maždaug 1030 m., šiuolaikiniuose šaltiniuose vis dar nerandamas.

<sup>11</sup> Daugiau apie Žilberą Nogentietį žr. B. Monod. *Le moine Guibert et son temps (1053–1124)*. Paris, 1905; Benton. *Self and Society*.

<sup>12</sup> Plg. Patschovski. Zur Ketzerverfolgung.

<sup>13</sup> Be Normano Cohno knygos, reikėtų paminėti ir svarbiausią jo pasekėją: J. B. Russell. *Witchcraft in the Middle Ages*. Ithaka, NY, 1972.

<sup>14</sup> Interpretaciją žr. W. H. Friend. *Martyrdom and Persecution in the Early Church*. Oxford, 1965, p. 109–111; panašūs atvejai: Cohn. *Europe's*, p. 4–15; Jean Marie Pailler. La spirale de l'interprétation: les Bacchanales. In: *Annates E.S.C.*, 37, 1982, p. 929–952.

mai. Kruvinojo Liono krikščionių persekiojimo metu šie buvo dažniausiai kaltinami įtarant dėl vaikų žudymo ir slaptų orgijų<sup>15</sup>.

Verta tiksliai pacituoti, kuo inkvizitoriai kaltino krikščionis, kadangi tie kaltinimų dėl orgijų motyvai atrodo stulbinamai panašūs į naudotus ir po tūkstančio metų.

„Girdėjau, kad vedini paikų paskatų jie šventina ir garbina asilo galvą – paties žemiausio lygio gyvulio. Šitas kultas vertas tų papročių, iš kurių jis ir kilo! Kiti pasakoja, kad jie garbina vyriausiojo kunigo genitalijas, dievina, tarsi jos būtų paties tėvo... Kalbant apie naujų narių iššventinimą, tai tos pasibaisėtinos detalės visiems žinomos. Vaikas uždengiamas tešla, siekiant suklaidinti nieko nežinantį naujoką. Naujokas negyvai subado vaiką, manydamas, kad smaigsto tešlos gabalą. Paskui – tikras siaubas – visi godžiai geria vaiko kraują ir pešasi, padalindami jį į skutus. Ši auka suvienija egzekucijos dalyvius; kadangi jie visi žino apie įvykdytą nusikaltimą, įpareigoja visus tylėti. <...> Taip pat gerai žinoma, kas vyksta jų šventėse... Šventės dieną visi susirenka su vaikais, seserimis, motinomis, abiejų lyčių ir įvairiausio amžiaus. Tarp kaip reikiant įsisiūbavusių šventės dalyvių girtumas sužadina nešvankų geismą. Prie lempos pri-rištam šuniui numetama mėsos. Įtempęs grandinę, šuva šoka link mėsos. Taip dingsta šviesa, kuri galėtų tapti vienintele liudytoja. Pagaliau tamsoje, kai nevaržomas joks begėdiškumas, dalyviai atsiduoda nenusakomai aistrai su tuo, kuris šalia. Visi kaip vienas nekreipia dėmesio į kraujomaišą – jei ne tiesiogiai, bent jau bendrininkaudami, kadangi viskas, ką daro vienas dalyvis, atliepia visų susirinkusiųjų norus“ (Minucius Felix, *Octavius*, ed. C. Hahn, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (hereinafter: CSEL) 2, Wien, 1867, p. 12.1 cituojama ir Normano Cohno vertime *Europe's Inner Demmons*, p. 5).

Žinoma, kad II a. pabaigoje gyvenęs Minucijus Feliksas, kurio aprašymą ką tik citavome, kaip ir kiti krikščionys polemikai, darė viską, kad paneigtų absurdiškus kaltinimus „pagonims“ (Justin Martyr, *Apologiae duo* I, 26; II, 12; Tertullianus, *Apologeticus*, 7. 8. ir 16). Tuo pačiu, būdami to meto žmonės, jie patys pradeda taikyti tuos pačius stereotipus, kad apjuodintų oponentus: gnostikus, šv. Mikalojaus pasekėjus, montanitus, manichėjus – visus apšauktus eretikais<sup>16</sup>. Būtent Bažnyčios tėvai paliko viduramžiams tuos atkaklius išankstinius folklorinius prietarus.

Kaltinimai pasireiškia visur, kur tik kalbama apie eretinius judėjimus; pirmiausia VIII a. rytiniame krikščionybės pakraštyje, kai Armėnijoje buvo persekiojami paulicijai, atvirai išpažinę dvigubą tikėjimą, panašų į manichėjų (Cohn 1975, p. 18). XI a., maždaug tuo pačiu metu, kaip ir anksčiau cituojame Orleano aprašyme, bet, veikiau-siai, su tuo nesusijusiame – pasirodė poleminis traktatas, nukreiptas prieš bogomilus.

<sup>15</sup> Persekiojimo istorija aprašyta Eusebijaus *Historia Ecclesiastica*. Žr. Frend. *Martyrdom*, p. 1–30.

<sup>16</sup> Irenaeus. *Adversus Haereses*, lib. I, 25. 82; Clement of Alexandria, *Stromata*, III, 2; II, 20; Augustine. *De haeresibus*, 31; 81. PL 42, col. 31, 45; dar žr. F.J. Dölger. *Antike und Christentum*, IV, Münster i.W., 1924, p. 187–228; Wolfgang Speyer. Zu dem Vorwürfen der Heiden gegen die Christen. In: *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 6, 1963, p. 129–135.

Jis klaidingai siejamas su žymiu Bizantijos filosofu Psellosu<sup>17</sup>. Toliau, XII a. kartu su eretinių judėjimų plitimu Vakarų Europoje populiarėjo kaltinimai dėl orgijų<sup>18</sup>. Tame amžiuje neabejotinai svarbiausias tokių kaltinimų taikiny buvo pavojingiausia ir labiausiai organizuota eretinė sekta – katarų judėjimas. Vienas iš tokių – pirmiau pateiktas Žilbero Nogentiečio aprašymas. XII a. pabaigoje teologas Alenas Lilietis netgi sektos pavadinimą išveda iš tariamų orgijų: katarų pavadinimą jis kildina iš katės (lot. *cattus*), kurios užpakalį sektantai bučiuoja savo ceremonijose ir kuri iš tiesų yra ne kas kitas kaip pats Liuciferis<sup>19</sup>.

XIII amžius skleidė šį motyvą dviem būdais. Jau minėjome, kad lemiamą vaidmenį atliko inkvizicija, per kurią būdavo išgaunamas „kaltės pripažinimas“ ir „patvirtinami“ įtarimai. Kovoiant su erezijomis reikėjo naujų instrumentų misionierių veikloje ir skelbiant evangelijas. Instrumentų, kurie būtų veiksmingesni už naudotus seniau. Kaip vieną iš tokių galima paminėti *exemplum* žanrą (Brémond, Le Goff 1982, p. 40). Du populiariausi šio žanro kūrėjai – dominikonas Etienas Burbonietis ir cistersas Cezarijus Geisterbachietis – tapo žymūs savo pasakojimais, kuriuose aprašomos eretikų orgijos kartu su Šėtono garbinimu<sup>20</sup>. Ir jei pirmesni aprašymai, galima sakyti, buvo paklikti dulkėti vienuolynų raštinėse, *exemplum* plito ir rašytine, ir sakytine forma. Tiesą sakant, kai kurie pasakojimai tapo tokie populiarūs, kad Naujaisiais laikais yra prisiemenami kaip liaudies pasakos.

XIV a. pradžioje, Vidurio Europoje ir Pietų Vokietijoje teisiant valdensus<sup>21</sup>, kronikos pateikia gausybę kaltinimų dėl neva rengiamų orgijų, kad net kai kurie istorikai suklaidinami ir skatinami duomenis interpretuoti kaip nežinia kokio organizuoto eretinio „liuciferizmo“ egzistavimo<sup>22</sup>. Tikėtina, kaip tik tada paplito įsitikinimas orga-

<sup>17</sup> Michael Psellos. *Peri energieas daimonon*, cap. v. Patrologia Graeca 122. col. 831–833. Neseniai P. Gauthier suabejojo Pselloso autoryste: Le ‘daimonibus’ du Pseudo Psellos, *Revue des études byzantines*, 38, 1980, p. 105–194. Panašūs kaltinimai buvo pateikti ir Bizantijos eretikams: J. Gouillard. Quatre procès de mystiques à Byzance (apie 960–1143). Inspiration et autorité. In: *Revue des études byzantines* 36, 1978, p. 5–83.

<sup>18</sup> Be Žilbero Nogentiečio aprašymo Gerhochas Reichersbergietis 1161 k. *Libri XII de Investigatione Antichristi*, (ed.) F. Scheidelberger, Linz, 1875, p. 41–44; Walter Map c. 1182. *De nugis curialium*, ed. M. R. James, Oxford, 1914, p. 57–59; Geoffroy d’Auxerre. *Super Apocalipsim*, excerpts are published by J. Leclercq, *Analecta Monastica*, II, Roma, 1953, p. 196; Albericus Trium Fontium. *Chronica ab orbe condito*. In: *MGH SS*, XXIII, p. 931.

<sup>19</sup> Alanus ab Insulis, *De fide catholica contra haereticos suis temporis*, PL 210, col. 366.

<sup>20</sup> Stephanus de Borbone. *De septem donis spiritui sancti*, ed. Lecoy de la Marche. Paris, 1877, p. 323; Ceasarius Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, ed. J. Strange, Köln, 1852, 1, p. 308; *idem* (ed.) A. Hilka. In: *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*. Bonn, 1933–1937, 1, p. 27.

<sup>21</sup> Spalvinga Konrado Marburgiečio inkvizicinės veiklos kaltinimų santrauka: *Gesta Treverorum. Continuatio quarta*. In: *MGH SS*. XXIV, p. 401–402; cf. Patschovski “Zur Ketzerverfolgung”; apie kronikų įrašus dėl panašių kaltinimų XIV a. pradžios Šveidnico valdensams žr. A. Patschovski. Waldenserverfolgung in Schweidnitz. 1315. In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 36, 1980, p. 136–177; apie du XIV a. pradžios metraštininkus, mėgusius kaltinimus orgijomis, Johaną Vinterturietį ir Johaną Viktringietį, žr. R. E. Lemer. *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*. Berkeley–Los Angeles–London, 1972, p. 25–28.

<sup>22</sup> P vz., J. B. Russell. *Witchcraft*, p. 87–93, 160–163, 176–180, 197; D. Kurze. Zur Ketzergeschichte der Mark Brandenburg und Pommerns vornehmlich im 14. Jh.: Luziferaner. Putzkeller und Waldenser, *Jahrbuch für Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* 16–17, Berlin, 1968, p. 50–94.; Koch. *Frauenfrage*, p. 113–131; Ernst Werner. Die Nachrichten über die böhmischen Adamiten in religionsgeschichtlicher

nizuoto satanizmo egzistavimu. Tą patvirtina ir tas faktas, jog XIV a. pradžioje Prancūzijos karaliaus Pilypo Gražiojo teisėjai naudojo sufabrikuotus kaltinimus orgijomis ir juodosiomis apeigomis prieš Tamplierių ordiną<sup>23</sup>. Iki pat XV a. vidurio senos pasakos intensyviai buvo kuriamos propagandos tikslais ir inkvizicijos teismuose prieš erezijas<sup>24</sup>, XIV–XV amžiai praplečia kaltinimus orgijomis naujais svariais argumentais. Būtent šituo laikotarpiu susiformuoja raganų puotų (*Sabbath*) stereotipas, kai iki tol ganėtinai schematiškų seksualinių iškrypimų ir žiaurumo aktų, velnio akivaizdoje ar jam pačiam dalyvaujant, aprašymai papildomi folkloriniais motyvais<sup>25</sup>.

Leiskite mums sustabdyti šios gėdingos istorijos pasakojimą čia ir kreiptis į kai kuriuos iš minėtų dvidešimt trisdešimt viduramžiškų kaltinimų orgijomis. Ir pademonstruoti šio žanro padėtį viduramžių kultūroje.

## Obsceniškas prietarų folkloras

Jei mėginsime nustatyti kaltinimų orgijomis padėtį viduramžių kultūroje pagal tai, kas buvo pagrindiniai jų skleidėjai, turime jiems skirti aiškią vietą. Nuo vėlyvosios antikos tėvų Bažnyčios laikų niekas kitas neprivertė taip patikėti eretikų orgijomis kaip Klempensas Aleksandrietis ir šv. Augustinas; tačiau ir viduramžiais šitos paskalos sklido ne iš turgaus aikštės, o iš išsilavinusio Bažnyčios elito.

XII a. tarp jų buvo asmeninis šv. Bernardo Klerviečio sekretorius Geofrijus Oserietis<sup>26</sup>, Joakimas Fiorietis, įtakingas to meto aiškiaregys, arba vienas iš pirmųjų besiskleidžiančios scholastikos atstovų Alenas Lilietis<sup>27</sup>. Ankstyvajame XIII a. Konradas Marburgietis, naudojęs smurtinius metodus patvirtinti kaltinimus slaptomis orgijomis, nesutarė ne tik su kaimyniniais feodalais, bet ir kunigais bei vyskupais. O štai popiežius Grigalius IX, kaip jau žinome iš jo bulių, visiškai jį palaikė ir suteikė įgaliojimus tokiai veiklai. Vis dėlto labiausiai pamokantys yra vėlesni pavyzdžiai iš XV amžiaus. Žymiausias šio amžiaus krikščionių tikėjimo lyderis kovojant su valdensais

Sicht, Th. Butter and E. Werner. *Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterlicher Haeresie*. Berlin, 1959, p. 73–79.

<sup>23</sup> Dėl detalių bibliografinių įrašų, žr. Cohn. *Europe's*, p. 75–98.

<sup>24</sup> Apie valdensų persekiojimą Italijoje 1387 m. ir kaltinimus orgijomis prieš juos žr. Döllinger, *Beiträge*, II, p. 251–253; speciali problema iškeliama dėl kaltinimų orgija XIV–XV a. eretiškoms grupėms, vadinamoms Laisvos dvasios broliais ir adomitais, kurie, iš tiesų, naudojo kai kuriuos laisvamaniškus mokymus. Tai buvo ne įprasta pasaka, o kitokio pobūdžio kaltinimai orgijomis, kurie buvo būtent jiems keliami, dėl to šiame straipsnyje duomenų apie tai neįtraukiau. Apie šias grupes žr. Werner. *Die Nachrichten*; Lerner. *The Heresy*, John of Capestrano and James of Marchia against the 15th-century Fraticelli; Cohn. *Europe's*, p. 46–55; kaltinimai orgijomis prancūzų valdensams 1480 m.: J. Marx. *L'inquisition en Dauphiné*. Paris, 1914.

<sup>25</sup> Žinomas ir tuo pat metu klaidinantis raganų puotos aprašymas: M. Murray. *The Witch-Cult in Western Europe*. Oxford, 1921; Žr. Carlo Ginzburg, *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*. New York, 1991.

<sup>26</sup> R. Manselli. Goffredo di Clairvaux di fronte al valdisimo e catarismo. In: *Studi sulle eresie del secolo XII*. Roma, 1975, p. 135–140.

<sup>27</sup> Apie Joakimo Floriečio naudojamą kaltinimų orgijomis žr. Patschovski. *Waldenserverfolgung*, p. 151–152. Apie Aleną Lilietį, žr. 19 išnašą.

ir *Fraticelliais* (radikalia grupuote, atsiskyrusia nuo pranciškonų), buvo Bernardinas Sienietis, kuris pirmasis atgaivino minimus kaltinimus; paskui du jo mokiniai, du karingi pranciškonai observantai vienuoliai Jonas Kapistranietis ir Jokūbas Marchietis, dar labiau stiprino kaltinimus savo veikla įvairiose šalyse inkvizicijos vardu<sup>28</sup>.

Nepaisant viso to, manyčiau, kad kaltinimus dėl orgijų ir su jais susijusias pasakas reikėtų laikyti folkloro apraiška. Tam neprieštarauja faktas, kad žodinė komunikacija vaidino nereikšmingą – nors ir nereikėtų jo nuvertinti – vaidmenį; dažniausiai populiarūs rašytojai atranda tokius kaltinimus senųjų autorių darbuose. Ryšį tarp išsilavinusios bažnytinės kultūros, kurioje remiamasi rašytiniu žodžiu, ir „populiariosios“, arba „folklorinės“, kultūros žymi ne tik priešprieša, kadangi pirmoji siekia dominuoti prieš pastarąją, bet ir savotiška sąveika bei skolinimasis. Tarp aktualių pavyzdžių yra keletas viduramžių krikščionybės ritualų<sup>29</sup> bei įsitikinimų su nesuskaitoma galybe parabolų, naudotų pamoksluose ir *exemplum* literatūroje tokių skolinių pagrindu. Tokiomis parabolėmis siekiama padaryti evangelijų skelbimą veiksmingesnį, susiejant pasakose naudojamus moralinius mokymus ir dažnai iš liaudies pasiskolinamas istorijas. Kaltinimus slaptomis orgijomis taip pat galima laikyti vienu iš pasakiškų pasakojimų. Bažnyčios elito paskleista pasaka užtikrintai rado kelią atgal į liaudį: tą paliudija ne tik polinkis, su kuriuo XIII–XIV a. metraštininkai, išalkę „istorijų“, ją vis kartojo, bet visų svarbiausia jos perėjimas į folklorinį įsitikinimą – nuo viduramžių pabaigos – apie Bažnyčios paveiktą raganų puotos vaizdinį<sup>30</sup>.

Kaltinimais orgijomis buvo mėginama sustiprinti populiarų išankstinį nusistatymą prieš religines ir moralines reformas, kurios kėlė pavojų vyraujančiai pozicijai. Bažnyčios atstovai suvokė, kad – nors eretikai pelnė nemažą žmonių pasitikėjimą ir nors jų auditoriją sudarė valstiečiai, miesčionys ir kilmingieji – jų teikiama „moralinio racionalizavimo“ versija, jei jau taip, vis dėlto labiau išstumta iš populiariosios kultūros sistemos ir vertybių negu oficiali Bažnyčios pozicija<sup>31</sup>. Dažniausiai būtent paskatintos kunigų įsiaudrinusios minios mėtė akmenis ir degino eretikų pamokslininkus<sup>32</sup>, bet ir šios veiksmingos priemonės nedavė tokių rezultatų kaip liaudiškų prietarų sąlygojamos pasakos apie orgijas ir vaikų žudymą.

Kaip bebūtų, kaltinimai slaptomis orgijomis skiriasi nuo autentiškų folkloro kūrinų. Jų sklaidai talkina Bažnyčios galia; jų motyvus lemia fiktyvus tradicinių ritualų ir liaudiškų įsitikinimų esmės iškraipymas, rafinuotų civilizacijų (Romos imperijos, krikščionybės) vertybinis smerkimas, kuris nebūdingas folklore. Kaltinimai orgijomis kartu

<sup>28</sup> Leprediche volgari di San Bernardino da Siena, (ed.) L. Bianchi, Siena, 1880, II, p. 356.

<sup>29</sup> Žr. K. Thomas. *Religion and the Decline of Magic*. New York, 1971, p. 25–50.

<sup>30</sup> Pavyzdžiai iš prancūzų liaudies tikėjimų skelbiami: C. Seignolle. *Les évangiles du diable selon la croyance populaire*. Paris, 1964, p. 72, 272, 336, 403.

<sup>31</sup> Apie vidinius viduramžių religinės kultūros prieštaravimus plačiau rašiau straipsnyje „Religious Movements and Christian Culture. A Pattern of Centripetal and Centrifugal Orientations“ knygoje *The Uses of Supernatural Power*. Cambridge-Princeton, 1990, p. 28–50.

<sup>32</sup> R. Manselli. Aspetti e significato dell'intolleranza popolare nei secoli XI–XIII. In: *Studi*, p. 19–38.

su vaikų žudymu – tai civilizuoto, institucinio folkloro padarinys<sup>33</sup>. Šie požymiai aiškiai pastebimi, jei tik atidžiau panagrinėsime atskirus kaltinimų orgijomis komponentus.

Ritualinių orgijų su religiniais motyvais idėjos formulavimo modelis galėjo atsirasti iš senovinių kultų, kurie iš tiesų egzistavo (tokių kaip Pauzanijaus<sup>34</sup> aprašytos graikų Dioniso šventės). Tokiuose kultuose (panašiai kaip ir egzistavę Indijoje, Tibete ir Australijoje net iki XX a. pradžios) grupinis seksas naudojamas kaip ritualas ar misterija, skirta sutvirtinti bendruomenės ryšį ir pažymėti, netgi šeimos ryšį ir giminystės sąskaita, grupės narių lygybę ypatingomis metų dienomis, rituališkai nusimetant visus tabu, kurie varžo kasdienį seksualinio elgesio kodeksą<sup>35</sup>. Tai gali būti idėja, kuri kaltinimuose orgijomis transformuojama į begėdiškų, slaptų nusikalstamų sąmokslų įvaizdį, kuris atriboja nuo žmogiškųjų vertybių.

Be to, grupinių lytinių aktų ir seksualinio palaidumo apraiškos, aptinkamos kituose senoviniuose populiariuose festivaliuose (pvz., saturnaliuose), pasižymėjo dar viena esmine funkcija: jos veikė kaip kultinis vaisingumo skatinimas. Kaip pastebime, ši funkcija „civilizuotame“ nešvankybių folklore apsiverčia aukštyrų kojomis: slaptos ir kraujomaišiškos orgijos yra nevaisingumo ir vaikžudystės ritualai. Suprantama, daug žinome apie aukas – kartais žmonių, galbūt vaikų – iš religijų istorijos, pavyzdžiui, apie Abraomą, ar net pačioje Biblijoje. Patariu pažvelgti, kaip šitie du motyvai, kurie senosiose kaltinimų orgijomis versijose vis dar egzistavo greta vienas kito, buvo jungiami viduramžiais nevaisingumo temoje, taip dar labiau racionalizuojant tokius pasakojimus. XVIII a. armėnų vyskupo Jono Ojuniečio paulicijams mestuose kaltinimuose pirmą kartą išgirstame apie tai, kad ankstesnėse orgijose buvo žudomi vaikai. Pasakojimas papildomas tuo, kad asmuo, kurio rankose nelaimėlis naujagimis išleidžia paskutinį atodūšį, tampa sektos vadu. Nors pastarasis elementas neįsitvirtino Vakarų Europoje skleistose pasakojimo versijose (dėl nepritapusios armėniškos kilmės), nužudomo kūdikio šaknys siejamos su taip pat šiuose aprašymuose<sup>36</sup> vaikžudiškų orgijų ritualų, kurie išreiškia nužmogėjimą ir nevaisingumą, ir raganų asmenybėmis, kurios, pagal liaudies įsitikinimą, esti didžiausios žmonių, gyvulių ir žemės vaisingumo priešės. Po raganų puotos idėja slypi ne pagoniško vaisingumo kulto, kuris gyvavo kažkada anksčiau, išsigimimas<sup>37</sup>, kaip įsitikinę kai kurie raganysčių tyrinėtojai, o šmeižikiški prasimanymai naujajame, „civilizuotame“ fiktyviame folklore.

<sup>33</sup> „Civilizuoto“ institucinio folklore sąvoka ir istorinė išraiška plačiau aprašoma mano straipsnyje „Trágárság és civilizáció“ (Ribaldry and Civilization). In: *Folklór, társadalom, művészet* (Folklore, Society, Art), Budapest, 1981, VII, p. 60–100.

<sup>34</sup> Atitinkamus istorinius šaltinius cituoja B. Partridge. *A History of Orgies*. New York, 1977, p. 183–188.

<sup>35</sup> Žr. M. Eliade. Some Observations on European Witchcraft. In: *History of Religions* 14, 1975, p. 167–171; Mc. Kim Mariott. The Feast of Lowe. In: *Krishna: Myths, Rites and Attitudes*, M. Singer (ed.), Honolulu, 1966; V. Turner. *The Ritual Process*. Ithaca, NY, 1977, p. 183–188.

<sup>36</sup> Jono Ojuniečio orgijos aprašymą žr. Cohn. *Europe's*, p. 18. Po orgijų gimusių vaikų paaukojimą mini Pseudo-Psellos, Žilberas Nogentietis, Geoffroy'us iš Auxerre'o ir Bernardinas Sienietis pateikia Orleano eretikų aprašymą.

<sup>37</sup> Murray'us ir jo mokiniai raganavimą interpretuoja kaip išsigimusio vaisingumo kultą, *The Witch-Cult*; dėl šios interpretacijos galimybių ir ribų, žr. C. Ginzburg. *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian*

Verta paminėti, jog mėtymo per liepsną paprotys folklore ir religijų istorijoje žinomas ir anksčiau. Nuodėmės atleidžiančios ugnies idealas, atsiradęs Viduriniuosiuose Rytuose, įsitvirtina apsisvalymo koncepcijoje kaip tik tuo viduramžių laikotarpiu, kai pasakojimuose apie orgijas aukos mėtymo į liepsną motyvas pakeičia antikinę vaikų žudymo – mirtino užbadymo per teslos uždangą – versiją<sup>38</sup>. Viduramžiuose galima pastebėti dar aiškesnių analogijų. Esame girdėję XIII a. aprašymų iš Pietų Prancūzijos, pagal kuriuos manyta, jog žmonių vaikus nelabasis sukeičia su savais („laumiuko“ motyvas folklore), todėl juos mesdavo į milžiniško laužo, panašaus į orgijų aprašymuose, liepsnas; taip buvo siekiama priversti velnią grąžinti tikrąjį žmonių vaiką ir sukeisti su savuoju<sup>39</sup>. Taigi akivaizdu, jog fabrikuojant kaltinimus dėl orgijų, pasinaudota daugybe liaudyje paplitusių tikėjimų ir prietarų.

Vis dėlto tarp religinių konceptų ir ritualų, kurie iš naujo interpretuojami kaltinimuose orgijomis, patys krikščioniškieji ritualai sudaro svarbiausią grupę. Viskas labai paprasta: pagonyš kūrė kaltinimus krikščionybei, o krikščionys savo ruožtu iš pradžių kaltino eretikus, o paskui – ir raganas, juos laikė personaliniais velnio pasiuntiniais, iškreipiančiais krikščionių religiją ir išniekinančiais sakramentus. Senovėje kaltinimai orgijomis iš tiesų veikdavo, apjuodindami du svarbiausius krikščionių ritualus: meilę Dievui ir Šventąją Komuniją, kurie kai kur tikrai buvo siejami su šventėmis; tokia kanonizuota forma, kokia praktikuojama bažnyčiose, atsirado vėliau<sup>40</sup>. Nesunku pastebėti, kad Minucijaus Felikso pateiktas kanibališko vaikų valgymo aprašymas atitinka paties Viešpaties vakarienę, priimant Kristaus kūną ir kraują. Vėliau prieš eretikus nukreiptuose kaltinimuose orgijomis Bažnyčios sakramentų niekinimas ir iškreipimas vėlgi atsiduria centre. Nepadoraus bučinio motyvas (nuolankaus tarno bučinys ceremonijos vadui į užpakalį ar genitalijas, o paskui – ir į atitinkamus gyvulio ar žmogaus, simbolizuojančio velnią, organus) pats savaime atitinka taikos bučinį (lot. *osculum pads*), žinomą iš Biblijos, ir iškreipia pagrindinį feodalinį ritualą – vasalo bučinį prisiekiant feodalui<sup>41</sup>. Dar didesnis Paskutinės vakarienės išniekinimas – tai švęsto vandens ir mišiose naudojamo vyno pakeitimas šlapimu ir Švenčiausios Komunijos pakeitimas ceremonijos vado ar dalyvių sperma. Tokie kaltinimai pirmiausia buvo keliami seniesiems gnostikams, o vėliau atsirado ir XII a. orgijų aprašymuose<sup>42</sup>. Galiausiai noriu pateikti XIV a. pasakojimą, kuriame Beghardo eretikas štai taip aiškina

*Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Baltimore-London, 1983, ir visai neseniai apie tą patį: *Ecstasies*.

<sup>38</sup> Žr. J. Le Goff. *La naissance du Purgatoire*. Paris, 1981. Pseudo-Psellos aprašo orgijas, prasidėjusias 1050 m., kur ugnies motyvui pasirodžius pirmą kartą, vaikas vis tiek subadomas peiliu ir tik paskui užbadomas.

<sup>39</sup> Žr. J.-C. Schmitt. *The Holy Greyhound: Guinefort, Healer of Children since the Thirteenth Century*. Cambridge and Paris, 1983.

<sup>40</sup> Reicke. Diakonie. Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapen-feier. Uppsala-Wiesbaden, 1951.

<sup>41</sup> Apie vasalo bučinį žr. J. Le Goff. Le rituel symbolique de la vassalité. In: idem, *Pour un autre Moyen-Âge*. Paris, 1977, p. 349–420.

<sup>42</sup> Baisių Gerhocho aprašymų interpretacija, žr. 18 išnašą: K. Reising. Eine gnostische Sekte im abend-ländischen Mittelalter. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* XVI, 1969, p. 271–274.

trijų mergelių trejybės dogmą: jis liepia joms nusirengti; paragina jas atsigulti ant nugaros; suriša jas vieną su kita ties kojomis, o tada prievartauja „pačiu gėdingiausiu būdu“, vis „nukreipdamas ištvirkėlišką žvilgsnį į apnuogintas vaginas“, o paskui taria: „*Id est Sancta Trinitas*“<sup>43</sup>.

Pasakojimai apie orgijas taip pat parodo stiprėjantį i tikėjimą velniu viduramžiais. Pateiktuose pavyzdžiuose taip pat matyti, kaip juodosiose apeigose velnias, pasirodantis gyvulio ar žmogaus pavidalu, užima centrinę vietą, kaip eretikai iš visas žmogiškas normas pamynusių konspiratorių virsta velnio tarnais, o raganos – seksualinėmis velnio vergėmis. Velnio įvaizdžio formavimas viduramžiais yra platesnė tema, kuri šiame darbe neapėriama. Taip pat neaptarinėsiu magiškų metodų, minių orgijų aprašymuose, kurie turėtų vaidinti pagrindinį vaidmenį, išskviečiant nelabą ir sujaudinant orgijos dalyvius (pavyzdžiui, XIV a. aprašyme dalyvius sujaudina svirplys, šokinėdamas nuo vienos burnos ant kitos),<sup>44</sup> ir skleidžiant eretiškus mokymus (iš nužudyto kūdikio pelenų kepama duona arba jie dedami į magiško gėrimo raugą), kurie savo ruožtu XV–XVII a. tikėjimuose apie raganas skyla į dar daugiau nesuskaičiuojamų variacijų.

Darydamas išvadas, norėčiau pabrėžti orgijų aprašymuose naudojamus motyvus, susijusius su seksualiniais tabu. Akivaizdu, kad visais laikais šališki kaltintojai savo taikinius įtarinėjo griežčiausių tabu pažeidimu. Visai nenuostabu, kad tuose aprašymuose dažniausiai pasikartojantys motyvai yra kraujomaiša ir vaikžudystė – juk šių draudimų svarba visiems žinoma. Visgi įdomu tai, kad viduramžių pasakojimuose antriniai krikščioniškos seksualumo etikos tabu taip pat atsiranda vienas po kito: įžangoje cituoto Žilbero Nogentiečio pasakojime minima sueitis būnant „už nugaros“, o Gerhocho Reichersbergeriečio – masturbacija<sup>45</sup>. Nėra jokio atsitiktinumo, kad kaltinimai homoseksualumu pasakojimuose nepabrėžiami iki XII a. Tiesa ta, kad jie atsiranda tik XIII a. pradžioje popiežiaus Grigaliaus IX spekuliacijose. Tuo laiku iki tol sąlyginai nuosaikų požiūrį į homoseksualumą pakeitė vis griežtesnis Bažnyčios persekiojimas; Tamplierių riterių kaltinimuose orgijomis, o vėliau ir XV a. siaubingame pasakojime apie baroną Žilį de Rė homoseksualumas tampa pagrindiniu kaltinimu<sup>46</sup>. XIII a. *exempla* rašęs cistersas Cezarijus Geisterbachietis, skatinamas XIII a. būdingo religingo visuomenės jautrumo, baisybių sąrašą, kuriame motinos santykiauja su sūnumis, broliai su seserimis, papildoma nemažiau pasibjaurėtinas ponių dalyvavimas orgijose su tarnais<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> Johannes Vitoduranus, *Chronica*, (ed.) F. Baethgen. In: *MGH SS*, Neue Serie, III, p. 148–150.

<sup>44</sup> Johannes Vitoduranus, *Chronica*, op. cit., p. 144–145.

<sup>45</sup> Sueitis būnant už nugaros minima Giberto, masturbacija Gerhocho raštuose; apie viduramžių požiūrį į tai žr. J. L. Flandrin. *La sexe et l'Occident*, Paris, pp. 109–135.

<sup>46</sup> J. Boswell. Christianity. In: *Social Tolerance and Homosexuality*. Chicago-London, 1980; G. Bataille. *Gilles de Rais. Leben und Prozess eines Kindermörders*. Hamburg, 1967.

<sup>47</sup> Žr. 20 išnašą; cituojama istorija iš *Dialogus Miraculorum*.

## Papildymas

Palyginant viduramžiškus kaltinimus orgijomis su žanru, kuris yra glaudžiausiai su jais susijęs – obsceniškų *goliard'ų* (lot. *clerici vagantes*) ir miesto istorijų satyrinėje viduramžių literatūroje – pasidaro dar aiškiau, kokius išankstinius nusistatymus nau-dojo kaltinimų orgijomis propaguotojai. Liaudies festivaliai, pajuokiantys dvasininkų ceremonijas nešvankiomis parodijomis – ypač Kvailių šventės, pasitelkia ankstesnius vaisingumo ritualus kaip modelį, susikuriant savą, aukštyrą kojomis apverstą pasaulį, kuriame netrūksta linksmybių ir gyvenimo entuziazmo<sup>48</sup>. Pasakėčios (*fabliaux*) atskleisdavo kai kurių dvasininkų – kunigų ir vienuolių – seksualinį gyvenimą kaip veidmainišką, o renesansinėse novelėse ir satyrose piktdžiugiškai buvo pažymima, jog kunigai nėra pajėgūs atsispirti įgimtiems instinktams, todėl seksualinis geismas nugali viską. Dėl veidmainiškumo bausmė už šventikų gundymą – sunkesnė už kerštą, vykdomą kitiems gundytojams. viduramžių satyrinės literatūros kūrėjai pasaulinei vaisingumo vizijai priešpriešina, Bachtino žodžiais tariant, „liaudies juoko kultūrą“, o „apatinio kūniškojo sluoksnio“ vaisingoms sritims – griežtai asketišką religinę etiką<sup>49</sup>. Sterilus inkvizitorių obsceniškumas yra labiausiai nutolęs nuo liaudies nepadorumo.

Panašią vaisingumo ir sterilumo priešpriešą galima pastebėti įvairiose raganų puotos versijose.

Nuo XV–XVI a. inkvizicijos išpopuliarinti pramalai apie raganų puotą rado kelią į liaudies kultūrą. Nelaimėlės moterys, paguldytos į kankinimo suolą ir kaltinamos raganavimu, puikiai žinojo, kokios išpažinties iš jų tikimasi. Taip atsirado išsamūs aprašymai, kaip raganos sanguliuoja su velniu ar piktąja dvasia; aktas – nevaisingas, skausmingas ir nemalonus; velnio pasididžiavimas šaltas, milžiniško dydžio arba – priešingai – „pernelyg mažas“, pasak raganų<sup>50</sup>.

Kitose išpažintyse tos pačios orgijos apibūdinamos kaip džiaugsmingos šventės, gausios malonumų ir šokių. Viena vengrė „ragana“ savo velnią meilužių minėjo esant dailų, jauną valstietį, kuris jai šnibžda švelnius žodelius, kol šiedu mylisi: „Mieloji, mano brangiausioji, tik tu gulėk ramiai“, prisipažinime pasakojo ji. Toji ragana taip žavėjosi savo meilužiu, kad buvo pasiryžusi „sekti jam įkandin į pragarą“<sup>51</sup>. Regis, besąlygiškai patikėti bejausmėmis ir nevaisingomis orgijomis galėjo tik išsilavinusio elito kultūros atstovai. Populiariuose pasakojimuose, netgi tuose, kurie išgauti

<sup>48</sup> E. Welsford. *The Fool: His Social and Literary History*. London, 1935, p. 197–217; N. Z. Davis. *Society and Culture in Early Modern France*. Stanford, 1975, p. 97–123.

<sup>49</sup> M. Bakhtin. *Rabelais and His World*. Bloomington, 1984.

<sup>50</sup> Šiuos duomenis apie raganų puotą pateikia Murray. *The Witch-Cult*, p. 156–158, 175–185.

<sup>51</sup> F. Schram. *Magyarországi boszorkányperek, 1529–1768* (Vengrų raganų bylos). Budapest, 1970, II, p. 502.

kankinimo kameroose, iškrypėliškumo įvaizdį užgožia liaudiškos žemiškojo rojaus (*Cocaygne, Schlaraffenland*) utopijos koncepcija<sup>52</sup>.

Pabaigai noriu atkreipti dėmesį į faktą, jog Naujaisiais laikais kaltinimai orgijomis niekur nedingo – jie ir toliau sklido į naujus taikinius ir išgyveno tam tikrus pakitimus. Kaltinimai panaudoti, siekiant pasmerkti rafinuotą renesanso gyvenimą, viduramžių ir renesanso pirčių kultūrą. Tai darė moralės mokytojai tiek iš protestantų, tiek katalikų reformatorių stovyklos, kurie nuo XVI a. vėl suaktyvėjo. Tie patys kaltinimai buvo naudojami kritikuojant kai kuriuos palaidūniškus liaudies papročius, o nuo XVII a. ir jų slopinimui: labiausiai pagarsėjusios šios srities pasakos su tariamomis paleistuvystėmis besisukančiame kambaryje ir juose neva vykdavusiomis orgijomis<sup>53</sup>. Jums leidus, papasakosiu apie vengriško pasakojimo išplėtojimą: siaubo istoriją apie Elžbietą Batorą priežastis – neskaitant netvirtų įrodymų nuotrupų – buvo, veikiausiai, tas faktas, jog XVII a. Vengrijoje atsirado vis daugiau emancipuotų kilmingų damų, kurios viešai skyrėsi su savo vyrais, pvz., Marija Šehis, kuri paleido patrankos sviedinį į kerštingą palikto vyro pulką<sup>54</sup>. Kaltinimai orgijomis persiduoda iš amžių į amžius prieš kiekvieną, kuris bando sukelti kokią nors seksualinės tradicijos reformą; paskutinis tokių kaltinimų naudojimo atvejis pasireiškė kovojant su jaunimo kontrkultūra, komunomis ir „seksualine revoliucija“ septintajame–aštuntajame praėjusio amžiaus dešimtmečiuose.

Kaip tik civilizuotų draudimų sistema ir išankstinių nusistatymų folkloras Naujaisiais laikais sukėlė sąmyšį dėl žmoniškųjų vertybių, kas privedė prie realių juodųjų apeigų rengimo. Simboliškuose maištuose nueita į kraštutinumus, kai nepripažįstantieji religinės moralės, XVII–XVIII a. liberalių pažiūrų atstovai – su markizu de Sadu priešakyje – nepabijoję išdidžiai prisipažinti – daugiausiai savo raštuose, o kartais ir tikrovėje – ne tik dėl seksualinio palaidumo, bet ir dėl visų antžmoniškų baisių, kurias savo vaizduotėse ankstesniuose amžiuose pagimdė inkvizitoriai. Nors kai kurie istorikai XIX ir XX a. pasakojimus apie eretikų ir raganų orgijas interpretavo kaip herojiškumo ir maištingumo apraiškas, vis dėlto siaubingos misterijos ir juodųjų apeigų tradicija toliau gyvuoja pornografijoje ir kai kurių ekstremistinių laisvamanių grupių ritualuose.

<sup>52</sup> Daugiau rašoma mano straipsnyje apie vengriškas raganų bylas: "Hungary: The Accusations and the Universe of Popular Magic". In: B. Ankarloo and G. Henningsen: *Early Modern Witchcraft. Centers and Peripheries*. Oxford, 1990, p. 250–253.; cf. Ginzburg, *The Night Battles*.

<sup>53</sup> H. Medick, Spinnstuben auf dem Dorf. Jugendliche Sexualkultur und Feierabendbrauch in der ländlichen Gesellschaft der Frühen Neuzeit. In: *Sozialgeschichte der Freizeit*, (ed.) G. Hauck, Wuppertal, 1980, p. 19–49.

<sup>54</sup> Plačiau apie moteris XVII a. Vengrijoje žr. László Makkai. Virág tudjad... (Flower, know...). In: *Világosság*, 1976, p. 360–367. Daugiau apie Erzsébetą Báthory žr. M. Z. Varga. *Az öldöklő angyal Csejtén* (The Destroying Angel in Csejtén). Pozsony, 1987.

