MIRCEA

ELIADE

Amžinojo sugrįžimo mitas

Archetipai ir kartotė

Iš prancūzų kalbos vertė
PETRAS RAČIUS

ALK
Vilnius Mintis
1996

UDK 2
El-72

Versta iš:
Mircea Eliade
LE MYTHE DE L'ÉTERNEL RETOUR
Archétypes et répétition
Paris: Gallimard, 1969

Knygos leidimą finansavo
Atviros Lietuvos fondas

1655200

ISSN 1392-1673
ISBN 5-417-00734-X

© Editions Gallimard, 1949
© Vertimas į lietuvių kalbą — Petro Račiaus, 1996
© Įvadinis straipsnis ir paaiškinimai — Gintaro Beresnevičiaus, 1996

TURINYS

Gintaras Beresnevičius. MIRCEA ELIADE: GYVENIMAS IR KŪRYBA vii

AMŽINOJO SUGRĮŽIMO MITAS
Archetipai ir kartotė

PRATARMĖ 3

Pirmas skyrius. ARCHETIPAI IR KARTOTĖ 7
Problema 7
Šalių, šventyklų ir miestų dangiškieji arhetipai 10
Centro simbolika 15
Kosmogonijos kartotė 21
Dieviškieji ritualų modeliai 24
„Pasaulietinės" veiklos archetipai 30
Mitai ir istorija 36

Antras skyrius. LAIKO ATGIMIMAS 50
„Metai", Naujieji metai, Kosmogonija 50
Pasaulėkūros periodiškumas 60
Nuolatinis laiko atsinaujinimas 71

Trečias skyrius. „NELAIMĖ" IR „ISTORIJA" 89
Kančios „normalumas" 89

Istorija kaip dievoraiška 96
Kosminiai ciklai ir istorija 104
Likimas ir istorija 121

Ketvirtas skyrius. „ISTORIJOS BAIMĖ" 128
„Amžinojo sugrįžimo" mito gyvybingumas 128
Istorizmo keblumai 134
Laisvė ir istorija 140
Neviltis ar tikėjimas 144
Paaiškinimai 148
Vardų rodyklė 156

MIRCEA ELIADE:

GYVENIMAS IR KŪRYBA

Mircea Eliade — ypatingas autorius, ir tai rodo ne vien jo knygų tiražai. Geriausiai jis žinomas kaip religijų istorikas — tačiau joks religijotyrininkas iki ir po jo negali prilygti Eliade'i nei populiarumu, nei įtaka šiuolaikinei kultūrai. Kiekviena Eliade's knyga tampa skaitančiojo sielos gyvenimo įvykiu. Kaip matysime vėliau, tai ne gražus perdėjimas, o paties Eliade's siekis. Visi Eliade's veikalai pasižymi didžiausia erudicija, medžiagos gausa, netikėtomis įžvalgomis — bet, išlaikydami akademinę svarbą ir žodyną, jie skaitomi taip lengvai, kaip jaunystėje skaitomi nuotykių romanai. Nepaprasta jo biografija gali pasirodyti kaip viena įstabiausių XX amžiaus odisėjų, juolab kad jis pats ją puikiai aprašė — Eliade's autobiografija *Ekvinokcijos pažadai (Les promesses de l'equinoxe)* laikoma vienu iškiliausių šio žanro pavyzdžių mūsų amžiuje. Literatūrinius terminus čia vartojame neatsitiktinai — Eliade kūrė ir grožinę literatūrą, o kelerius metus buvo tarp Nobelio literatūrinės premijos realiausių kandidatų (ypač realios jo galimybės buvo 1978 m.; 1984 m., vienai jo apysakų pasirodžius Italijoje, Eliade buvo apdovanotas literatūrine Dante's Alighieri'o premija).

Bet visų pirma Eliade yra vienas iškiliausių šio amžiaus religijotyrininkų. Yra asmenų, iškėlusių fundamentalesnes religijotyros problemas ir gal atidžiau jas grindusių, — tačiau tuos asmenis žino nedaugelis religijotyros specialistų. Tuo tarpu Eliade, be jokios abejonės, yra žinomiausias religijotyrininkas iš visų, kurie kada nors studijavo religijų pasaulį ir rašė apie jį. Jo veikaluose religijotyra peržengė kabinetų ir konferencijų rėmus,

ignoruodami ją ir veikiau pakeldami nei suteikdami jai „neigiamos" ar „teigiamos" dievoraiškos reikšmę*.

Tačiau tai, kad žydų elitas priėmė istoriją ir pripažino jai vertę, nereiškė, jog jis įveikė mūsų ankstesniame skyriuje aptartą tradicinį požiūrį. Mesianistiškas tikėjimas galutiniu pasaulio atgimimu taip pat liudija *antiistorinį* požiūrį. Negalėdamas nepaisyti ir periodiškai atšaukti istorijos, hebrajas ją pakelia *vildamasis, kad ji* kada nors *iš viso baigsis.* Istorinių įvykių ir laiko negrįžtamumą kompensuoja istorijos ribotumas laiko požiūriu. Dvasiniame mesianizmo akiratyje pasipriešinimas istorijai pasirodo stipresnis nei tradiciniame archetipų ir kartotės akiratyje: čia istorija buvo atmetama, ignoruojama ir atšaukiama periodiškai kartojant sukūrimą ir atnaujinant laiką, o pagal mesianistišką pažiūrą istorija kęstina todėl, kad jos paskirtis eschatologinė, bet gali būti pakeliama tik žinant, jog vieną gražią dieną