*Literatūra*

- Bakhtin, Mikhail Mikhailovich. 1984. *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bataille, Georg. 1967. *Gilles de Rais, Leben und Prozeß eines Kindermörders*. Hamburg: Merlin Verlag.
- Benton, John (Ed.). 1988. *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*. Toronto: University of Toronto Press.
- Borst, Arno. 1953. *Die Katharer*. Stuttgart: A. Hiersemann Verlag.
- Boswell, John. 1980. *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Bozók, Edina (Ed.). 1980. *Le livre secret des cathares. Interrogatio Iohannis: Apocryphe d'origine bogumile*. Paris: Éditions Beauchesne.
- Brémond, Claude, Le Goff, Jacques, et Schmitt, Jean-Claude. 1982. *L'exemplum*. Turnhout: Brepols. – *Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, 40.
- Bullough, Vern L. 1976. Heresy, Witchcraft, and Sexuality. In: idem. *Sex, Society and History*. New York, p. 74–92.
- Bullough, Vern L. 1976. Sexual Variance. In: idem. *Sex, Society and History*. New York, p. 378–414.
- Cohn, Norman. 1975. *Europe's Inner Demons: An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt*. New York: New American Library.
- Davis, N. Z. 1975. *Society and Culture in Early Modern France*. Stanford.
- Duby, Georges. 1981. *Le chevalier, la femme et le prêtre*. Paris: Hachette.
- Duverney, Jean. 1978. *Le catharisme*. Toulouse: Privat.
- Eliade, Mircea. 1975. Some Observations on European Witchcraft. In: *History of Religions* 14, p. 167–171.
- Flandrin, J. L. 1981. *La sexe et l'Occident*. Paris.
- Frend, W. H. 1965. *Martyrdom and Persecution in the Early Church*. Oxford.
- Ginzburg, C. 1983. *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Baltimore-London.
- Gonnet, J., Molnar, A. 1974. *Les Vaudois au Moyen Âge*. Torino.
- Kim Mariott, Mc. 1966. The Feast of Lowe. In: *Krishna: Myths, Rites and Attitudes*. M. Singer (ed.), Honolulu.
- Klaniczay, Gabor. 1990. *The Uses of Supernatural Power*. Cambridge-Princeton.
- Koch, G. 1962. *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter*. Berlin.
- Kors, A.C., & Peters, E. 1972. *Witchcraft in Europe, 1100–1700*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Le Goff, Jacques. 1981. *La naissance du Purgatoire*, Paris: Gallimard.
- Le Goff, Jacques. 1977. *Pour un autre Moyen-Âge*. Paris: Gallimard.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel. 1975. *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. Paris: Gallimard.
- Monod, B. 1905. *Le moine Guibert et son temps (1053–1124)*. Paris.
- Moore, R. I. 1975. *The Birth of Popular Heresy*. London: Arnold.
- Nogent, Guibert de. 1907. *De vita sua*, ed. G. Bourgin. Paris.
- Pailler, Jean Marie. 1982. La spirale de l'interprétation: les Bacchanales. In: *Annates E.S.C.*, 37, p. 929–952.
- Partridge, Burgo. 1977. *A History of Orgies*. New York: Bonanza Books.
- Patschovski, A. 1981. Zur Ketzerverfolgung Konrads von Marburg. In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 37, p. 641–693.

- Russell, Jeffrey B. 1972. *Witchcraft in the Middle Ages*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Schmitt, Jean-Claude. 1983. *The Holy Greyhound: Guinefort, Healer of Children since the Thirteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seignolle, Claude. 1964. *Les evangiles du diable selon la croyance populaire*. Paris: G. P. Maisonneuve et Larose.
- Taviani, H. 1977. Le mariage dans l'hérésie de l'An Mil. In: *Annales E.S.C.* 32.
- Thomas, Keith. 1971. *Religion and the Decline of Magic*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Turner, Victor. 1977. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Vaucher, André. 1989. Diables et hérétiques: Les réactions de l'Église et de la société en Occident face aux mouvements religieux dissidents, de la fin du X<sup>e</sup> au début du XII<sup>e</sup> siècle. In: *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (Secoli V-XI)* Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo XXXVI, Spoleto, 7–13 aprile 1988 (Spoleto 1989), p. 573–607.
- Veyne, Paul. 1982. L'obscénité et le 'folklore' chez les Romains. In: *L'Histoire*, 46, p. 42–43.
- Wakefield, Walter L. and Evans, Austin P. 1969. *Heresies of the High Middle Ages: Selected sources translated and annotated*. New York: Columbia University Press.
- Welsford, Enid. 1935. *The Fool: His Social and Literary History*. London: Faber & Faber.

## Orgy Accusations in the Middle Ages

### Summary

Keywords: the Middle Ages, stories, accusations, orgies, heretics, folklore

These three colourful stories depict the rituals, coupled with orgies, of three different heretical sects. The first description concerns one of the first groups of Western Europe's nascent heretical movements, the heretics of Orleans who were burnt at the stake in 1022. The second account of orgies may be read in one of the first reports of the emergence of the Catharist heresy. As for the religious teachings of that medieval successor of ancient Manichaeism, we might briefly mention here that, according to their dualistic interpretation of Christianity, everything on earth, all earthly institutions, all that is physical is Satan's creation. The third account of orgies was presumably prepared on the basis of testimonies extracted in the course of the persecution – in Southern Germany, in the early part of the 13th century – of the other significant 12th-century heretical movement, the Waldenses. Even these three medieval stories make it sufficiently clear that the emergence and the spreading of the orgy accusation may be construed as a distinct, expansive historical process, which has its own direction of development. Defamation by the charge of breaking accepted sexual norms and indulging into obscenity was a potent weapon in many societies.

# Širdies istorija

Vilmos Voigt

Straipsnyje aptariami viduramžių pasakojimai apie naktį miegant pavagiamas ir vėliau su-  
plėšomas ar suvalgomas širdis. Viena svarbiausių ir gražiausių „širdies vagystės“ scenų ran-  
dama garsiojoje Renjė I Anžujiečio, vadinamo Geruoju (1409–1480), meilės alegorijoje *Le  
livre du couer d'amours épris*, parašytoje iki 1477 metų. Keistą viduramžių Europos literatū-  
ros motyvą – „mylimojo širdies suvalgymą“, paprastai vadinamą vokišku vardu Herzmäre  
(= Širdies pasakojimas), siejame ir su vėlyvosios Senovės Indijos pasakojimais. Europietiški  
tekstai apie raganas dažnai pasakoja apie širdis valgančias moteris. Kalbant apie tikėjimą,  
sietiną su širdį valgančių raganų kilme, ankstyvieji vokiški šaltiniai, paneigiantys (ir kartu  
cituojuantys) pagonių tikėjimą, turi didžiausios svarbos.

Pagrindiniai žodžiai: viduramžiai, pasakojimas, mylimasis, širdis, valgymas, moterys

sagen unde singen  
von herzeclichen dingen

Konrad von Würzburg,  
*Das Herzmaere*, apie 1260

Pagrindinė daugelio viduramžių (ir vėlesnių laikų) pasakojimų tema – žmonės, ku-  
rie dėl priverstinės ar nelaimingos meilės, savo ar ne savo noru pavagia, suplėšo ar  
suvalgo partnerio širdį. Nesiplėsdamas į visas šio pasaulinio motyvo variacijas<sup>1</sup>, su-  
sitelksiu tik ties kai kuriais gerai žinomais ankstyvojo meno ir literatūros kūriniiais,  
susijusius su šia nepakartojama tema.

Kaip teisingai pastebi Schrade'as savo reikšmingoje studijoje apie širdį kaip  
meno objektą ir istorijos motyvą (Schrade 1969, p. 9–62), viena svarbiausių ir gra-  
žiausių „širdies vagystės“ scenų randama garsiojoje „gerojo karaliaus“ Renjė I An-  
žujiečio (1409–1480) meilės alegorijoje *Le livre du couer d'amours épris*. Išskirtinai  
talentingas ir itin išsilavinęs literatūros ir meno srityse monarchas Renjė poemą pa-  
rašė prieš 1477 m., o garsioji Vienos Imperatoriškosios bibliotekos kopija kod. 2597,  
kurios antrame lape f. 2r yra geriausiai žinoma „Širdies vagystės“ iliustracija, buvo  
sukurta iki 1477 metų. Paveikslas neatspindi pačios poemos pradžios, (2r) 1–6 eilutės

<sup>1</sup> Šis darbas yra didesnės studijos dalis. Už bibliografinės ar kopijavimo paslaugas noriu išreikšti savo padėką keliems asmenims ir institucijoms, tokiems kaip: profesorius Leanderius Petzoldtui ir dr. Ingo Schneider (Insbrukas), Istvanui Bardoli (Budapeštas). Už leidimą perspausdinti iliustracijas dėkojame Austrijos nacionalinei bibliotekai Vienoje (René d'Anjou, *Le livre du couer d'amours épris*), Fitzwilliamo muziejui Kembridže (René d'Anjou, *Le Mortifiement de vaine plaisance*), Vokiečių nacionaliniam muziejui Nuremberge (Peter Flotner, *Neid*).

parašytos po iliustracija, tačiau iš esmės tai atskleidžia 40–42 eilutės: *Advis m'estoit et sans mensonge / Qu'Amours hors du corps mon couer mist / Et que a Desir il le soumist*<sup>2</sup>.

Sudėtingoje alegorinėje poemoje pasakojama apie poeto – karaliaus Renjė I (?) meilę. Daugybė daiktavardžių liudija alegorines asmenybes, todėl labai sunku trumpai papasakoti istoriją. Tekste karalius kalba pirmuoju vienaskaitos asmeniu; čia galime išvelgti tam tikrų realių užuominų apie jo meilę. Nepaisant to, kuriamas itin sudėtingas, išsilavinęs, net mistinis veikėjas<sup>3</sup>.

Poemos įžangos pradžią galėtume apibendrinti taip: išvargintas meilės panorau poilsio ir atsiguliau ant lovos; mano širdis galvojo apie mylimąją. Tą gluminančią naktį tai nutiko pusiau klejojant, pusiau miegant, pusiau pabudus, lyg vizijoje ar sapne. Tai nebuvo melas (41 eilutė): Amūras paėmė mano širdį iš mano kūno (42 eil.) ir atidavė ją Aistrai (43 ir tolesnės eil.), kuri pasakė: „Jei nori, kad tave išklausytų tavo valdovė *Doulce Mercy*, privalai išlaisvinti ją nuo *Honte* ir *Creneur*“.

Iš prozos teksto po rimuotos 56 eilutės ir kitų poemos dalių sužinome, jog po-  
nia (*Tres*)*Doulce Mercy* = (itin) Nuostabi Malonė yra valdoma žiauriojo *Reffuzo* (Atsisakymo) ir *Dangiero* (Pavojaus), saugoma *Honte* (Gėdos) ir *Crainte* (arba *Creneur*, Baimės). Jaunas vaikinai, (*vif*) *Desir* (Nevaldoma Aistra) ir pavogta širdis („*couer*“ ar „*cueur*“, tekste šio žodžio rašyba įvairuoja) kartu keliauja po įvairias vietas. Galiausiai jie atvyksta į *Manoir de Rebellion* (Maišto dvarą), kur į *Doulce Mercy* kambarį įėjusi širdis yra iš karto pakerima jos grožio. Ji išreiškia savo meilę ir paprašo bučinio. Neldsiant pasirodo *Dangier* su savo vyrais ir stoja į mūšį. *Doulce Mercy* vėl suima *Honte* ir *Crainte*, ir sunkiai sužeista *Couer* pasiprašo nuvežama į ligoninę, kur lieka iki savo gyvenimo pabaigos, nes praranda *Doulce Mercy*.

Poemos pabaigoje laukia dar vienas siurprizas. Renjė pabunda iš sapno ir skundžiasi tarnui, jog (naktį) Amūras perrėžė jo krūtinę ir atėmė širdį. Apžiūrėjęs krūtinę, tarnas neranda nė žaizdelės. Ryte Renjė aprašo savo sapną.

Iliustracijoje „pavogtos širdies“ modelis yra paprastas ir aiškus: iš nuovargio ar dėl ligos lovoje miega žmogus. Pasirodo du naktiniai svečiai, vienas atima širdį ir atiduoda ją kitam. Širdis gyva, ji išnaudojama (ir, šiuo atveju, nugalima). Ryte miegan-tysis prabunda ir pajunta netekęs širdies (nors poemoje tai – tik vaizduotės vaisius).

Vienos rankraštyje (kod. 2597) yra 16 miniatiūrinių iliustracijų, o dar 13 pusla-pių vietoj iliustracijų yra paliktos tuščios vietos. Nelaimė, paskutinė scena (kurioje poetas pabudęs aprašo savo meilės sapną) nėra iliustruota. Žinome apie kitas 5 šio darbo kopijas, dvi iš jų turi tinkamas iliustracijas. „Širdies vagystės“ scena nėra kildi-nama iš šių iliustracijų, tačiau tai geriausiai žinomas europiečiams būdingo iliustruoto motyvo pagrindas.

<sup>2</sup> Cituojama iš Wharton 1980, p. 27. (Įvairūs teksto leidimai skiriasi nedidelėmis, nereikšmingomis detalėmis.)

<sup>3</sup> Pagrindinė literatūra apie *Le Livre du couer d'amours épris* žr. (su šaltiniais): Smital, Winkler 1926; Trenkler 1946; Unterkircher 1975; Wharton 1980.

Meno istorikai, Vienos kodekso iliustratorių (vadinamą „*Couer Master*“, arba „*René Master*“) laikantys vienu talentingiausių XVI a. antrosios pusės Europos dailininkų, dažnai aukštino jo meninius ir ikonografinius nuopelnus<sup>4</sup>. Pasak Pacht, *René Master* buvo (šalia Jeano Fouquet) pats talentingiausias savo amžiaus tapytojas. Jis iliustravo dar du karaliaus Renjė darbus (*Theseide, Troilus et Cresside*): *Mortifiement de Vaine Plaisance* ir *Livre de Tournoy*, ir galbūt taip pat *Les Amours de Renault et Jean-neton*, taip pat ir mažiausiai du Louis de Beauvau, karaliaus Renjė meilužio, veikalus ir dar kelias kitas knygas. Jo stilių įkvėpė revoliucinga, naujoviška šviesaus tapymo technika Van Eycko stiliumi; iš tikrųjų jis buvo pirmasis klasikinis Prancūzų mokyklos meistras, stebuklingai atskleidęs koncentruotos šviesos efektus.

Visi aukščiau paminėti kūriniai priklauso vienai griežtai teminei Europos meilės alegorijos ir filosofijos tradicijai, tiksliau tariant, Anžu provincijai. Šiuo atžvilgiu reikėtų atkreipti dėmesį į kitus reikšmingiausius karaliaus Renjė kūrinius: garsųjį *Mortifiement...*, kuris buvo sukurtas kaip artima *Livre de couer d'amours épris* kopija. Jo *Traittie de Mortifiement de Vaine Plaisance* (= Traktatas apie Tuščio Malonumo nužudymą) yra esė (iš dalies lyrika) apie dangišką meilę (priešingai *Le livre du couer...*, kurioje apdainuojama žemiška meilė). Kaip pastebėjome, *Le Livre du couer...* buvo parengta 1457 m., o ankstyviausi duomenys apie *Mortifiement...* yra tokie: „*S'ensuit une petit traittie d'entre l'Ame devote et le Couer, lequel s'appelle le mortifiement de vaine plaisance, fait et composé par René roy de Sicile, due Anžujiečio. Par lui mandé et intitulé a tres-reverend pere en Dieu l'arcevesque de Tours* (= Joannes Bernardi, 1441–1466) <...> *Lequel traittie fur fait en l'an mil CCCC cinquante et cinq...*“<sup>5</sup>. Tai reiškia, jog *Mortifiement* yra keleriais metų jaunesnis nei *Le livre du couer*, tačiau abu išreiškia tą pačią ideologiją.

Įžanginėje *Mortifiement...* dalyje nemirtinga siela skundžiasi prieraisia širdimi, kuri ją iš tiesos kelio veda link žemiškų malonumų. Po įvairių ginčų siela atiduoda širdį į dviejų moterų – Dievo Baimės ir Keršto – rankas, kurios nuveda ją į kalnus; čia gražiai sode prie kryžiaus stovinčios keturios moterys – Tikėjimas, Viltis, Meilė ir Malonė – prikalta nuodėmingąją širdį prie kryžiaus. Kiekvienas jos kraujo lašas reiškia vieną atleistą nuodėmę. Po širdies apvalymo Dievo Baimė ir Kerštas grąžina širdį sielai, kuri Dievui sukalba padėkos maldą. Poema baigiasi Tourso arkivyskupo pamėgdžiojimu.

*Le Livre du couer* iliustracijose širdis (*Couer*) yra gerai ginkluotas riteris, *Mortifiement'e* ji vaizduojama gana schematiškai: raudonos simetriškos formos, kurios puičiai žinomos iš vėlyvojo Europos meno tradicijos. Keturios moterys atskleidžia, jog nukryžiuoimo simbolizmas yra akivaizdi aliuzija į Viešpaties kančias: „*pour donner a cestui Couer recouvré, que cy nous apportez, vraye medicine, est besoin et necessité que sur l'arbre de ceste croix, que cy voyez, humblement le posez, a ce que mieulx le puissons joindre a la tresbenoiste et sainte passion de son tresbon Saulveur. Si le faites, et*

<sup>4</sup> Bendras meno istorijos vertinimas (turtingas tolimesnių nuorodų), žr. Pächt, Thoss 1974–1977, Vol. I, 3748; Vol. II, Farbtafel III, ir Abb. 57–73. Speciali į monografiją panaši studija: Pächt 1973–1977, pateikianti daugybę lyginamųjų aspektų.

<sup>5</sup> Smital, Winkler 1926, Vol. I, p. 104–105. Geriausias žinomas *Mortifiement* leidimas: Lyna, 1926.

*chacune d'entre nous troys, par ordre, y mettera et fichera son saint clou. Et puis après Grace divine, avecques sa lance, si Dieu plaist, fera saine playe, de laquelle yssera lors sang abhominable, puant et detestable, de vaine Plaisance, qui si fort et tant luy est, pour vray, grevable*" (cituojama iš *Quatrebarbes*, 1846, Vol. IV, p. 52). Iš esmės tai širdies skausmas tiksliausia ir žiauriausia prasme. Širdį vėl sužeidžia moterys.

Vertindamas ikonografinį modelį, kurio laikėsi *René Master*, Trenkleris svarsto, jog širdies vagystės scena turi neįtikėtinų panašumų su Piero della Francesca „*Dream of Emperor Constantine*“ freska, esančia San Francesco bažnyčioje Areze. Kūrinys buvo baigtas iki 1466 m.; sustingę sargai, miegantis valdovas ir angelas, nutviektas iš nematomo šaltinio sklindančios šviesos, galėjo pasitarnauti kaip *René Master* modeliai (Trenkler 1946, p. 6–7). Yra ikonografinių paralelių tarp karaliaus Renjė iliustracijų ir europietiško tapybos darbų, tačiau tai vis dėlto yra už šios esė ribų (žr. jau minėtus Pächto darbus).

Žinoma apie aštuonias iliustruotas *Le Mortifiement de Vaine Plaisance* kopijas ir dar tris – be paveikslėlių.

Kalbėdamas apie iliustracijas, Lyna savo knygoje atkūrė pačius išpūdingiausius piešinius<sup>6</sup>; jie parodo meno ir ideologinės tradicijos panašumus ir skirtumus. Vienu populiariausių paveikslų laikoma iliustracija „Siela, laikanti širdį prie krūtinių“. Jame vaizduojama nuoga sparnuota moteris (*Anima* = moteriškos giminės lotynų kalba), prigludusi simbolinę didelę širdį po kairiąja (nuoga) krūtimi. Kitose iliustracijose Siela pokalbių metu tokiu pat būdu laiko širdį arba atiduoda ją Atgailai ir *Crainte de Dieu* (= Dievo Baimei). Širdį prie Kryžiaus prikalta keturios dorybės. (Atgaila ir *Crainte de Dieu*, kaip ir keturios „dorybės“, vaizduojamos kaip moterys su vienuolių abitais.) Galiausiai apsivaliusią širdį (vis dar prikaltą prie T formos *patibulum*, skersinio) *Crainte de Dieu* ir Atgaila grąžina Sielai. Penkiose iš devynių Kembridžo (Fitzwilliamo muziejus, Ms. 165) egzemplioriaus iliustracijų vaizduojama nepamirštama ir išpūdinga širdis.

Paryžiaus egzemplioriaus (Nacionalinė biblioteka, Ms. fr. 19039) iliustracijos nutapytos skirtingai, nors tema ir ikonografinis modelis išlieka tokie patys. Siela aprenpta kaip vienuolė, tačiau jos viršutinė kūno dalis nuoga, krūtys neapdengtos; vėlesnėse scenose ji pasirodo ir su saviplakės botagu.

Tokia pati saviplakės iki pusės nuoga figūra Metz egzemplioriuje pasiūlo savo širdį Atgailai ir *Crainte de Dieu*, tad nukryžiovimo motyvas, kaip ir apvalytos širdies atgavimas, atskleidžia to paties laiko tapybos tradiciją.

Pierponto Morgano bibliotekos egzemplioriuje tie patys epizodai nutapyti kitu būdu, tačiau į vienuolę panašios saviplakės figūros nukryžiovimas, širdies atgavimas ir kitos scenos iš esmės yra tos pačios.

Berlyno egzemplioriuje vaizduojama labiau valstietiška nei bajoriška aplinka. *Chantilly* egzempliorius žinomas kaip labai elegantiškas. Iliustracijose tęsiama aukščiau aprašyta tradicija.

<sup>6</sup> Lyna 1926, kartu su specialia byla, vadinama „*Planches documentaires*“.

Trumpai tariant, ši iliustracijų grupė pristato tokius motyvus kaip moterį, laikančią, siūlančią, atgaunančią savo širdį; kartais sparnuotą, kartais besparnę figūrą; trijų arba keturių moterų kankinamą širdį (dorybių ar į princeses panašių gražuolių, kurios buvo įprastos alegorijose apie dangiškąją meilę).

Vėlesnėse europietiškosiose tradicijose meilė ir širdis (mene ir literatūroje, ypač poezijoje) ir toliau yra neatskiriami teigiamos ir neigiamos magijos elementai. Tačiau, kaip žinoma, seniausi rašytiniai iliustruoti atvejai randami karaliaus Renjė darbuose<sup>7</sup>.

Prieš darant tolesnes išvadas, reikia paminėti keistą viduramžių Europos literatūros motyvą – „mylimojo širdies suvalgymą“<sup>8</sup>. Paprastai vadinama vokišku vardu *Herzmäre* (= širdies pasakojimas), ši istorija gali būti kilusi iš vėlyvosios Senovės Indijos! Europoje pirmasis jos paminėjimas buvo *Lai de Guiron* (Pietų Prancūzija, XI a.), tačiau tekstas dingio ir išliko Tomo Bretaniečio *Tristane*. Provincialų trubadūrą Žilberą Kabenšteinietį (de Cabestaing, gyvenusį tarp 1180 ir 1215 m. Rusijone) įsimyli šeiminko žmona Sermonde, todėl šis savo poemose aukština jo turtus. Šeiminkas jį nužudo, išplėšia širdį, iškepa ją ir per šventę pavaišina žmoną. Jai pasimėgavus skaniu patiekalu, šeiminkas atskleidžia tiesą. Sermonde atsako, kad po šio skanaus maisto ji daugiau nieko nebevalgys, ir nusižudo iššokusi per balkoną (ši istorija taip pat galėjo įkvėpti Boccaccio, kuris *Decamerone* IV, 9 pamini protagonistą Guiglielmą Guardastagno). Petrarca, Hansas Sachsas ir Stendhalis taip pat plėtojo šį motyvą.

Dvi labiausiai priimtose viduramžių literatūros versijos yra iš to paties amžiaus. Vokiškąją sukūrė Konradas Virsburgietis (apie 1220–1287 m.). Jis buvo Gotfriedo Strasburgiečio sūnus ir gyveno Strasbūre ir Basle. Savo *Herzmaere*<sup>9</sup> (eiliuotoje istorijoje, priskiriamoje maždaug 1260 m.) jis prie pagrindinės temos prideda nereikalingų sudėtingų motyvų. Šiame kūrinyje meilužis yra riteris, kuris, norėdamas nuraminti įtarų vyrą, iškeliauja kartu su piligrimais į Šventąją žemę. Pakeliui jis miršta, tačiau prieš mirdamas įsako tarnui balzamuoti jo širdį ir su krepšiu perduoti damai. Pavydus vyras suranda tarną, atima krepšį ir įsako virėjui ypatingu būdu paruošti širdį. Po valgio žmona supranta, ką suvalgiusi. Jos širdis sudaužyta, todėl ji seka buvusiu meilužiu ir miršta.

<sup>7</sup> Dėl panašių meno motyvų kyla kitų įdomių problemų, pvz., „*Love Magic*“ paveikslas šiandien priskiriamas „*Der Liebeszauber*“, XV a. tapytojui iš Žemutinio Reino regiono (inv. Nr. 509), kartais priskiriamas Janui van Eyckui, *Museum der bildenden Künste*, Leipcige; prancūziškas „širdies siūlymo“ gobelenas („*L'offrande du coeur*“, gobelenas iš Arraso, XVI a. pradžios *Musée des Thermes* ir *Hôtel de Cluny* Paryžiuje) ar Peterio Flotnero „Pavydas“ („*Der Neid*“) pagrindinis Vokiečių nacionalinio muziejaus Nuremberge kūriny. Ypač Flotnero (1490(–1495)–1546) alegorija apie vieną iš didžiausių nuodėmių – pavydą, vaizduojamą kaip širdį graužianti sparnuota būtybė, parodo tiesioginį ryšį su mūsų tapybos darbais.

<sup>8</sup> Žr. *Herzmäre* įvairiose vokiškose enciklopedijose ir literatūroje apie žemiau cituojamus kūrinius. Įrašas *Enzyklopädie des Märchens*, kurį pamačiau tik pabaigęs savo studiją, suteikia papildomų įžvalgų lyginamajai šio motyvo analizei: Gier 1990.

<sup>9</sup> Žr. naujausią leidimą: Schröder, Rölleke 1981 (paremtą Schröderio ankstesniu leidimu, su naujomis H. Rölleke pastabomis). Trumpa Konrado Virsburgiečio gyvenimo darbų santrauka: Brunner 1985, su gausia bibliografija.

Prancūziškoje istorijos versijoje eiliuotas romanas (*Li roumans dou chastelain de Couci et de la dame de Fayel*, priskiriamas 1285 m.)<sup>10</sup> prasideda Coucy pilies prižiūrėtojo ir Damos, pono Fayelio žmonos, slaptu meilės aprašymu. Šeimininkas bando paspėsti jiems spąstus. Jis pasiūlo piligriminį žygį į Šventąją žemę, tačiau netrukus pakeičia planus. Prižiūrėtojas išvyksta vienas ir pakeliui miršta nuo žaizdų. Vėliau pateikiamas motyvas apie balzamuotą širdį; vyras suranda krepšį su širdimi, paruošia klaikųjį patiekalą, ponias Fayel jį suvalgo ir, supratusi tiesą, iš karto miršta. Istorijoje herojumi pripažįstamas trubadūras, Coucy pilies prižiūrėtojas.

Pikardijoje iš tikrųjų gyveno prancūzas trubadūras tokiu vardu (mirė apie 1190 m.). Jis dingo per trečiąjį Kryžiaus žygį – taigi istoriškai neneigtina, jog tai buvo poetas, kurio širdį suvalgė. Istoriniai šaltiniai pasakoja apie tikrąjį Gajų Tureti, Coucy pilies prižiūrėtoją dirbusį tarp 1186 ir 1203 metų. Aišku, apie jį sužinoma vėliau, nes tema „meilužis, kurio širdis suvalgoma“ jau žinoma. Gali būti, jog egzistavo istorija, pasitarnavusi kaip tikslus ir Konrado Virsburgiečio, ir *Romans de Chatelain de Coucy* parašiusio prancūzo modelis. „Coucy kaštelionas“ galėjo atsirasti kaip istorinis pasakojimas, o motyvas apie poetą, mirusį piligrimų žygyje, – iš trubadūro gyvenimo.

Eiliuotasis romanas buvo labai populiarus; mes taip pat žinome apie 1380 m. išleistą prozos variantą, išverstą į olandų ir anglų kalbas. Po 1581 m., kai buvo perspausdintas šis tuomet 200 metų senumo prozos veikalas, tema pradėta kopijuoti visame pasaulyje. Dešimtys prancūzų, italų ir vokiečių poemų ir net operų plėtojo šią temą, nes ji žavėjo plačiąją publiką<sup>11</sup>.

Kita vokiška versija dar kartą patvirtina temos populiarumą. 1276 m. buvo nužudytas garsus *Minnedienst* poetas Reinmaras Brembergietis. Jis savo poemose (remdamasis vokišku rafinuotos meilės principu) teigė, jog jo širdis yra ne kūne, bet priklauso damai. Galbūt dėl šios priežasties netrukus, spėjama, XIII a. pabaigoje, buvo parašyta „Brembergeriečio giesmė“. Joje Brembergeriečio širdį suvalgiusi Austrijos princesė liaujasi valgyti ir po 12 dienų miršta<sup>12</sup>. Į vokiečių tautosaką pateko įvairūs šios giesmės variantai<sup>13</sup>. Istorija perkuriama vokiškame *Meistergesang*, pavadintame „*Ein hiibsch lied von des Brembergers endt und todt, in des Brembergers Ton*“.

Nuostabūs filologai, tokie kaip Gastonas Paris, Johnas Meieris, J. Matzke, K. Nyropas, Wolfgangas Stammleris, V. M. Žirmunskis ir kiti, parengė reikšmingų studijų apie temos kilmę, paplitimą ir pokyčius<sup>14</sup>. Gerai žinoma Europos baladėse (žr. *Deutsche*

<sup>10</sup> Geriausias leidimas su detaliais komentarais: Matzke, Delbouille 1936.

<sup>11</sup> Žr. komentarus aukščiau paminėtuose leidiniuose. Dėl santraukos žr. Frenzel 1962, p. 268–271. Ji dažnai paliečia temą ir kituose savo kūriniuose.

<sup>12</sup> Žr. Schröder, Rölleke 1981, p. 112–114.

<sup>13</sup> Žr. „The Bremberger“, Nr. 16. In: Meier 1935, p. 161–170. Populiarus naujesnis leidimas su bibliografinėmis užuominomis: Röhrich, Brednich 1965–1967, Vol. 1, p. 127–130.

<sup>14</sup> Žr. svarbiausias studijas su nuorodomis į ankstesnes ar panašias publikacijas: Hiiffer 1869; Beschnidt 1879; kai kurie Gastono Paris darbai, skirti šiai temai: 1879, perspausdintas su pakeitimais 1881, apie Indijos ryšį: 1883; ypač apie Boccaccio: Cecioni 1888; nuodugni santrauka Patzig 1891; Nyrop 1908; Lorenz 1909, p. 117–138 (apie vėlesnę istorijos įtaką G. Verdi (!), neįtraukta į papildomus duomenis apie Coucy kašteliono motyvo sklaidą; Matzke 1911 (šioje ir kitose ankstyvosiose studijose jis rinko

*Volkslieder–Balladen* Nr. 16 „Der Bremberger“ ir Nr. 17 „Grausiges Mahl“) ši tema pateko ir į tarptautinį Antti Aarne's ir Stitho Thompsono liaudies pasakų katalogą kaip AT 992 tipas „Suvalgyta širdis. Svetimautoja, jai to nežinant, priverčiama suvalgyti meilūžio širdį“. Lengva apibendrinti europietišką formą: savo (sėkminga) meile moteriai besigiriantis poetas nužudomas, o pavydus vyras galiausiai patiekia poeto širdį kaip gardų valgį poeto mylimajai ir žmonai, kuri ją suvalgo ir miršta. Kai kuriais atvejais vyras (ar jo žmonės) nužudo poetą, arba tiesiogine prasme išplėšia jo širdį.

Žilberas Kabenšteinitis (de Cabestaing) mirė 1215 m., Boccaccio *Dekameronas* buvo parašytas po 1348 m., Konrado Virsburgiečio *Herzmaere* priskiriama maždaug 1260 m., prancūziškas *Chastelain de Couci* baigtas maždaug 1285 m., o vokiečių minzingeris Reinmaras Brennenbergietis mirė 1276 metais. Taigi istorija buvo žinoma jau XIII a. pabaigoje Regensburgo provincijoje ir neprarado populiarumo dar daugelį šimtmečių.

Daugiau kaip prieš šimtą metų (1879 m.) klasikinėje lyginamosios literatūros studijoje Gastonas Paris padarė prielaidą, jog visi šios viduramžių istorijos variantai kilo iš vieno šaltinio – senųjų keltų žodinės tradicijos, pirmą kartą minimos garsiajame Tomo Bretaniečio *Tristano* epizode (maždaug 1160 m.). Būtent čia Izolda paprašo pakviesti pasirodyti gerai žinomą *Lai Guironą* (originalus tekstas dingęs, todėl likęs tik citatose). Vyras poeto Guirono širdimi pavaišina savo žmoną (žr. 834–843 eilutes Stewarto Gregorio leidime, 1996 m.):

- |                                                                                                                                                                                         |                                                                                                                                                                                                                                                          |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 834 En sa chambre se set un jor<br>E fait un lai pitus d'amur:<br>Coment dan Guirun fu supris,<br>Pur l'amur de la dame ocis<br>Que il sur tute rien ama,<br>E coment li cuns puis dona | (834) (Vieną dieną ji sėdėjo savo kambaryje<br>Ir rašė tragišką baladę apie meilę:<br>Kaip mano viešpaties Guironas buvo netikėtai nužudytas<br>Dėl meilės damai,<br>Kurį jis mylėjo už labiau už viską,<br>Ir kaip įvertinti vieną jos viešpaties dieną |
| 840 Le couer Guirun a sa moillier<br>Par engin un jor a mangier,<br>E la dolur, que la dame out<br>Quant la mort de sun ami sout.                                                       | (840) Guirono širdis buvo paruošta<br>Ir duota valgyti apgavo savo žmoną duodamas jai,<br>Ir iš liūdesio ponija pajuto,<br>Kai ji sužinojo apie savo mylimojo mirtį <sup>15</sup> .                                                                      |

Po ketverių metų (1883 m.) ką tik pradėtame leisti *English Folk-Lore Journal* Reverendas C. Swynnertonas publikavo straipsnį *Four Legends of King Rasalu of Sialkot*<sup>16</sup>. Viename iš tekstų (labiausiai priskirtina X a., kitaip sakant, senesniame

duomenis, kuriuos paskui panaudojo kritiniame leidime: Matzke, Delbouille 1936); Hauvette 1912; Zanders 1913; Hibbard 1924; Langfors 1924; Meier 1934; Matzke, Delbouille 1936, esp. xlvī–lxiii; lxxvi–xcvi; Stammer 1963; Zhirmunsky 1979 (išleistas 1965); apie Vergi pilies prižiūrėtojo istoriją žr. modernų kritinį leidimą su išsamiais komentarais: Stuij 1970; Arrathoon 1975, ir populiarųjį leidimą: Stuij 1985 (su tolimesnėmis nuorodomis). Turėčiau pridurti, jog šis šaltinių sąrašas toli gražu nebaigtas. Iš vengrų mokslininkų tyrinėjimų išsiskiria Pálo Lakitso darbai (1966, 1967).

<sup>15</sup> Lai Guironas minimas kaip Thomas *Le Roman de Tristan*, posmai 833–846. Žr. Gregory (red.) 1996, tekstas ir vertimas, p. 44–45.

<sup>16</sup> Lai Guironas minimas kaip Thomas *Le Roman de Tristan*, posmai 833–846. Žr. Gregory (red.) 1996, tekstas ir vertimas, p. 44–45.

<sup>16</sup> Swynnerton 1883, 1884, net 1903, naujas, jungtinis leidimas 1908. Pasakojimas pirmą kartą buvo užrašytas Jameso Abbotto Kalkutoje maždaug 1854 metais.

nei kitos europietiškos versijos) pasakojama apie radžą Rasalu. Vyrui senstant, jo žmona Kokilan tapo nelaiminga. Kaimynas radža Hodi prisigerina karalienei, ir jie du tampa meiluziais. Apie tai karalius sužino iš papūgos, kuri jam papasakoja apie išdavystę; karalius miške užmuša Hodi, nupjauna jo galvą, išplėšia širdį ir pateikia ją kaip medžioklės laimikį. Žmona širdį suvalgo, tuo prisipažindama svetimavusi, ir pagiria valgio skonį – tai geriausia, ką ji kada nors valgiusi. Rasalu papasakoja jai tiesą, karalienė iššoka per balkoną ir žūva. (Žinomi keli istorijos variantai, todėl yra nedidelių jos savižudybės ir maisto paruošimo bei kitų skirtumų.)

XIX a. lyginamoji psichologija darė prielaidą, jog skirtumai tarp tolimų regionų tekstų atsirado dėl migracijos, kaip ir šiais atvejais. Gastonas Paris buvo linkęs su tuo sutikti (Paris 1883), ir net Žirmunskis, karštas tipinių panašumų kaip genetinių panašumų priešingybės gynėjas, sutiko su šiuo sprendimu. Iš Indijos žinome tik Punjabo liaudies sukurtus pasakojimus apie radžą Rasalu, kuriose suvalgytos širdies tema pasirodo kaip viena iš daugelio istorijų; istoriškai herojus galima atsekti iki I–II a. po Kristaus. Todėl negalime manyti, jog europietiški tekstai padarė įtakos indiškims. Punjabo istorijose tokia forma, kokia jas pažįstame, galima rasti musulmonų perkurtų istorijų apie Rasalu pėdsakų. Dėl šios priežasties manome, jog istorijos atėjo iš Indijos į Europą, tiksliau į Provanso regioną. Tai nutiko ne daug vėliau nei pasirodė seniausias žinomas europietiškas variantas, kitaip sakant, apie XII a. ar anksčiau. Tais laikais Kryžiaus žygiai galėjo pasitarnauti kaip gera prielaida galimiems ryšiams tarp musulmoniškos Indijos ir ikiprovansietiškųjų poemų.

Įsidėmėtinas bruožas Indijos ir viduramžių Europos istorijose – tai, jog abiem atvejais istorijos yra gerai išplėtotos ir sutampa net smulkiausios detalės (širdies išplėšimas, iššokimas per balkoną ir kt.), tačiau randame ir kiekvienai tradicijai būdingų originalių motyvų. Indiškoje versijoje radža laimi žmoną šachmatais, pasakojamos medžioklės scenos, kartais net tautiečiai keršija už meilužį valdovui; europietiškoje versijoje egzistuoja piligrimystė, meilužis yra poetas, kuris giriasi savo sėkme meilėje. Abiejose tradicijose trūksta paprastos ir suprantamos gerai žinomos magiškos motyvacijos valgyti širdį. Tai buvo daugelyje pasaulio šalių plačiai paplitęs fenomenas – žmonės valgė sumedžiotų žvėrių ar nugalėtų priešų širdį tam, kad gautų galios ar parodytų savo viršenybę. Visuose mūsų temos variantuose maistas turi daug platesnes reikšmes – kaip bausmė svetimavusiai žmonai. Tai žiauru ir senamadiška, tačiau iš esmės prieštarauja pirminei maginei formai, kai būdavo suvalgomi nugalėtų priešų širdys. Jei vyro kerštą priimsime pernelyg rimtai, jis pasieks savo pirminio tikslo priešingybę: jis nesunaikins meilės, ir ryšį tarp meilužių pavers amžinu ir simboliu. Tai puikiai atskleidžiama moteriai pagyrus itin skanų maistą ir ūmiai sureagavus į mylimojo savižudybę, pasirinkus jo likimą.

Trumpai tariant, itin stilizuotas literatūros tekstas plėtojant *Herzmäre* įgavo ilgalaikį populiarumą.

Europietiški tekstai apie raganas dažnai pasakoja apie širdis valgančias moteris<sup>17</sup>. Ši tema, kuriai reikia atskiros studijos, yra neatskiriama nuo ką tik aptartos literatūrinės ir meninės tradicijos. Kalbant apie tikėjimą, sietiną su širdį valgančių raganų kilme, ankstyvieji vokiški šaltiniai, paneigiantys (ir kartu cituojantys) pagonių tikėjimą, turi didžiausios svarbos. Garsusis *Indiculus superstitionum et paganiarum* (paprastai priskiriamas VIII a.) XXX sakinyje prilygina moterį, valgančią Mėnulį (kitaip tariant, sukeliančią užtemimą) moteriai, kuri tarp pagonių paima vyrų širdis („De eo, quod credunt, quia femine lunam comendet, quod possint corda hominum tollere iuxta paganos“) (4 pav.) Iš dalies šis tikėjimas buvo žinomas dar anksčiau, tačiau tai būtų kito darbo tema<sup>18</sup>.

Europos literatūros tradicijos (*femme fatale* ar *La belle dame sans merci*) į istoriją apie „širdis valgančias moteris“ įrašė naują skyrių. Goethe's *Die Braut von Korinth* (1798) ar Coleridge's *Christabel* (1816), kartu su Keatso balade *La belle dame sans merci* (1820) priklauso tai pačiai tradicijai. Mario Praz savo populiarioje knygoje *La came, la morte e il diavolo nella letteratura romantica* destruktiviam vampyrui poezijoje paskiria visą skyrių<sup>19</sup>. Kaip žinome iš literatūros, tamsioji meilės pusė, pavojai ir mirtys, kurias sukėlė moterys, yra neatskiriama daugelio istorijų apie širdį dalis<sup>20</sup>.

### Literatūra

- Arrathoon, L. A. 1975. *La Chastelaine de Vergi*. Princeton: Thesis.
- Beschnidt, E. 1879. Die Biographie des Trobadors Guillen de Capestaing und ihr historischer Wert. (Dissertation.) Marburg/L.
- Brunner, Horst. 1985. "Konrad von Wurzburg". In: Kurt Ruh (Hrsg.) *Die deutsche Literatur des Mittelalters Verfasserlexikon. Begründet von Wolfgang Stammer, fortgeführt von Karl Langosch*. (Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage) 5. Berlin-New York, p. 272-304.
- Cecioni, G. 1888. "La leggenda del cuore mangiato e tre antiche versioni in ottava rima di una novella del Boccaccio". In: *Rivista Contemporanea*, 3, p. 336.
- Frenzel, Elisabeth. 1962. Stoffe der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte. (Kroners Taschenausgabe 300.) Stuttgart.
- Gier, Albert. 1990. "Herzmäre". In: Ranke, Kurt (begründet von), Brednich, Rolf Wilhelm (Hrsg.) *Enzyklopädie des Marchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. Berlin-New York, Band 6, Lieferung 4/5, p. 933-939.
- Gregory, Stewart. 1996. *Thomas of Britain: Tristan*. New York (Garland Library of Medieval Literature: Series A, Vol. 78.)

<sup>17</sup> Preliminarią medžiagą apie širdis valgančias raganas rasite mano studijoje „La belle dame sans merci – Homok, Amhagen 1735“ (*Acta Ethnographica Hungarica*, 1991-1992, 37, 1-4, p. 215-242) tarp 1988 m. Budapešte vykusio kongreso „Tikėjimas raganomis ir jų medžioklė Vidurio ir Rytų Europoje“ dokumentų.

<sup>18</sup> Ankstyvieji duomenys apie širdis valgančias piktas būtybes buvo aptarti įvairiose knygose. Geriausia apžvalga apie „Indiculus superstitionum et paganiarum“ skelbiama: Saupe 1891; Widlak 1903-1904; šiuaolaikinė interpretacija: Homann 1965; Harmening 1979; ypač 250 p. su tolimesnėmis nuorodomis.

<sup>19</sup> Klasikinis kūrinys buvo pirmą kartą išleistas 1930 metais. Aš naudoju vėlesnę, atnaujintą versiją, vokišką 1970 m. vertimą, tiksliau, vėlesnį leidimą (Praz 1981).

<sup>20</sup> Rankraštį spaudai atidaviau 1990 m. liepą, todėl negalėjau remtis vėlesnėmis publikacijomis.

- Harmening, Dieter. 1979. *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*. Berlin.
- Hauvette, H. 1912. "La 39<sup>e</sup> nouvelle du Décameron et la légende du "coeur mangé". In: *Romania*, 41, p. 184–205.
- Hibbard, Laura A. 1924. *Medieval Romance in England*. New York.
- Homann, Holger. 1965. *Der Indiculus Superstitionum et Paganiarum und verwandte Denkmäler*. (Dissertation.) Göttingen.
- Huffer, Franz. 1869. *Guillem de Cabestanh*. (Dissertation.) Göttingen.
- Lakits, Pál. 1966. *La Châtelaine de Vergi et l'évolution de la nouvelle courtoise*. (Studia romanica – Series litteraria 2). Debrecen.
- . 1967. A kaland változásai. Az ófrancia udvari novella történetéhez. (Modern Filológiai Füzetek 2.) Budapest.
- Langfors, A. 1924. *Les chansons de Guilhem de Cabestanh*. Paris.
- Lorenz, Emil. 1909. *Die altfranzösische Versnovelle von der Kastellanin von Vergi in späteren Bearbeitungen*. (Dissertation.) Halle a. S.
- Lyna, Frédéric. 1926. *Le Mortifiement de Vaine Plaisance de René d'Anjou. Étude du texte et des manuscrits à peintures*. Leyde.
- Matzke, John E. 1911. "The Legend of the Eaten Heart". In: *Modern Language Notes*, 26, p. 1–8.
- Matzke, John E., Delbouille, Maurice. 1936. *Le Roman du Castelain de Couci et de La Dame de Fayel par Jakemes*. (Édition établi à l'aide des notes de John E. Matzke par Maurice Delbouille.) Paris.
- Meier, John. 1934. "Drei alte deutsche Balladen 3. Das Brembergerlied". In: *Jahrbuch für Volksliedforschung*, 4, p. 56–65.
- . (Hrsg.) 1935. *Deutsche Volkslieder: Balladen. Erster Teil*. Berlin–Leipzig.
- Nyrop, Kristoffer. 1908. *Sangerens hjerte*. København.
- Pächt, Otto. 1973–1977. "René d'Anjou – Studien I–II". In: *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen in Wien*, Band 69 (Neue Folge Band XXXIII) (1973), p. 85–126; Band 73 (Neue Folge Band XXXVII), (1977), p. 7–106.
- Pächt, Otto, Thoss, Dagmar. 1974–1977. *Französische Schule*. Band I. Textband, Band II. Tafelband. Wien. In: Pächt, Otto (Hrsg.). *Die illuminierten Handschriften und Inkunabeln der Österreichischen Nationalbibliothek*, Teil 12. = Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters 1. Reihe I. = Kleine Denkschriften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften – Phil.-hist. Klasse 118.
- Paris, Gaston. 1879. "Le roman du Châtelain de Couci". In: *Romania*, 8, p. 343–373.
- . 1881. "Jakemon Sakesep". In: *Histoire littéraire de la France*, 28, p. 352–390.
- . 1883. "La légende du Châtelain de Couci dans l'Inde". In: *Romania*, 12, p. 359–363.
- Patzig, H. 1891. *Zur Geschichte der Herzmäre*. Berlin.
- Praz, Mario 1981. *Liebe, Tod und Teufel. Die schwarze Romantik*. (Deutscher Taschenbuch Verlag-Wissenschaft 4375.) München.
- Quatrebarbes, Th. (Comte de) 1846. In: *Oeuvres complètes du roi René*. Vol. IV. Angers.
- Röhrich, Lutz, Brednich, Rolf Wilhelm (Hrsg.). 1965–1967. *Deutsche Volkslieder. Texte und Melodien*. I–II. Düsseldorf.
- Saupe, Albin. 1891. *Der Indiculus superstitionum et paganiarum, ein Verzeichnis heidnischer und abergläubischer Gebräuche und Meinungen aus der Zeit Karls des Grossen, aus gleichzeitigen Schriften erläutert*. Leipzig.
- Schrade, Herbert. 1969. "Das Herz in Kunst und Geschichte". In: *Das Herz im Umkreis der Kunst*, Vol. 2, p. 9–62. Biberach an der Riss.

- Schröder, Edward, Rölleke, Heinz. 1981. Konrad von Würzburg: Heinrich von Kempten – Der Welt Lohn – Das Herzmaere. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Edward Schröder. Übersetzt, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Heinz Rölleke. (Reclam Universal-Bibliothek 2855.) Stuttgart.
- Smital, O., Winkler, E. 1926. Handschrift 2597: Herzog René von Anjou: Le livre du Couer d'Amours Épris. (Buch vom liebentbrannten Herzen). Vols. I–II. Wien.
- Starnmler, Wolfgang. 1963. "Wolframs "Willehalm" und Konrad von Würzburgs "Herzmäre" in mittelhochdeutscher Überlieferung". In: *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 82, p. 1–29.
- Stuip, René E.V. 1970. La Châtelaine de Vergi, édition critique... Paris-La Haye.
- . 1985. *La Chatelaine de Vergi*. (Textes établis et traduits par R. Stuip) (10/18: Bibliothèque médiévale 1699). Paris.
- Swynnerton, Charles. 1883. Four Legends of King Rasalu of Sialkot. In: *Folk-Lore Journal*, 1, March, p. 129–185.
- . 1984. *The Adventures of the Punjab Hero Raja Rasalu and other Folktales from the Punjab*. Calcutta.
- . 1903. *Romantic Tales from the Pandjâb*. Westminster.
- . 1908. *Romantic Tales from the Panjâb with Indian Nights' Entertainment*. London.
- Trenkler, Ernst. 1946. Das Livre du couer d'amours épris des Herzogs René von Anjou. Wien.
- Unterkircher, Franz. 1975. Vom liebentbrannten Herzen. Graz.
- Voigt, Vilmos. 1991–1992. "La belle dame sans merci – Homok/Amhagen 1735". In: *Acta Ethnographica Hungarica*, 37, (1–4), p. 215–242.
- Wharton, Susan. 1980. *René d'Anjou: Le Livre du Couer d'Amours épris*. (Édité et présenté par S. Wharton) (10/18: Bibliothèque médiévale 1385). Paris.
- Widlak, Franz. 1903–1904. Die abergläubischen und heidnischen Gebräuche der alten Deutschen nach dem Zeugnisse der Synode von Liftinae im Jahre 743. Znaim (Schulprogramm).
- Zanders, J. 1913. Die altprovenzalische Prosanovelle, eine literaturhistorische Kritik der Trobador-Biographien. (Romanistische Arbeiten II.) Halle.
- Zhirmunsky, V. M. 1979. *Sravnitel'noe literaturovedenie. Vostok i Zapad*, Leningrad, p. 375–396, 470–72. (Zhirmunsky, V. M. *Izbrannye trudy*).

## The Heart Story

### Summary

Key words: the Middle Ages, the story, beloved, heart, eating, women

The article discusses the medieval stories about stealing the heart when sleeping at night and later tearing or eating it. One of the most important and beautiful depictions of the „stealing heart“ scene is to be found in the famous love allegory *Le livre du couer d'amours épris* by „king“ René Ier d'Anjou, dit le Bon (1409–1480). A bizarre motif in medieval European literature should also be mentioned: the topic of „eating one's lover's heart“. Usually called by the German name *Herzmäre* (= Heart-story), the story might stem from Late Ancient India. European witchcraft texts refer often to heart eating women. As for the belief on the origin of witches, eating the heart, early German sources rejecting (and thus quoting) pagan beliefs are of utmost importance.

# Nuogumas, kaip Eroso neigimas

Mihály Hoppál

Nuogumas vertinamas kaip glaudžiai susijęs su tradiciniais vengrų tikėjimais. Kaip sude-damąjį tikėjimo elementą jie laikė jį svarbia magiškų veiksmų dalimi. Ritualuose, kurie atliekami būnant nuogiems, nuogumas reiškia nevaisingumą, simbolizuoja meilės trūkumą, todėl šiuos ritualuose jis gali būti laikomas visiškai neerotišku. Daugeliu atvejų burtai ir ritualai, susiję su nuogumu, atliekami viešose erdvėse. Galima pastebėti, jog šis viešas nuogumas gyvenusiems senovės valstiečių kultūroje nekelia jokių erotinių minčių. Priešingai, buvimas nuogu buvo žiauri bausmė, nors ir pasirenkama laisva valia. Šiais laikais esame viešo kolektyvinio nuogumo kulto atgimimo liudininkai. Senieji papročiai, šiuolaikinės medijos ir modernūs socialiniai pramoginiai ritualai atitinka tuos pačius semantinius modelius. Jie naudoja simbolius, kurių prasmėje slypi patys didžiausi prieštaravimai – erotiškumas ir jo neigimas.

Pagrindiniai žodžiai: nuogumas, vengrų tikėjimai, Erosas, neigimas, įvaizdžiai

Ypatinga nuogumo padėtis daugiau ar mažiau apsirengusioje visuomenėje galėjo turėti nemažą reikšmę. Semiotškai vertinant kultūrą apsirengimas dėl daugumos naudojamų detalių gali būti interpretuojamas kaip ženklas – šis teiginys nuo P. Bogatyrevo darbo *The Function of Folk Costumes in Moravian Slovakia* (Bogatyrev 1971) yra priimta tezė. Teiginys taip pat galioja ir platesniame kultūros istorijos kontekste; prisiminkime vien viduramžių griežtai nustatytas elgesio formas, tarp jų ir tiksliai apibrėžtas taisykles dėvėtinų drabužių rūšiai.

Taigi, jei *aprranga* kaip ženklų sistema gali būti suvokiama nelyg kultūrų kalba, tuomet nuogumas reiškia ženklo nebuvimą, nulinį ženklo laipsnį, kuris sistemoje kaip visumoje taip pat turi tam tikrą reikšmę (Sebeok 1974). Problemą aptariant dar grynaisiais terminais, nuogumas, žiūrint iš aprangos perspektyvos = kalba, jau reiškia atsisitraukimą nuo kalbos, nuo esamos ženklų sistemos. Nuogumas atstovauja perėjimui į kitokią kalbos būseną, kur tylo, drabužių kalba, taip pat reiškia kažko naujo išraišką, tik kitu kodu. Nesiplečiant, verta pastebėti, jog šie apibendrinimai tinka ne tik žmonėms iš vidutinio ar šalto klimato zonų, bet ir iš Afrikos, kurie, mūsų akimis, yra visiškai nuogi, kuriems kūno dekoracija (piešimas, kaip ir mažiausi brangakmeniai ir aprangos užuominos) turi svarbią asmeninę, socialinę, netgi politinę-ideologinę reikšmę (Biedelman 1968; Mazrui 1978).

Nors nuogumas yra ne kas kita nei ženklo nebuvimas, vis dėlto kultūriškai mes galime atskirti šventą ir bedievišką, kaip ir privatų bei viešą nuogumą; jų reikšmė – kitaip sakant, vertinimas, priimtinas (priimtas) bendruomenei, gali skirtis priklausomai

nuo kultūros. Kultūroje šie keturi bruožai leidžia mums atskirti semantinę sritį, kurios ribose gali atsirasti nuogumas.

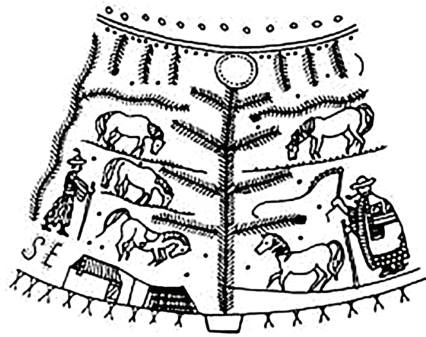
Toliau pristatysime kai kuriuos nuogumo pavyzdžius iš populiarių vengrų tikėjimų ir, remdamiesi šiais duomenimis, sieksime atskleisti jų kultūrinę reikšmę. Darbo pabaigoje mėginime panaudoti tai, ką sužinojome iš šio populiaraus tikėjimo analizės, siekdami suprasti plačiai aptariamą besikartojantį vengriškų Miklóso Jancsó filmų motyvą – moteriško nuogumo įvaizdžių seriją.

Ketvirtajame dešimtmetyje kelios studijos nagrinėjo nuogumo prietarus Vengrijos populiariojoje tradicijoje. Pavyzdžiui, Géza Róheimas šiam klausimui skyrė specialų skyrį (Róheim 1925); vėliau žurnalo *Népünk és Nyelvünk* [*Mūsų žmonės ir mūsų kalba*] puslapiuose išspausdintas Ákoso Szendrey kūrinys, pateikęs daugiau duomenų (Szendrey 1930). Ketvirtame *A magyarság néprajza* [*Vengrų etnografijos*] tome Sándoras Solymossy (1944, p. 324–328) apibendrina liaudies tikėjimų duomenis, teigdamas, jog nuogumo prietarai populiariojoje tradicijoje galėjo būti suprasti tik kartu su įsitikinimais, susijusiais su apranga. Iš esmės prie tos pačios išvados priėjo ir Tamásas Sebeokas, straipsnyje anglų kalba pristatydamas vengrų prietarus. Jis padalina medžiagą į tris dalis: 1. nuogumas; 2. drabužių nusiplėšimas; 3. išvirkščių drabužių dėvėjimas, kaip trys nuogumo etapai, per kuriuos – iš esmės, nusimetant drabužius – atsikratoma blogio dvasių (Sebeok 1948). Tai reiškia, jog nulinio ženklo reikšmė yra ne kas kita, kaip tam tikras apsivalymas; nuogas žmogus visiškai valdo savo magiškas galias, jis stipresnis nei būdamas su drabužiais.

Pirmiausia apžvelkime kelis pavyzdžius iš vengrų tautosakos:

1. Na, kai buvome vaikai, mama papasakojo, kaip senelis kartą išėjo į mišką. Jis norėjo išsikirsti medienos vežimaičio ašims. Jis išėjo saulei leidžiantis, kad nesusitiktų eigučio. Girioje išgirdęs kažkokį dainavimą, pamanė: „Kas galėtų dainuoti tokiu metu? Eisiu, kol surasiu, iš kur sklinda šis garsas“. Taip beeidamas perėjo slėnį. Ėjo, kol rado garsą. Perėjęs kalną, užėjo kitą slėnį, kur pamatė dvi moteris gana ilgais plaukais, einančias aplink medį. Viena turėjo mažesnę kirvį savo rankoje, kita – didesnę. Viena sudavė kirviu medį. Jiedvi pagalando du pagalius ir įbedė į medį. Ratu eidamos aplink jį, viena kitai kartojo: „Niekur nežiūrėk; pagalvok apie pavojų, į kurį patekai. Ir kai surasi apsaugą, kaskart iškvėpk“. Jos suko ratus aplink medį, o kai pasiekdavo pleištą, iškvėpdavo. Na, tai turėjo reikšti, jog kuo giliau jos kišo pleištą į medį, tuo sunkiau sirgo jų užburtas žmogus. Tuomet ji pasakė: „Kalkime ir toliau“. Štai ką ji pasakė.  
Bet mano senelis stebėjo jas iš toli, galvodamas, ką jos veikia. Tačiau jos buvo buvo nuogos... (Bosnyák 1979, p. 177–178).
2. Zsadány per gaisrą sudegė dvi eilės namų. Liepsna jau kėsinosi į senos moters namus, kai *moteris nusirengė nuoga ir kelis kartus apibėgo savo namą* – tada pasikeitė vėjo kryptis ir moters namas buvo išgelbėtas. Moterį nuo tada visi laikė ragana (Benkóczy 1905, p. 103).
3. Sako, kai sudegė Gálgamácsa kaimas – prieš kiek metų tai buvo? – tik vienas namas buvo apsaugotas nuo liepsnų. Name buvo moteris. Ji greit nusirengė ir *nuoga apibėgo aplink*

*namą.* Tai buvo vienintelis namas kaime, kuris liko nepalietas (užrašė S. Bosnyák).



Pasaulio vaizdas vengrų  
tikejimuose (Sárrétudvari,  
Biharo m.). Vengrų liaudies  
enciklopedija, <http://mek.oszk.hu/02100/02115/html/5-1362.html>

4. Ugocsa, kai namą apima liepsna, žmona, suaugusi duktė ar viena iš namo šeimnininko giminaičių moterų apsuka aplink namą tris kartus nuoga, po kaire ranka spausdama kepalą duonos (Szendrey 1930, p. 130).
5. Kad išgydytų sergantį vaiką, štai ką motina turėtų daryti: tris naktis šviečiant mėnesienai ji turėtų, visiškai nuoga septynis kartus apieiti bijūnų krūmą sode, ir kiekvieną ratą eidama nuskinti po lapą. Šių lapų vonia išgydys vaiką (užrašė Z. Tildy).
6. ...Turėjau mažą brolių... kuris iki šešių mėnesių kasdien turėjo bėdų su širdimi [iš tikrųjų, epilepsijos priepuolius – M. H.]. Buvo liepta nuvilkti visus drabužius. Jie nurengė visu jo drabužius, į juos įdėjo akmenį ir susukę gumulą permetė per namą; ten, kur jį užkasė, jis supuvo. – Jei mažą vaiką kamuoja širdies užėsiai, motina privalo nusirengti ir bėgti ratu su vaiku tris kartus, tačiau privalo tai daryti nuoga (Hoppál 1982, p. 239).
7. Jei vaiką nužiūrėjo pikta akis, jo motina bėga tris kartus nuoga aplink stalą vidurnaktį, rankose nešdamasi vaiką; ji pavagia medinį šaukštą ir, jį sudeginusi, dalį pelenų padeda po lopšiu, kitą dalį – išpila į gatvę, kad nužiūrėjimas pereitų žmogui, kuris į juos įlips. Jei kas nors mirtinai karščiuoja, jo artimiausias giminaitis turėtų paimti ligonio patalynę ir nieko nekalbėdamas bei nuogas bėgti į kalną prieš saulėtekį (Solymossy 1944, p. 325).
8. Sekminių išvakarėse jie nuogi eina rinkti raso, kuri gali išgydyti akių skausmą ir visus spuogus, atsirandančius ant kūno (Szendrey 1930, p. 130).
9. Jei ūkininko karvė nepieninga, jai galima padėti su šv. Jono užmokesčiu. Auštant Joninėms, seniausiam namų moteris eina į lauką, kur visiškai nusirengia. Tuomet, nuoga, ji paima savo lininę nosinę ir su ja nuo žolės ir žemės renka šviežią rasą. Kai nosinė visiškai permirkusi, ji paima indą, kurį su savimi atsinešė, tam, kad galėtų išgręžti nosinę ir surinkti drėgmę. Jei karvė išgers skystį, ji taps pieninga ir gerai tarnaus savo šeimnininkui visus ateinančius metus (Kertész 1910, p. 80).
10. Kanapes sėdavo nuogi, nes [naujausias paaiškinimas] kitu atveju paukščiai išles iš žemės sėklas (Szendrey 1930, p. 131).
11. Jei namų šeimnininkė vidurnaktį nuoga pabėgios po arimus, jAVams nepakenks nei blogas oras, nei kruša (Szendrey 1930, p. 131).
12. Kad apsaugotų nuo žvirblių, soros taip pat sėjamos nuogų sėjėjų (Solymossy 1944, p. 324).
13. Melionų sėklos turi būti sėjamos anksti, auštant Didžiajam Penktadieniui, ir juos sėjant privaloma būti nuogam, kad melionai būtų dideli ir mėsingi (Szendrey 1930, p. 131).

14. Namų, kuriuose įsivesė pelės ir žiurkės, šeimininkas turėtų nuogas paimti nudėvėtą šluotą ir tris kartus apibėgti namus, daužydamas prie pamatų ir kartodamas: „Parazitai, eikit į X, į šv. Andrejaus dienos mugę“ (Solymossy 1944, p. 325).
15. Kaip apsaugoti sėją nuo pelių: ūkininkas savo žmoną, nuogą ir užrištomis akimis, tris kartus už servetėlės apveda aplink lauką – tačiau taip, kad nežiūrėtų atgal, kitaip keistas pasivaikščiojimas nebus sėkmingas (Solymossy 1944, p. 236).
16. Kad apsigintų nuo nuodingų gyvūnų (gyvačių ir kt.), liepia mergaitei ar berniukui nuogam nupiešti ilgą grandinę aplink namą tris kartus Apreiškimo Marijai dieną (Solymossy 1944, p. 236).
17. kažkas juokais patarė mano žmonos pusseserės vyrui apeiti pastatą per Kūčias nuogam ir žiurkės pabėgs. Tačiau nors ir kelis kartus tai darė, jos nepabėgo (B. Iranyi 1976, p. 44).
18. Buvo toks arkliajanys, kuris per Jurgines jodydavo arklius nuogas... (P. Madar 1967, p. 154).
19. Norint sužinoti, ar kas nors iš šeimos kitais metais mirs, reikėtų per Kūčias iškūrenti krosnį, tuomet uždengti jos angą, nusirengti nuogai, apibėgti tris kartus aplink namą ir kaskart pažiūrėti pro langą. Tas, kurį gulės kambario viduryje, per metus mirs. Jei nieko nebus, netekčių šeimoje nepasitaikys (M. Varga 1909, p. 113).
20. Norėdama sužinoti, kas taps jos vyru, ji turėtų per Kūčias gerai iškūrenti krosnį. Vėliau turėtų nusirengti nuoga ir atsistoti ant priekrosnio, priešais krosnies angą. Apėmus šlaunis ir pro kojas žiūrėti į krosnį, ten pamatys savo vyrą (M. Varga 1909, p. 113).
21. Sklido gandai, jog šv. Jokūbo kelyje merginos, kurio dar nebuvo ištėkėjusios, nuogos šoko aplink laužą ir per jį šokinėjo. Pakelėse užkasusios pelenus, kitais metais jos turėjo susirasti vyrą (Gulyas 1976, p. 205).
22. Šokdavo nuogi aplink šunvyšnę auštant, paskui ją iškasdavo ir įdėdavo į maistą – suvalgęs darė tą patį, ką ir tas, kuris ją iškasė (užrašė A. Jano).
23. Szatmár grafystėje maro metais neapsirengusios merginos buvo įkinkomos į plūgą ir priverstos traukti jį aplink kaimą (Solymossy 1944, p. 324).
24. Norint apsisaugoti nuo piktos dvasios atėjimo, reikėtų miegoti nuogam (Szendrey 1930, p. 131).
25. Jei kas nori sau antgamtinių galių ir gebėjimo būti nematomu, turėtų per Jurgines nusirengti nuogas ir vidurnaktį išeiti į kryžkelę. Ten turėtų apsibrėžti aplink save ratą ir pasakyti kažkokį eilėraštį (užrašė S. Bosnyak).
26. Kunszigete senais laikais gyveno ir klajoklis piemuo vardu János Virág. Jis buvo laikomas burtininku. Pasakojama, jog jis turėjo dvi eiles dantų beveik iki mirties. Kai jam suėjo 14, jis smarkiai pasiligojo. Jokie vaistai jam nepadėjo. Kalbėta, kad niekas jam nepadės, nes tai žiniuonio liga. Jis taip sirgo iki dvidešimties. Tada pasirodė, jog jis mirė – jis be sąmonės pragulėjo tris dienas. Per tą laiką burtininkai jį išrinko ir suskaičiavo kaulus. Radę papildomą kaulą, jie vėl jį surinko ir suklijavo burtininko krauju. Jis pabudo burtininku. Pirmą Naujųjų metų pilnatis dieną jis turėjo apibėgti vietovę visiškai nuogas; jis įbėgo į kerdžiaus pirkį ir pro kaminą užlipo ant stogo. Jis užlipo to-

mis pat kopėčiomis, kurios buvo naudojamos mėšai rūkyti. Taip jis išmoko savo amato (Timaffy 1964, p. 316).

Mums atrodo, šie keli tekstai pakankamai atspindi pagrindines populiarių Vengrijos prietarų koncepcijas dėl nuogumo. Toliau tuo remdamiesi padarysime išvadas.

Užuot parengus detalią aukščiau pateiktų tekstų struktūrinę analizę, iš pateiktų duomenų galima spręsti, kuriose žmonės nuogumą kaip sudedamąjį tikėjimo elementą laikė svarbia magiškų veiksmų dalimi. Pirmiausia jis buvo naudojamas išvengti gamtos katastrofų ir pavojų, sustiprinti apsaugą; taigi, pavyzdžiui, kalbant apie gaisrą (2–4 tekstai), reikėjo nuogam apibėgti namą, kad įsitikintum, jog jis saugus. Ėjimas ratu aplink namą taip pat buvo naudojamas jam apsaugoti nuo žiurkių ir kitų kenkėjų (14–17 tekstai); taip pat po sėjos (10–13 tekstai) esant nuogam buvo atliekami veiksmai, kuriuos tikėjo turint magiškų galių. Nuogumas buvo laikomas svarbiu ir gydant ligas kartais iš gydytojo, o kartais – iš paciento pusės. Apibendrinant su nuogumu susijusias semantines žymes, kaip maginio-mitinio mąstymo priešingybes, susidaro tokios poros:

|                 |                 |
|-----------------|-----------------|
| ugnis / pavojus | – jo išvengimas |
| liga            | – sveikata      |
| silpnumas       | – stiprybė      |
| apsirengimas    | – nuogumas      |
| kultūra         | – gamta         |

Nuogumas, savo ruožtu, atsirado kaip viena iš gynybos formų nuo užbūrimo, ligos ar gamtos katastrofų (žiurkės, ugnis), taigi gamta buvo priešpriešinama negatyvioms jėgoms (kurios apima ir buvimo apsirengus būseną). Kitoje tekstų grupėje, naudojant tam tikrą pasikeitimą, nuogumas buvo siejamas su vaisingumo burtais. Ritualuose, kurie atliekami nuogi, nuogumas reiškia nevaisingumą, simbolizuoja meilės trūkumą, todėl šiuos ritualuose jis gali būti laikomas visiškai neerotišku.

Vaisingumo burtai šiame kontekste gali reikšti karvės pieno trūkumą ar javų apsaugą – kitaip sakant, duoną, reiškančios gyvenimą; taip pat buriant nuogam buvo bandoma sužinoti apie būsimą meilę. Įdomu pastebėti, jog drabužių draudimą lydi draudimas kalbėti; atrodo, buvo tikima, jog tylą galima sustiprinti magišku ėjimo ratu principu (tris kartus, septynis kartus). Kitaip tariant, nuogumas buvo tik vienas iš įgyvendinimo elementų.

Kita vertus, įdomu ir priverčia susimąstyti tai, jog daugeliu atvejų burtai ir ritualai, susiję su nuogumu, atliekami viešose erdvėse. Galima pastebėti, jog šis viešas nuogumas gyvenusiems senovės valstiečių kultūroje nekelia jokių erotinių minčių. Priešingai, buvimas nuogu buvo žiauri bausmė – juk asmuo, užsiimantis šiais burtais, galėjo susitikti pažįstamų. Taigi buvimas nuogu reiškė buvimą už priimtos moralės ribų; pirmiausia, nuogumas (kitaip sakant, buvusios padėties pakeitimas), vėliau kenėjimas ir bausmė. Tame neabejotinai nėra jokios erotikos.

Šis nuogumas primena šv. Pranciškaus Asyžiečio nuogumą, kai jis su drabužiais nusimetė ir savo ankstesnį gyvenimą. Toks gyvenimas gali būti pasiektas per apsigalvymą, grįžimą į natūralią padėtį – per pasipriešinimą supančiam pasauliui, pavojingiems procesams, apėmusiems visuomenę (de Vries 1981, p. 338).

Tam tikrų nuogumo rūšių atskyrimas, tarp jų ir *nuditas virtualis* bei *nuditas criminalis* priešprieša, gerai žinoma krikščionių kultūros simbolikoje. Pirmasis buvo doro nuogumo, skaistumo ir nekaltybės simbolis, antrasis – visiška skaistaus gyvenimo priešingybė, kuri reiškė nuodėmingą nuogumą, geidulingus malonumus ir tuštybę (Ferguson 1961, p. 49). Ši priešingybė matoma ir Tito drobėje „Dangiška ir žemiška meilė“, kur *nuditas virtualis* vaizduojamas kaip nuoga moters figūra, o *nuditas criminalis* – apsirengusi, tarsi pasakant, jog nuogumas nedviprasmiškai erotišką. Tas pats pastebima ir parabolėje iš ankstyvosios krikščionybės legendos, Marijos iš Egipto istorijos, kuri yra geras pavyzdys, istoriškai paremiantis tai, kas pasakyta aukščiau. Po V a. gimusi legenda pasakoja apie palaido būdo mergaitę iš Aleksandrijos. Prisijungusi prie piligrimų, traukusių į Jeruzalę, šventovėje ji prisiekia atsisakyti savo ankstesnio gyvenimo ir išeina gyventi į dykumą, kur pasninkauja ir atgailauja. Praeina septyniolika metų nuo tada, kai ji atsisakė pagundų. Ji gyvena visiškai nuoga vieniša kažkur Jordanijoje, kur „mokosi šventų tekstų, o per maldą pakyla į orą ir skrenda virš žemės (levituoja)“ (*Mifi narodov mira*, 2, p. 116).

Šioje legendoje nuogumas yra akivaizdžiai priešingas erotikai, nuodėmingam gyvenimui mieste. Kitaip sakant, sukuriamas gamtos ir kultūros konfliktas, o tai taip pat atskyrimas, atgaila, skaisti nepridengta būseną, tyrimas ir žinojimas. XVIII a. graviūra, vaizduojanti adomitus, bėgančius XVI a. gatvėmis Amsterdame, per protestą prieš religinį ir politinį persekiojimą. Jie šaukia: „Mes esame nuoga tiesa“ (Huxley 1974, p. 13).

Čia svarbiausia pastebėti, kaip šios ankstyvosios krikščionybės legendos perduodama žinutė prilygsta semantiniams bruožams, interpretuotiems remiantis tikėjimo mitais, tiems bruožams, kurie apibrėžia nuogumo sąvoką tikėjimuose. Vis dėlto, dar puikiau yra tai, kiek laiko gali gyvuoti civilizacijos atsisakymo modeliai, nes šiais laikais esame viešo kolektyvinio nuogumo kulto atgimimo liudininkai.

Vienas iš „natūrizmų“, atsiradusių septintajame dešimtmetyje, vienas iš argumentų, ginančių nudizmą, yra būtent tai, jog masinis nudizmas yra visiškai neseksualus iš prigimties. Kitaip sakant, nuogumas tam skirtuose paplūdimiuose pašalina visas seksualines asociacijas; nemoralumui čia nėra vietos. Kitais žodžiais tariant, šokis „atgal į gamtą“ iš tikrųjų reiškia „atgal į natūralią būseną“; savo ruožtu nuogumo demonstravimas simbolizuoja sveikatą – jėgą, visiškai išsiskleidusią naujoje šviesoje. Paprasčiau sakant, socialiniai skirtumai tarp neapsirengusių žmonių, nuogųjų, išnyksta.

Tuo tarpu europietiškuose nuogumo simboliuose yra labai stiprus semantinis sluoksnius, kuris pašalina seksualumą ir apverčia pirminę geidulingą nuogumo pras-

mę. Tai, kaip matėme, stipriai atspindėta vengrų tautosakoje (su visoje Europoje žinomomis paralelėmis) (Christian 1978, Róheim 1925). Tai žinant, neatrodys nepagrįstas teiginys, jog jei kiną kuriantis režisierius gyvena kultūroje ir yra giliai emociškai atsidavęs jos simbolių pasauliui, tuomet dvi sistemos – kūrinių motyvų pasaulis ir esamos kultūros simbolių sistema – gali būti randami vienas kitame ir interpretuojami remiantis vienas kito elementais.

Šiuo požiūriu, bendra itin kritiška publikos reakcija į Miclóso Jancsó filmus yra gana nesuvokiama. Juk viskas, kas atsitiko – tai publika įpuolė į atleistiną kultūrinio nesusipratimo nuodėmę; jie neteisingai interpretavo nuogų moterų motyvą, nuolat pasikartojantį šiuose filmuose. Tiksliau, ji nesuprato, jog tai buvo nepatenkintas sekso poreikis, kas yra natūralu, nes šios scenos buvo visiškai priešingos: neigiančios Erosą, apverčiančios moteriškas erotines funkcijas, kai natūrali skaisti levos būseną (nulinis aprangos laipsnis) yra visiškai asekuali.

Atsižvelkime į tai, jog Jancsó filmuose moters drabužių pašalinimas visuomet lydimas tam tikros netikėtos veiksmų sekos, tačiau niekuomet – sekso. Taigi, pavyzdžiui, jos žiauriai sumušamos ar visaip žeminamos; pristatomos į kitą stovyklą; jos pasiūlomos; jos turi šokti už gyvenimą arba yra gąsdinamos mirtimi – toks likimas jų laukia. Situacija, kai nuogi moterų kūnai pasirodo Jancsó filmuose yra itin intensyvi. Kaip ir liaudies papročiuose, nuogumo galia naudojama krizinėse situacijose (gaisras, degantis namas, sergantis vaikas, gyvenimas pavojuje, javai pavojuje, ryto rasą renkančio žmogaus niekas neturi pamatyti). Šie antierotiški ritualai sutinkami ir Jancsó filmuose. Taigi veltui vidutinis žiūrovas tikisi erotinio žaidimo po apsinuoginimo – jis nusivilia, nes tai, kas vyksta Jancsó filmuose, yra „erotikos apvertimas“ (Christian 1978).

Savo filmuose Jancsó grįžta prie originalios, gilesnės kultūrinės prasmės, kur nuogumas užpildomas magiškų ritualų, o ne erotikos, turiniu. Savo filmuose nuogumo motyvas yra nuolatinis ritualo ingredientas, kai natūrali būseną reiškia jėgą, galią atspirti blogiui; ar kūno apnuoginimas nuo dangalų simbolizuoja (ar gali simbolizuoti) perėjimą į naują būseną, naują egzistencijos formą.

Kai Péteris Józsa savo nepaprastame darbe (1978) analizavo Jancsó filmų motyvų struktūrą, jis – be keičiamo drabužių motyvo – išvelgė įdomių pastebėjimų ir dėl nuogo kūno demonstravimo. Jo teigimu, moters kūnas nusirengia visas seksualines konotacijas ir vietoje privalomos reikšmės (gyvenimas – motinos glėbys), siūlo visiškai priešingas reikšmes, mirties ir destrukcijos artumą. Įdomu tai, jog būtent šios numanomos tragedijos nuogumas ir siekia išvengti.

„Visuose trijuose filmuose tematoma vyrų kova. Moterys, išsinėrusios iš drabužių, tik trumpai pasirodo tam tikrose svarbiose situacijose. Koks pagrindinis šių situacijų bruožas?“ – klausia Peteris Józsa.

„Szegénylegények“ [*Susibūrimas*] – Julis nurengiamas, kad būtų išplaktas, nes jie negali rasti revoliucinio pasipriešinimo sargybos.

„Csillagosok, katonák“ [*Žvaigždėmis vilkintys kareiviai*] – valstietė mergaitė nurengiama (ją vejasi „dashing Cossack“) – nes jie rado vieną revoliucinio pasipriešinimo narį.

„Csillagosok, katonák“ – Mikolajewska nusirengia ir nueina į vandenį, kad nukreiptų jų dėmesį nuo vieno iš pasipriešinimo grupės narių.

„Csend és kiáltás“ [*Riksmas ir tyla*] – žandaras nurengia dvi moteris – atvykusias aplankyti savo giminaičių karininkų – kad apsaugotų jas nuo vieno revoliucinio fronto divizijos nario paieškų.

„Csend és kiáltás“ – moteris nurengia savo dukrą ir ją pasiūlo, kad jie nesivytų (o gal dėl to, kad surado) vieną iš revoliucionierių.

Šiuo atveju nuogumo funkcija šiuose trijuose filmuose yra aiški – ji pasireiškia tam tikruose siužeto kulminacijos taškuose, įkūnydama ir atstovaudama nugludintai, glaudžiai ir intensyviai situacijos formai, kuri yra tikrasis filmo siužetas, kitaip tariant, laikinam ar galutiniam revoliucijos eliminavimui, kurį vykdo vienas individas po kito (Józsa 1978, p. 105).

Šia kraštutine reikšme nusirengimas aukščiau už mirtį reiškia kintančios ir natūralios būsenos tapatybę – nuogumą; ir galbūt būtent šis kintantis bruožas padaro motyvą tinkamą turtingam simboliniam turiniui sugerti (de Vries 1981, p. 335).

Taigi galiausiai nuogumas tapo persilaužimo tipo situacijų – perėjimo į naują būseną, pasitraukimo – simboliu. Kai dėl kultūrinės funkcijos, ritualas visada užtikrina perėjimą nuo vienos būsenos prie kitos. Įvairios apeiginių ritualų formos nemiršta, nes jos atlieka svarbią kultūros užduotį (Babcock 1982, Christian 1978).

Čia verta pažvelgti, ką viename savo kūrinių, apžvelgusiame modernios „kasdienybės“ mitologijas, Roland’as Barthes’as pasakė apie vieną iš mūsų amžiui būdingiausių sekso industrijos manifestų – striptizą. Įžvalgioje šio fenomeno analizėje Barthes’as, semiotinio tyrimo iniciatorius, teigia, jog gilesnė striptizo reikšmė yra aoseksualumas:

„Striptizas – bent jau Paryžiaus striptizas – paremtas prieštara: jo metu šokėja nusirengia, vadinasi, ji nusirengia dėl savo seksualinio patrauklumo. Taigi striptizas iš esmės yra ne kas kita, o baimės spektaklis, ar netgi „išgąsdinkite mane“ – nors erotika čia buvo malonūs virpesiai, atviro ritualinių ženklų demonstravimo pakako sukelti minčiai apie seksualumą, tam, kad ši būtų iš karto atmesta... Atitinkamai, striptizo tikslas yra ne pakelti vualį nuo intymios paslapties, bet – kai šokėja nusirengia savo keistus ir nenatūralius drabužius – parodyti nuogumą kaip natūralų moters apdarą; taip striptizas iš karto grįžta prie skaisčiai tyros kūniškumo koncepcijos“ (Barthes 1983, p. 121).

Atrodo, jog kinas, senieji papročiai ir modernus socialinis pramoginis ritualas (striptizas) atitinka tuos pačius semantinius modelius. Jie naudoja simbolius, kurių prasmėje slypi patys didžiausi prieštaravimai – erotiškumas ir jo neigimas.

## Literatūra

- B. Iranyi, Lujza. 1976. „A szokások változása Monosokoron“ [Transformation of Folk Customs]. In: *Folklór Archivum*, 5, p. 5–62.
- Balázs, Márton. 1891. „Szilágysági néprajzi adalékok“ [Some Ethnographic Data]. In: *Ethnographia*, II, p. 206.
- Barthés, Roland. 1983. *Mitológiák* [Mythologies]. Budapest: Gondolat.
- Benkőczy, Emil. 1905. „Nógrád megyei babonák“ [Superstitions from Nógrád]. In: *Ethnographia*, XVI, p. 103.
- Biedelman, T. 1968. „Some Nuer Notions of Nakedness, Nudity and Sexuality“. In: *Africa*, 38, p. 114–131.
- Bogatyrev, Piotr. 1971. *The Function of Folk Costume in Moravian Slovakia*. Paris: The Hague.
- Bosnyák, Sándor. 1979. „A moldvai csángók mondáiból“ [Chango Legend from Moldva]. In: *Janus Pannonius Múzeum Evkdnyve*, p. 177–178.
- Christian, Diane. 1978. Inversion and the Erotic: The Case of William Blake. In: Babrock, B. A. (ed.). *The Reversible World*. Ithaca-London: Cornell University Press, p. 117–128.
- Gulyás, Eva. 1976. „Jászdózsai hiedelmek“ [Folk Beliefs from Jászdózsai]. In: *Folklór Archivum*, 4, p. 7–186.
- Hoppál, Mihály. 1976. „Széki hiedelemtörténetek“ [Belief Stories from Szék]. In: *Folklór Archivum*, 5, p. 63–91.
- . „Varsányi hiedelmek“ [Folk Beliefs from Varsány]. In: *Folklór Archivum*, 14, p. 222–247.
- Huxley, Fr. 1974. *The Way of the Sacred*. London: Aldous Books.
- Józsa, Péter. 1978. „Négy Jancsó – film jelrendszerének néhány mozzanata“ [Sign-systems from of Four Films of M. Jancsó]. In: *A társadalom jelei (Szemiotikai tanulmányok)*. Budapest: Népművelési Propaganda Iroda, p. 100–106.
- Kertész, József. 1910. „Szentiványi népszokások“ [Folk Customs of St. Ivan's Day]. In: *Ethnographia*, XII, p. 80.
- Koczian, Geza 1979. „Egyes Solanacea-fajok pszichotomimetrikumként való használata.“ In *Nepi gyógyítás Magyarországon*. Supplementum 11-12. Budapest.
- Krupa, Andras 1974. *Hiedelmek, varazslatok, boszorkanyok* [Folk Beliefs], Bekescsaba: TIT Kiado.
- Madar, Ilona P. 1967. „Sárrétudvari hiedelmek“ [Folk Beliefs from Sárrétudvari]. In: *Néprajzi Közlemények*, XII, 1–2, p. 23–223.
- Mazrui, Ali. 1978. „The Robes of Rebellion: Sex, Dress and Politics in Africa“. In: Polhemus, T. (ed.). *Social Aspects of the Human Body*. Penguin Books: Harmonds worth, p. 196–217.
- Mifi narodov mira*. 1980–1982. [Myths of the Nations of the World] Ed. by S. Tokarev. Moskva: Izd. Sovetszkaja Enciklopedija.
- Pocs, Éva. 1954. „Zagyvarékas néphite“ [Folk Beliefs of Zagyvarékas]. In: *Néprajzi Közlemények*, I, p. 3–4.
- Rexa, Dezső. 1904. „A lovak megbabonazasáról“. In: *Ethnographia*, XV, p. 288.
- Róheim, Géza. 1925. *Magyar néphit es népszokások* [Hungarian Folk Beliefs and Customs]. Budapest: Atheneum.
- Sebeok, Thomas. A. 1948. „Data on Nakedness and Related Traits in Hungary“. In: *Journal of American Folklore*, 61, p. 356–363.
- . 1974. „Szignál, szimptoma, ikon, index, szimbólum, név“ [Signal, Symptom, Icon, Index, Symbol, Name]. In: Imre, S. (szerk.) *Jelentéstan esztiliztika*. (Nyelvtudományi Értekezések 83.) Budapest, p. 518–523.

- Solymossy, Sándor. 1944. „A meztelenség babonája” [Superstitions of Nakedness]. In: *A magyarországi néprajz*, Budapest, IV, p. 324–328.
- Szendrey, Akos. 1930. „Meztelenség a magyar néphitben” [Nakedness in Hungarian Folk Beliefs]. In: *Népünk és Nyelvünk*, III, p. 129–133.
- Szendrey, Zsigmond. 1916. „Szalontai jeles napok” [Folk Holydays]. In: *Ethnographia*, XXVII, p. 80.
- Szűcs, Sándor. 1941. „Javasok Nagysárréten” [Folk Healers]. In: *Ethnographia*, LII, p. 265–274.
- Timaffy, László. 1964. „A honfoglaló magyarság hitvilágának maradványa a Kisalföldön” [Remnants of the Ancient Hungarian Folk Beliefs]. In: *Arrabon*, 6.
- Ujváry, Zoltan. 1980. *Népszokások költészete* [The Poetry of Hungarian Folk Customs]. Debrecen: Néprajzi Intézet.
- Varga, Róza M. 1909. „Szarvasvidéki babonák” [Superstitions from Szarvas]. In: *Ethnographia*, XX, p. 113.
- Vries, Arthur de. 1981. *Dictionary of Symbols and Imagery*. Amsterdam–London: North Holland Publ.

## Nakedness, as the Negation of Eros

### Summary

Key words: nakedness, Hungarian beliefs, Eros, negation, images

Nakedness is closely linked to the beliefs of traditional Hungarian. As an integral element of the faith they considered him an important part of the magical action. Ritual, naked, nudity means infertility, symbolizes the lack of love, because these rituals may be considered perfectly any erotic. In most cases, spells and rituals associated with nakedness, performed in public spaces. It can be noted that this public nudity lived in ancient peasant culture poses no erotic thoughts. In contrast, the presence of a jog was a cruel punishment, although free will and choice. Nowadays, we are collecting public *nakedness* witnessing the revival of the cult. The old traditions, modern media and modern social rituals conform to the same semantic patterns. They operate with symbols whose significance can concentrate within it even the most antithetical meanings – eroticism, as well as its negation.

IŠ  
KULTŪROS  
ISTORIJOS

# Erotizmas XXI a. lyginamojoje kultūrų perspektyvoje: lotoso pėdos traktavimas Vakaruose ir Kinijoje

Loreta Poškaite

Moters pėdų tvastymo paprotys tradicinėje Kinijoje – tai vienas prieštaraujantis vertinamų kinų kultūros reiškinių Vakaruose. Jis buvo laikomas egzotišku ir kartu atgrasiu, demonišku, buvo idealizuojamas ir kritikuojamas. Tačiau nuo XX a. antrosios pusės Vakarų sinologijoje išsivyravo pėdų erotizavimo tendencija, kitaip tariant, bandymas lotoso pėdas traktuoti kaip erotinio vyrų gundymo priemonę ir moters galios įrankį. Tam pasitelkiamos įvairios vakarietiškos teorinės prieigos, ypač psichoanalitinė fetišizmo teorija. Šio straipsnio tikslas yra atskleisti lotoso pėdų erotizavimo savitumą, siejant šį paprotį su literatūrine kūryba, arba teksto kultūra. Taip pat bus siekiama parodyti pėdų tvastymo ir erotizmo sąsajas Vakarų ir kinų sinologijoje bei jų ryšį su šiuolaikine Vakarų erotizmo kultūra.

Pagrindiniai žodžiai: lotoso pėda, pėdų tvastymas, erotizmas, kūnas, fetišizmas, tekstai, literatūrinė vaizduotė

Žymus dabarties lietuvių filosofas ir filosofijos tyrinėtojas Algis Mickūnas poleminėje knygoje *Summa erotica*, žvelgiančioje į eroso sampratą iš lyginamosios Vakarų ir Rytų (Indijos) filosofijų bei kultūrų perspektyvos, apgailestauja, jog Vakaruose erotika, besiremianti dvilype metafizika ir pozityviaja ontologija bei noru viską išaiškinti, buvo „neišvengiamai suprantama kaip grynai psichologinė *romantika*“ ir redukuojama į šeimą, subjektyvią patirtį, subjektyvumą („kažkokį „vidinį“, kažkur žmogaus kūne glūdintį subjektą“), moters galią ir kūno patrauklumą bei žadinamą aistrą, lytinę partnerių trauką, seksą, biologinį pasitenkinimą ar atskirų kūno dalių dirginimą (Mickūnas 2010, p. 19, 21). Filosofas tai sieja ne vien su erotinių aistrų ir apskritai kūno nekentimo tendencijomis (ypač krikščionybėje), bet ir su polinkiu į du kraštutinumus – moters pažeminimą, nužmoginimą bei pavertimą blogio išikūnijimu, arba nukūninimą ir sudvasinimą, pridengiant ją skaistybės rūbu ir paverčiant nepasiekiamu idealu<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Kaip jis pastebi, reikalavimas aukotis aukštesnei dieviškai būtybei „visada liepia atsakyti ne biologinio kūno, o kūniškos erotinės aistros“, paverčiant ją nuodėme ir žmogaus kaltės priežastimi, reikalaujančia išpažinties ir ritualinio apsisvalymo, o taip pat visų aistringų santykių su pasauliu atsisakymo. „Vakarų religijų išitikinimu, šios aistros ir traukos objektas yra moteris. Ji trukdo vyrui siekti grynumo, veda jį į pagundą: ji – levos duktė, per kurią vyras prarado rojų, ji kalta. Visa, kas moteryje erotiška ir patrauklu, reikia paversti priešingybe, kažkuo nežmogiška“, arba pulti į kitą kraštutinumą ir paversti ją Madona, Švč. Mergele, nes „Madona – aukščiausio rango nekalto ir nepasiekiamos moters įvaizdis; ji aprengta ir erotiškai nepavojinga, nuginkluota ir todėl „mylima“ tik iš tolo. Erotiškas moters kūnas apvilktas skaistybės rūbu: šitai pridengta, kūniška moteris iš viso išnyko“, tapo nepasiekiamu, neerotiška, „tiesiog grynąja dvasia“ (Mickūnas 2010, p. 47, 48, 50).

Atsižvelgiant į tai, nereikia stebėtis, kodėl prieš beveik dešimtmetį Lietuvą pasiekusi skandalinga ir itin prieštarškai vertinama, bet dabar visame Vakarų pasaulyje žinoma amerikietės Eve Ensler pjesė „Vaginos monologai“ išgąsdino kai kuriuos žiūrovus ir net vieno iš jos pastatymo reklaminių plakatų platintojus neva dėl pernelyg šokiruojančio jų turinio intymumo – nepaisant to, kad šios pjesės tikslas buvo ne vien atskleisti erotines, su lytiniais santykiais siejamas moterų kūno patirtis<sup>2</sup>.

Tačiau ne visose kultūrose erotinis moters patrauklumas buvo siejamas su jos genitalijomis ir krūtimis, kaip tai buvo ir didžiąja dalimi tebėra Vakarų kultūroje. Antai vėlyvojoje imperinėje Kinijoje jis buvo siejamas su moters pėdomis, tiksliau, lotoso pėdomis<sup>3</sup>. Tiesa, tvarstytų pėdų sąsajos su erotizmu buvo tik viena iš daugelio šio fenomeno traktuotųjų Vakaruose ir Kinijoje. Kita vertus, būtent šis vertinimas, įsivyravęs kinų ir Vakarų sinologijoje nuo XX a. antrosios pusės, atrodo ir vienas problematiškiausių, nes jis beveik išimtinai remiasi vienu kinų rašytiniu šaltiniu. Tai daugiatomis rinkinys daugiaprasmišku pavadinimu „Ridikų rinkimas“ (*Cai feilu* 菜菲錄, išleistas 1934–1941 m. Tianjin mieste, jo sudarytojas Yao Lingxi 姚灵犀)<sup>4</sup>, kurį galima laikyti savotiška amerikietiškujų „Vaginos monologų“ versija. Jį sudaro įvairūs vyrų ir moterų atsiminimai, apmąstymai apie tvarstytą pėdą ir jos vertinimai, o taip pat vizualinės jos iliustracijos (nuotraukos, piešiniai ir pan.). Būtent šio rinkinio atsiradimo aplinkybės ir pobūdis, taip pat daugelio jo tekstų žanriniai bei stilistiniai ypatumai skatina patalpinti pėdų tvarstymą ne tiek į realios erotikos ir lytinių santykių, kiek į literatūrinės kūrybos kontekstą. Toks kontekstas, viena vertus, suteikia šiam fenomenui tam tikrą savitumą ir išskirtinumą. Kita vertus, leidžia tyrinėti jį pasitelkiant pačias įvairiausias vakarietiškas teorijas ir požiūrius, kuriais sinologai vadovaujasi iki

<sup>2</sup> Šios pjesės vertinimas turbūt galėtų tapti atskiro tyrimo objektu. Kai kas vadina ją draminiu monologu apie moters kūno gyvenimą, kiti – dokumentine pjesė apie intymų moterų gyvenimą, pagrįsta apie 200 įvairių tautybių, amžiaus, socialinės ir šeiminės padėties bei profesijų moterų pasakojimais apie savo erotines ir lytinio gyvenimo patirtis. Vis dėlto itin svarbią vietą tarp šių pasakojimų užima jų prisiminimai apie patirtą lytinį smurtą, išprievartavimus, baimes. Būtent tai paskatino pjesės autorę įkurti judėjimą kovai su smurtu prieš moteris, o specialią tam skirtą dieną, vad. „V-Day“, garsios visuomenės moterys skaito ištraukas iš šios pjesės. Jas Lietuvoje 2010 m. kovo 8 dienos proga skaitė ir žymios Lietuvos moterys – mokslininkės, menininkės, TV laidų vedėja. O dar anksčiau – 2003 m. pagal šią pjesę buvo pastatyti net du spektakliai – Rusų dramos teatre (rež. Guliano di Capua) ir Kauno Mažajame teatre (rež. Vytauto Balsio „Katytė P“) – būtent pastarojo reklaminius plakatus baiminosi platinti tuo užsiimanti įmonė (apie tai: [www.15min.lt/naujiena/kultura/teatras/spektaklio-pagal-E-Ensler-pjesę-vaginos-monologai-plakatas-suglumino-kauno-verslininkus-283-42](http://www.15min.lt/naujiena/kultura/teatras/spektaklio-pagal-E-Ensler-pjesę-vaginos-monologai-plakatas-suglumino-kauno-verslininkus-283-42) [žiūrėta 2014-12-09]).

<sup>3</sup> Kinijoje didelės pėdos buvo laikomos ne tik nemoteriškomis, bet ir nesiderinančiomis su civilizuotumu, dėl ko jos irgi buvo tvarstomos. Tiesa, kai kurie šio reiškinio tyrinėtojai mano, kad viena iš tvarstytos pėdos erotinio patrauklumo priežasčių – tai apnuogintos jos formos asociacijos su moters genitalijomis.

<sup>4</sup> Jo pavadinimas labai įvairiai verčiamas į anglų kalbą: „The Record of Tiny Feet“, „Record of Cai Fei“, „The Record of Gathering Fragrance“, „The Picking of Radishes“. Savo lietuviškame vertime aš sekiau pastaruoju anglišku vertimu, kadangi būtent jo autorė – Dorothy Ko, bene vienintelė iš man žinomų tyrinėtojų, paaiškino tokios interpretacijos varianto kilmę – esą tai aluzija iš „Dainų kanono“ („Shijing“) žodžių: *Cai feng cai fei* (laukinių žolių-rinkimas-ridikų-rinkimas)/*wuyi xiat* (ne-žemiau-kūno). Pasak Ko, tuos žodžius galima versti taip: „Neišmeski lapų vien dėl to, kad šaknys („žemiau kūno“) yra karčios ar sugedę“, o minėtojo rinkinio sudarytojas Yao Lingxi juos esą interpretavo taip: „net jeigu pėdų tvarstymas yra trūkumas, dėl to mes negalime nuvertinti moters kūno ir atmesti šio dalyko“ (Ko 2005, p. 71).

šių dienų ir kurie padeda susieti šią kinų tradiciją su kai kuriais XXI a. Vakarų ir globalioje kultūroje pasireiškiančiais moterų kūno erotizavimo fenomenais, taigi pažvelgti į ją iš lyginamųjų kultūrų studijų perspektyvos. Todėl šio straipsnio tikslas yra atskleisti pėdos tvarstymo ir erotizmo sąsajas Vakarų ir kinų sinologijoje bei jų ryšį su šiuolaikine Vakarų erotizmo kultūra. Tuo tikslu pirmiausia bus aptariamos svarbiausios tvarstytos pėdos interpretuotės Vakaruose bei ideologinės jų ištakos, o paskui – jos erotizavimas kinų literatūroje ir Vakarų sinologijoje. Bus analizuojamos, lyginamos ir kritiškai vertinamos šio fenomeno tyrimuose pasitelktos teorijos, idėjos ir įžvalgos, o taip pat jas įkvėpusieji kiniški tekstai apie tvarstytas pėdas. Straipsnio pabaigoje bus bandoma atsakyti į klausimą, kaip šis kiniškasis paprotys gali būti siejamas su kai kuriomis šiuolaikinėmis moterų kūno „erotizavimo“ ir „kankinimo“ madomis, o galbūt net jas nulėmė.

Moterų pėdų tvarstymo praktika ir paprotys tradicinėje Kinijoje – tai vienas prieštaringiausiai traktuojamų kinų kultūros reiškinių Vakaruose. Nors jis tapęs praeities „reliktu“, tačiau tyrinėtojų dėmesys jam neblėsta iki šių dienų – iš dalies dėl to, kad jis bene geriausiai įkūnijo vakariečių akyse Kinijos „kitoniškumą“, unikalumą ir padėjo kurti jos neperprantamumo mitą. Tai puikiai atspindi ir dažnai Vakarų autorių tekstuose jam pridodamas epitetas „keistas“, „egzotiškas“, „barbariškas“. Tačiau pėdų tvarstymo prasmę ir vietą tradicinėje kinų kultūroje vakariečiai dažniausiai aiškino ir tebeaiškina, remdamiesi pačiomis įvairiausiomis vakarietiškomis teorijomis, ideologijomis bei perspektyvomis: krikščionybės, modernizmo, fetišizmo, feminizmo, patriarchalizmo ir t. t., taip pat vieno žymiausių Vakarų erotizmo teoretikų Georges'o Bataille'o įžvalgomis. Vis dėlto nei viena iš vakarietiškujų teorijų neatrodo visiškai įtikinanti ir pakankama – pirmiausia dėl to, kad, kaip šiandien pripažįsta daugelis tyrinėtojų, pati ši praktika Kinijoje galėjo turėti ne vieną, o bent keletą kilmės istorijų. Be to, jos reikšmės ir mastai keitėsi, įvairavo ir buvo skirtingai traktuojami pačioje Kinijoje<sup>5</sup>. Tvarstyta pėda buvo Vakaruose egzotizuojama, erotizuojama, estetizuojama, demonizuojama, t. y. laikoma daugelio tradicinės kinų kultūros blogybių įkūnytoja. Nuo XIX a. pabaigos ši požiūrį perėmė ir kinei, pradėdami kovą su pėdų tvarstymu ir organizuodami pasipriešinimo judėjimus, dėl kurių šis paprotys per kelis dešimtmečius buvo išnaikintas. Atsižvelgdama į tai, viena žymiausių šio fenomeno istorijos ir kritikos tyrinėtojų Dorothy Ko teigia, kad tiek Vakaruose, tiek Kinijoje dauguma mokslinių studijų apie pėdų tvarstymą ir jos istoriją iš esmės tapo jos atitvarstymo istorijos tyrimais, prasidedančiais ir užsibaigiančiais šios praktikos pasmerkimu (Ko 2005, p. 1).

<sup>5</sup> Kinų mokslinėje literatūroje paprastai minimos bent kelios skirtingų laikotarpių istorijos-legendos, siejamos su tvarstytos pėdos atsiradimu: Vėlyvosios (Rytų) Han dinastijos intelektualo Dai Liang dukterimi; vienos iš Pietinių dinastijų (V–VI a.) valdovo Donghun sugulove Pan Tang, kuriai jis įsakė basomis vaikščioti ant iš popieriaus iškirpto lotoso žiedo; imperatoriaus Xuanzong numylėtine Yang Guifei ir Penkių dinastijų laikotarpio Pietinės Tang dinastijos valdovo Li Yu rūmų šokėja Yaoniang, kuri esą šokdavo ant imperatoriaus padarytos šešių pėdų aukščio auksinio lotoso pakylos, sutvarsčiusi savo pėdas šilko raiščiais. Plačiau apie tai: Ko 2005, p. 113–115. Taip pat manoma, kad šis paprotys galėjo kilti ne viename „centre“, o įvairiose Kinijos vietose.

Sinologai ir Kinijos kultūros recepcijos Vakaruose tyrinėtojai vis dar stebisi, kodėl pirmuoju europiečių, pastebėjusių ir aprašiusių tvarstytas kinių pėdas, tapo ne kinų linksmuosius kvartalus ir kitas grožybes aprašinėjęs žymusis ir spalvingasis italų prekybininkas Marco Polo, bet pamaldusis čekų kilmės pranciškonų vienuolis Odorikas Pordenonietis (aplankęs Kiniją 1320 m.). Pastarajam moterų pėdų tvarstymas pasirodė toks pats keistas aristokratiškumo ženklas, kaip ir ilgi kinų vyrų nagai. Šį jo pastebėjimą netrukus panaudojo ir didysis plagiatorius Johnas de Mandeville'is (garsioje knygoje *Sero Johno Mandeville'io kelionės*, pasirodžiusioje 1366 m.), o vėliau jį kartodavo daugelis kinių grožiu besidomėjusių vakariečių, rašiusių apie Kiniją iki pat XIX a. pradžios (Ebrey 1999, p. 5–6). Tokį požiūrį į moterų pėdas būtų galima paaiškinti ne vien faktu, jog jie buvo vyrai (tad kaip neatkreips dėmesio į moteris ir neįvertins jų išorės?), bet ir apskritai XVII–XVIII a. vyravusiu teigiamu požiūriu į Kinijos kultūrą. Negana to, kaip pastebi ne vienas tyrinėtojas, iki pat XIX a. vidurio tvarstyta pėda traukė ir intrigavo vakariečius pirmiausia savo paslėptumu arba neprieinamumu jų žvilgsniams (dėl kinių atsisakymo jas rodyti ir apie tai kalbėti, apskritai – dėl pačių kinių „nematomumo“ viešojoje erdvėje, kurioje daugiausia „malėsi“ užsieniečiai)<sup>6</sup>. Kaip matysime, šis tvarstytų pėdų paslėptumas (namuose, privačiose moterų erdvėse, bateliuose) buvo ir viena iš jos erotizavimo priežasčių. Tačiau vakariečių požiūris kardinaliai pasikeitė, kai nuo XIX a. vid. jie gavo progą jas pamatyti ne tik iš arti, bet ir kiaurai (peršviestas rentgeno spinduliais). Tuomet jos jiems pasirodė ne tik nebepatrauklios, bet ir pasibjaurėtinos – kaip ir pačios kinės, kurias vakariečiai pradėjo vadinti negražiomis, turinčiomis neišraiškingus ir neinteligentiškus veidus, mažas kiaulės akis, šiurkščius smirdančiais kiaulių taukais išteptus plaukus, „bekūnes“ figūras, kuriomis jos esą nesugeba taip elegantiškai banguoti kaip anglės<sup>7</sup>. Savo ruožtu tvarstytos pėdos pradėtos sieti ne tik su kūno luošiniu, vyrų tironizmu, moterų bejėgiškumu ir laisvės suvaržymu, bet ir su kinų apgaulingumu, maskavimusi po dekoratyvumo drabužiais, savo tikrųjų kėslų ir tiesos slėpimu bei kitomis blogybėmis, kurios staiga „išlindo“, pažvelgus į Kiniją iš pažangiosios ir modernistinės Vakarų kultūros perspektyvos.

Moterų padėties ir kultūros papročių tyrinėtoja Patricia Ebrey išskiria šešis požiūrius į tvarstytą pėdą, kurie vyravo ir keitė vienas kitą Vakaruose nuo XIV iki XIX a. pabaigos (ir, kaip matysime, kartais prieštaravo vienas kitam, Ebrey 1999, p. 11–25): 1) **kaip mados apraiška** – turint omenyje, kad grožis ir elegantiškumas Vakaruose dažnai siejamas su mada arba tam tikru „beprasmiu stiliumi“, kurį galėjo sau leisti kultivuoti visuomenės „grietinė“. Nors tokia kiniška mada nelabai žavėjo vakarie-

<sup>6</sup> Dorothy Ko pastebi, kad toks kinių pėdų ir kinų neprieinamumas vakariečių žvilgsniams bei suvokimui iki XIX a. puikiai atsispindėjo ir daugelio tuometinių jų tekstų apie Kiniją pavadinimuose: „China under the Search Light“, „Glimpses of China“, „A Peep at Old Asia“, „Peeps into China“, „Chinese Shadow“. Plačiau apie tai: Ko 2001, p. 215.

<sup>7</sup> Taip apie jas atsiliepė anglų advokatas Henry Charlesas Sirras knygoje *Kinija ir kinai* (1849 m.). Plačiau apie tai: Ebrey 1999, p. 10–11.

čius, tačiau toks požiūris į tvarstytas pėdas kartu padėjo priartinti pėdas prie jų pačių supratimo, lyginant jas su tokiais vakarietiškomis kūno „kankinimo“ madomis, kaip ausų pradūrimas, dusinančių korsetų nešiojimas ar aukštakulnių avėjimas, ir tokiu būdu lyg ir solidarizuotis su kinų vyrais, atlaidžiai žvelgiant į moteris kaip į kvailas grožio ir mados aukas. Be to, tokiam požiūriui buvo palankios ir pačių kinų pasakojamos istorijos apie pėdų tvarstymo atsiradimą imperatoriaus rūmuose ir kitų kinių siekimą kopijuoti mažapėdes imperatorių suguloves ar šokėjas, siekiant įsiteikti savo vyrams ir būti panašiomis į rūmų gražuoles. Galima pritarti P. Ebrey, kad toks „relatyvistinis“ požiūris padėjo (ir iki šiol gali padėti) išvengti moralizuojančių vertinimų bei kritikos, ir netgi įžvelgti tam tikras kinų ir Vakarų kūno „tobulinimo“ kultūros paraleles. Tačiau didžiausią abejonę šios interpretacijos svarumu kelia tas faktas, jog mada (mados) nuolat keičiasi – o juk pėdų tvarstymas gyvavo Kinijoje beveik tūkstantį metų. Tiek laiko pasaulyje neišsilaikė turbūt nei viena mada. 2) **Kaip vyrų sugalvotas moterų uždarymo namuose būdas.** Šis požiūris buvo itin populiarus XVI–XVIII a. Įdomu tai, kad, kaip pastebi P. Ebrey, dauguma to laikotarpio vakariečių keliautojų ir misionierių Kinijoje laikė tokį moterų įkalinimo namuose būdą ne Kinijos trūkumu, o privalumu, siedami jį su moterų dorybingumu ir darbštumu palaikymu ir netgi siūlydami kaip pavyzdį vakariečiams<sup>8</sup>. Šio „instrumentinio“ požiūrio populiarumą būtų galima paaiškinti ne vien konfucianistine lyčių erdvės atskyrimo politika, apie kurią užsieniečiams atvykėliams pasakodavo patys kinai, bet ir tuo, jog tuometinėje Europoje buvo gana populiari kalbėti apie griežtą vyrų ir moterų atskyrimą. 3) **Kaip priverstinis kūno žalojimas ir deformavimas.** Šis požiūris ypač sustiprėjo XIX a. vid., ir jam neabejotinai daugiausia įtakos turėjo Vakarų medicinos suklestėjimas ir jos taikymas Kinijoje (pvz., atliekant mirusiųjų kūnų skrodimus, taigi ir tvarstytų pėdų apžiūras) ir turint galimybę detalai, anatomiškai aprašyti jų deformacijos schemas bei įtaką kūno anatomijos pasikeitimui; taip pat darant rentgeno nuotraukas, kurios leido pamatyti pėdas „kiaurai“. Tiesa, šio požiūrio „tonas“ įvairavo: vieni gydytojai rašė apie tvarstytą pėdą moksliškai nešališkai, kaip apie eilinį mokslinio tyrimo objektą, tačiau kiti pasirinkdavo smerkiantį toną<sup>9</sup>; 4) **kaip vaikų (mergaičių) vertimas kentėti skausmus.** Šis požiūris tapo itin populiarus nuo XIX a. vidurio, ypač tarp protestantų misionierių<sup>10</sup>, kurie mėgo aprašinėti pačias pėdų tvarstymo procedūras ir jas lydinčio skausmo patirtis, matytas jų akimis ar išgautas iš pačių moterų. Vis dėlto ir šis vertinimas, pasak P. Ebrey, buvo nulemtas ne ko kito, o pasikeitusio požiūrio į silpniausius ir vargingiausius visuomenės narius pačioje Europoje, ypač Anglijoje – dėl atsiradusios didesnės užuojautos ir noro jiems padėti (vergų išlaisvinimo, kalėjimų reformavimo judėjimai). Kita tokio požiūrio atsiradimo priežastimi galima laikyti faktą, jog nuo XIX a. vid. į misionierių veiklą Kinijoje vis plačiau įsitraukė

<sup>8</sup> Taip manė ispanų dominikonas Domingo Navarrete (Ebrey 1999, p. 17).

<sup>9</sup> Pvz., Matignon 1936.

<sup>10</sup> Jį pabrėžė ir Adele Fiedle, Charlesas Tayloras, Justus Doolittle'is.

moterys, kurioms iš prigimties būdingas didesnis empatiškumas ir gailėstingumas, ypač vaikų atžvilgiu (Ebrey 1999, p. 22–23). Kai kurie tyrinėtojai pastebi, kad vakarietėms moterims tiesiog buvo sunku suvokti, jog jų lyties skirtumai gali pasireikšti ne genitalijose, moters krūtų ar klubų išgaubimuose, kaip tai priimta Vakaruose, bet ir jų pėdų formose. Dėl to jos ir nukreipė savo dėmesį ne į moteris, o į mergaites, t. y. vaikus (Zito 2006, p. 32), 5) **kaip kultūros stagnaciškumo ir paklusimo papročiui padarinį**. Šiame požiūryje taip pat galima išvelgti vakarietiškojo progresyvizmo bei modernizmo ideologijų įtaką, kurią XIX a. pab. – XX a. pr. perėmė ir kinai, pradėję „pėdų atitvarstymo“ kampaniją. Ji vyko paraleliai su įvairiais Kinijos reformavimo ir modernizavimo judėjimais. Kampanijos iniciatoriai<sup>11</sup> tvarstyta pėda pradėjo simbolizuoti ne ką kitą, o kinų atsilikimą, nacionalinę gėdą, visos tautos luošumą ir skausmą, nesugebėjimą apsiginti, „moteriškumą“ (t. y. nuolankų Kinijos paklusimą ir jos pajungimą Vakarų kolonializmui), ligotumą. Tiesa, būtina pridurti, jog prie šios pėdų atitvarstymo kampanijos ir įvairių „natūralios pėdos“ draugijų kūrimo labai daug prisidėjo ir krikščionių (protestantų) misionieriai, ypač jų žmonos. Jos bandė įteigti, jog šis paprotys yra natūralios, t. y. Dievo duoto kūno ir prigimties, luošinimas, prieštaraujantis krikščionybės mokymui ir taip pasinaudojo šiomis kampanijomis kaip būdu atversti kinus į krikščionybę (deja, nesėkmingai)<sup>12</sup>. Taigi, kaip taikliai pastebėjo Brenas Whitefieldas, pėdų tvarstymą smerkiantys susirinkimai ir judėjimai tapo viena iš nedaugelio galimybių Kinijoje gyvenusiems užsieniečiams (vakariečiams) susitikti su kinais ir aptarti rūpėjusias problemas (Whitefield 2008, p. 206). Tiesa, bendrai kinų ir vakariečių plėtojami kritiniai požiūriai į pėdų tvarstymą turėjo skirtingus tikslus: vakariečiai siekė skleisti krikščionybę Kinijoje, o kinai norėjo modernizuoti Kiniją bei stiprinti nacionalizmo dvasią, sutartinai dalyvaudami moterų pėdų „išlaisvinimo“ (atitvarstymo) kampanijoje.

<sup>11</sup> Vieną pirmųjų „pėdos atitvarstymo“ draugijų – „Netvarstytos pėdos draugiją“ (*Bu chanzu hui*) 1883 m. įkūrė Kang Youwei (tuomet Cantono, dabart. Guangzhou mieste), vėliau – Foshan mieste, 1898 m. Tan Sitong įkūrė tokią pačią draugiją Hunan provincijoje. Šių draugijų kūrimą kituose miestuose palaikė ir Liang Qichao. Visi šie minėti draugijų kūrėjai buvo garsiosios „100 dienų reformos“ (1898 m.) iniciatoriai ir lyderiai.

<sup>12</sup> Bene labiausiai judėjimą už pėdų atitvarstymą paskatino 1895 m. įkurta „Natūralios pėdos draugija“ (*Tian zu hui*, paž. „Dangaus (duotos) pėdos draugija“), turint omenyje, kad šiuo atveju žodis „dangus“, šiame kontekste nurodantis į tai, kas natūralu arba įgimta, arba Dievo duota, puikiai tiko ir prie krikščioniškos, ir prie konfucianistinės ideologijos. Tiesa, šią draugiją įkūrė ne misionieriaus, o žymaus britų rašytojo ir prekybininko Archibaldo Little'io žmona Alicia Little. Tačiau *Tian zu hui* veikla buvo glaudžiai susijusi su Kinijai skirtos krikščioniškosios literatūros draugija, kuri padėjo *Tian zu hui* nariams užmegzti kontaktus su Kinijos valdžia. Tiesa, kaip matyti iš krikščioniškoje literatūroje pateiktų septynių svarbiausių argumentų už pėdų atitvarstymą sąrašo, tik vienas iš jų (pirmasis, teigiantis, kad pėdų tvarstymas prieštarauja prigimčiai ir gamtai) rėmėsi krikščioniškuoju mokymu, ir tai nelabai tvirtai, nes šį argumentą galima būtų priskirti ir daoizmui. Kiti šeši argumentai apeliuoja arba į kinų protėvių kultą („visų išminčių ir senovės protėvių žmonos netvarstė savo pėdų“), arba į medicininius, ekonominius, socialinius ar praktinius motyvus. Plačiau apie tai: Whitefield 2008, p. 209. Vis dėlto D. Ko pastebi, kad „natūralios (Dangaus) pėdos“ terminu nesinaudojo tos ankstyvosios prieš pėdų tvarstymą kovojusios draugijos, kurias įsteigė Kinijos reformatoriai (pastarųjų pavadinimuose dažniausiai buvo vartojami žodžių junginiai „tvarstyta pėda“ (*chanzu*): „Netvarstytos pėdos“ (*Bu chanzu*) arba „Stabdyti pėdų tvarstymą“ (*Jie chanzu*). Ko 2005, p. 236.

Vis dėlto šalia penkių išvardytų požiūrių į lotoso pėdą bene daugiausiai klausimų kelia šeštasis požiūris – į pėdas kaip į erotinio gundymo priemonę. Šio vertinimo ištakas galima išžvelgti ir pačiose populiariausiose šio papročio atsiradimo istorijose-mituose, kuriuose dominuoja tas pats motyvas: savo efemeriškos pėdos žavesiu imperatorių gundanti ar maloninanti jam pavaldi moteris – sugulovė, šokėja<sup>13</sup>. Tačiau XIV–XIX a. vakariečiams toks pėdos erotizmas dažniau atrodė „iškrypėliškas“. Būtent taip P. Ebrey įvardijo šį požiūrį, turėdama omeny vakariečių dažnai minimą kinų (ir apskritai rytiečių) pavydumą ir „lytinį iškrypėliškumą“, anuomet dažnai siejamą su jiems neįprasta, nepriimtina ir jų kritikuojama sugulovių institucija bei praktika. Toks tvarstyto pėdos erotizmo apipynimas neigiamomis asociacijomis nekelia nuostabos, nes bene pirmieji apie jos seksualinį žavesį prakalbo ne kas kitas, o krikščionių misionieriai, kuriems lytinių santykių su moterimi pradėjimas ir užbaigimas jos pėdos apžiūrinėjimu ir glamonėjimu (kaip apie tai jiems esą pasakodavo patys kinai) atrodė ne kas kita, kaip kinų lytinio iškrypimo požymis. Kai kurie misionieriai manė, kad būtent dėl savo erotizmo aprišta pėda yra slepiama net ir paveiksluose, apie ją nekalba intelektualai, į ją esą net nemoralu žiūrėti. Dar kiti Katalikų Bažnyčios tarnai laikė šias moterų pėdas tokiomis nepadoriomis, kad siūlė tiesiog jų net neminėti arba atvirkščiai, kovoti su jų tvarstymu (Ebrey 1999, p. 21).

Ryškiausias lotoso pėdos erotiškumo vertinimo pasikeitimas ir diskurso protrūkis Vakarų sinologijoje stebimas nuo XX a. antrosios pusės. Galima net teigti, kad tik šitokia prasme aprišta pėda apskritai įsitvirtino Kinijos specialistų tyrinėjimuose, nes iki to laiko Vakarų sinologai vengė arba nežinojo, kaip apie ją rašyti (van Gulik 1961)<sup>14</sup>. Šios šakos tyrimų pradininku pelnytai galima laikyti vieną pirmųjų ir žinomiausių kinų sekso kultūros bei erotinio meno žinovą Robertą Hansą van Guliką. Garsiojoje knygoje *Lytinis gyvenimas senovės Kinijoje*<sup>15</sup> jis gana užtikrintai „patalpina“ tvarstytas pėdas į erotikos ir „miegamojo meno“ sferą, teigdamas, kad nuo Song dinastijos laikų pėdos tapo pačia intymiausia moters kūno dalimi ir moteriškumo simboliu. Jos pradėtos sieti su moters grožiu ir didžiausiu seksualiniu patrauklumu ir kartu tapo vienintele uždrausta moters kūno vieta, kurios apnuogintos negalėjo pamatyti net ir jos vyras. Tokias išvadas jis padarė, didžiąja dalimi remdamasis kinų erotinio meno („pavasario paveikslukų“) analize, t. y. pastebėdamas, jog nei viename iš jų, net ir vaizduojančiame lytinį aktą, nepamatysime apnuogintų moters pėdų. Kitu pėdų erotizavimo įrodymu jis nurodo daugumą Ming dinastijos laikų erotinių nove-

<sup>13</sup> Tad, kaip taikliai pastebi Dorothy Ko, šioms pėdų tvarstymo atsiradimo istorijoms-mitams buvo visiškai svetimas moralistinis motyvas arba mintis, kad tokios pėdos skirtos apsaugoti moterų skaistybę ar moralę, ką, kaip matėme, pabrėžė daugelis modernių Vakarų atstovų (Ko 2005, p. 115).

<sup>14</sup> Viena svarbiausių tokio tvarstytos pėdos ignoravimo ankstyvojoje Vakarų sinologijoje priežasčių, kurią nurodo P. Ebrey, – tai tekstų apie šią praktiką stoka, turint omenyje, kad ankstyvojoje sinologijoje visi Kinijos kultūros tyrimai buvo iš esmės paremti jos tekstų (ir didžiąja dalimi – „oficialių“, kanoninių, sukurtų kultūrinio elito, dažniausiai konfucianistų) tyrimais. O šiuose tekstuose apie tai nebuvo rašoma (Ebrey 1999, p. 27).

<sup>15</sup> Prieš daugiau nei dešimtmetį ši knyga buvo perleista, papildžius ją išsamia kito sinologo, taip pat kinų sekso kultūros tyrinėtojo Paulo Rakitos Goldino išsamiu įvadu ir komentarais. Žr. van Gulik, 2003.

lių, kuriose, pasak jo, pačia subtiliausia ir intymiausia užuomina į kvietimą lytiškai suartėti tapdavo ne moters apkabinimas ar jos krūtinės pačiupinėjimas, bet „netyčinis“ (o iš tikrųjų – kruopščiai suplanuotas) jos pėdos palietimas<sup>16</sup>. Vis dėlto van Gulikas atsisako pateikti konkretesnį šio papročio reikšmės paaiškinimą, nurodydamas, kad tam reikalingas psichoanalitinis požiūris ir galbūt fetišizmo teorijos pasitelkimas, profesionalių seksologų pagalba.

Neužilgo tvarstytų pėdų erotizmo tema susidomėjo ir Howardas Levy, paskyręs šio papročio tyrinėjimams knygą *Kiniškasis pėdų tvarstymas: keisto egzotiško papročio istorija* (Levy 1966). Jis teigia, kad maža pėda pradėta laikyti moteriškumo, aristokratiškumo ir gracingumo požymiu dar ikiimperinės Kinijos laikais, o jos erotinis žavesys kinų vyrų akyse „niekuomet nebuvo kvestionuojamas“, negana to, žavesys kaip tik ir buvo tas faktorius, kuris padeda paaiškinti, kodėl šis paprotys gyvavo tiek daug šimtmečių (Levy 1966, p. 31). Norėdamas įrodyti šio reiškinių „normalumą“, jis, kaip ir ankstesni stebėtojai, palygina šį „moterų norą įsiteikti vyrų sugalvotiems grožio standartams“ su Vakarų moterų atliekamomis kūno keitimo procedūromis – antakių pešiojimu, organus žalojančių korsetų nešiojimu, plastinėmis veido operacijomis. Remdamasis kai kurių gydytojų pastebėjimais, Levy nurodo, kaip pėdos tvarstymas pakeisdavo visą moters kūną, paversdamas jį seksualiai dar patrauklesniu ir labiau traukiančiu vyrų žvilgsnius: jos eiseną (kuri tapdavo siūbuojanti), sėdmenis (kurie padidėdavo dėl tam tikrų raumenų darbo apkrovos), vaginą (kuri sustangrėdavo). Antrindamas van Gulikui, jis taip pat pastebi, kad tvarstytos pėdos erotiškumą ypač sustiprino jos paslaptینگumas arba slėpimas nuo vyrų žvilgsnių – nuogumo, plovimo ir aprišimo procedūrų nerodymas, vengimas apie ją kalbėti ir apskritai, griežtas jos „uždarymas“ intymioje moterų erdvėje. Kaip Vakarų kultūroje erotiškumą inspiravo nuogus kūnus dengiantys vualiai, taip kinų kultūroje – lotoso bateliai, kuriuos nuauti, pasak Levy, buvo kiekvieno vyro didžiausia svajonė ir lytinio susijaudinimo viršūnė arba galimybė pasiekti tokį erotinį patyrimą, kuriame pynėsi geismas ir gailėstis. Kai kuriems pėdos žinovams pamatyti besiruošiančią plauti savo pėdas moterį buvo tolygu išvysti netikėtai pražyduš visas rūmų gėles (Levy 1966, p. 114).

Tokia tvarstytos pėdos erotizmo traktuotė puikiai atitinka Mario Perniolos pateiktą erotiškumo sampratą, kurią jis taikė vaizduojamajam menui: „erotiškas išryškėja tarp apsirengimo ir nuogybės“, kitaip tariant, jo sąlyga – ne visiškas apsirengimas (kurį matome Artimųjų Rytų kultūrose) ar nuogybė (vyraujanti senovės grai-

<sup>16</sup> Nors van Gulikas čia nenurodo nei vieno tokio kūrinių pavadinimo, bet pirmiausia galima būtų paminėti garsųjį romaną (kartais sinologijoje vadinamą „pirmuoju kinų erotiniu“) *Slyvos šakelė auksinėje vazoje* (*Jin ping mei*), kuriame gana išsamiai ir išradingai aprašomi pagrindinių veikėjų – turtingo prekeivio Ximen Qing ir itin seksualios ketvirtosios jo sugulovės Pan Jinlian erotiniai žaidimai su jos tvarstyta pėda. Lotoso pėdos ir bateliai šiame kūrinyje iš tikrųjų vaidina ypatingą – simbolinį, estetinį ir net fatališką vaidmenį, ką patvirtintų ir angliškas šio kūrinių pavadinimo vertimas „Auksinis Lotosas“ (*The Golden Lotus*), reiškiantis ir metaforišką šių pėdų pavadinimą, ir šios veikėjos vardą, tapdami ir vyro gundymo priemone, ir moteriško pavydo priežastimi, ir Pan Jinlian pykčio priežastimi, ir vyriško geismo objektu. Plačiau apie šį romaną ir joje aprašomus seksualinius gundymus bei žaidimus žr. Poškaitė 2010.

kų kultūroje), bet perėjimas iš vienos į kitą. Erotizmas yra ta „dinamikos jėga“, kuri pasireiškia drabužių apsirengimo arba nusimetimo akte, implikuojant tokius prieštarinius su erotizmu susijusius jausmus ir dalykus, kaip „pasmerkimas, kankinimas, sunaikinimas, praraja, sumišimas, netvarka, baimė, drebėjimas ir mirtis“<sup>17</sup>. Šios išvalgos neabejotinai susijusios su Georges'o Bataille'o erotiškumo teorija, kuria, kaip matysime, remiasi ir kai kurie XXI a. sinologai, interpretuodami tvarstytos pėdos prasmes.

Mėgavimasis lotoso pėda apėmė visus pojūčius ir tapdavo neišmatuojamu susijaudinimu, kurį štai kaip aprašo Levy: „Akis džiūgavo matant smulkius žingsnelius ir jų sukeliama sėdmenų bangavimą; ausis virpindavo eisenos šlamesys, o nosį malonindavo iškvėpinto batelio skleidžiamas kvapas bei iš arčiau juntamas nuogo kūno kvapas. Buvo daugybė įvairių būdų, kaip laikyti pėdą savo delnuose; pasiduo-damas vis didesnei ekstazei, meilužis liudavo pėdą lūpomis. Tai buvo žaidimas, kuriam būdingas: pėdos bučiavimas, čiulpimas ir įsikišimas į burną už abiejų skruostų, ją kramsnojant ar energingai kandžiojant, ir pagarbiai prigludžiant ją prie savo skruostų, krūtinės, kelių ar vyriško organo“. Toks aistruolis „mielai pats plaudavo savo mylimosios pėdas, nesibodėdamas karpydavo nagus ir net valgydavo arbūzų sėklas bei migdolus iš jos tarpupirščių“ (Levy 1966, p. 34). Atskirame knygos skyriuje (skyrius „Lotoso mylėtojai“) autorius vardija įvairiausių pėdos laikymo būdus, kurie buvo aprašyti specialiuose tam skirtuose vadovėliuose, pvz., juose nurodoma, kuriais pirštais kurias pėdos dalis prilaukti ir paspausti (Levy 1966, p. 133–134). O negalėjusieji pačiupinėti, pauostyti ar pasmagurianti apnuoginta pėda kaitindavo savo erotinę vaizduotę, mėgaudamiesi bent tuščiais lotoso bateliais ir sugalvodami įvairius „išgertuvių žaidimus“, kuriuose batelis (dažniausiai – šiame žaidime dalyvaujančios prostitutės) tapdavo arba pačia taure, iš kurios geriama, arba pretekstu išgerti. Kiti gi žaisdavo paleisdami naują batelį plaukti vandeniui, mėtydami į jį sėklas bei kauliukus, o mažiau-siai pataikiusieji turėdavo išgerti alkoholio taure (vadinamą „Aukštinio lotoso taure“), kuri būdavo įstatyta į kitą batelį. Kitame žaidime batelis būdavo siunčiamas per vyrų rankas, bet kiekvienas iš gavusiųjų turėdavo jį paimti ir laikyti ne bet kaip, o pagal dienos skaičių atitinkančias taisykles (pvz., trečią dieną reikia batelį laikyti nelyg mė-nulį, aštuntą dieną – pasuktą žemyn nelyg nudelbtas žmogaus veidas ir t. t.). Tas, kuris nusižengdavo šioms taisyklėms, už bausmę turėdavo išgerti ir paimti batelį teisingai. Kitas žaidimas – mėtyti kauliukus į plaukiojantį batelį, tam tikras pataikytų kauliukų skaičius būdavo susiejamas su tam tikrais žmonėmis, esančiais tam tikroje situaci-joje, o juos atitikusieji žaidimų dalyviai turėdavo teisę išgerti, jeigu pataikydavo į mesti atitinkamą kauliukų skaičių (pvz., vienas skaičius suteikė leidimą išgerti tiems, kurių sugulovė pagimdė sūnų ar jų pavardėje yra gėlės ar medžio hieroglifas; kitas skai-čius – tiems, kurie turi išvaržą ar pavardėje – penkis metalus; trečias skaičius – tiems,

<sup>17</sup> Šiame straipsnyje autorius remiasi vieno žymiausių erotiškumo fenomeno tyrinėtojų Georges'o Bataille'o išvalgomis apie Kristaus nuogumą ir nukryžiuojimą, kurį su erotiškumu (o pastarąjį su mirtimi) sieja ikonoklazmo tendencija, arba polinkis į formos sunaikinimą (Perniola 1989, p. 237, 243, 245).

kurie yra žymių valdininkų draugai ar kurių pavardės sutampa su žinomų senovės didvyrių pavardėmis; dar kitas skaičius – tiems, kurie gedi savo mirusios žmonos arba kurie išvijo savo sugulovę; arba kurių žmonos ir sugulovės dažnai pastoja, kurių skruostai išraudę nuo gėrimo, kurio išsikišęs dantis ar kurį muša žmona, ar kuris yra apdraskytu veidu ir t. t.). Visus šiuos žaidimų aprašymus Levy cituoja iš vieno XVIII a. autoriaus, aistringą pėdų mylėtojo ir žinovo Fang Xuan knygų (Levy 1966, p. 121–126).

Pagaliau likusiems tvarstyto pėdos mylėtojams, negalėjusiems savo rankomis jos pačiupinėti, pauostyti ar paskanauti, belikdavo patenkinti savąjį erotinį troškimą tiesiog tuos batelius pavogiant ir ką nors įdomaus su jais nuveikiant (pvz., į juos ejakuliuojant – istorija, aprašyta viename laikraštyje). Beje, intelektualai dažnai tiesiog mėgavdavosi pėdomis, rašydami apie jas tekstus – nustatinėdami jų grožio vertinimo kriterijus, klasifikuodami jas pagal įvairius aspektus ir tipus arba vardindami aplinkybes ir situacijas, kuriomis palankiausia gėrėtis tvarstyta pėda, nes tada ji atrodo patraukliausiai (pvz., vyro rankoje, išlindusi iš patalų, palikusi pėdsaką sniege, šviečianti pro širmą ar bambukinę tvorą). Pagrindiniu Levy tyrimų šaltiniu tampa Fang Xuan veikalai, kaip antai jo knyga *Kvepiančių lotosų klasifikavimas*, kuriame išvardyti 48 tvarstytų pėdų tipai (Budhos galvos lotosas, Ryto lotosas, Tibeto lotosas, Lotoso gėlė, Jaunas mėnulis ir t. t.), 9 jų grožio gradacijos, kurios atitinka 9 imperinėje Kinijoje įvestus valdininkų rangus)<sup>18</sup>. Levy taip pat cituoja įvairius eilėraščius ir pėdų žinovų pasisakymus apie tai, kuo tvarstyta pėda yra pranašesnė už gėles arba kuo ji panaši į kai kuriuos augalus (ypač „tris žiemos draugus“ – laukinę slyvą, bambuką ir pušį), arba kuo jos grožis primena žmogaus kūno dalis. Daugelio šio autoriaus knygoje cituojamų veikalų stilius primena ne ką kitą, o įvairias enciklopedijas, katalogus, botanikos veikalus ar pastebėjimus, užrašus apie „kasdienius daiktus“, kurie didžiąja dalimi formavo Ming dinastijoje suklestėjusią vadinamąją „kasdienybės estetiką“ arba mėgavimosi kasdieniais daiktais kultūrą (kaip mėgavimąsi arbata, gerėjimąsi Mėnuliu, metų laikais, situacijomis, meno kūriniiais, smilkalais, ir pan.)<sup>19</sup>.

Būtent ši tendencija veikiausiai paskatino kitą tyrinėtoją Wang Ping knygoje *Skausmas dėl grožio: pėdų tvarstymas Kinijoje*, kurioje ji plačiai remiasi H. Levy ir jo cituotų kinų autorių tekstais, atkreipti dėmesį į pačių literatūrinių tekstų įtaką, suvokiant pėdų tvarstymo erotinės prasmes (Ping 2000). Tiesioginių tekstų ir pėdų ryšį ji stengiasi atskleisti, pasitelkdama fetišizmo teoriją ir susiedama ją su postmodernistine literatūrinio teksto galios teorija. Ji teigia, jog pėdų tvarstymas byloja apie įvairius dalykus – pasiaukojimą, dorybę, erotizmą, viliojimą, drausmę. Knygos pradžioje ji bando paaiškinti seksualinį tvarstyto pėdos patrauklumą, atkreipdama dėmesį į erotinio troškimo ir „gyvuliškumo“ ryšį. Remdamasi vieno žymiausių erotizmo fenomeno

<sup>18</sup> Šios gradacijos viršuje – Dieviška pėda, žemiau Nuostabi pėda, Nemirtinga pėda ir t. t., o žemiausioje vietoje – Netikra pėda, nes jos toks aukštas kulnas, kad primena į medį lipančią beždžionę (Levy 1966, p. 107–109).

<sup>19</sup> Plačiau apie tai: Poškaitė 2008.

tyrinėtojų G. Bataille'o išvalgomis apie erotiškai jaudinančio moters grožio sąsajas su jos intymųjų kūno organų „gyvuliškumu“, t. y. plaukuotumu, ji iliustruoja jas tvarstyčių pėdų formos vizualinėmis asociacijomis, šios apnuogintos pėdos lyginimu su moters genitalijomis, gyvulio (pvz., elnio) kanopomis arba lapės pėdomis (Ping 2000, p. 11)<sup>20</sup>. Tokiu būdu tvarstyta pėda tampa savotišku žmogiško, gyvuliško, augalijos ir daiktų pasaulio deriniu, apjungdama visų jų požymius. Kitu svarbiu raktu, suvokiant lotoso pėdos patrauklumą, ji laiko smurtą arba pėdos luošinimą, kuris kaip tik ir panaikina ribas tarp žmogaus ir gyvulio, natūralumo ir dirbtinumo, net ir tarp mirtingumo ir nemirtingumo, arba gyvenimo ir mirties. Nes taip „perdirbta“ pėda, skleidžianti mirties (mėsos puvėsių ir kraujo) kvapą, yra „įkalinama“ batelyje, kuris savotiškai „užkonservuoja“ jos grožį (lygų odos paviršių) ir šitaip leidžia jai „pergyventi“ senstantį moters kūną, arba tapti amžino grožio ir mirties simboliu. Būtent šie smurto pėdsakai, susimaišę su draudimu matyti apnuogintą pėdą ir paslaptį, esą žadina erotinę vyro troškimą, kuriame susipina baimė, gailestis ir pagarba. Jie kartu paverčia šią pėdą šventa, neliečiama, t. y. tabu: „Sąveika tarp paviršiuje regimo nemirtingo grožio iliuzijos ir iš vidaus dvelkiančio nuolatinio smurto priminimo – nuogos pėdos puvimo, skausmo ir deformacijos atveda erotiškumą į galutinę jo prasmę – mirtį. Jeigu erotiškumas yra tai, ką G. Bataille's vadina „pritarimu gyvenimui iki mirties taško“, pėdų tvarstymas yra pati geriausia jo išraiška kalboje ir raštuose“ (Ping 2000, p. 24).

Toks tvarstytos pėdos įamžinimas nuostabiai siuvinėtame batelyje kaip tik ir paskatino atskirti jį nuo moters kūno ir paversti erotinio vyrų troškimo objektu, arba fetišu, įvairiais būdais audrinusiu erotinę vaizduotę. Neatsitiktinai savo knygoje Wang Ping užsimena apie galimybę taikyti S. Freudo psichoanalizės teoriją šios pėdos erotinio patrauklumo aiškinimuose, suvokiant kinų vyrų troškimą turėti smailianosę tvarstyčią moters pėdą, savo forma primenančią vyro falą, kaip jo pakaitalą. Tačiau įspėjusi, jog modernios vakarietiškos teorijos taikymas šio kinų kultūros fenomeno ir ilgamečio papročio tyrimui gali padėti atskleisti tik tam tikrą šio papročio aspektą – vaizdinį, ji eina toliau ir giliau, praplėsdama froidiškąją fetišo sampratą iki kompleksiškesnio „literatūrinio fetišo“. Kitaip tariant, Wang Ping tyrime siekia parodyti, kaip šią pėdą fetišizuojantis vyrų žavėjimasis buvo transformuojamas į polinkį tekstualizuoti šią moters kūno dalį, arba paversti ją literatūrine kūryba, tekstu ir žinojimu, kuris dėl ypatingo rašytinės kultūros sureikšminimo kinų intelektualų tradicijoje pats virto ne mažiau svarbiu fetišu, nes siejosi su vyriškumu, galia, pinigais ir socialine pozicija. „Autoriai (ar jų vyriški veikėjai) kolekcionavo moteris tvarstytomis pėdomis ir tokius su jomis susijusius objektus kaip bateliai, kojines, tvarsčiai, o taip pat lingvistines bei istorines žinias apie pėdų tvarstymą su tokiu pačiu azartiškumu, kaip jie kolekcionavo meno kūrinius ir pinigus, kad parodytų savo socialinį statusą“ (Ping 2000, p. 102). Tad skaitant anksčiau cituotus „lotoso pėdų žinovų“ tekstus, kuriuo-

<sup>20</sup> Ping 2000, p. 11. Apautos bateliais, tvarstytos pėdos primena, pasak Ping, vyro genitalijas arba kai kurias daržoves, tokias kaip aštrūs pipirai, kaštainiai, o kitiems – teptuko galiukus.

se pėdos aptariamos, klasifikuojamos ir vertinamos tokiu pačiu stiliumi, kaip buvo klasifikuojami ir vertinami meno kūriniai, situacijos ir kiti malonūs dalykai, susidaro įspūdis, kad daugeliui vyrų svarbesnis buvo ne pats tiesioginis kontaktas su šiomis pėdomis, o jų vizualizavimas ir įvaizdinimas literatūriniuose tekstuose, kurių skaitymas bei žinojimas teikė patį didžiausią malonumą. Tuomet vyrams užtekdavo realiai pamatyti bent iš po sijono kyšantį mažą siuvinėtą batelį, kad jie pasijustų susijaudinę, apgirtę ir netekę amo. Kartu jie jautėsi solidarūs bei autoritetingi savo žinojimu bei gebėjimu išvardyti visas šio batelio dalis, pėdos grožio savybes, vardus, kategorijas ir stilius. Todėl Wang Ping daro išvadą, kad pėdų tvarstymas „turėtų būti laikomas ne individualiu „fetišu“, bet kultūriškai sukurta vyrų troškimo raiška, giliai įsišaknijusia kinų kultūroje – jos politinėse, socialinėse ir ekonominėse sistemose bei dinamikoje, o ypač – kalboje“ (Ping 2000, p. 101)<sup>21</sup>.

Tad šioje vietoje pats laikas paklausti: kas paskatino tokį tvarstyto pėdos „erotizmo diskurso“ protrūkį XX a. antrosios pusės Vakarų sinologijoje? Jį neabejotinai paspartino patys kinai, tiksliau, straipsnio pradžioje minėtas vienas daugiatomis enciklopedinio, dokumentinio ir kartu biografinio pobūdžio tekstų rinkinys „Ridikų rinkimas“ (*Cai feilu*). Jis tapo pirmuoju ir pagrindiniu šio fenomeno tyrinėjimo šaltiniu, kuriuo plačiausiai rėmėsi šiame straipsnyje minimi mokslininkai – H. Levy, W. Ping ir daugelis kitų tyrinėtojų. Vis dėlto D. Ko siūlo žiūrėti į šį šaltinį atsargiai, įspėdama, jog jis yra labai prieštaringas ir pavojingas. Viena vertus, jo sudarytojas ar sudarytojai (Yao Lingxi ir jo bendraminčiai) pretendavo į vakarietiško tipo arba „modernųjį moksliskumą“, kviesdami žmones siųsti ne vien tekstus apie lotoso pėdą, bet pirmiausia – vizualinę medžiagą, ypač nuotraukas, kurios kuo tiksliau, „moksliskiau“ ir realistiškiau atspindėtų tyrinėjimo objektą. Kita vertus, daugelis šio rinkinio tekstų rodo, kad jų autorių požiūris buvo ištis nostalgiskas ir orientuotas į praeitį, t. y. jau išnykusią arba sunaikintą tradiciją, kurią jie ir siekė įamžinti ateities kartoms. Negana to, jie tai darė, imituodami senąsias intelektualų literatūros formas ir retoriką, tokiu būdu ne tik iškeldami tvarstyto pėdą į ypatingas aukštumas ir paversdami moteris savotiškais meno kūriniais arba iš visų pusių apžiūrinėjamais objektais, bet ir patys tarytum tapdami tradiciniais intelektualais, kuriems labiausiai rūpėjo kuo rafinuočiau apie šias pėdas parašyti<sup>22</sup>. Tokiu būdu XX a. viduryje tvarstyto pėdos nepasiekiamu-

<sup>21</sup> Į glaudžias pėdų tvarstymo bei erotizavimo sąsajas su kinų intelektualų literatūrine kūryba, ypač išryškėjusias vėlyvosios imperijos (Ming-Qing dinast.) laikotarpiu, dėmesį atkreipė ir Dorothy Ko. Ji pastebi, „vėlyvosios imperijos laikotarpiu tvarstyto pėdų žavesys buvo didžiąja dalimi formuojamas rašytinių diskursų, kurie į pagrindę jos kultūrinį autoritetingumą bei paslaptingumą. <...> Netiesioginė tekstinė išraiška lyrikos ar objektyvaus žinojimo formoje funkcionavo panašiai kaip siuvinėtos kojinės ir bateliai – t. y. kaip paslėpimo instrumentai. Abu jie atitraukė žvilgsnį nuo nepagražinto ar nuogo kūno ir nukreipė jį į kultūros ornamentiką. Užuoat vaizdavę pėdų tvarstymą kaip konkrečią kūno ir socialinę praktiką, Ming ir Qing laikotarpio tekstai veikiau kurstė vaizduotę apie paslėptą kūną. Skaitytojas buvo skatinamas įsivaizduoti ir fantazuoti apie tai, kas neišsakoma“ (Ko 2005, p. 110).

<sup>22</sup> Geriausias pavyzdys – vienas šio rinkinio autorių, minėtasis Fang Xuan, kurio tekstai yra cituojami kaip bene svarbiausias įrodymas ar šaltinis apie tvarstyto pėdos fetišizavimą. Tačiau Fang Xuan tapatybė yra visiškai neaiški. Nors jis kartais (pvz., H. Levy ar van Guliko knygoje) pristatomas kaip gyvenęs Qing

mas (pasilikimas praeityje) vėl tapo vienu svarbiausių jos erotizavimo ir estetizavimo motyvų, tik šį kartą – iš pačių kinų pusės. Net ir šio rinkinio sudarytojai patys prisipažino, kad negalėdami realybėje pamatyti taip juos viliojančių pėdų, jie tapo savotiškais kolekcininkais, renkančiais praeities nuotrupas.

Būtent todėl manyčiau, kad suvokiant kinų tvarstytų pėdų erotizmą bene didžiausią vaidmenį suvaidino ne akivaizdumo-paslėptumo dialektika ar grožio ir mirties (smurto) sąsajos, o literatūrinė vaizduotė ir žodžio kultūra, ypač turint omenyje, kad tradicinėje estetinėje kinų pasaulėžiūroje buvo itin svarbus realybės ir fikcijos nedalomumas, arba jų žaismas, kildinamas iš daoizmo ir nuspalvinęs daugelį kinų meno sričių. Šia prasme lotoso pėda gali būti laikoma ne tiek socialinės praktikos, kiek meno ir estetikos dalimi.

## Išvados

Vakarietiškoje lotoso pėdos traktuotėse susipina bent trys svarbiausios tendencijos – demonizavimas, erotizavimas ir estetizavimas. Kiekvienos jų dominavimas bei kaita priklausė ne tik nuo Vakarų kultūros vertybių kaitos, idėjų, bet ir nuo pasirinktų tyrinėjimo šaltinių – ar tai būtų pačių moterų prisiminimų apie skausmo patyrimą bei pasakojimų apie gyvenimą „įkalintame kūne“, įkalinimą namuose (skatinę pėdų demonizavimą), erotinis menas arba vadinamieji „pavasario paveikslėliai“, „vidinių kambarių“ (*fang zhong*) iliustracijos, grožinė literatūra, vyrų liudijimai (skatinę erotizavimą), patys bateliai ir jų dekoravimo ypatumai (skatinę estetizavimą). Požiūrių į šią pėdą kaita taip pat priklausė nuo Kinijos ir Vakarų santykio bei diskursų raidos (pvz., Kinijos egzotizavimo, stagnatizavimo, kolonializavimo iš Vakarų pusės ir kinų nacionalizmo bei atgimusios nostalgijos tradicinei kultūrai). Ne mažiau svarbi ir abipusė diskursų įtaka: vakariečių išsakyti kritiškai ir neigiami šio fenomeno vertinimai XIX a. pab. turėjo įtakos pačių kinų inicijuotam pėdos demonizavimui ir jos atitvarstymo kampanijai, o pėdos erotizavimas kiniškuose tekstuose XX a. viduryje paskatino panašią tendenciją ir XX a. antrosios pusės Vakarų sinologijoje. Tiesa, patys kinų mokslininkai didžiąja dalimi dabar apsiriboja šio reiškinio istorijos ir socialinių detalių tyrinėjimu.

Vis dėlto šiandieninis pasaulio globalėjimo ir itin intensyvaus kultūrų susitikimo amžius skatina pažvelgti į šią kinišką tradiciją ne vien iš mokslinių diskursų sąveikos ir dialogo perspektyvos, bet iš platesnės, universalesnės „erotizmo praktikos“ ir kultūros perspektyvos. Beje, taip padaryti dar XX a. viduryje siūlė žymus kinų kultūros ir jos simbolių tyrinėtojas Wolframas Eberhardas išangoje H. Levy knygai, pastebėdamas, kad vakariečiai ne mažiau nei kinai žavėjosi ir tebesižavi mažomis moterų,

ypač baletu šokėjų, pėdomis, kurios labai primena tvarstytas kinių pėdas. Nėgana to, „milijonai vyrų mėgaujasi, matytami moteris su tokiais aukštais aukštakulniais, kurie vizualiai deformuoja koją, o jų eisena atrodo tokia pavojingai neužtikrinta, kad pakeičia visą jų kūno judėjimą“ (Levy 1966, p. 16–17)<sup>23</sup>. Tad žiūrint į dabartinių moterų „batus-žudikus“, ypač Lady Gagos „arklio kanopų“ batus, kurie labai primena mandžūrų moterų aukštakulnius („arklio-kanopos batus“ – *mati xie*, manomai avėtus būtent kaip alternatyva kinių lotoso bateliams), kyla klausimas, kad galbūt tvarstytų pėdų praktika turėjo žymiai ryškesnę įtaką šiuolaikinei vakarietišškai madai, nei manyta iki šiol. Juolab kad dauguma moterų prisipažįsta, jog nei viena aprangos dalis taip neperteikia moters savasties, vidinės būsenos ir galbūt jos seksualumo, kaip batai, kurie buvo ir tebėra viena didžiausių moterų aistrų – ir turbūt visais laikais, ir visose kultūrose. Tad pabaigai pacituosiu Wang Ping žodžius: „Tai, ką šiuolaikinės amerikiečių moterys įsivaizduoja ar praktikuoja, Kinijoje jau buvo paversta realybe prieš tūkstantį metų. Tūkstantį metų kinų moterys tvarstė savo pėdas (simbolines vaginas) ir puošė jas įvairiais būdais (rišimu, apgaubimu, perdūrinėjimu) bei stiliais (transvestitų, gyvūnų, augalų, daiktų) lygiai taip pat, kaip XX amžiaus amerikiečiai tai įsivaizduoja jų vaginos monologuose. Per laiką, erdvę ir kultūrą pagaliau rytiečių ir vakariečių moterų svajonės susiliejo“ (Ping 2000, p. 233).

### Literatūra

- Ebrey, Patricia. 1999. Gender and Sinology: Shifting Western Interpretations of Footbinding, 1300–1890. In: *Late Imperial China*, Vol. 20, p. 1–34.
- Ko, Dorothy. 2001. Bondage in Time: Footbinding and Fashion Theory. In: *Modern Chinese Literary and Cultural Studies in the Age of Theory*. Edited by Rey Chow. Duke University Press.
- Ko, Dorothy. 2005. *Cindarella's Sisters. A Revisionist History of Footbinding*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Levy, Howards. 1966. *Chinese Footbinding: The History of a Curious Erotic Custom*. New York: Walton Rawls.
- Matignon, J. J. 1936. *La Chine hermétique. Superstitions, Crime et Misère*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner.
- Mickūnas, Algis. 2010. *Summa erotica*. Vilnius: Apostrofa.
- Perniola, Mario. 1989. Between Clothing and Nudity. In: *Zone 4: Fragments for a History of the Human Body*, edited by Michel Feher, Ramona Nadaff, Nadia Tazi. Part Two. New York: Zone Books.
- Poškaitė, Loreta. 2010. Aistrų ir troškimų vaizdavimas Ming laikotarpio erotiniame kinų romane *Slyvos šakelė auksinėje vazoje (Jin ping mei)*. In: *Rytai–Vakarai. Komparatyvistinės studijos IX*. Vilnius: LKTI.

<sup>23</sup> Be to, Eberhardas abejojo, ar vakariečiai pagrįstai kritikavo šią kinų tradiciją kaip nusižengimą vadinamajam „natūralumui“, nes žiūrint net ir iš praeito amžiaus perspektyvos, visiškai neaišku, ką reiškia toks natūralumas – turint omenyje, kad, pasak jo, socialinės institucijos nuo seniausių laikų pradėjo kontroliuoti net ir pačių primityviausių arba natūraliausių žmogaus instinktų tenkinimą“ (Levy 1966, p. 16–17).

- Ping, Wang. 2000. *Aching for Beauty: Footbinding in China*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Poškaitė, Loreta. 2008. Mėgavimasis daiktais ir daiktų estetika tradicinėje Kinijoje. In: *Estetikos ir meno filosofijos probleminių laukų sąveika*. Vilnius: KFMI, p. 435–453.
- Van Gulik, Robert H. 1961. *Sexual Life in Ancient China*. Leiden.
- Van Gulik, Robert H. (author), Goldin, Paul R. (introduction). 2003. *Sexual Life in Ancient China: A preliminary Survey of Chinese Sex and Society from ca. 1500 B.C. till 1644 A.D.* Leiden: Brill.
- Whitefield, Brent. 2008. The Tian Zu Hui (Natural Foot Society): Christian Women in China and the Fight against Footbinding. In: *Southeast Review of Asian Studies*, Vol. 30, p. 203–212.
- Zito, Angela. 2006. Bound to Be Represented: Theorizing/Fetishizing Footbinding. In: *Embodied Modernities. Corporeality, Representation, and Chinese Cultures*, edited by Fran Martin and Larissa Heinrich. Honolulu: University of Hawaii Press.

## Eroticism from the Perspective of Twenty-First-Century Comparative Cultural Studies: Western and Chinese Approaches to Lotus Feet

### Summary

Key words: the lotus feet, footbinding, eroticism, the body, fetishism, text, literary imagination

The custom of footbinding in traditional China is the phenomenon, which in the West was viewed with a great controversy. It was considered as both, exotic and disgusting, worth of emulation and condemnation. However, since the second half of the twentieth century Western sinologists tend to view the bound feet as an object of eroticization. In other words, it is treated as the means of provoking men's sexual desire, as well as maintaining women's power. Such views are based on various Western theories, especially on psychoanalytic theory of fetishism. The paper aims to reveal the particular tendencies and features in the eroticization of the lotus feet, with the particular attention on its relation to the literary imagination or textual culture. It will also discuss the relationship between the eroticization of footbinding in the Western and Chinese sinology, as well as their connection with the modern Western culture of eroticism.

# Utopinio eroso natūralizmas: apybraiža sovietinės ideologijos ir dailės (istorijos) temomis

Kęstutis Šapoka

Straipsnyje aptariami kai kurie utopinio Naujojo žmogaus (su)kūrimo aspektai, kurie glaudžiai susiję ir su seksualumo plačiąja prasme, sfera. Skulptoriaus Broniaus Zalenso dvi skulptūros – „Kiaulininkės džiaugsmas“ (1950) ir „Švelnumas“ (1970) sietinos su šio utopinio projekto metaforine simbolika, parodo makabriškąją utopijos esmę ir iliustruoja eksperimento degradaciją.

XX a. pirmojoje pusėje modernusis mokslas pasiekė tokį lygį, kuriame, atrodė, įmanoma nugalėti visus „netobulus“ gamtos dėsnius ir juos pertvarkyti pagal žmogaus reikmes: mokslininkai pradėjo brautis į „dieviškąjį sodą“ ir jį niokoti. Silpnėjant religinėms normoms, Europoje, iš dalies veikiant Darvino evoliucijos teorijai, susidomėta galima gyvūnų ir žmogaus giminyste (beveik) genetiniame lygmenyje. Jei žmogus ir gyvūnas kilę iš bendro protėvio, atkūrus prarastas evoliucijos grandis, įmanoma atkurti ar sukurti tą „bendrą protėvį“. Iš pradžių išpopuliarėjo žmogaus atjauninimo operacijos, kurių metu žmonėms būdavo įsiuvasomos beždžionių lytinės liaukos. Galų gale prieita iki idėjos sukryžminti žmogų ir beždžionę, kitaip sakant, eroso idėją pakylėti į naują lygmenį. Naujos rasės sukūrimu, taip pat žmogaus-gyvūno rūšies išvedimu ypač susidomėjo to meto totalitarinės šalys – Trečiojo Reicho Vokietija ir Sovietų Rusija, propagavusi kultūrinės revoliucijos idėjas. Eksperimentai dirbtiniu būdu apvaisinti žmogaus sėkla šimpanzių pateles, kaip ir apvaisinti moteris orangutangų sėkla, kuriuos atliko rusų mokslininkas Ilja Ivanovas, buvo nesėkmingi.

Pagrindiniai žodžiai: erosas, utopija, seksualinis natūralizmas, kiaulininkystė, ideologija, socio-estetika, sovietinė Lietuvos dailė

## Įvadas

Keliavo kartą per žmones trys felčeriai, sustojo vienam viešbuty ir apsinakvojo. Šeimininkas paklausė, iš kur jie eina ir kur keliauja. „Mes gerai mokam savo amatą, vaikščiojam po visur ir gydome ligonius“ – „Parodykite gi savo mokslą“, – tarė šeimininkas. Vienas pasakė, kad jis galėtų vakare sau ranką nusipjauti ir rytą vėl ją prigdyti; antras pasakė, kad galėtų sau širdį išplėsti, o rytą vėl įdėti ir užgydyti; trečias pasakė, kad galėtų sau akis išsiimti ir rytą vėl įstatyti. <...> tada jie padarė, kaip buvo sakę: vienas nusipjovė ranką, kitas išplėšė širdį, trečias išėmė akis, sudėjo viską ant lėkštės ir padavė šeimininkui; šeimininkas pašaukė tarnaitę, liepė pastatyti indaujoj ir gerai uždaryti. <...> Kai šeimininkas, felčeriai ir visi tų namų žmonės sumigo, atėjo kareivis ir paprašė jos valgyti. Mergaitė atidarė indaują, paėmė jam kažką užkasti, bet besisukiodama užmiršo vėl uždaryti duris; <...> atslinko katė, rado indaują atvirą, pagriebė felčerio ranką, širdį, akis ir nusinešė. <...>

„Nebijok“, pasakė kareivis, „aš tave išgelbėsiu; aure ten kaba kartuvėse vagis, aš jam nu-  
pjausiu ranką; <...> paskui pagavo katę ir išlupo akis. Dar stigo širdies. „Ar nesat kartais  
skerdę kiaulių?“ – „Skerdėm neseniai“, atsakė mergina. „Gerai“, tarė kareivis, nuėjo į virali-  
nę ir atnešė kiaulės širdį. <...> Atsikėlę rytą, felčeriai liepė tarnaitai atnešti lėkštę su ranka,  
širdžia ir akimis. <...>

Pirmas paėmė vagies ranką, prisidėjo sau, patepė tuo tepalu, ir ji tuojuo prigijo. Antras  
paėmė katės akis ir prisigydė. Trečias įsidėjo sau kiaulės širdį ir patepęs beregint susigydė  
žaizdą. <...> Paskui jie apsimokėjo už nakvynę ir iškeliavo toliau.

Keliaujant tas, kur buvo gavęs kiaulės širdį, beveik nebeėjo kartu; pamatys kokį užkampį,  
tuoj bėga ten ir aplink šniukštinėja, kaip paprastai daro kiaulės. Kiti du laikė už skverną, bet  
nieko negalėjo padaryti: jis vis ištrūksta ir bėga ten, kur daugiau nešvarumo. <...>

„Mums kažkas atsitiko; būsim gavę ne tuos daiktus, kuriuos buvom davę šeimininkui sau-  
goti; grįžkim atgal, jis turėjo mus apgauti.“ <...> Tada felčeriai pareikalavo iš šeimininko  
didelių pinigų grasydami raudonu gaidžiu. Tas atidavė viską, ką turėjo ir ką galėjo surinkti,  
ir jie iškeliavo sau. Pinigų jiems turėjo užtekti visam gyvenimui, bet jie mielai būtų atidavę  
juos už tą, ką buvo praradę (Grimmai 1938, p. 112–114).

Po šios brolių Grimmų pasakos citatos, derėtų dar tarti keletą žodžių apie šito  
straipsnio atsiradimą. Kažkada mano kolega menininkas kaunietis Rolandas Rimkū-  
nas elektroniniu paštu pajuokaudamas atsiuntė dviejų skulptoriaus Broniaus Zalenso  
skulptūrų – „Kiaulininkės džiaugsmas“ (1950) ir „Švelnumas“ (1970) – reprodukcija-  
s, sužvejojtas internete. Pasijuokė, – žiūrėk, skirtingi laikotarpiai, skirtingi stiliai, bet  
skulptūros struktūra, kompozicinis sprendimas beveik identiški. Dailininkas stengėsi  
prisitaikyti prie kintančios epochos, naudodamas tas pačias kūrybines klišes.

Akivaizdu, jog Zalensas naudojo labai panašią kompozicinę schemą, siekdamas  
įkūnyti iš pradžių vėlyvosios stalininės, o vėliau – jau brežnevinės epochų „kanonus“,  
kurie, reikia pasakyti, buvo ir panašūs, tačiau ir skirtingi. Kilo mintis, remiantis „Kiau-  
lininkės džiaugsmu“, paanalizuoti sovietinę utopiją, kurioje vienas svarbiausių vai-  
dmenų teko Naujajam žmogui, arba naujai sovietinei rasei. O mintijant apie Naujojo  
žmogaus (su)kūrimą, natūraliai iškilo eroso ir ideologijos santykio problema.

Erosą, arba seksualumo sferą, visais laikais buvo siekiama ir iki šiol tebesiekia-  
ma kontroliuoti, nes pastarasis yra vienas pamatinių (jei ne pamatinis) tiek socialinę,  
tiek psichologinę, netgi sąmoninę žmogaus būtį lemiančių pradų. Klasikinė ir pos-  
tmoderni psichoanalizė parodė, jog erosas, sąmonė ir ideologija glaudžiai susiję,  
galbūt yra netgi vienas ir tas pats. O kontekstai, kuriuose akivaizdžiausiai reiškiasi  
visi šie pradai socialiniame lygmenyje – politika ir menas – beje, taip pat, susipynusios kategorijos.

Istorijoje yra buvę ypatingų eksperimentų ideologijos ir meno, žinoma, ir  
seksualumo lygmenyse. Vienas tokių galėtų būti Sovietų Sąjungos „projektas“, kurio  
tikslas – iš esmės pakeisti tradicinę visuomenės, žmogaus sampratą ir sanklodą, taip  
pat pasižymėjęs radikaliomis „inovacijomis“ ir eroso lygmenyje.

Šio straipsnio tikslas nėra „sovietinio projekto“ moralinis vertinimas. Svarbu tai, kad šis „projektas“ bent teoriškai rėmėsi daugybe viena kitą perdengiančių utopijų, kurių viena buvo siekiama „nugalėti“ gamtos dėsnius ir sukurti ką nors panašaus į „virš-gamtą“ ir „antžmogį“, naujo tipo žmogų naujo tipo komunistinei valstybei. Taip pat įdomu ir tai, jog ši ir daugelis kitų utopijų buvo suvokiamos beveik ne kaip utopijos, tačiau kaip realiai pasiekiami tikslai. Nieko nėra neįmanomo!

Žinoma, reikia atsižvelgti į tai, kad Sovietų Sąjungos „projektas“ ir „tikrovė“ nebuvo vienalyčiai. Veikiau ji buvo daugiasluoksnė ir ypač prieštaringa. Galima sakyti, tai buvo kraštutiniškumų kupina tikrovė su daugybe į ją įsiliejančių paralelinių arba „fantastinių“ tikrovių. Arba į totalų fantastinį erdvėlaikį patenkančios tikrovės atplaišos. Tačiau šio straipsnio „scenografija“ arba metodologija tiesiog reikalauja supaprastinimų, tam tikrų aspektų, sociopolitinių, socioistorinių ir socioestetinių kontekstų užtušavimo, norint išryškinti kitus, svarbius būtent šio straipsnio „tyrimui“. Taigi be supaprastinimų ir net šaržavimo neapsieisime.

Reikia pasakyti, jog menas, taip pat ir su šio straipsnio tema susijusi dailė, šiuose eksperimentuose dalyvavo kaip ideologinis mediatorius, nugalindantis aštrius, nepatogius kampus ir pateikiantis sovietinių mokslininkų – „frankenšteinų“ eksperimentus pozityviai, romantiškai. Lietuva buvo inkorporuota į Sovietų Sąjungą kiek vėliau, po Antrojo pasaulinio karo, tačiau taip pat pajuto „socialinio eksperimento“ gniuždančią jėgą.

Šios publikacijos atspirties tašku ir pasirinkau skulptoriaus Broniaus Zalenso 1950 metais sukurtą skulptūrą „Kiaulininkės džiaugsmas“ (ir po dvidešimties metų menininko sukurtą „Švelnumą“), kaip kūrinį, kurį interpretuojant, analizuojant formą, turinį ir socio-politinį, socio-istorinį kontekstus, galima bandyti spekuliatyviai apčiuopti (utopinės) ideologijos ir eroso susidūrimo taškus. Būtent turint omeny „Kiaulininkės džiaugsmą“, straipsnyje gvildenami platesni sovietinio (utopinio) Naujojo žmogaus kūrimo (o erosas čia bene svarbiausias „veikėjas“) projekto aspektai, netgi, tam tikra prasme, patį straipsnį suvokiant kaip utopinį pasakojimą.

\* \* \*

Reikia pasakyti, jog tam tikru progresyvios utopijos virusu mokslininkai (ypač Rusijos ir Vokietijos) buvo „užsikrėtę“ jau XIX a. pabaigoje – XX a. pradžioje, tačiau „moksliniai eksperimentai“, siekiant įveikti gamtos dėsnius, igavo pagreitį po 1917 m. revoliucijos (karinio perversmo), kai nepaprastai reikšmingos tapo utopinės naujos visuomenės ir Naujojo žmogaus (su)formavimo, netgi (su)kūrimo idėjos. Erosas, nuo XIX a. antros pusės vis labiau susvarbinamas, siejamas su ideologiniais turiniais ir beveik visais lygmenimis, XX a. pradžioje tampa dominuojančia (ideologine) figūra, lemiančia žmogaus ir visuomenės konstituciją tiek perkeltine, tiek pačia tiesmukiausia prasme, kurią veikė ir tai, kaip bus suprasta ir kaip sėkmingai pajungta utopinės

visuomenės kūrimui(si) seksualumo sfera, galima sakyti, didžiąja dalimi ir priklausė tos visuomenės (su)sukūrimo ir gyvavimo sėkmė.

Sovietinis (utopinis) eroso pajungimo politikai projektas buvo specifinis ta prasme, kad, atsižvelgdamas į tuometines teorines eroso įprasminimo ir interpretavimo teorijas, jas beveik besąlygiškai atmetė, „sukritikavo“ kaip dekadentines ir pasiėmęs visa, „kas geriausia“, išrutuliojo savitas (monstriškas) radikaliai pozityvaus (kvazipozityvistinio) ir „ultraprogresyvaus“ pragmatiškojo seksualumo koncepciją, kitaip sakant, eroso valdymo ir perprogramavimo, praktikas.

Vakarų empirinis mąstymas, sovietinės ideologijos požiūriu, nepaisant visų teigiamų savybių, buvo perdėm užsikrėtęs nihilizmo, hedonizmo ir/ar perversijų su-reikšminimu, pradedant jau ankstyvąja kūdikyste, kurią į seksualumo sferą perkėlė psichoanalizė:

Kai sustiprėja raumenų kontrolė, malonumas jau siejamas su kita kūno funkcija – defekacija – ir nebeprisklaido vien nuo gyvybiškai svarbaus poreikio patenkinimo. Šio malonumo centras yra analinė gleivinė, dirginama tiek kaupiantis, spaudžiant fekalinėms medžiagoms, tiek jas pašalinant. Vaikas gali pasinaudoti tuo, kad jis išmoko kontroliuoti sfinkterius, ir uždelsti šalinimą <...> Šis naujas tarpsnis buvo pavadintas faline stadija, bendra abiem lytims, <...> maža mergaitė, pasak Freud, iš tikro neįtaria egzistuojant makšties ertmę; klitoris, anatomiškai prilygstantis peniui, šioje stadijoje, kaip ir penis yra malonių dirginimų ir pojūčių židinyje <...> klitoris – tai penis, suprantama, mažytis, bet jis dar išaugsi (Brabant 1994, p. 30, 37).

Perdėtas seksualinio hedonizmo sureikšminimas, net jei jis sušvelninamas „tiesiog troškimo išvengti nemalonių“ įtampas, uždaro individą į užburto rato spąstus. Individas pasmerkiamas nuolatiniam neurotiniam nerimui, reprodukuojančiam save ir beprasmį „(savi)analizės“ diskursą. Kartu pateisinama ir kapitalistinio dualizmo, prieštaravimo logika, kuri neva yra neišvengiama. Galima sakyti, jog individo psichinė struktūra tiesiog atkartoja išnaudojimo kapitalizmo logiką. Ir tame yra tiesos. Sovietinis mokslas, neva apeidamas niekines lingvistines perversijų s(t)imuliacijas ir buržuazinės logikos retransliavimą, pereina prie „esmės“, seksualumo branduolio, (per)programuodamas jį išimtinai pozityviai, „malonumo“ ir „realybės“ principus pakeisdamas „progreso“ arba komunistinės bendruomenės pragmatiškumo principu. Žinoma, tai, kad šis principas artėja prie totalitarizmo modelio, tuo metu niekam nerūpi. Totalitarizmas tapatinamas su progreso mechanikos dėsniais.

Iškrypusios, garbinančios perversijas seksualumo teorijos, ypač XX a. trečiajame ketvirtajame dešimtmėčiais išpopuliarėjusi Freud psichoanalizė, kurioje žmogus – pusiau išprotėjęs žvėris, buvo sovietinių mokslininkų „objektyviai“ sukritikuota. Šiai įdomiai, tačiau perdėm dekadentinei psichoanalitinei teorijai, be perversijų garbinimo renčiančiai hierarchinę (kapitalistinę) sąmonės struktūrą, buvo priešpriešintos „sveikos“, „objektyvios“ utopinio progreso kontekste eroso teorijos ir ypač praktikos. Jei psichoanalizė kvietė „tuščiai pliuropuoti ant kušetės“ ir mėgautis (sąmonėje) už-

slėptais iškrypėliškais malonumais, sovietinis mokslas, priešingai, siekė išguiti visas dviprasmybes totaliai pozityvia, sveika „bio-bihevioristinio“ eroso praktika.

Geru pavyzdžiu galėtų būti I. P. Pavlovo požiūris į Freudą. Pavlovas skyrė silpnąsias ir stipriąsias psichoanalizės puses. „Kai aš galvoju apie Freudą ir apie save, įsivaizduoju dvi kalnakasių partijas, kurios didelio kalno šlaite pradėjo kasti tunelį geležinkelui – žmogaus psichikai. Vis dėlto, skirtumas tas, kad Freudas pradėjo kasti šiek tiek per giliai ir užsikniso pasąmonės glūdimose, o mes jau prisikasėme iki šviesos... (Гулыга 1978, p. 148).

Tai, kad klasikinė psichoanalizė taip pat buvo šios kovos zona, kurioje savų interesų turėjo ir savitai interpretuojama komunistinė ideologija, liudija ne tik utopinis Sovietų Sąjungos ir Naujojo žmogaus kūrimo projektas, tačiau ir kai kurios Vakarų mokslininkų teorijos. Pavyzdžiui, po Antrojo pasaulinio karo į Ameriką emigravęs austrų psichoanalitikas Vilhelmas Reichas psichoanalizę bandė (su)jungti su komunistinėmis idėjomis, kurdamas utopines visuomenės idėjas, kalbėdamas apie patriarchalinės, seksualiai represuotos visuomenės grėsmes ir keldamas darbininkų klasės savišvietos seksualumo sferoje klausimus, seksualinės revoliucijos idėjas, už kurias buvo pašalintas tiek iš psichoanalitikų draugijos, tiek iš Vokietijos komunistų partijos. Reicho teigimu, biologiniams poreikiams būtinos permainos:

Šiuolaikinio žmogaus charakterio struktūra reprodukuoja šešių tūkstančių metų tradicijos patriarchalinę autoritarišką kultūrą, kurią galima apibūdinti kaip vengiančią prigimties ir nepastebinčią socialinio skurdo aplink. Šie specifiniai šarvai sąlygoja atskirtį, vargingumą, autoritarizmo troškimą, atsakomybės baimę, mistikos ilgesį, seksualinį skurdą ir neurotiškai beprasmę maištingumą, nekalbant jau apie patologijų toleranciją. Žmogus susvetimėja <...> ir šį susvetimėjimą sąlygoja ne biologinės, o socio-ekonominės priežastys (Reich 1973, p. 7–8). Mūsų biologinių poreikių gynyba remiasi įsitikinimu, kad reikia visų visuomenės ekonominių ir socialinių struktūrų permainų <...>, tai galėtų būti biologinės žmogaus konstitucijos didžios revoliucijos pradžia (Reich 1986, p. xii).

Sovietų Sąjungoje eroso koncepciją taip pat buvo bandoma išlaisvinti iš represyvių buržuazinės visuomenės, religinių prietarų ir represijos mechanizmų, tačiau „seksualinė revoliucija“ buvo nukreipta kardinaliai priešinga linkme. Šia prasme Reicho idėjos, nors ir buvo maitinamos „komunistinių“ aspiracijų, vargu ar galėjo prigyti Sovietų Sąjungoje, nes akcentavo „išlaisvinančią edukaciją“, o sovietinė sistema labiau pasitikėjo griežtai kontroliuojamu (utopiniu) bio-programavimu.

Sovietų Sąjungoje erosas tapo biologiškai ir ideologiškai objektyvios reprodukcijos, grįstos (naujos utopinės) evoliucijos faktais, ir kartu progresyviai eksperimentinio socio-biologinio kergimosi projektu. Mistiškasis erosas buvo „nugalėtas“ ne tiek jį ištrinant tiesiogiai, uždraudžiant ir nekardinaliai išlaisvinant Reicho siūloma prasme, kiek įjungiant į pragmatiško ultraprogreso socio-estetinių vaizdinių visumą kaip jų sudėtinę dalį.

Buvo pradėta nuo „esmių esmės“, kastasi po eroso kaip reprodukcinės esmės pamatais. Galima sakyti, kad eksperimentai su gamtos dėsniais, tiek keičiant augalijos, tiek žmonių genofondą, prasidėjo beveik paraleliai, ir XX a. pradžios Europoje, ir kartu su (utopinės) komunistinės valstybės į(si)kūrimu. Dievas šiuo požiūriu tebuvo talentingas diletantas, perdėm susirūpinęs savo išradimų „autorinėmis teisėmis“. O štai naujojo komunistinio (ir fašistinio) mokslo atstovai drąsiai, ryžtingai žengė žingsnį į priekį, griaudami prietarus ir Dievo, kaip neprilygstamo „išradėjo“, mitus. Vienas tokių, supratęs eroso, kaip pamatinio gyvybės Žemėje prado, svarbą ir būtinybę pavergti šį pradą naujos gamtos dėsnių kūrybai, tiksliau, gamybai, buvo Ivanas Mičiurinas. Jis pradėjo „dresuoti“ augaliją, kurdamas naują utopinį Edeno sodą<sup>1</sup>.

Mičiurino vardas ypač populiarus pas mus, nugalėjusio socializmo šalyje, kur atvertos neapbrėptos galimybės mokslui, menui ir kultūrai klestėti, visoms liaudies kūrybinėms jėgoms pasireikšti, jos materialinėms ir dvasinėms vertybėms pagausinti. Tęsdamas savo didžiųjų pirmtakų – Darvino ir Timiriazevo – darbą, Mičiurinas talentingai išrutuliojo ir dar aukščiau pakėlė jų materialistinį mokslą apie organinės gamtos išsivystymą <...> I. V. Mičiurinas sukūrė įstabų mokslą apie revoliucinį augalinių organizmų pertvarkymą. <...> Iki revoliucijos mano klausą žeidė nemokšiškos nuomonės, kad mano darbas esąs nereikalingas, kad visi mano darbai – tai „tušti prasimanymai“, „nesąmonės“. Departamento valdininkai man šaukė: „Nedrišk!“, valdiniai mokslininkai mano hibridus apskelbdavo „pavainikiais“. Popai grasino: „Nedaryk šventvagystės!“ Nepaversk dievo sodo viešaisiais namais!“ (taip buvo apibūdinama hibridizacija). <...> Vykdydamas praktinius hibridizacijos darbus, Mičiurinas pastebėjo ypatingai įdomų reiškinį, kuris toliau vysto Darvino teiginį, kad artimos giminystės kryžminimas susilpnina palikuonis, sukelia jų ligotumą ir veda į išmirimą. <...> Tolinų augalų rūšių ir genčių nesikryžminimui įveikti Mičiurinas parengė eilę metodų, palengvinančių hibridų gavimą. Prie tų metodų priskiriama: panaudojimas, kaip motininio augalo, jaunų, pirmą kartą žydinčių, hibridinių augalų; kryžminimui skirtų tėvų porų parengtinis vegetatyvinis suartinimas; tarpininkas, kaip galinga priemonė **gauti hibridiniams palikuonims tarp dviejų sunkiai arba visiškai nesikryžminančių augalų rūšių arba genčių** (paryškinta – K. Š.). <...> Atskleisdamas vieną po kito didžiosios gamtos knygos lapą, Mičiurinas suvokdavo jos įstatymus. Rinkdamas iš viso Žemės rutulio pradinę medžiagą savo darbams, Ivanas Vladimirovičius atitinkamai auklėjo augalus, atsižvelgdamas į tas gyvenimo sąlygas, kuriomis šios rūšys vystėsi ilgo evoliucinio kelio metu, ir auklėjo veislę, pradėdamas betarpiškai nuo sėklos (Mičiurinas 1951, p. 3, 4, 14).

Taigi, Mičiurinas, galima sakyti, atrado esminį eroso dėsni, kurį pajungus naujos ideologijos tikslams ir poreikiams, galima formuoti, kurti naujas gyvybės rūšis apskritai.

Jeigu vegetatyvinė ir lytinė hibridizacija – vienos ir tos pačios kategorijos reiškiniai, tai iš to jau kyla išvada, kad jų pagrindas turi būti bendras. Pastarasis pasireiškia tuo, kad ir vege-

<sup>1</sup> Ivanas Mičiurinas (1855–1935), rusų biologas, selekcininkas, sodininkas-genetikas. Tyrinėjo augalų genetiką, genotipo pasikeitimus, uogų kultūras. Sovietų Sąjungoje tapo išradėjo augalų genetikoje prototipu. Gyveno „jaunųjų mičiurinkų“ būreliai ir t. t. Kurdamas naujus augalų, ypač uogų, genotipus, netgi semantiškai diegė naująją ideologiją. Pavyzdžiui, viena iš išvestų vyšnių rūšių vadinosi „Nadežda Krupskaja“ ir pan.

tatyvinė ir lytinė hibridizacija yra komponentų savitarpės asimiliacinės veiklos procesai. Tos veiklos rezultatas – hibridinis produktas (Mičiurinas 1951, p. 15).

„Hibridinis produktas“ – ne vien Mičiurino terminas, tačiau sąvoka, atspindinti to meto (XX a. pirmųjų keturių dešimtmečių) utopinio-pozityvistinio mokslo nuotaikas ir lūkesčius.

\* \* \*

Iš tiesų, ne „sugriauti“, bet „patobulinti“ gamtos dėsnius, ypač eroso valdas, bandyta plačiu mastu visoje XX a. pirmosios pusės Europoje. Tiesa, ir šiuo atveju, rusų mokslininkai vaidino gana svarbų vaidmenį. Paradoksalu tai, kad nugalėti ir patobulinti „netobulus“ gamtos dėsnius imtasi būtent pačios gamtos dėsnių pagrindu, tiesiog juos paradoksalizuojant ir eklektizuojant, kitaip sakant, žengiant žingsnį ten, kur pati Gamta nedrįso. Seksualumo mįslė buvo „įminta“ neįtikėtinais sujungiant pusiau mitologinius mąstysenos (neo)archaizmus ir radikaliai traktuojamą pozityvizmą, kuriant paradoksalias para-mokslines arba mito-pozityvistines sistemas. Mito-archaizmai kilo iš tikėjimo gyvūnų gyvybinėmis ir (ypač) libido galiomis, kurias (buvo *tikima*) galima chirurginiu būdu perkelti žmogui. Implantavus tam tikrus gyvūnų organus, liaukas ir pan., tikėtina, kad žmogaus organizmas įgautų, perimtų gyvūno gyvybinę energiją ir/ar libido galią.

Galima sakyti, jog toks „tikėjimo“ ir „šalto objektyvumo“ lydinys – būdingas ankstyvojo modernizmo kultūrai apskritai. Užtenka prisiminti modernistinę dailę, kad atsisiskleistų esminės XX a. pradžios Vakarų Europos mąstymo struktūros. Modernizmas daugiausia buvo renčiamas ant savaip suvokiamo archaizmo, kvazi-primityvizmo, paremto domėjimusi primityviomis kultūromis, grįžimo į „pirmąsųjų būvį“ idėjomis, „laukinės Afrikos“ atradimu, netgi psichinių ligonių, kaip turinčių sąlyčio taškų su pamatiniais pra-istoriniais gyvuliškais (ir eroso) archetipais, meno aukštinimu. Kartu šie (neo)archaizmai buvo paradoksaliai susiję savitomis „futuristinėmis“, utopinėmis kultūros, socialinėmis, politinėmis, technologinėmis koncepcijomis.

Nenuostabu, kad kai kurie mokslininkai pradėjo tikrus eksperimentus seksualumo srityje, bandydami prisikasti iki libido esmės tiesiogine prasme. Lytinės liaukos ir lytinis potraukis kaip sudėtingesnė psichofiziologinių procesų visuma, galima sakyti, buvo iš dalies atsakingos net už žmogaus anatominę ir charakterio, galima sakyti – asmenybės – struktūrą. Lytinės liaukos, kaip manoma, lėmė normalią arba patologinę psichofiziologinę žmogaus konstituciją.

Mes jau buvome užsiminę apie nedidelius pikninio-ciklinio sudėjimo vyrų lyties organus, visų pirma apie trumpą, kartais grybo formos, beveik išnykstantį ilguose moteriškuose gaktiplaukiuose, penį. Mūsų ištirti cikliniai beveik niekada neturi lytinių išsigimimų <...>, lyties liaukos ir lytinių organų anomalijos dažnai būdingos šizofrenikams. Čia vyrams visų pirma būdingos lyties organų ir penio hipoplazijos, vėliau kiaušinių hipoplazijos, nesutapimai arba hiperplazijos net iki kriptorchizmo; <...> žymiai aiškiau ir dažniau galima nustatyti

šizofrenikų genitalinę hipoplaziją. <...> seksualinis instinktas nėra paprasta lytinės liaukos funkcija, jis atsiranda veikiant kitoms liaukoms ir centrinei nervų sistemai. Seksualinis instinktas – ne lytinės liaukos produktas, o sudėtingų kauzalinių momentų padarinys <...>, kurioje lytinės liaukos vaidina ypač svarbų vaidmenį (Кречмер 2003, p. 149–151).

Jei lytinės liaukos (kaip sudėtingesnio lytinio potraukio ar apskritai seksualumo visumos dalis) gali formuoti žmogaus anatominę ir psichologinę struktūrą, kartais netgi atsirandant tam tikrų (patologinių) sąsajų su žemesnių gyvybės rūšių psichofiziologija (ir biologija), tai kodėl šio ryšio neišnaudojus pozityviai regeneracijai. Juk jei lytinės liaukos yra esminis žmogiškojo ir gyvūnų biologizmo šaltinis, iš jo galima ne tik spręsti apie įvairias visumines psichofiziologines patologijas, tačiau ir semtis energijos, gyvybės lytinei potencijai perprogramuoti. Ten, kur gamta daro klaidų ir sukuria patologijas, modernus mokslas gali pasiekti kur kas pozityvesnių rezultatų. Tai ypač aktualu ieškant žmogaus atjauninimo (o tai juk vienas ideologiškai svarbiausių, ypač totalitarinėse valstybėse, aspektų) „eliksiro“. Štai vienas XX a. pradžios mokslininkų *Brown-Sekaras taip buvo įsitikinęs, kad sėklinėse liaukose gali sau rasti energijos šaltinį, jog pasigaminęs iš triušio sėklinių liaukų sterilias ištraukas, padarė sau po oda įtrėškimus. Gavosi geros pasekmės* (Aleksa 1926, p. 7).

Reikia pabrėžti, jog šiuo ir kitais atvejais didžiulė svarba tenka sąvokoms *įsitikinęs, tikintis*, nes tokie moksliniai eksperimentai su libido „galiomis“ rėmėsi būtent tikėjimu ir/ar (savi)įtaiga. O šie du veiksniai, kaip žinia, yra bet kokių (tiek archajiškų toteminių, tiek modernių utopinių) ideologijų kuras. Taigi mokslininkai atkakliai eksperimentavo su gyvūnais.

Šteichenas ir šiuos bandymus vedė su žiurkėmis. Pav., senam žiurkės patinui perkėlus į pilvo raumenis sėklines jauno žiurkučio liaukas, buvo pastebėtas žymus pajaunėjimas, jėgų atgijimas <...>.

Dr. Lichtenšteinas tuojuo tą operacijos būdą žmogui pritaikė. Štai vienas jo aprašymas N. N. 61 metų. Anamnezis. Pacientas skundžiasi turįs apsunkintą šlapinimąsi; šlapumas sudrumstas. Pastarajam laike darbingumas puolė. Greit pavargsta ir nedidelis fizinis įtempimas sudaro neramumo. Laiptais pasikelti, kaip ir ilgai vaikščioti, negali deliai širdies nuvargimo ir dusulio. <...> Status praesens. Nedidelio ūgio, išbalęs vyras. Pavargusio, prieš laiką pasenusio smulkaus valdininko išvaizda. <...> Pavartojus vietinę anesteziją pūslės akmuo pašalintas ir kartu uždėta be paciento žinios ligatūra ant abiejų sėklos pašalinamųjų lataų priedelio pradžioje. <...> Pirmame po operacijos periode pas ligonį nepastebėta jokių pasikeitimų, ir tiktai praslinkus 5 mėnesiams užtėmytas žymus pagerėjimas lygiai somoje, lygiai psichikoje. <...> darbingumas žymiai padidėjo, ligonis galėjo atlikti įtemptą kantoroje darbą ir nepavargdamas galėjo per dieną kelis kartus pasikelti į ketvirtą aukštą nejausdamas nei dusulio, nei širdies pailsimo. <...> Lyties jausmas žymiai padidėjo. Libido labai didelis ir per savaitę gali turėti kelis coitus. <...> Nagai ir plaukai smarkiai auga (Aleksa 1926, p. 13–14).

Ši mito-pozityvistinė libido preparavimo, arba eroso pertvarkymo, ideologija remiasi „mokslinio eksperimento“, arba „lyginimo“, „atmetimo“ ir pan. „metodologija“.

Prie „tikslo“ einama atkakliai ir nuosekliai, *tikint*, kad mokslinio eksperimento būdu kasamasi iki esmės, iki objektyvaus sprendimo (galios). Lygiai taip pat ir pacientas tiki esąs atjaunintas, tapęs tarsi nauju žmogumi, įgavusiu „gyvuliškos potencijos“.

Daugumas operacijų davė teigiamas pasekmes, kartais nesulaukta nuo operacijų jokių skirtumų, pasitaikindavo ir neigiami rezultatai. Dr. Mendelio atsitikimas. N. N. 61 metų pirklys. Sulig ligonio žodžių jis kilęs iš sveikos šeimos ir jau 22 metai kaip vedęs. Vaikų neturėjo. Visuomet buvo ramus, linksmo temperamento, bendrai kukliai gyveno, neturėjo Veneros ligų. <...> jau trys metai, kaip nuolat galva sopa, atmintis susilpnėjo, būdas darosi blogesnis, neramus. Dingo noras dirbti ir linksmintis. Miegas blogas. Lyties patraukimas ir jos potencija sumažėjo. <...> Dr. Mendelis pasiūlė savo pacientui padaryti operaciją dr. Lichtenšteino būdu. Ligonis sutiko. <...> Jau sekančioje po operacijos naktyje ligonis buvo labai sujaudintas. Dieną ligonis. Buvęs prieš operaciją aptingęs, pradėjo neramiai po kambarį bėginėti, šiurkščiai gydytoją ir kitus kolyti. <...> Toliau vėl pasireiškė visa psichinių iširimų eilė: pacientas nustojo erdvėje ir laike orientuotis, staiga žymiai pablogėjo, naktys be miego, neramios. Erekcijos pradžioje buvo dažnesnės, toliau vėl išnyko. Ligonis pasidarė atkaklus, apsilėdęs, bejėgis. Seniau ramus lyties srityje, dabar visas visas seksualėse sferose. Vartoja vulgarius žodžius, kurių prieš tą jo žmona niekad negirdėjo; žmoną vadina gatvės prostitute, suviliojusia jį į savo butą ir t.t. Sekančiose savaitėse jo stovis blogėjo, pasidarė tiek neramus, kad <...> perkelti į pamišėlių namus.<...> ligonis kiek ramesnis, toliau darėsi apatingas ir mieguistas, veik suvis nustojo valgyti ir <...> miršta nuo alsavimo paralyžio (Aleksa 1926, p. 14–15).

Objektyvaus sprendimo (galios) objektas – lytinės liaukos, kuriose kaupiama didžioji gyvybinės energijos ir libido galios dalis. Eksperimentuojant su lytinėmis liaukomis (su nemažomis seksualinės mitologijos priemonėmis<sup>2</sup>) galima išgydyti potencijos sutrikimus, o kalbant platesne prasme, tiesiog keisti libido prigimtį formuojant Naująjį žmogų. Gyvuliškasis ir žmogiškasis libido susimaišo, tai, kas tinka gyvulių potencijai ir gyvybingumui nusakyti, tinka ir žmonėms.

Romijimo pasekmės mums rodo, kad ir lyties liaukos turi turėti savo išvidinę sekreciją. Visi žinome, kaip keičiasi mūsų naminiai gyvuliai juos išromijus. Pasižiūrėkime truputį tiems pasikeitimams pas žmogų. Voronovas kai kur laiką buvo Aigipte chedivo rūmų gydytoju, kur turėjo galimybės observuoti eunuchus. Štai jų aprašymas: maža galva, ilgios rankos ir kojos, kaulų galai vėluojasi sukaulėti, dubuo siauras, nėra vyriško plaukų apgaugimo, išbailes, nudribęs veidas, deliai užsilaikymo gerklės išsivystymo vaiko balsas, raumenys minkšti, linkimas tukti; smegenys silpnai funkcionuoja; bloga atmintis; savo mintis išreikšti sunkumas; tingūs, šlykštūs, be energijos, baigštūs, su didele savimeile. Senatvė pas juos anksti apsireiškia, nes jau 35 gyv. metuose matosi senatvės požymiai akyse, ant odos; lengvai apserga arteriosklerozu.<...>

Voronovas iki 1919 metų padarė 120 perkėlimų sėklinių liaukų gyvuliams ir nuo tų metų pradėjo taikinti tą operaciją žmonėms. Paryžiuje, kur dabar Voronovas darbuojasi, draudžiama vieno žmogaus kūno dalys išpjauti ir kitam perkelti, todėl Voronovas, kuris varto-

<sup>2</sup> Pavyzdžiui, vienas pagrindinių sovietinės literatūros ir propagandos atstovų Maksimas Gorkis „jauninosi“ *urogravidanu* – preparatu, pagamintu iš nėščių moterų šlapimo.

ja kitą metodą, negu Šteinachas, kreipėsi prie antramorfinių beždžionių medžiagos. Retai gali pasitaikyti, kad žmogus savo noru duotą išpjauti sėklinę liauką, o paimti tą organą nuo sveiko organizmo, pripuolamai žuvusio, įstatymas draudžia. Voronovas skaito, kad žmogui perkėlimo medžiaga tinka tikrai nuo beždžionių, nes kitų gyvulių organai bus tikrai kaip pašaliniai kūnai, pasmerkti mirti ir nykti.

Įsitikinęs geroje pasekmėse gyvuliams, Voronovas pradėjo daryti operaciją žmonėms. <...> Voronovo vartota tokia technika: vietinė novokaino anestezija; prapjovus mažnelę matosi sėklinė liauka, attraukta *tunica vaginalis propria*; imama beždžionės sėklinė liauka per pusę perpjauta ir ketgutū prisiuvama dviejuose atvirkščiuose poliuose prie žmogaus sėklinės liaukos<sup>3</sup>; prisiuvimas beždžionės liaukos daromas taip, kad liaukos paviršius tiesioginiai liestų bendrąją žmogaus sėklinės liaukos plėvelę, kurios paviršius prieš tą skalpeliu kiek pagrandomas; baltyminė transplantantų plėvelė nukreipta išoriniai prie mažnelės sienelės; lygiai ir baltyminė plėvelė skalpeliu pagrandoma; oda keliose vietose siūlu užsiuvama. Taip pat daroma su kita sėklina liauka (Aleksa 1926, p. 9, 15, 18–19).

Taigi, kaip senovės kultūrose prieš o ar ypač stipraus gyvūno dvasia (ir visos jėgos, potenciala) pereinavo į nužudžiusiajam ir/ar suvalgiusiam, taip modernūs žmogus gali ši prietarą paversti tikrove mokslo pagalba – įsisiūti gyvūno lytines liaukas<sup>4</sup>.

\* \* \*

XX a. pirmosios pusės Europoje buvo stengiamasi pažaboti ar pabalnoti erosą, priversti į dirbti modernios visuomenės labui. Tačiau būtent totalitarinių valstybių (ypač Sovietų Sąjungos ir Trečiojo Reicho Vokietijoje) kontekste utopinis pozityvizmas įgavo iki tol neregėto fanatizmo ir mastų. Be to, įdomu tai, kad Sovietų Sąjungoje visuotinė „Naujojo žmogaus“ kūrimo pakylėta retorika ir viešas patosas paradoksaliai „derėjo“ su panašių mokslinių eksperimentų įslaptinimu.

1926 m. gegužės 7 d. žymaus to meto rašytojo Michailo Bulgakovo bute buvo atlikta krata. Buvo konfiskuotas viso labo vienas rankraštis – romanas „Šuns širdis“. Kodėl NKVD susidomėjo šiuo rankraščiu? Atsakymas kiek neįprastas – būsimasis klasikas per daug priartėjo prie valstybinės paslapties (Лежкова 2004).

Be plačiai žinomų gyd. Voronovo „atjauninimo“ operacijų, Sovietų Sąjungoje buvo rengiamasi hibridizuoti žmogų ir beždžionę, tačiau dėl moralinių dviprasmybių (netgi Sovietų Sąjungoje) šis projektas buvo slepiamas. Sovietinei valdžiai pritarant ši žingsnį ryžosi žengti rusų mokslininkas Ilja Ivanovas<sup>5</sup>.

Tiesa, jis nebuvo pirmasis, generavęs šią idėją.

<sup>3</sup> Manoma, jog Voronovo eksperimentai su beždžionių liaukomis žmogaus organizme galėjo sukurti ŽIV virusą.

<sup>4</sup> Beje, įdomi detalė, jog žinia apie Voronovo atjauninimo operacijas, atliekamas Paryžiuje, pasiekė ir sovietinę Maskvą. Su Voronovu buvo deramasi dėl Lenino atjauninimo operacijos (nes buvo akivaizdu, kad vadas gęsta), bet derybos užsitęsė ir operacija neįvyko.

<sup>5</sup> Ilja Ivanovas (1870–1931), rusų biologas, specializavęsis dirbtinio apvaisinimo srityje ir tarprūšinėje gyvūnų hibridizacijoje. Buvo sumanęs sukurti žmogaus ir primato hibridą.

1908 m. sukryžminti žmogų ir žmogbeždžionę pasiūlė olandų natūralistas iš Mastrichto G. M. B. Munsas, kuris specialiai susipažino su dirbtinio apvaisinimo metodika pas tame pat mieste praktikavusį ginekologą <...> Būtent ten (prancūziškame Konge, Afrikoje – K. Š. past.) Munsas planavo apvaisinti žmogaus sperma gorilas ir šimpanzes. <...> jis tikėjo si sėkmės, atsižvelgdamas į serologinių tyrimų rezultatus<sup>6</sup> <...> ši idėja buvo išsakyta kito autoriaus, G. Rolederio, – iš pradžių Leipcigo Monistų sąjungos posėdyje 1915 m., o vėliau atskira knyga. <...> Rolederis ketino apvaisinti šimpanzių pateles žmogaus sperma vokiškame žvėryne, įsteigta dar 1912 m. Tenerifės saloje (Kanarų salyne). Ir tik sunkios karo, o po to pokario meto sąlygos sutrukdė jo planus – dėl Vokietijoje siautėjusios infliacijos Tenerifės mokslinė stotis buvo uždaryta (Россиянов, online).

Kalbant apskritai, mokslas, patyręs darvinizmo įtaką, atrado daugiaetapę evoliuciją nuo paprasčiausių organizmų, net kristalų, iki žmonių. Šia prasme religinė kūrinių teorija atrodė vis mažiau patikima, o praraja tarp gyvūno ir žmogaus siaurėjo, be to, ją, mokslininkų manymu, galima buvo panaikinti atradus „trūkstamas“, t. y. evoliucijos procese prarastas grandis. Vienas tokių prarastų grandžių atstatymo būdų galėjo tapti žmogaus ir jam artimos žmogbeždžionės sukryžminimas.

Be to, klerikalų išpuoliai prieš Darvino evoliucijos teoriją to meto mokslininkų buvo suvokiami kaip teisės į eksperimentą ir savo tiesą suvaržymas ir tik dar labiau kurstė ryžtą „peržengti ribą“, susitikti „akis į akį“ su Dievu ir pasijuokti jam į akis. XX a. pradžios Vokietijoje kova tarp Bažnyčios, ginančios nematomą, bet „egzistuojančią“ sielą, ir mokslinės evoliucijos teorijos, akcentuojančios „empirinius“ duomenis, biologinę žmogaus ir gyvūno giminystę, šalininkų buvo išplėskusi visu smarkumu. XX a. pradžioje hibridizacijos idėja iš tuometinio mokslo pozicijų neatrodė jokia šventvagiška, prasilenkianti su „moralės normomis“ ar beprotiška. Priešingai, to meto kontekste (galimas) žmogaus ir gyvūno hibridas buvo suvokiamas ne kaip asmenybės išniekinimas, bet kaip jos progresyvus „išlaisvinimas“, netgi kaip kova už žmogaus teises.

Bolševizmas šia prasme save suvokė kaip esminį tradicinės moralės reformatorių. Taigi, patekusi į sovietinio utopinio naujos visuomenės ir Naujojo žmogaus projekto terpę, individo ir gyvūno (beždžionės) hibrido idėja XX a. 2–3 dešimtmečiais įgavo naują jėgą. Beje, Ivanovo progresyvioms idėjoms pamatai buvo padėti dar carinėje Rusijoje, kuri kentėjo nuo mokslinio ir kultūrinio atsilikimo nevisavertiškumo komplekso, todėl skatino mokslininkus visiems (ne)įmanomiems eksperimentams.

Jau nuo 1898 m. Ivanovas dirbo Sankt Peterburgo Imperatoriškojo eksperimentinės medicinos instituto biochemiko M. V. Nenckovo laboratorijoje ir gilinosi į dauginimosi temą, o vėliau eksperimentavo garsiojo Pavlovo laboratorijoje, įsisavinęs jo „fiskalinę“ metodiką, taikydamas ją tyrinėjant graužikų lytines liaukas, taip pat eksperimentavo Ypatingoje zoologinėje laboratorijoje, vadovaujamas pasaulinio garso embriologo A. O. Kovalevskio.

<sup>6</sup> To meto kraujo tyrimai dar nebuvo taip pažengę kaip šiandien, todėl beždžionių ir žmonių kraujas buvo traktuojamas kaip beveik identiškos sudėties. Logiška, kad buvo manoma, jog ir spermatozoidų sudėtis galėjo būti gimininga arba netgi identiška.

1909 m. Ivanovas įkūrė nuosavą laboratoriją – vadinamąją Veterinarijos laboratorijos „Fiziologinį skyrių“, priklausiusį MVD veterinarijos tarnybai. 1910 m. skaitytame pranešime tarptautiniame zoologų kongrese Hagoje (Austrijos-Vengrijos imperija), mokslininkas iškėlė prielaidą, kad dirbtinis apvaisinimas gali būti panaudotas tiek skirtingų gyvūnų rūšių, tiek žmogaus ir žmogbeždžionių tarpusavio kryžminimui. Jo pranešime buvo kalbama, kad

metodo taikymas leistų „nuimti“ moralinius prieštaravimus, o bet kokia moralinio plano kritika, nukreipta prieš eksperimentus, Ivanovui atrodė paika. Juk ne žmogus kergiamas su beždžione, o jų ląstelės. Kaip dviejų ląstelių sujungimas gali būti amoralus? <...> Jau 1921 m. – vos baigiantis baisiai suirutė! – Sovietų vyriausybė pradėjo siųsti mokslininkus į užsienį įsigyti reikiamai literatūrai ir įrangai. <...> įsigyti reikiamos įrangos dirbtiniam apvaisinimui buvo išsiųstas ir Ivanovas. <...> buvo šiltai priimtas Pastero institute Paryžiuje (Россианов, online).

Ir nors Ivanovo idėja buvo etiškai problemiška ne tik Vakaruose, tačiau net ir Sovietų Sąjungoje, Ivanovas prašė Sovietų vyriausybės finansavimo eksperimentams, naudodamasis ateistinėmis bolševikų nuotaikomis ir atitinkamai argumentuodamas jų būtinybę.

1924 m. rugsėjo 17 d. Ivanovas rašo iš Berlyno ataskaitinę žinutę liaudies komisarui (narkomui) A. V. Lunačarskiui ir prašo paremti jį 15 000 dolerių hibridizacijos eksperimentams – „ginant rusų mokslo ir natūralistinės-istorinės propagandos masėse interesus“. <...> „eksperimentų rezultatai gali būti panaudoti kovai prieš idealizmą ir vitalizmą“, taip pat „mokslinėje-materialistinėje (antireliginėje)“ propagandoje (Россианов, online).

Iš tiesų, religiniai prietariai, dvasinis idealizmas, vitalizmas ir kt. buvo grįsti buržuazinės visuomenės tradicija, kurią kaip tik ir stengėsi paneigti, įveikti nauja komunistinė valstybė ir naujo tipo progresui tarnaujantis mokslas, o tai reiškia ir jam pavaldus erosas.

1925 m. Ivanovas gavo 10 000 dolerių paramą ekspedicijai į Afriką. 1926 m. kovo mėnesį jis atvyko į vieną prancūziškosios Gvinėjos salų stotį, tačiau tenai išbuvo tik mėnesį, nes tos salos šimpanzės dar nebuvo pasiekusios lytinės brandos ir netiko eksperimentams. Mokslininkas grįžo į Prancūziją, tačiau nenuleido rankų. Susirašinėdamas gavo leidimą iš Gvinėjos gubernatoriaus eksperimentuoti Konakros botanikos soduose. Tenai Ivanovas atsirinko keletą suaugusių šimpanzių.

Galų gale 1927 m. vasario 28 d. mokslininkas apvaisino dvi moteriškos lyties šimpanzes Babette ir Syvette žmogaus sperma, gauta iš savanorių (kas jie, liko paslaptis). Vėliau, birželio 25 d., mokslininkas apvaisino trečią šimpanzę, pavadino ją Juodąja. Tačiau mokslininkas vis dėlto susidūrė su vietinės valdžios suvaržymais (eksperimentuoti su „negrėmis“ moterimis), todėl netrukus Ivanovas išvyko iš Afrikos, pasiėmęs 13 šimpanzių, įskaitant ir tris apvaisintąsias, ketindamas jas pervežti į naują laboratoriją (vėlgi su tam tikrų sovietinių organizacijų palaikymu) Suchumyje.

Dar ekspedicijos Afrikoje metu Ivanovas kruopščiai rinko medžiagą apie primatų ir „negrų“, arba „pigmėjų“, santykius. Buvo duomenų, kad žmogbeždžionių patinai kartais pagrobia „negres“ lytinei sueičiai. Moterys paprastai žūdavo žmogbeždžionių „glėbyje“, nes joms buvo sutraiškoma krūtinės ląsta, tačiau skrodimai dažniausiai paliudydavo išprievartavimą, nes makštyje rasdavo beždžionių patinų sėklos. Ir nors šie faktai taip ir nepasitvirtino, mokslininkas tvirtai tikėjo, kad tokia „natūrali“ hibridizacija yra įmanoma.

Beje, kalbant apie (mokslinį) *tikėjimą*, reikia vėl priminti, kad senąją ideologiją triuškinantis ir „visų prietarų“ nusikratęs modernusis mokslas, be abejonės, buvo ne ką mažiau ideologizuotas ir (savaip) mitologizuotas, formuodamas „nešališko mokslinio eksperimento sistemą“. Vakaruose, ypač tarp Vokietijos mokslininkų, buvo *tikiama*, kad geriau primatus kryžminti su „negrais“, kurių kraujas, kaip „žemesnės rasės“, neva turėjo daugiau panašumo su primatų krauju. Todėl primatų ir „negrų“ kryžminimas turėjo būti sėkmingesnis „grynai moksliniu“ požiūriu. Šia prasme Ivanovo (ir Sovietų Sąjungos) žmogaus ir beždžionės hibridizacijos projektas buvo kur kas labiau „progresyvesnis“, nes Ivanovas „atsisakė rasinių prietarų“ ir tikėjo, kad beždžionių kryžminimas galimas ir su baltosios rasės moterimis, konkrečiai – rusėmis.

Kitaip sakant, „atmesdamas visus prietarus“ mokslininkas „grynąją mokslinę“ prasme *tikėjo*, kad evoliucijos grandinėje juodaodžiai („negrai“) yra žemesnė, t. y. tarpinė arba apsauginė grandis tarp baltojo civilizuoto žmogaus ir primato (ir tai buvo ne rasis, o „mokslinis“ „faktas“), tačiau mokslinė, biologinė – dauginimosi – prasme „negrės“ nebuvo pranašesnės už baltąsias moteris. Lygiai taip pat tik iš nešališkų mokslinių paskatų Ivanovas, kaip jau buvo minėta, ketino apvaisinti šimpanzių sperma „negres“ moteris (be jų žinios ir sutikimo).

Taigi, keliaujant iš Afrikos, jau 1927 m. liepos 22 d. Marselyje nuo tuberkuliozės nugaišo Juodoji, paskui, kelionės į Suchumį metu – Syvette, o rugsėjo mėnesį Suchumyje nugaišo ir Babette. Nei viena šių patelių nebuvo pastojusi. Išgaišo ir iš Afrikos atsivežtos šimpanzės.

Tais pačiais metais į Suchumį buvo pristatyta nauja šimpanzių „siunta“ eksperimentams tęsti. Tačiau Ivanovas ryžtingai siekė eksperimentuoti su moterimis (sava norėmis). Toks sprendimas buvo priimtas grynai iš pragmatinių paskatų:

ilgalais žmogbeždžionių, atgabentų iš natūralios subtropinės aplinkos, laikymas „kraštutinės Šiaurės“ sąlygomis buvo problemiškas, o eksperimentams su moterimis reikėtų, kaip pabrėžė Ivanovas, žymiai mažiau subrendusių beždžionių spermos donorų, nei tuo atveju, jei dirbtinai būtų apvaisinamos šimpanzių patelės. <...> reikėjo skubėti, nes tuo metu nebuvo beždžionių aklimizacijos patirties ir suaugę beždžionės, dažniausiai, nelaisvėje greitai žūdavo. O Suchumyje buvo tik vienas lytiškai subrendęs patinas: 26 metų orangutangas Tarzanas (Россиянов, online).

Tuo pat metu Ivanovas jau buvo gavęs laišką iš jaunos moters iš Leningrado, savanoriškai pasisiūliusios dalyvauti eksperimentuose.

Drįstu į Jus kreiptis su pasiūlymu, – rašė ji dar 1928 m. kovo 16 d. – Iš spaudos sužinojau, kad Jūs emėtės dirbtinio beždžionių apvaisinimo žmogaus sėkla eksperimentų, tačiau jie nepavyko. Ši problema mane seniai domina. Mano prašymas toks: priimkite mane kaip eksperimentų objektą <...> Maldauju Jūsų, neatmeskite mano pasiūlymo. Aš iš anksto paklūstu visoms eksperimento taisyklėms. Aš esu įsitikinusi, kad dirbtinis apvaisinimas yra galimas. <...> Blogiausiu atveju, jei Jūs nepriimsite mano pasiūlymo, tai prašau man atsiųsti man bet kokio mokslininko-zoologo užsieniečio adresą (Россиянов, online).

Šia prasme įdomus „feminizmo“ ir laisvo moterų pasirinkimo klausimas, kuris Sovietų Sąjungoje po 1928 m. „kultūrinės revoliucijos“ (ir Naujojo žmogaus utopinio projekto kontekste) buvo ypač aktualus. Buvo įteisinta moterų teisė į skyrybas ir nasantuokiniai vaikai, taip pat moterys ėgijo teisę pačios spręsti, ar tapti ar ne mokslinių eksperimentų (taip pat ir Ivanovo eksperimentų) dalyvėmis. Kita vertus, tai buvo savotiška gudrybė, kadangi buvo manipuluojama iš religinių prietarų ir buržuazinės priespaudos gniaužtų išsivadavusių „tarybinių moterų“ etiniu *tabula rasa*, t. y. ideologiškai užmaskuotu tamsumu, tariamai atsikračius senų prietarų, dėl progreso bet kokiems „eksperimentams“ ir „ypatingos paskirties tarnautojų“ statuso.

Vis dėlto, Ivanovo planams nebuvo lemta išsipildyti, nes nuo prasto maitinimo nugaišo orangutangas, trukdė šimpanzių mirštamumas, o 1930 m. dėl stalinmečio mokslininkų tarpusavio intrigų ir represijų prieš „senojo (carinio) režimo“ mokslininkus Ivanovas buvo suimtas ir ištremtas į Alma Atą, kur dirbo veterinarijos-zoo-technikos institute. Po poros metų, politiniam klimatui „senojo režimo“ mokslininkų atžvilgiu trumpam „atšilus“, buvo jau vėlu. Mokslininkas mirė.

Beje, sulig mokslininko mirtimi, Naujojo žmogaus, hibrido ar „sovietinės rasės“ utopinis projektas patyrė sukrėtimų, galima sakyti, perėjo į kiek kitą – socioestetinės propagandos lygmenį, biologinį, genetinį pobūdį stengiantis nuslopinti ar prislopinti.

Sovietinės visuomenės gyvenime atsirado nauji ideologiniai draudimai ir tabu. Vienu jų tapo „biologizacijos“ draudimas, arba biologinių faktorių „perkėlimas“ į visuomeninį lygmenį. Pasak kai kurių autorių spėjimų, tam įtakos galėjo turėti Stalino vyriausybės „technokratijos“ baimė, pastangos susiaurinti specialistų ir ekspertų profesinės kompetencijos ribas, ypač tais atvejais, kai jie buvo susiję su pasaulėžiūros ir socialiniais klausimais. O ką jau kalbėti apie Ivanovo planuotus eksperimentus, jei smūgį patyrė net Darvino antropogenezės teorija. <...> galima sakyti, kad kultūriškai konservatyvioje, puritoniškoje Stalino valstybėje į „neįprastą“ moterų elgesį pradėta žiūrėti įtariai, palyginus ne tik su „kultūrinės revoliucijos“ laikotarpiu, tačiau ir su XX a. 3-jo deš. pradžia (Россиянов, online).

Kalbant apskritai, nors kai kurie eksperimentai ir nepavyko, eksperimentinis mokslas pradėtas vis labiau varžyti, utopinis Naujojo žmogaus projektas niekur nedingo. Tiesiog tokio tipo retoriką perėmė ir „sugėrė“ kultūra, konkrečiai, menas. So-

cioestetinis komunistinio žmogaus auklėjimas (ir formavimas) tapo mažiau, o galbūt, netgi labiau svarbiu utopinio projekto veiksmu. Dailės, kaip vieno svarbesnių ideologinio auklėjimo barų, talentingai atspindėjo šio projekto psichologiją, raidą, pagrindines idėjas.

Lietuvai „teko garbė“ įsijungti į šį grandiozinį projektą gerokai vėliau, po Antrojo pasaulinio karo, kai eksperimentinės genetikos patosas buvo nuslopintas, tačiau visa utopinė energija perėjo būtent sociokultūrinėms medijoms. Galima sakyti, jog propaganda buvo suvokta kaip (netgi) galingesnis žingsnis nei tikro hibrido ar sovietinės rasės sukūrimas.

Kita vertus, kalbant apie pirmuosius genetikos eksperimentus, juos dažnai įtraukiant į ideologinių utopijų kontekstą, jie mums atrodo etiškai pasibaisėtini. Vis dėlto, šiuolaikiniame genetikos moksle apskritai žuvusių, mirusių žmonių organų naudojimas, dirbtinis apvaisinimas ar kiaulių (kurių anatominė sandara artima žmogaus anatominei sandarai) su žmogaus genais auginimas organų donorais, ausies išauginimas ant pelės ir panašūs dalykai nebestebina ir (beveik) nebeatrodo etiškai problemiški. Tai, kas laikoma tokių mokslininkų, kaip Voronovas ar Ivanovas, nesėkmėmis, šandieniniame moksle tampa naujais postūmiais.

Tačiau šiame straipsnyje svarbus hibrido, „naujos rasės“ ir ideologinės *utopijos* santykis, ypač kalbant apie socioestetinį lygmenį, kuriame utopijos logika, nevaržoma griežtos empirinės, gali nusidrieki į nežvelgiamus horizontus. Todėl toliau nesiškinant šiuolaikinio mokslo ir bioetikos subtilybių, sugrįšime prie pagrindinio šio straipsnio leitmotyvo – kaip ir kiek išanalizuotas utopinis mokslinis hibridizacijos projektas paveikė tam tikras socioestetikos sritis ir remiantis konkrečiu pavyzdžiu pabandysime „pratęsti“ utopinio projekto „logiką“ kaip spekuliatyvią, „alternatyvią“ utopinę istoriją (taip, lyg ji būtų įgyvendinta).

\* \* \*

Pereinant prie konkretaus „pavyzdžio“, svarbu aptarti sovietinio (daugiausia rusų) avangardo, vėliau „išsigimusio“ į socrealizmą, semantiką, būtent prieš tai aptartą utopinio Naujojo žmogaus (su)kūrimo projekto fone. XX a. pradžios rusų avangardas, ypač porevoliuciniu periodu, angažavosi kaip radikali politinė „jėga“, turinti (ar įsitikinusi tuo) tikrą galią prisidėti kuriant kokybiškai naują visuomenę. Tai jį skyrė nuo analogiškų Vakarų avangardinių meno sričių, nes:

rusų avangardas neturėjo nieko bendra su tradicine nacijos samprata ir nesižavėjo šiuolaikinėmis technologijomis ir šiuolaikiniu karu. Pagrindinis rusų avangardo tikslas buvo Naujojo žmogaus, naujos visuomenės, naujos gyvenimo formos (su)kūrimas. Visa „elitinio“ ir „populiaraus“ meno, meno išrinktiesiems ir meno masėms, problematika, tokia svarbi Vakarų menininkams, rusų avangardui, siekusiam sunaikinti elitą ir sukurti naujas mases, negalioja. Problema ne ta, kaip sukurti meną, kuris patinka ar nepatinka elitui ar masėms, o ta, kaip sukurti mases, kurioms patiktų geras, t. y. avangardinis menas. <...> Rusų avangar-

das save traktavo ne kaip kritikos meną, o kaip valdžios, galios meną, galintį valdyti Rusijos ir viso pasaulio žmonių gyvenimus. Ir ši nuostata visiškai sutampa su socrealizmo nuostatomis. <...> Kalbame apie radikalią sąmoninės dominantės, viršesnės už sąmoningąją, įtvirtinimą žmoguje ir galimybę logiškai ir technologiškai manipuluoti šia sąmonine sfera tam, kad būtų sukurtas naujas pasaulis ir naujas žmogus <...>, jei Malevičiui absoliutaus nulio, nuo kurio prasideda naujo pasaulio kūrimas, kur naujoji „baltoji žmonija“, apvalyta nuo visų senojo pasaulio pavidalų, paliktų senas gyvenvietes ir persikeltų į „suprematinės“ planetas, dar priklausė meninei vaizduotei, tai po 1917 m. Spalio revoliucijos ir pirmų dviejų Pilietinio karo metų ne tik rusų avangardistams, bet ir praktiškai visiems Rusijos imperijos gyventojams visai pelnytai pasirodė, kad šis tikslas pasiektas iš tikrųjų (Гройс 2013, p. 39-40).

Buvo pasiektas lygmuo, kaip moksliniai, estetiniai ir politiniai sprendimai sutapo. Kitaip sakant, kalbant apie utopinį Naujojo žmogaus (ir eroso) projektą „estetiniame“ lygmenyje, lygiai taip pat svarstome apie politines strategijas, kurios yra pamatas tiek moksliniams, tiek socioestetiniams eksperimentams. Todėl nesvarbu, ar mąstome apie tikros žmogaus ir beždžionės (ar kito gyvūno) hibridizacijos eksperimentus ar naująją ideologiją išreiškiančias socioestetines struktūras, vaizdinius, kalbame apie sudėtingas socioideologines vaizduotės, kuri savaime yra utopinė, išraiškas.

Padrikas, chaotiškas praėjusių epochų gyvenimas turėjo būti pakeistas harmoningu būviu, organizuojamu pagal vieningą meninį planą. Ekonominio, socialinio ir tiesiog kasdienio visuomenės gyvenimo kontrolė vienos planinės instancijos, reguliuojančios net smulkiausias detales, pavertė šią instanciją – partinę valdžią – savotišku dailininku, kuriam visas pasaulis yra medžiaga. O tikslas – „nugalėti medžiagos pasipriešinimą“, paversti ją pasiduodančia, plastine, galinčia tapti bet kokia reikiama forma (Гройс 2013, p. 40).

Erosas, seksualumo ir reprodukcijos sfera, kaip tik buvo viena tų „besipriešinančių“ medžiagų, kurią reikėjo įveikti. Šia prasme naujos visuomenės ir naujo žmogaus voliuntarizmas gilesniuose lygmenyse vienodai buvo būdingas tiek radikaliai kategoriškam rusiškam avangardui, sukūrusiam naujo tipo (ne dekadentinių priemonių) genijaus tipą, tiek vėlesniam stalininiam socialistiniam realizmui, tam tikra prasme „sugrįžusiam“ prie išoriškai labiau „klasikinių“, „tradicinių“ formų, tačiau lygiai taip pat diegusiam Naujojo žmogaus, sovietinės rasės ideologiją.

Kadangi šio straipsnio kontekste (bus) kalbama apie Broniaus Zalenso skulptūrą „Kiaulininkės džiaugsmas“ (1950), atstovaujančią socrealizmui, avangardą paliksime nuošalyje.

\* \* \*

Aptarkime prie Broniaus Zalenso<sup>7</sup> skulptūras. Šeštasis dešimtmetis, kaip žinia, buvo minėto utopinio Naujojo žmogaus ir naujos visuomenės projekto atgimimo so-

<sup>7</sup> Bronius Zalenas (g. 1921.XI.26), 1949 baigė Kauno taikomosios ir dekoratyvinės dailės in-to monumentaliosios skulptūros fakultetą (vadovas skulpt. J. Mikėnas). Nuo 1950 m. dalyvauja dailės

cioestetiniame lygmenyje laikotarpis. Be abejonės, Zalenso skulptūra sugėrė ir metaforiškai išreiškė šio projekto semantikos koncentruotą esmę. Reikėtų priminti, jog Zalenso skulptūrinė kompozicija „Kiaulininkės džiaugsmas“ nėra kuo nors išskirtinė. Priešingai, ji pasirinkta kaip tipinis stalinistinės (ir iš dalies postalininės) dailės ir ideologijos pavyzdys. Tuo metu buvo įprastos skulptūrinės kompozicijos, šlovinančios kolūkinę kultūrą, ir šiose kompozicijose „mičiurininkėms“ arba „gyvulininkėms“ teko nemažas prasminis krūvis. Tokių skulptūrinių kompozicijų buvo kuriama begalės: H. Rudzinsko „Kolūkio talkininkė“ (1953) – pionierė iš pieno buteliuko žindo ėriuką, E. Liobytės „Jaunoji mičiurininkė“ (1949), O. Lipeikaitės „Paršelių augintoja“ (1960) ir t. t. Kaip neįprastas pavyzdys būtų 1957 m. F. Daukanto sukurta, atvirai erotizuota ir iškrentanti iš komunistinės seksualumo sampratos, skulptūrinė kompozicija lietuvių pasakos motyvais „Eglė žalčių karalienė“, kurioje sukurta (ne)dviprasmiška situacija su į viršų, link nuogos Eglės besistiebiančiu žalčiu. Kita vertus, gilesnė mitologinė schema labai panaši. Taigi, šioje komunistinio tipo kolūkinėje kultūroje žmogaus ir gyvulio ryšys buvo traktuojamas, žinoma, idealizuotai, iš dalies artimomis žmogaus ir gyvūno santykio (kone genetinio bendrumo ir numanomo kergimosi) formomis.

*Utopijos* semantinis lygmuo liko dominuojančiu. Pabandykime, remiantis Zalenso skulptūra, spekuliatyviai „rekonstruoti“ vieną iš alternatyvių utopinių sovietinės evoliucijos „istorijų“, taip pat bandydami atsekti eroso, kaip seksualumo, vaidmenį joje.

Jei sovietinės eksperimentinės genetikos srityje XX a. 2–3 dešimtmečiais seksualumas buvo redukuotas į radikalią empirinę biologinę mitologiją, utopinio Naujojo žmogaus projekto patosą parėmęs socialistinis realizmas suformavo savitą „natūralistinio idealizmo“ sampratą, kurioje seksualumas taip pat buvo inkorporuotas ir redukuotas į paradoksalios retorikos kontekstą, kuriame tarsi prarado „dekadentiniam seksualumui“ būdingus požymius.

Tačiau grįžkime prie „Kiaulininkės džiaugsmo“. Matome kiaulininkę jaunučių paršelių apsuptyje. Keletas paršelių susispietę aplink kiaulininkę, o vieną moteris laiko iškėlusį priešais save. Du svarbūs niuansai – tiek kiaulininkė, tiek paršeliai *tarytum* šypsosi. Skulptorius perdėm nenutolo nuo „natūralistinio“ (at)vaizdavimo ir scenos traktavimo, tačiau vis dėlto sukūrė aiškiai (nu)jaučiamą foną optimistiškai antropomorfizuotai (neišskiriant ir paršelių) jos interpretacijai. Fiziologinė (at)skirtis tarp gyvūno (kiaulės) ir žmogaus išlieka, tačiau emociškai (savivokos ir komunikacijos prasme) tiek kiaulininkė, tiek paršeliai akivaizdžiai „funkcionuoja“ tame pačiame biosemantiniame lygmenyje. Akivaizdus emocinis kiaulininkės ir paršelių ryšys.

Bendras „emocinis“, arba „komunikacinis“, lygmuo nėra toks nekalts, koks gali pasirodyti iš pirmo žvilgsnio, nes jis neišvengiamai kreipia seksualumo reprodukcijos

parodose. 1959–1968 Kauno Žuko taikomosios dailės technikumо dėstytojas. Sukūrė skulptūrinių kompozicijų, biustų, bareljefų. Kūriniai pasižymi ekspresyvumu, patosu, kai kurie – lyriškumu (*Mažoji lietuviškoji tarybinė enciklopedija*, t. III, R–Ž. Vilnius: Mintis, 1971, p. 863).

link. Tai, kad kiaulininkė yra jauna, sveikata trykštanti moteris, o paršeliai yra ne kas kita, kaip tik „kūdikių“, grąžina mus į genetinės, lytinės bendrystės diskursą. Paprastai tariant, šioje skulptūrinėje kompozicijoje kiaulininkė yra šių mielų (besišypsančių) paršelių *motina* sociokultūrine ir, ko gero, tiesiogine žodžio prasme.

Įsivaizduokime įgyvendintą utopinį hibridizacijos, naujos visuomenės projektą, kuriame žmonės ir gyvūnai tampa genetiškai „identiški“ (dar kartą prisiminkime Bulgakovo „Šuns širdį“). Tokiu atveju Zalenso skulptūrinė kompozicija kaip tik vaizduoja komunistinės utopijos išsipildymą, tai savotiška retro-futurologinės utopijos esencija, kuria galima būtų iliustruoti kad ir sovietinės kiaulininkystės (diskurso) pavyzdžiu... Sakykime, visuotinės (taip pat ir seksualinės bei feministinės) emancipacijos fone (kai hibridizacija įmanoma ne tik dirbtinio apvaisinimo, tačiau ir natūralaus žmonių ir gyvulių kėgimosi būdu – tai pigiau ir natūraliau) *kiaules* galima pakeisti savanorėmis motinomis (ypatingos paskirties darbuotojomis).

Geriausia, jei veda po 10–12 paršelių, kurių bent 8–10 išauga. Iš savininko vedamų užrašų visa tai galima sužinoti. Yra kiaulių (motinų savanorių – K. Š.), kurios veda negyvus paršelius, arba gyvus suėda. Jei tai pasitaiko dažnai, geriau tokių kiaulių paršelių nepirkti. Pasitaiko kiaulių (motinų savanorių – K. Š.), kurios apsiparšiavusios visai neturi arba mažai duoda pieno. <...> Visi jie (paršeliai – K. Š.) turi būti gražūs, vienodai išaugę, **linksmi** (paryškinta – K. Š.) ir ēdrūs (Baublys 1940, p. 20).

Utopiniame Naujojo žmogaus ar hibrido, galinčio ypač našiai dirbti, kūrimo projekte potencialiai (galėjo būti) numatyti tam tikri natūralistinio eroso, kaip seksualumo, pavidalai, kuriems būtų „anuliuojamas“ perversijų (etiškai problemiškų turinių) statusas specifinio „progreso“ supratimo vardan. Panašiai kiaulininkės, kuri yra paršelių motina, atveju. Reikalas tas, kad ši, paprastai tradicinėse (bent jau Vakarų) visuomenėse perversijas reiškianti zoofilinė eroso dalis Sovietų komunizmo, galime sakyti, mokslinio-ideologinio eksperimentinio projekto kontekste tampa ne tik „normalia“, tačiau, ko gero, netgi pozityviai progresyvia, sveikintina.

Tik gimusiam paršeliui reikia nukirpti bambos virkštelę, nuvalyti nuo snukučio gleives. Tik tada paršelis leidžiamas prie (motinos savanorės – K. Š.). Gimusiems be gyvybės požymių paršeliams daryti dirbtinį kvėpavimą, atsargiai suspaudžiant ir atleidžiant krūtinės ląstą arba trinant visą paršelį delnu. <...> Priekiniai ir viduriniai (motinos savanorės – K. Š.) spėniai yra pieningesni, negu užpakaliniai, todėl siekiant, kad visas paršelių lizdas vienodai augtų ir vystytųsi, silpnesnius paršelius reikia pripratinti žįsti priekinius spenius, o stipresnius – užpakalinius. Jeigu paršelių yra daugiau, nei motina turi spenių, tai likusius paršelius geriausia perduoti kitai (ar motinai), kuri apsiparšiavo tuo pačiu metu ir turi laisvų spenių (Linkevičius 1962, p. 4–5, 15, 18).

Taigi grįžtant prie Zalenso „Kiaulininkės džiaugsmo“ skulptūros psichofiziologinio lygmens, galima sakyti, jog pirminiai ir antriniai kiaulininkės lyties požymiai reprezentuoja būtent (fizioideologiškai) sveikas ir netgi pajėgesnes, nei įprasta (saky-

kime, gyvuliškas) reprodukcines funkcijas. Lytiniai atributai atvirai demonstruojami, netgi kviečiantys koopuliuotis (tiesa, slepiami po drabužiais, kurie, beje, nepaslepia intencijų), tačiau neturi jokio gašlumo. Aktyviai demonstruojamos (nesvarbu, kad po suknelėmis ar darbiniais kombinezonais) erogeninės zonos byloja apie sveiką (apvalytą nuo „erotinės sofistikos“) reprodukcinių aktyvumą, našią gimdą ir dinamišką gimdymų ciklą. Kitame, dekadentiniame kontekste, kiaulininkės poza atrodytų vulgaroka, tačiau aptariamoje retroutopinėje socioestetinėje sistemoje vulgarumo sąvoka eliminuota. Tai yra pragmatiškasis (komunistinio projekto ribose) erosas.

Nėra buduarinės, „nesveikos“ erotikos, o vizualusis kiaulininkės seksualumo kodas – „paprastas“, „natūralus“, sakytume – pozityviai ir objektyviai natūralistinis. Jis reiškia ne daugiau, nei reiškia. Jei ir egzistuoja koks nors metaforiškasis lygmuo, jis neperžengia „sveikos“ reprodukcinės fiziologijos ir specifinio natūralizmo ribų. Tiksliau sakant, visos ribos peržengiamos, tačiau jos išlieka specifinio „natūralaus“ ir „sveiko“ (bio-ideologinio) progreso ribose. Perversija maksimizuojama taip radikaliai, kad paneigia pati save.

Neurotinė fiksacija, infantilų malonumų retorika šiuo atveju negalioja – (vyriški ar moteriški) lyties organai reiškia lyties organus, gebančius kokybiškai ir efektyviai atlikti tam tikras funkcijas, speniai reiškia spenius, sveikos pieningos krūtys reiškia sveikas pieningas krūtis, vagina reiškia vaginą. Jokių spekuliacijų ir mistifikacijų, galinčių sukelti iškrypusio seksualumo įspūdį. Tai tarsi kokybiški įrankiai, mechanizmai, kurie niekaip nesusiję su „erotine sofistika“, nes kelia tokias pačias emocijas kaip ir bet kuris gerai, kokybiškai dirbantis mechanizmas.

Tiek kiaulininkė, tiek paršeliai trykšta optimizmu ir brutaloka gyvybe. Sakytume, kad tai – visiškai pavykusio hibridizacijos eksperimento vaisiai. Juk ne veltui sovietiniai mokslininkai, teigiamai vertinę Ivanovo eksperimentus, bandant sukryžminti žmogų ir beždžionę, beveik vieningai teigė, kad pavykus žmogaus ir gyvūno hibridizacijai, išsigimimai, patologijos yra labai mažai tikėtinos, o santykiai tarp motinos ir (gyvūną tėvą turinčio) palikuonio tokiu atveju būtų normalūs, natūralūs motinos ir jos kūdikio santykiai. Todėl nekiltų netgi jokių teisinių problemų, įteisinant žmogaus ir gyvūno hibridą. Jis būtų arba (nauju) žmogumi, arba gyvūnu. Koks teisinis statusas turėtų būti suteiktas vienam iš tėvų – beždžionei, kiaulei ar pan. – taip pat, apie „tarpinius“ identiteto (ir teisinio) variantus ir su jais susijusias moralines ir teisines problemas, tada beveik nebuvo mąstoma.

Taigi „Kiaulininkės“ skulptūra, kaip ir daugelis to meto skulptūrinių kompozicijų gyvulininkystės tema, simbolizuoja tokį utopinį (meta)teorinį ar metakultūrinį lygmenį, kuriame lytis ar rūšiniai, t. y. zoologiniai ar antropologiniai, skirtumai neturi lemiamos reikšmės. Juos neutralizuoja savita fizio-ideologinė eroso visumos, sukuriančios naujas, tobulesnes rūšis, utopinio natūralizmo vizija.

Sakykime, jei antikos sveiko (!) eroso sampratą sudarė tam tikri fizio-ideologiniai pavidalai, susiję su homoseksualizmu ir pedofilija, Sovietų Sąjungoje šios sek-

sualumo formos traktuotinos kaip „iškrypimai“ ir netgi baustinos įstatymiškai. Kita vertus, utopinė progreso vizija visiškai neutralizavo ir netgi (bent utopiniame-eksperimentiniame lygmenyje) įteisino kaip supernormalius kitus, galimai perversiškus naratyvus. Sėkmingo sovietinio (menamo) fizio-ideologinio progreso projekte potencialiai (galėjo būti) numatyti tam tikri „natūralistinio eroso“ pavidalai, kuriems būtų „anuliuojamas“ perversijų statusas dėl „progreso“ specifinio supratimo. Zalenso skulptūrinė kompozicija beveik tobulai menine kalba įkūnija šio kvazi-utopinio projekto (menamus) natūralistinio eroso sampratos bruožus, tam tikrus tolimus *galimos* utopinės fizio-bio-ideologijos aidus.

Bet kokie religiniais prietaisais grįsti suvaržymai šiuo atveju drąsiai ir besąlygiškai nugalimi, sutriuškinami, tačiau tuo pat metu atsirandantis dekadentizmo ir/ar seksualinių perversijų „prieskonis“ redukuojamas, neutralizuojamas ir kokybiškai naujai įkraunamas, užpildomas iki kraštutiniškumo „sveiku“, ideologiškai ir ekonomiškai „našiu“ reprodukcijos natūralizmu. Desadiškų dekadentinių seksualinių iškrypimų semantika „negalioja“, nes nebegalioja senoji buržuazinė visuomeninė santvarka ir ideologija. Naujoje visuomenėje Naujasis žmogus vadovaujasi kokybiškai naujais etiniais postulatais. Tam tikri formalūs elgesio sutapimai su senose visuomenėse laikytiniais perversiškais ar patologiškais seksualinio elgesio būdais tėra *sutapimai*, tačiau naujos visuomenės ribose jie įgauna naują prasmę ir pozityviai alternatyvią etinę įkrovą.

Žmonės ir gyvuliai kartu darniai ir pasiaukojančiai triūsia, taip pat kryžminasi tarpusavyje (bent jau labiausiai išsivysčiusiose komunizmo stadijose) ir gimdo/atsiveda dar sveikesnius, pajėgesnius palikuonis. Tai sutampa su utopine sovietine naujos visuomenės vizija, kurioje žmonių ir gyvūnų hibridizacija turėjo pasitarnauti atjauninant partinę vadovybę, kuriant fiziškai pajėgią ir ideologiškai patikimą darbo ir karo jėgos rūšį, taip pat kuriant aukštesnę *Homo sovieticus* rasę.

Todėl jei Zalenso skulptūrinėje kompozicijoje „Kiaulininkės džiaugsmas“ veikėjus sukeistume vietomis, sakykime, didžiulė besišypsanti kiaulė glėbyje laikytų (ar žindytų) sotų ir patenkintą žmogaus kūdikį, fabula nebūtų pakeista, esminė socioideologinė žinia nebūtų smarkiai iškraipyta ir išsaugotų ideologiškai vientisą „utopinio realizmo“ įkrovą. Sovietinis (žinoma, ir Vakarų) mokslas, ypač kalbant apie XX a. pirmąją pusę, buvo priartėjęs prie (labiau tikėjimo) ribos, už kurios viskas buvo įmanoma.

Šiame Pavlovo-Mičiurino eroso projekte nėra vietos jokiam tamsiam, infantiliam, pasąmoniniam perversiškam turiniui, išstūmimo ir panašioms dekadentiniam procesams. Šioje eroso versijoje dominuoja objektyvumas, kadangi seksualumas valdomas tobulo socio-biologinės inžinerijos mechanizmo, neleidžiančio jokių klaidų ir patologijų.

Taigi galima teigti, jog Zalenso hiperbolizuotai vaizduoja (arba įsivaizduoja – stalininį socialistinį realizmą šiame kontekste galima būtų vadinti „retro-futurizmo“ atmaina) jau įkūnyto, pavykusio naujos visuomenės ir Naujojo žmogaus projekto vi-

ziją. Vaizduojama kiaulininkė, pati atsivedusi, t. y. pagimdžiusi, šiuos guvius, sveikus paršelius, kurių snukučiuose neįmanoma nepastebėti žmogiškų jausmų ir emocijų.

\* \* \*

Taigi atsižvelgiant į komunistinio utopinio projekto (ir komunistinės visuomenės) genezės sociopolitinį ir socioistorinį kontekstus, turėtume tarti keletą žodžių ir apie šio vykdyto sumanymo „saulėlydį“. Jei Naujojo žmogaus ar naujų rasių (hibridizacijos pagalba) projektas pradėjo strigti, buvo stabdomas stalininės nomenklatūros jau XX a. ketvirtąjo dešimtmečio pradžioje, socioestetinės propagandos, t. y. socialinio modeliavimo ir medijavimo lygmenyje, galima sakyti aktyviai buvo tęsiamas iki Stalino mirties ir netgi, ko gero, dar keletą pirmųjų Nikitos Chruščiovo valdymo metų. Naujojo žmogaus (su)kūrimo utopinio projekto saulėlydžio prasme įdomus galėtų būti dar vienas Broniaus Zalenso kūrinys – „Švelnumas“ – sukurtas 1970 metais. Visų pirma jis įdomus tuo, kad taip pat yra tipiškas „atlydžio“ epochai, taip pat paradoksaliai beveik atkartoja „Kiaulininkės džiaugsmo“ formalią ir turinio struktūrą. Tiesa, kiaulininkė stovi ir tvirtai laiko priešais save iškėlusi paršelių, o „Švelnume“ motina tarsi sėdi ir laiko kūdikį, nebe paršelių, priešais save ant kelių. Vis dėlto, kompozicinė struktūra artima. Tačiau pagrindinis skirtumas skleidžiasi ne tiek kompoziciniame, kiek ideologiniame-prasminiame lygmenyje, kuriame kompozicinis panašumas yra esminis. Kūrinys „Švelnumas“ kraštutiniai dekoratyvus, jame nebėra progresyviai erotinio natūralizmo, dominuoja dekoratyvumas, stilizacija, abstrahavimas.

Todėl šią skulptūrą lyginant su „Kiaulininkės džiaugsmu“ akivaizdžiai matome fizio-ideologiškai sveikos reprodukcijos („Mičiurino-Ivanovo eroso“) utopinio projekto degradaciją ir po(s)linkį į dekadentizmą, „humanistinį išglebimą“, kultūrinės perversijas, o svarbiausia, akivaizdų nukrypimą nuo utopinio progreso linijos. Pragmatiškasis erosas užleidžia vietą įprastam seksualumui (ir jo maskavimui dekoratyviomis kultūrinėmis formomis). Nuorodos į sveikus ir pajėgius reprodukcijos, kergimosi organus niveliuojamos, sveika ir ideologiškai nedviprasmiška „natūralų“ lytinį aktą simbolizuojanti emancipuota moteriška poza (savotiškas moteriško sovietinio seksualumo vizualus kodas tiek kine, tiek dailėje) nyksta, tampa manieringa, dviprasmiška, bergždžiai gašlia. Motinos figūra akivaizdžiai praranda pirminius lyties bruožus, abstrahuojama, įgauna nenatūralių „romijimo“ bruožų, liguistų eunuchiškų charakteristikų.

Zalenso „Kiaulininkės džiaugsmas“ – sėkminga sovietinio utopinio natūralizmo išraiška. Po dvidešimties metų sukurta skulptūrinė kompozicija „Švelnumas“, kurioje naudojama panaši kompozicinė struktūra, užleidžia vietą savitikslei kultūrinei sofistikai, galime netgi sakyti – išsisukinėjimams. Atviros, sveikos ir progresyvios kopuliacinės-reprodukcinės zoofilijos estetiką (galingą gyvulišką erosą, „pabalnėtą“ ideologiškai teisingos ir progresyvios sovietinės bioinžinerijos) keičia socialinio ir kultūrinio išglebimo – humanistinės veidmainystės – kaukės.

## Išvados

Šiame straipsnyje buvo aptartas utopinis naujos sovietinės visuomenės ir Naujojo žmogaus projektas, kuriame išryškinti eroso, ideologijos ir estetikos sampynų taškai. XX a. pirmieji dešimtmečiai pasižymėjo iki tol neregėtu mokslo šuoliu, kuris, be visa ko, buvo ir šuolis į utopines ideologijas. Alternatyvios ideologinės kvazisistemos generavo iššūkius eksperimentiniams mokslams ir alternatyvioms estetinėms sistemoms. Šios, savo ruožtu, akumuliuojo, o kai kada netgi kūrė alternatyvias ideologijas.

Taip pat reikia pabrėžti, kad šias, viena kitą papildančias sistemas neretai jungė įvairios seksualumo arba eroso, kaip žmogiškosios gyvybės ir potencijos esmės, sampratos. Galima sakyti, kad ideologija buvo seksualizuojama, lygiai taip pat seksualumo sfera ideologizuojama nauja jėga.

Seksualumo ideologizacija buvo labai stipri ir intensyvi totalitarinėse valstybėse, ypač Vokietijoje ir Rusijoje. Vokietijoje buvo išrutuliota arijų rasės teorija (veikiau mitologija), o štai sovietų Rusijoje rasės grynumas ir antžmogio (arba Naujojo žmogaus) kūrimas buvo grįstas kiek kitokia retorika.

Tuometinė Europa, bent jau kai kurios jos šalys, buvo tarsi apsėstos idėjos apčiuopti žmogaus esmę biologiniame lygmenyje (pagal to meto mokslo lygį – esmių esmėje), atrasti jaunystės ir amžino seksualumo „eliksyrą“. Buvo pradėta eksperimentuoti su gyvūnais, jų lytinėmis liaukomis, kaip atsijauninimo „medžiaga“. Netrukus teoriškai buvo prieita ir iki Naujojo žmogaus koncepcijos, kurios nemažą dalį sudarė idėja sukurti žmogaus ir žmogbeždžionės hibridą. Sovietų Sąjungos finansuojamas hibridizacijos projektas buvo vykdomas Afrikoje, vėliau Gruzijoje – Suchumyje. Buvo tikimasi apvaisinti šimpanzių pateles žmogaus sėkla ir, atitinkamai, moteris apvaisinti orangutanų sėkla.

Griežtėjant stalininiam režimui, hibridizacijos eksperimentai biologiniame lygmenyje buvo pristabdyti ir utopinis Naujojo žmogaus projektas kokybiškai atgimė vizualios propagandos (arba socioideologinio programavimo) lygmenyje.

Straipsnyje kaip tik nagrinėjamas vienas tokios propagandos kūrinių – Broniaus Zalenso skulptūrinė kompozicija „Kiaulininkės džiaugsmas“. Šioji traktuojama ir interpretuojama kaip galima alternatyvi įvykusio utopinio Naujojo (komunistinio) žmogaus projekto versija. Kiaulininkė ir ją apsupę (besišypsantys) paršeliai (vieną moteris laiko iškėlusį rankose) simbolizuoja bendrą genetinį lygmenį, kuriame įmanomi ne tik dirbtinio apvaisinimo, bet ir natūralūs lytiniai santykiai tarp (Naujojo tipo) žmogaus ir gyvūnų (tarkime, kiaulių).

Šiuo atveju zoofilinės, perversinės potekstės redukuojamos ir panaikinamos specifinės progreso sampratos, kuri, ko gero, kuria naują visuomenę ir naują etinių imperatyvų rinkinį. Tai, kas senose, tradicinėse buržuazinėse visuomenėse gali (galėjo) būti suprata kaip iškrypimas, naujoje komunistinėje (utopinėje) valstybėje tampa natūralu („natūraliai natūralistiška“, arba „natūralistiškai natūralu“), pozityvu

ir objektyvu. Perversija tiesiog neegzistuoja, kadangi erosas, arba seksualumas, formuojami dar „lytinių liaukų“, arba netgi „ląstelės“, lygmenyje bio-ideologinės inžinerijos dėka. Moralinės dilemos pašalinamos dar genetiniame lygmenyje.

Todėl „Kiaulininkės džiaugsme“ moteris yra paršelių *motina* tikrąja prasme. Regis, Zalenso vaizduoja tobulą utopijos išsipildymą (sakykime, komunistinį rojų), kuriame eksperimentinis mokslas prilygsta Dievui ir netgi jį pranoksta (kadangi atsikrato religinių prietarų, mistikos ir pan.), o žmonės ir gyvūnai gali kryžmintis tarpusavyje.

Vis dėlto, utopinis Naujojo žmogaus (su)kūrimas Sovietų Sąjungoje eksperimentinio mokslo, biologijos pagalba pradedamas stabdyti ir žlugdyti dar XX a. ketvirtąjo dešimtmečio pradžioje, tačiau utopinė retorika pereina ir atgyja kaip nauja jėga vizualiųjų menų, t. y. propagandos, sferoje. Joje utopinis projektas gyvuoja iki XX a. šeštojo dešimtmečio antrosios pusės. Jo nyksmą ir degradaciją iliustruoja kitas Zalenso kūrinys – „Švelnumas“, sukurtas 1970 metais. Kompozicinė schema, naratyvo formavimo mechanizmai beveik identišškai sutampa su „Kiaulininkės džiaugsme“ – abiem kartais vaizduojama motina, tik tai, vienu atveju, iškėlusį priešais save paršelių, antruoju – kūdikį.

Dvidešimties metų laikotarpis tarp šių skulptūrų sukūrimo iliustruoja tai, kaip degradavo, išsigimė ir galų gale užgeso utopinis Naujojo žmogaus (ir naujojo komunistinio-pozityvistinio eroso) projektas. Dvi Zalenso skulptūros, viena sukurta 1950 m., kita – 1970 m., parodo, kaip utopinis natūralizmas, trykštantis brutaliai komunistiniam projektui išnaudojama gamta, pamažu išsigimė (sovietinės utopijos požiūriu) į dekadentinį manierizmą, dekoratyvumą, perversijas, fizinį ir dvasinį išglebimą, kultūrinį eunuchizmą.

### Literatūra

- Aleksa, Konradas. 1926. *Žmonių ir gyvulių pajauninimas*. Dotnuva: „Dirvos“ spaustuvė.
- Baublys, J. 1940. *Paršelių auginimas*. Kaunas: Viltis.
- Brolių Grimmų pasakos. 1938. Kaunas: Spindulys.
- Brabant, Georges. 1994. *Psichoanalizė*. Vilnius: ALF.
- Linkevičius, B. 1962. *Kiaulių fermos vedėjo (brigadininko) dienoraštis*. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla.
- Mažoji lietuviškoji tarybinė enciklopedija. 1971. Tomas III, R-Ž. Vilnius: Mintis.
- Mičiurinas, Ivanas Vladimirovičius. 1951. *Rinktiniai raštai*. Kaunas: Spindulys.
- Reich, Wilhelm. 1973. *The Function of the Orgasm: Sex-Economic Problems of Biological Energy*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Reich, Wilhelm. 1986. *The Sexual Revolution: Toward a Self-Regulating Character Structure*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Zalensas, Bronius. 1971. In: *Mažoji lietuviškoji tarybinė enciklopedija*, t. III, R-Ž. Vilnius: Mintis.
- Гройс, Борис. 2013 (1987). *Gesamt-kunstwerk Сталин*. Москва: Ад Маргинем Пресс.
- Гулыга, Арсений Владимирович. 1978. *Искусство в век науки*. Москва: Наука.

Кречмер, Эрнст. 2003. *Строение тела и характера*. Москва: Эксмо.

Лескова, Наталия. 2004. *Секс с большой обезьяной* (Online). Труд-7, №064 за 08.04.2004.

Prieiga internetu: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1086681720> [žiūrėta 2014-01-03].

Россиянов, К. О. *Опасные связи: И. И. Иванов и опыты скрещивания человека с человекообразными обезьянами* (Online). Prieiga internetu: <http://vbibl.ru/biolog/2150/index.html?page=2> [žiūrėta 2014-01-05].

## Utopian Eros Naturalism: Studies of Soviet Ideology and Art (History) Topics

### *Summary*

Key words: Eros, utopia, sexual naturalism, monkey, pigsty, ideology, socio-aesthetics, Soviet Lithuanian art

This article discusses some aspects of the utopian New human development that are closely linked with the sphere of sexuality in a broad sense. Two sculptures of the sculptor Bronius Zalasas – „Pigsty Joy“ (1950) and „Tenderness“ (1970), associated with the metaphorical symbolism of this utopian project, also show macabre utopia essence and illustrate the degradation of experiment.

During the first part of the 20th century, modern science has reached a level where it seemed possible to defeat all the „imperfect“ laws of nature and transform them in accordance with the human needs: scientists began to wade into „the divine garden“ and devastate it. The weakening of religious norms in Europe and partly running Darwin's theory of evolution has led to taking interest on animal and human kinship (almost) at the genetic level. If a man and an animal evolved from a common ancestor, having restored the lost link of evolution, it is possible to restore or create the „common ancestor“. At first, human rejuvenation surgery became popular by providing people with ape gonad. It led to the idea of cross-fertilization between a man and an ape, in other words, the idea of Eros elevated to a new level. Particular interest in the creation of a new race, as well as in the human-animal breed was paid by the totalitarian countries – Third Reich Germany and Soviet Russia, who propagated the ideas of the Cultural Revolution. Experiments of artificial fertilizing the female chimpanzees with human seed, or in the opposite, carried out by the Russian scientist Ilya Ivanov, were unsuccessful.

# RECENZIJOS

# Oskaras Koršunovas, kelionė su juo ir kiti gražūs dalykai

Rita Repšienė

Dovilė Zelčiūtė. *Kelionė su Oskaru Koršunovu. Teatrinis koliažas. Esė, repeticijų fragmentai, spektaklių, gastrolių įspūdžiai, interviu, recenzijos*. Vilnius: Alma littera, 2014. 296 p.

*Mūsų tekstų kalbose dar tikrai daugoka heroizmo, o geriausiuose iš jų – turiu galvoje Bataille'o tekstus – nemažai eretiškų pasisakymų ir, galiausiai, užmaskuoto heroizmo. Teksto malonumas (mėgavimasis tekstu) yra, priešingai, karingos vertės tarsi koks išnykimas, kai nulinksta rašytojo skiauterė, kai nustoja plakti jo „narsi širdis“.*

Roland Barthes

Oskaras Koršunovas, seniai išsivada-  
vęs iš paprasto populiarumo gniaužtu,  
tapo kultiniu visų rašančių, kuriančių ir  
tapančių moterų geidulių objektu. Koks  
tas Oskaro Koršunovo kuriamas pasaulis  
iš arti? „Kas vyksta scenoje, kai nusileidžia  
uždanga ir įsijungia šviesos? Kaip kuriami  
spektakliai? Kaip režisieriui kyla mintys,  
randasi personažai, mizanscenos?“<sup>1</sup>. Mei-  
lė kūrėjui gali būti beribė ir bekraštė, kaip  
kelionė su juo.

Naujausioje rašytojos, poetės, eseistės  
Dovilės Zelčiūtės knygoje atskleidžiami  
ketveri metai, praleisti su Oskaru Koršu-  
novu ir jo teatru. „Knygą rašiau su meile,  
manau, ji atpirks visa, kas gali atrodyti  
„per sunku“ ar „per lengva“, – teigia D. Zel-  
čiūtė, atsisakydama profesionalo žvilgs-  
nio į teatrą. – „Juk teatro mokslų nesu  
baigusi, į teatrologinius apibendrinimus  
negaliu pretenduoti“, jos manymu, „jei jau  
žmogus eina į teatrą, tai mano knygos pus-

lapiai turėtų ar galėtų praplėsti pažinimą,  
pamėginti atsakyti, iš ko teatras susideda  
ar atsiranda“<sup>2</sup>.

Knyga – ne tik jausmų, emocijų, išgy-  
venimų liudijimas, joje pateikti ir repe-  
ticijų fragmentai, spektaklių, gastrolių  
įspūdžiai, recenzijos, pokalbiai, taip pat  
atsispindi Oskaro Koršunovo režisuotų  
spektaklių „Išvaymas“, „Katedra“, „Mi-  
randa“, „Žuvėdra“ gimimas, žiūrovams  
nematomas spektaklių „Įstabioji ir grau-  
džioji Romeo ir Džuljetos istorija“, „Meist-  
ras ir Margarita“, „Hamletas“, „Dugne“  
kūrimas ir kasdienybė.

Pasirinktas teatrinio koliažo principas  
knygai sukuria postmodernaus rašymo  
iliuziją. Kelionių žanras asocijuojasi su  
romantinėmis rašymo tradicijomis: tolimi  
kraštai, nepaprasti įspūdžiai ir „su niekuo  
nesulyginami pojūčiai“.

Apskritai, jei kalbėtume apie garbinimo  
objektus Lietuvoje, Oskaras Koršunovas,

be abejonės, priklausytų pirmajam dešimtukui, ypač tarp pusamžių moterų, studentų ir gimnazisčių. Kodėl? Tiesiog jis atitinka erotinių fantazijų herojaus tipą. Paslaptingas ir komunikuojantis, mąslus ir kuriantis, patrauklus ir intriguojantis, besidalinantis su visais ir visomis, talentu, kūryba ir gyvenimo užkulisiais.

„Nuoširdus, talentingai kuriantis teatras pirmiausia yra didieji Kūrybos namai – visuomet atviri pasauliui, bet atvirausi pačiam žmogui, jo sielai. Čia, teatro salėje, žiūrovas turi unikalią galimybę per kitus – dramaturgą, režisierių, aktorius ir visus teatro kūrėjus – išgyventi ir patirti pats save“, – apie tai, kodėl jos knygų tema yra teatras, pasakoja rašytoja D. Zelčiūtė. „Gali būti, kad vienišiausią savo gyvenimo momentą atėjęs į spektaklį jis bus išgydytas, nes atpažins savo skausmą ir nuodėmes per spektaklio atvertį“<sup>3</sup>.

Tiesa, būti su Oskaro Koršunovo teatru knygos autorei „pats didžiausias, kokį tik galėčiau įsivaizduoti, džiaugsmas“<sup>4</sup>, tai tartum dvasinis kelias ir pažinimas savęs pačios. Visa apimanti teatro galia! Galia, suteikianti devynias galybes emocijų: „džiaugsmą, kvapą užimantį baugulį, nuostabą, nerimą, įtūžį, netgi įniršį“<sup>5</sup> ir išmokanti atlaidumo bei meilės. Bekraštis žavėjimasis, pozityvumas, būties išgyvenimus atskleidžiančios gelmės įtikina skaitytoją, nors ir nežadina kaip autorei archetipinių jausmų (p. 23).

Betarpiški, prasmingi, jausminiai autorės potyriai sukuria empatijai tinkamą atmosferą. Keliauti kartu, būti su paslaptingu ir magišku teatro pasauliu, išgyventi viską kartu – kaip puiki realybės šou galimybė susitapatinti ar įsikūnyti.

Atvirumas, jautra, pasiaukojimas ir atjauta lydi knygos autorę visą kelionę. Žiaurus, negailestingas teatro pasaulis skverbiasi į skaitytoją, apsupdamas egzistencinių vertybių sūkuriumi. Ir gąsdina „tikruoju“ gyvenimu. Diena prilyginama kosmosui. Išgyvenimai – begalybei. „Įspūdis nenusakomas...“ (p. 31). Jausmų skalė kaip Fuko švytuoklė: nuo tauriausiu jausmų iki absoliučios baimės – nejauti, nekurti kartu ir nebūti – minimalus atstumas. Nors ir tikint, „kad Koršunovo darbai turi režisūrinių saugiklių“ (p. 16), jausmingumui saugiklių nėra, kaip ir siekiui atverti kūrėją.

Poetiškai ir trapijai siekti dermės su kūrėju – „bauginamo ir veriamo artumo ilgesys“ teikia knygai erotinių šešėlių atspalvį, tartum pro rakto skylutę stebint svetimą bendravimą. Pinkli realybė sukuria betarpiško išgyvenimo tariamybę.

Tobulo vedlio aukštinimas kelionę paverčia misija neįmanoma. „Mane pri-trenkia neapsakoma Oskaro ramybė ir teisinga nuostata: atsakyti tik už savo darbą, jaudintis dėl to, už ką esi tiesiogiai atsakingas“ (p. 32–33). Ir siekimu perteikti esminius „dvasios“ dalykus, ar tai būtų susiję su „Mirandos“ spektakliu, ar tai būtų hamletiškai pasirinkimai. Kritiškai mąstančio žmogaus ugdymu šioje knygoje nesirūpina. Yra tik viena tiesa, vienas herojus ir vienas pasirinkimas. Jokių paralelių, kontekstų ar alternatyvų.

Nors ir liečiamos sudėtingos temos apie tuštumos užpildymą savy, kad kurį laiką pasijustum vėl gyvas, laisvės ieškojimus, tačiau jos lieka tartum knygos paraštėse. Paskyrus didžiąją dalį erdvės asmeninėms recepcijoms, pasijunti įkalintas skaitymo rėme. Apeliacija į vedimą

„gilyn, giliau, nei galėtum įtarti, ten, į tokį asmeninės vaizduotės ir atpažinimo centrą, kur nebėra kur trauktis, nebėra kur slėptis nuo atversto it velėna žmogaus“ liudija tapatybinės resignacijos poreikį. Kur veda šis kelias? Gal kaip ir visi kiti? Į Romą?

„Iš kokio molio lipdomi spektakliai ir kokią kainą moka spektaklio kūrėjai už aistrą apie pasaulį kalbėti teatro kalba?“ – klausama knygos galiniame viršelyje.

Realybė lieka kažkur šalia. „Čia, užspausti fizinės ir dvasinės nelaisvės skaitysime savo pasakas“, įkalinti kaip Prosperas ir Miranda tampysime „savo likimo svarmenį, nepakeliamą, baisų, juodą vergo ženklą, vergystės žaislą“ (p. 44), kankindami save ir ieškodami sąlyčio su kūrėju. Saugaus atstumo praradimas sukelia negrįžtamus padarinius.

Ar mes išgirsime plazdėjimą „laisvės link“, pripažinus visišką priklausomybę nuo pagrindinio herojaus paslapčių, iliuzijų ir galių? Pirmasis žingsnis visada sunkiausias. Knyga kaip begalinės, kankinančios pratybos atverti, apnuoginti ar išsaugoti save. „Tu gali rinktis“ skamba kaip knygos *motto*, tik pasirinkimas keistas tarp laisvės ir mirties: „mirtį, jei ji garantuoja laisvę“ (p. 47).

Ketveri metai buvo praleisti ne veltui. „Regiu, kaip Oskaras, lyg vesdamas į mūšį, įkvepia, užburia aktorius, kiekvienam rasdamas žodį ir fanatiškai tikėdamas visų bendru darbu. Ir tai yra geriausia, kas gali įvykti statant spektaklį, – įkvėpti tikėjimą“ (p. 290). Ir tai vienas didžiausių knygos atradimų!

Visą kelionę lydinčios maldos, ašaros, pokalbiai mintyse su Oskaru: „Kuriam galui? Nežinau, dalijuosi. Taip, kaip ir jo tea-

tras su manimi dalijasi“ (p. 49) rodo gilų, katarsinį ir ypatingą poveikį. Gastrolių Žironeje, Voroneže, Sankt Peterburge liudijimai atveria Koršunovo teatro ieškojimų laisvę ir atradimų džiaugsmą, suteikdami dvasinį misionierių statusą: „Juk skelbti tikėjimą per šviesiausią žmogaus pusę, jo unikalią galią mylėti – argi ne misija?“ (p. 227). Palikdami ir mistifikacijų išpūdį ar įvairiapusių vertinimų liudijimus: „Teatro kūrėjai – ne tik labai stiprūs žmonės. Tai be galo sutrikę, jautrūs, pažeidžiami žmonės. Nesvarbu, aktorius ar aktorė, režisierius ar režisierė...“ (p. 57), tartum jie būtų iš kitos planetos ar tiesiog kartais pravartu protingai patylėti...

Ir varginti pradeda pasikartojimai, emocinės klišės, dirbtinė egzaltacija (o gal nuoširdi jausena) apie „garbę būti šioje kūrybinėje kelionėje su dar syki garbingą Vilniaus miesto teatro vardą trejiems metams pelnysiu Oskaro Koršunovo teatru“ (p. 58). Ir norisi kažko paprasto ir tikro – herojaus duotybės, to, kas jį kuria ir provokuoja, žino, ką daro, ir jaučia iš tiesų, o ne jausmingų antplūdžių tarp „scenos“ vaizdelių ir asmeninės butaforijos.

Tiesa, be knygos autorės mes nepatirtume žmogiško kūrėjo artumo: „Ateina Oskaras. Diena po laidotuvių... Apkabinu. Režisierius virpa“ (p. 70), ir mes virpame kartu. Gal tokie dalykai turėtų likti savyje? O gal jausmai – iš tiesų klaida kaip „Išvaryme“?

Orientavimasis į skaitytoją, kuris yra/nėra matęs spektaklį, kurį vargina „vaizdingi aprašymai“, bet gastrolių vertinimai praplečia akiratį, kuriam herojus yra/nėra paslaptis ir kuris gali/negali turėti savo nuomonę, atskleidžia „vienos tiesos“ prezumpciją. Gyvenimas teatru atveria ir

pačios knygos autorės dramą, kuri, deja, nesukuria istorijos.

„O aš nušiurpusi pagalvoju: ką gi darysiu aš, taip aš, kai šios repeticijos pasibaigs... Ir apima nykuma, prarastų namų ilgesys. Kūryba – namai, kur visi yra saviškai, Dievo dovana, sujungianti, apvalanti. Apsvaiginanti ir galop – suteikianti ramybę ir išrišimą. Tai, ką darysiu aš, kai visa tai pasibaigs...“ (p. 80–81), ir begalinis gailestis turėtų virsti padėka už pasidalinimą kaip pačiu švenčiausiu dalyku – savo esatimi, mažu pasaulėliu, kuris keliauja į mūsų širdis ir į mūsų paprastus gyvenimus. Kaip ir autorei „paskirta kūrybinė stipendija, kuri tuoj baigsis. Mums su vyru, jei dar ilgai kasdien važinėsiu į repeticijas – amen“ (p. 82). Kaip ir mums, užjaučiantiems ir suprantantiems sunkią pasiaukojančiųjų tiesos ir meno labui.

Už priklausomybes reikia mokėti, net ir jas pripažinus. Teatro magija žinoma kaip itin pavojingas dalykas. Nors pats Koršunovas apie „Dugną“ sakė: „Išdrįsome sėstis taip arti žiūrovo arba žiūrovą pasodinti taip arti aktoriaus, kad nebeliko jokios galimybės išvengti tos akistatos. Šiame susitikime nebeturi įtakos nei teatrinės širmos, nei apšvietimas, nei teatro magija. Viskas yra be galo atvira“<sup>6</sup>. Tiesa, tas atvirumas ne visada yra nuoširdus ir tikras. Visos žaidimo galios išlieka pagrindinio mago cilindre, uždengtame juodo aksomo skraiste.

Norint įminti paslaptis, neužtenka keliauti kartu, reikia turėti tą ypatingą dovaną, kuri duota ne kiekvienam. Ir nors teigiama, kad „Oskaras gražiai supina scenos linijas: erotizmas gimsta tuomet, kai du žmonės vienas kitu *pasitiki*“ (p. 123), svarbu nepamiršti, kad „akies obuolys ar

nuogas faktas nepaaiškina jame išreikšto geismo; dažniausiai jis jo nepaiso“<sup>7</sup>, kaip rašė lietuvių filosofas Algis Mickūnas, aptardamas eroso ir mito santykius.

„Matuojant prakaitavimą, kraujospūdį ir pulsą neatskleidžiamas erotinio susižavėjimo ar desperacijos gilumo lygmuo. Išraiškos matmuo, su jo jėga reikalauti žmogaus saviraiškos aukštumų, o tikriau – kūrybingumo, nėra kažkas metafiziška, viršpasauliška; tai betarpiškai juntama, jutiminiška, konkreti ir unikali jėga, gebanti plėstis iki visuotinum“<sup>8</sup>.

Pasitikėjimo dvasia, kaip visuotinė pamacėja, susijusi su kūrybingumu, ir vien susižavėjimo herojumi nepakanka. Sėkmingai komunikacijai reikia reprezentuoti objektą ir išreikšti jo tikslus, kaip įprasta sakyti, ji atsiranda, „atsakius į teisingą klausimą“<sup>9</sup>. Šioje knygoje teisingų klausimų būta, tik juos uždavinėjo Oskaras Koršunovas, siekdamas tikrų žmoniškų jausmų teatre, prašydamas intymumo (net ir kai kalbama apie skalbimo veiksmą „Išvaryme“, p. 123) ir toliau kurdamas, pasak Sauliaus Prūsaičio, vieno žymiausių šios epochos režisierių<sup>10</sup>, bet ir sėkmingo bei geidžiamo – ugningo, energingo, uraganiško (p. 142) – erotinio herojaus vaizdinį, kurį ir reikia jausti bei pripažinti „su meile“<sup>11</sup>, paslaptimis, silpnybėmis ir galiomis.

Pabrėždamas, kad „jūs nekuriate čia savo personažų ir jų nelipdote, jūs atrandate juos savyje. Net ir monstrus. Ar palaidas moteris. Ar sutriuškintą idealistą“ (p. 291), Oskaras Koršunovas atskleidžia savo daugialypiškumo fenomeną – kaip gebėjimą ieškoti ir atrasti savyje devynias galybes tamsos, šviesos ir to pilkojo suteimų meto žavesio.

Vieno žymiausių prancūzų intelektualų, filosofinio veikalo *Erotizmas* (1957) autoriaus Georges'o Bataille'o požiūriu, erotinis žavesys sietinas ir su žmogiška kančia, ir ieškojimu kraštutinių patirčių ir galimybių, kaip peržengti intelektą ir „apčiuopti tai, kas neapčiuopiama“, ir kaip tvirtinti, teigti ir išpažinti gyvenimą iki mirties, kame slypi pačių didžiausių išgyvenimų paslaptis.

Erotinis herojus keliauja laike, ir skirtingi kultūros istorijos etapai parodo vis kitą jo veidą: mąslų ir hedonistišką antikoje, mistišką ir ieškančią amžinybės paslapčių viduramžiais, išgyvenančią gyvenimo džiaugsmą ir mirties akistatą baroke, maištingą ir nepažinų romantinių idealų, Naujųjų laikų ieškotoją ir lovelasą.

Paslaptis, siejanti herojų su dabartimi, išlieka. Populiariausiame pasaulio vyrų tinklalapyje „Ask Men: Become to Better Men“ buvo vykdomas *The Good Men* projektas, kurio motto *The conversation no one else is having* [pokalbis, kokio dar nėra buvę], kaip vieną galimų vyriškumo realizacijos formų, siūlė tapti erotiniu herojumi, pasitelkiant šiuolaikinę populiarią kultūrą ir kalbant apie pokyčius tarp lyčių<sup>12</sup>.

Pateikdamas *Homo eroticus* aktualumą, Michelis Maffesolis pabrėžia, kad iš tiesų

tai šių dienų mitas (kaip *Homo economicus* buvo modernumo mitas). Tai priežastis ir pasekmė, išreiškiantys mentalinę šio meto atmosferą (*Zeitgeist*). Viena iš jos savybių yra sproginimas (*L'éclatement*), t. y. savęs praradimas kitame<sup>13</sup>. Kaip neprarasti savęs keliaujant kartu su kitu – tarsi būtų dabarties priedermė.

<sup>1</sup> Prieiga per internetą: <http://kultura.lrytas.lt/meno-pulsas/knygoje-oskaru-korsunovo-kuriamas-pasaulis-is-arti.htm> [žiūrėta 2014 11 28].

<sup>2</sup> Ten pat.

<sup>3</sup> Ten pat.

<sup>4</sup> Dovilė Zelčiūtė. *Kelionė su Oskaru Koršunovu. Teatrinis koliažas. Esė, repeticijų fragmentai, spektaklių, gastrolių išpūdžiai, interviu, recenzijos*. Vilnius: Alma littera, 2014, p. 7.

<sup>5</sup> Ten pat.

<sup>6</sup> Prieiga per internetą: <http://www.okt.lt/> [žiūrėta 2014 10 09].

<sup>7</sup> Algis Mickūnas. Erosas ir mitas. In: *Baltos lankos*, 7, 1996, p. 26.

<sup>8</sup> Ten pat.

<sup>9</sup> Prieiga per internetą: <http://nvoprograma.lt/news/344/60/Sekminga-komunikacija-prasideda-atsakius-i-teisinga-klausima?filter=2014-11> [žiūrėta 2014 11 28].

<sup>10</sup> Dovilė Zelčiūtė. *Kelionė su Oskaru Koršunovu*, p. 134.

<sup>11</sup> Ten pat, p. 145.

<sup>12</sup> Prieiga per internetą: <http://goodmenproject.com/featured-content/brand-become-erotic-hero/> [žiūrėta 2014 09 15].

<sup>13</sup> Prieiga per internetą: <http://blogs.mediapart.fr/blog/emmanuel-tugny/280513/lhomme-moderne-est-erotique-entretien-avec-michel-maffesoli> [žiūrėta 2014 11 10].

# Eroso triumfas

Odeta Žukauskienė

Michel Maffesoli, *Homo eroticus. Des communions émotionnelles*. Paris: CNRS éditions, 2012.

*Švenčių alchemija, malonumų kultas, afektų ir emocijų išgalėjimas:  
Erosas triumfuoja ir atskleidžia, kad visa gelmė atsispindi pasaulio  
paviršiuje, kasdienio gyvenimo banalybėje.*

Michel Maffesoli

Racionalią visuomenę, dalykiškumą, intelektą ir tikslingą elgesį keičia jausmų ir emocijų visuomenė, afektų pasaulis ir vitalizmo kultas – tokia yra pagrindinė prancūzų sociologo ir filosofo Michelio Maffesolio knygos *Homo eroticus. Emoci-nės bendruomenės* (2012), kurią išleido Prancūzijos Nacionalinio mokslinių tyrimų centro (CNRS) leidykla, mintis. Ne mąstymas ir valia, tik *ordo amoris* („širdies logika“) modeliuoja šiuolaikinės visuomenės veidą. Tad *Homo sapiens* virsta *Homo eroticus*.

Jausmų svarbą visuomenės gyvenime akcentavusio Maxo Schelerio sąvoką *ordo amoris* Maffesolis paverčia ir metafora, ir metonimija, nusakančia emocijų – meilės ir neapykantos – valdomo dabarties pasaulio savitumą. Malonumo principų įsitvirtinimas ir erotiškumo išlaisvinimas reiškia išsivadavimą iš racionalumo logikos ir bet kokių disciplinavimo formų neigimą. Postmodernioje visuomenėje įsiviešpatavęs neapsakomas hedonizmas, socialinis erotiškumas, jaunystės ir seksualumo kultas grindžia „instinkto civili-

zaciją“ (Philippe Ariès), kurios pozityvūs bruožai pinasi su negatyviais. Viena vertus, išsilaisvinama iš išsigimusio scien-tizmo, progreso idėjų ir sustabarėjusių moralės normų. Antra vertus, liguistas entuziazmas, emociniai protrūkiai ir fanatizmo proveržiai tampa neatsiejama šiuolaikinio pasaulio dalimi. Politikos, žurnalistikos, sporto, muzikos ir kitose sferose verda emocijos: „religinis fanatizmas, sportinė isterija, muzikinė ekstazė, politinė ekstravagancija – visa tai per-smelkta aistrų“ (Maffesoli 2012, p. 24).

Aistrų logika ne tik veikia ir formuoja socialinę struktūrą, bet ir švietimo sistemą, kultūrą ir ekonomiką, paliesdama ir kolektyvinį gyvenimą, ir individualią egzistenciją. Visa, kas seniau buvo slėpiama už uždarų privataus gyvenimo durų – emocijos, aistros, svajonės ir jausminė gyvenimo patirtis, dabar išlaisvinama, iškel-liama į viešumą ir tampa naujų „gentinių bendruomenių“ formavimosi pagrindu. Dabarties momentai, *čia ir dabar* vykstan-tys procesai – postmodernios atmosferos skatinamoji priežastis. „Socialinio

erotikumo sklaida keičia laiko sampratą: įtvirtina *Kairos* laiką, kreipiantį mus į trumpalaikiškumą, nuotykius, intensyviai išgyventas akimirkas, efemerškumą, pramogas ir gyvenimo džiaugsmą“, – taikliai pastebi socialinis filosofas (p. 27). Tik Dieviškasis *Kairos* laikas projektuojamas ne į anapusinę egzistencinę plotmę, o į kasdienį gyvenimą. Taigi dabartis yra esminė postmodernaus laiko dimensija, sugrąžinanti antikinėje visuomenėje vyravusią ciklinę laiko sampratą, pagonišką pasaulėžiūrą, įvairias žaidimo formas ir hedonizmo apraiškas.

Todėl natūralu, kad mokslas praranda ankstesnį statusą visuomenėje: akademinė visuomenė mėgina išgyventi šiuos pokyčius, aktualindama ir vaizduodama tyrimų lauką, pasitelkdama iliustracijas, metaforas, palyginimus, apgaubiančius mokslinius tyrinėjimus emocijų auru. Abstrakčias idėjas, istorinį naratyvą ir moralizuojančią stilistiką keičia atidumas individualiam išgyvenimui bei kolektyvinei atminčiai. Visuomeninė ir individuli patirtis, empirika ir pragmatika išstumia abstraktų samprotavimą, sąvokinį mąstymą ir analitiką.

Išlaisvinama vaizduotė ir kūrybiškumas. Sugrįžta mitai, magija ir mistika. Įvairiose šalyse išpopuliarėjusios knygos ir filmai apie Harį Poterį, Da Vinčio kodą ir Avatarą rodo, kad postmoderniojoje visuomenėje tampa paklausus religinis obskurantizmas, ezoterinės idėjos, visokie archaizmai, senovės mitologija ir archetipai. Įsivaizduojamybė klesti, nustelbdama realią tikrovę arba ją transformuodama į siurrealybę. Todėl keisčiausios mitologijos siūlomos masiniam vartojimui.

Visuomeninių švenčių, festivalių ir įvairiausių renginių gausa byloja apie šventiškumo, linksmybių, spektakliško ir žaidybiško išsigalėjimą, onirikos, instinktų ir tam tikro žmogaus gyvuliškumo išlaisvinimą. Pasak Maffesolio, oficialiąją visuomenę, kurią grindė mechaniškas solidarumas, stiprios švietimo, socialinės, politinės ir ekonominės institucijos bei individualaus *ego* raiška, pakeičia neoficialioji visuomenė, kuriai būdingas iš kasdienio gyvenimo išplaukiantis organiškasis solidarumas ir individualybės išstipimas bendruomeniniame *mes* (Maffesoli 2012, p. 93). Todėl racionalūs socialiniai saitai suyra, o juos pakeičia emociniai ryšiai, jausminiai santykiai, gyvybinė energija, afektai, geismai ir libido intensyvumas. Tokia yra *socialinio erotikumo* veikmė.

Norint geriau suvokti Maffesolio apibrėžtą *socialinio erotikumo* sampratą, reikia žvilgtelėti į ankstesnius filosofo veikalus, kuriuose patys svarbiausi raktažodžiai – Dioniso įsiveržimas, nomadizmas ir gentiškumas, nusakantys pamatinius postmoderniosios visuomenės principus. Galima sakyti, kad Sorbonos universiteto profesoriaus emerito knyga *Homo eroticus* savotiškai apibendrina ir išryškina pastaruoju metu dar aiškiau matomus kai kuriuos šiuolaikybės bruožus, užčiuoptus knygoje *L'ombre de Dionysos: contribution à une sociologie de l'orgie* (Dionizo šešėlis: indėlis į orgijos sociologiją, 1982), *Le Temps des tribus, le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse* (Genčių laikas, individualizmo nuosmukis masinėje visuomenėje, 1988), *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques* (Apie nomadizmą. Iniciatyvos klajonės, 1997) ir kituose veikaluose.

Vienoje pirmųjų knygų, kurios viršelyje vaizduojamas ant megapolio krintantis Dioniso šešėlis, Maffesolis įžvelgė postmoderniojoje visuomenėje išgalintį nevaldomą orginį apkvaitimą ir desubjektvizuotas pasijas. Orgiškumą, pasak jo, lemia ne vien tik fizinis seksualumas, bet ir visuomenės polinkis pramogauti, karnavališka atmosfera, kurioje skleidžiasi emocijos, psichoseksualiniai potraukiai ir malonumo principai. „Orgiazmas tampa viena pamatinių socialumo struktūrų“ (Maffesoli 1993, p. 1), simboline visuomenės jungtimi, įtvirtinančia *etinį imoralizmą*. Šitaip dionisiškoji misterija įprasmina visą socialinę būtį. Panašių išvalgų apie šiulaikinės kultūros linkmes aptinkame ir Eugenijaus Ališankos apmąstymuose. Kaip ir Maffesolis, remdamasis prancūzų rašytojo ir filosofo Georges'o Bataille'o mintimis, jis taikliai apibendrina: „Iš tiesų erotizmas tampa postmoderniosios chtoniškosios vaizduotės ašimi, ir tai nėra vien nerealizuotų reikmių sublimacijos ar instinktų revoliucijos vaisius. Būtent erotikos ir seksualumo sferoje mes susiduriame su transgresija, kuri chtoniškajame vaizdijime tampa šventumos patyrimo įrankiu“ (Ališanka 2001, p. 80).

Žymioje knygoje *Genčių laikas* Maffesolis pabrėžė, kad gentiškumas betarpiškai susijęs su *socialiniu erotiškumu*, kuris lemia, kad kiekvienas individas projektuoja save į kitus ir pratęsia egzistenciją kitų žvilgsniuose. Pasak Bataille'o, Erosas skatina susisieti, susisaistyti ir susijungti. Vadinas, *socialinis erotiškumas* yra savotiška savęs projekcija į išorinį pasaulį, savosios esaties pratęsimas kitapus *aš* ribų, savęs matymas pro kitų akinius arba savęs realizavimas kokioje nors gentyje

arba klane. Todėl vidinę refleksyvaus *ego cogito* erdvę (būdingą modernybei) nuslopina postmodernioji išorinio estetizmo ir vitalinės raiškos erdvė, – sakė Maffesolis pokalbyje su Emmanueliu Tugny (*L'homme moderne est érotique*, 2013).

Galima teigti, kad maždaug po trisdešimties akademinio darbo metų Maffesolis vėl sugrįžo prie pirminių minčių, pabrėždamas, kad būtent Erosas persmelkia dabarties dionisiškąjį pasaulį, apjungia individus ir struktūroja bendruomeniškumą; jis skatina individą išsivaduoti iš subjektyvios būties ir ištirpti mažesnėje ar didesnėje bendrijoje. Individualizmui išsisėmus, savasis *aš* ištirpsta kituose pasauliuose, paskęsta nuasmenintuose vaizdiniuose, susimaišo su kitais ikiasmeniniame ir neproblemiškame višete. Kitaip sakant, „dionisiškoje kultūroje erosas *imanentiškai* suvienija dalyvius, t. y. suvienija ne per išorinį principą ar įstatymą, bet sujungdamas juos į ratą – jausmų, prasmų ir reikšmių ratą, kurioje vitališkumas eina kartu su poreikiu save ištirpdyti“ orginiame kvaitulyje (Ališanka 2001, p. 84).

Sąveikos technologijų plėtra tik sustiprina minėtus procesus ir atveria kelius betarpiško (tiesioginio dalyvavimo) bendravimo žaismui, viešam ir asmeniniam susirašinėjimui tinklaraščiuose, susižinojimo ir apkalbų sklaidai, nuolatinio viliojimo ir atstūmimo kaitai socialiniuose tinkluose, kurie virsta naujaisiais visuomenės avatarais. Komunikacinės technologijos įtvirtina neoficialaus bendravimo kultūrą, kurioje socialinė būtybė suvokia save tik per santykį su kitu arba įsikūnijusi į kitą. Sąveikos visuomenės nariams būdinga visuomet būti „prisijungus“ prie

kokios nors grupės, susisiekus su kuo nors kitu. Iš šių sąryšių kylantys jausmai, emocinės reakcijos ir suaktyvėjusi energija jungia individus į visuomenės grupes: „meilė ir nemeilė, draugystė ir neapykanta apibūdina postmoderniąsias gentis“ (Maffesoli 2012, p. 108), kurios dalijasi savo išradingumu, gyvenimo skoniu ir brolijos dvasia (būdinga diskusijų forumams, elektroninio susirašinėjimo grupėms, tinklaraščiams), susiejančia panašiai galvojančius ir panašios patirties individus.

*Homo eroticus* vaizdų pagalba (reklamos, videožaidimų, socialinių tinklų, televizijos serialų ir t. t.) nuolat palaiko ryšį su kitais, didelį dėmesį skiria savo išvaizdai, kūnui ir atvaizdui, siekia būti panašus į kitus. Šį santykį su kitu, savasties ištirimą, susitapatinimą su kitu, asmeninio gyvenimo užvaldymą, pavergimą, kuri lemia susižavėjimas kokia nors charizmatiška asmenybe, eponiminiu herojumi, politiniu lyderiu, televizijos laidų vedėju, guru ar intelektualo mintimi Maffesolis vadina *orgija* (primenančia archajinius kultus), kuri lemia *socialinio erotiškumo* ir emocinių vibracijų viešpatavimą. Taip pralaužiamos autentiškos tikrovės ribos ir įsiveržiama į irealybę, kurią sudaro įvairūs fantazmai ir bendruomeninės fantasmagorijos, o „*realybę*“ nustelbia kolektyvinė onirika, kuri vis glaudžiau sieja postmodernias broliškas gentis“ (p. 133).

Nesunku suvokti, kad šie daugialypiai susitapatinimai lemia ir tam tikrą išsitapatinimą bei deindividuaciją (kai *aš* transformuojamas į *mes*), padedančią manipuliuoti įvairiomis grupėmis, burti individus apie vieną ar kitą ikoninę figūrą, stiprinti stabus garbinančias bendrijas

bei klanus. Taip įtvirtinamos naujos stabmeldystės arba idolatrijos formos. Internetiniai tinklai ir interaktyvi komunikacija sustiprina šias tendencijas. Tarp Eroso (seksualumo ir erotiškumo sklaidos) ir Tanato (individualumo pabaigos scenarijų) įsiterpia Tekhnė (meistrystė ir menas). Kaip rašo Maffesolis: „Tarpusavio priklausomybė tapo norma. Veiksmas-atoveiksmis, susižavėjimo ir pasibjaurėjimo žaismas postmodernių genčių gyvenime, kurias sieja bendri pomėgiai ir nemėgimai, braižo visiškai kitokią visuomeninio gyvenimo kartografiją“ (p. 139).

Estetiškumo įsigalėjimas, androgino idėjų raiška, ekologijos (bioproduktų) kultas, „ekosofijos“ sklaida, subkultūracija, susitapatinimo ir išisaknijimo svarba, tradicijų atgaivinimo bumas, dėmesys moteriškumui, „silpniesiems“ arba „išstumtiesiems“ bei kiti procesai Maffesoli knygoje suveriami ant vienos ašies, atskleidžiančios elementariąsias šiuolaikinio gyvenimo formas, kurios kyla iš kolektyvinio jausmų ir emocijų fondo bei neracionalios Eroso dimensijos.

Būdamas leidinio *Cahiers européens de l'imaginaire* redakcinės kolegijos narys, vadovaudamas šiuolaikinės vaizduotės ir kasdienybės pasaulius tyrinėjantiems moksliniams centrams\*, Maffesolis siekia konceptualiai nusakyti fragmentuotą dabarties pasaulį ir tęsia europietiškos socialinės teorijos (Augusto Comte'o, Émile'io Durkheimio, Georgo Simmelio, Maxo Weberio) tradiciją. Jo darbai skirti ne empiriniams tyrinėjimams, o priklausos socialinės filosofijos ir antropologijos (plėtotos Michelio Foucault ir Gilbert'o

\* Centre d'études sur l'actuel et le quotidien (CEAQ), Centre de recherche sur l'imaginaire (CRI).

Durand'o) sričiai. *Filologinio subtilumo* ir metaforų kupinos šio autoriaus knygos jungia istorinei Analų mokyklai būdingą mentalitetų struktūrų tyrimą su atidžiu dabarties kasdienio gyvenimo stebėjimu.

Reikėtų pabrėžti, kad vienas žymiausių postmodernizmo teoretikų Jeanas Baudrillard'as atskleidė, kad vaizdai, vaizdiniai ir simuliakrai tapo simboline sąveikos priemone šiuolaikinėje kultūroje, o jo bičiulis Maffesolis parodė, kad produktyvusis Erosas ir įvairios dionisiškumo apraiškos, panardinančios individą į kolektyvinį grupių gyvenimą, yra pamatiniai postmodernios visuomenės simbolių mainų veiksniai.

Dera pastebėti, kad 2012 m. kartu su kolegomis ir mokiniais Maffesolis taip pat išleido knygą *L'homme postmoderne* (*Postmodernus žmogus*), kurioje sukūrė šiuolaikiško žmogaus portretą, atskleidžiantį jo požiūrį į politiką, šeimą, lytį, pinigų, bendruomeniškumą, taip pat tam tikrus elgesio principus ir gyvenimo būdą. 2014 m. pasirodė dar kelios šio produktyvaus mokslininko knygos apie postmoderniąją visuomenę – *Imaginaire et Postmodernité* (*Įsivaizduojamybė ir postmodernybė*), *L'ordre des choses: Penser la postmodernité* (*Daiktų tvarka: Postmodernybės mąstymas*), kuriose išdėstytomis mintimis apie tradicijų, vietos, etninės bendruomenės ir kultūros svarbą profesorius pasidalijo Lietuvos kultūros tyrimų instituto surengtoje konferencijoje *Changes of Cultural Memory at the End of the 20th and the Beginning of 21st Century: Reflecting on National Priorities* Vilniuje.

Vis dėlto, apibendrinant aptartą knygą *Homo eroticus*, tenka pripažinti, kad *socialinis erotiškumas* nėra griežtai apibrėžtas

konceptas, o tik graži dabarties visuomenę apibūdinanti metafora, padedanti kurti naują postmodernųjį mitą, keičiantį modernizmo epochą atspindintį *Homo economicus* konstrukta. Kita vertus, tai yra išties konceptuali metafora, kuri atskleidžia, kad Dioniso įsiveržimas sugriaua prometėjiškas socialinio gyvenimo struktūras, išryškindamas instinktyvius, jausminius ir emocinius žmogiškosios prigimties bruožus. Kupinoje vaizdžių palyginimų knygoje sociologas primena, kad graikų mitologijoje egzistavo įvairios priešingų daimonų poros. Viena jų – *Hypnos* ir *Eros*. Pirmasis siekia užmigdyti, o antrasis nuolat budina. Taigi dabarties visuomenę „žaismingais Erosas nuolat kutinėja“, atverdamas dinamiškos būties ir atidaus buvimo kartu perspektyvas.

#### Literatūra

- Ališanka, Eugenijus. 2001. *Dioniso sugrįžimas. Chtoniskumas, postmodernizmas, tyla*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.
- Maffesoli, Michel. 1993. *The Shadow of Dionysus. A Contribution to the Sociology of the Orgy*. Translated by Cindy Linse, Mary Kristina Palmquist. USA: University of New York Press.
- Maffesoli, Michel. 2012. *Homo eroticus. Des communions émotionnelles*. Paris: CNRS éditions.
- L'homme moderne est érotique*. Entretien avec Michel Maffesoli par Emmanuel Tugny. *Mediapart*, 28 Mai 2013. Prieiga per internetą: <http://www.mediapart.fr/journal/une/280513> [žiūrėta 2014 10 09].

## Apie autorius

Mihály Hoppál, dr., Etnologijos instituto direktorius vyresnysis mokslo darbuotojas,  
Budapeštas, Vengrija

Gabor Klaniczay, prof. habil. dr., Vidurio Europos universitetas, Budapeštas, Vengrija

Naglis Kardelis, dr., Lietuvos kultūros tyrimų instituto Šiuolaikinės filosofijos sky-  
riaus vedėjas, vyresnysis mokslo darbuotojas, Vilniaus universiteto docentas

Algis Mickūnas, dr., Ohajo (JAV) universiteto filosofijos profesorius

Loreta Poškaitė, dr., Lietuvos kultūros tyrimų instituto Lyginamųjų kultūros studijų  
skyriaus vyresnioji mokslo darbuotoja

Rita Repšienė, dr., Lietuvos kultūros tyrimų instituto Šiuolaikinės Lietuvos kultūros  
skyriaus vedėja, mokslo darbuotoja; Lietuvos muzikos ir teatro akademijos, Vil-  
niaus universiteto docentė

Aida Savicka, dr., Lietuvos kultūros tyrimų instituto Šiuolaikinės Lietuvos kultūros  
skyriaus mokslo darbuotoja

Kęstutis Šapoka dr., Lietuvos kultūros tyrimų instituto Šiuolaikinės filosofijos sky-  
riaus vyresnysis mokslo darbuotojas

Vilmos Voigt, prof. habil. dr., Eötvös Loránd universitetas, Budapeštas, Vengrija

Odeta Žukauskienė, dr., Lietuvos kultūros tyrimų instituto Lyginamųjų kultūros stu-  
dijų skyriaus vyresnioji mokslo darbuotoja

## About Authors

Mihály Hoppál, Ph. D., Institute of Ethnology, Senior Research Fellow, Budapest (Hungary)

Gabor Klaniczay, Ph. D., Professor of Medieval Studies at the Central European University (CEU), Budapest (Hungary)

Naglis Kardelis, Ph. D., Lithuanian Culture Research Institute, Contemporary Philosophy Department Head, Senior Research Fellow and Assoc. Professor of Vilnius University

Algis Mickūnas, Ph. D., Professor of Ohio University (USA)

Loreta Poškaitė, Ph. D., Lithuanian Culture Research Institute, Comparative Culture Research Department, Senior Research Fellow

Rita Repšienė, Ph. D., Lithuanian Culture Research Institute, Modern Lithuanian Culture Department, Head, Research Fellow and Assoc. Professor of Lithuanian Academy of Music and Theatre and Vilnius University

Aida Savicka, Ph. D., Lithuanian Culture Research Institute, Modern Lithuanian Culture Department, Research Fellow

Kęstutis Šapoka, Ph. D., Lithuanian Culture Research Institute, Contemporary Philosophy Senior Research Fellow

Vilmos Voigt, Ph. D., Professor of Eötvös Loránd University, Budapest (Hungary)

Odeta Žukauskienė, Ph. D., Lithuanian Culture Research Institute, Comparative Culture Research Department, Senior Research Fellow

Naujausias penktasis mokslo žurnalo „Lietuvos kultūros tyrimai“ numeris skiriamas eroso temai kultūroje. Netikėti visuomenės raidos, kaip patriarchalinio vyriškumo praradimo ir moterų „kilimo“, virtualių eroso apsireiškimų ir savęs indentifikavimo šiuolaikinėse medijose, pokyčiai atskleidžia neišvengiamus transformacijų poreikius, kurie parodo naujų tapatybių formų būtinumą. Pastebimos globalios pokyčių tendencijos apima pačias įvairiausias politikos, verslo, istorijos, filosofijos, kultūros ir tarpusavio santykių sritis. XXI amžius, Fredrico Jamesono pavadintas nuoširdumo (*genuine thinking*) amžiumi, „silpnajai“ lyčiai suteikė ritualinių, kognityvinių ir simbolinių kelių galimybę: keistis, rinktis, siekti ir devalvuoti patriarchalinio dominavimo primestas ar prikelti matriarchato pamirštas vertes.

## **Lietuvos kultūros tyrimai, 5**

### **EROSAS KULTŪROJE**

Redaktorė Margarita Dautartienė

Vertėja (anglų k.) Aistė Černiauskė

Viršelio dailininkė Skaistė Ašmenavičiūtė

Maketuotoja Daiva Mikalainytė

Išleido Lietuvos kultūros tyrimų institutas, Saltoniškių g. 58, LT-08105, Vilnius

Spausdino UAB „Standartų spaustuvė“, S. Dariaus ir S. Girėno g. 39, LT-02189 Vilnius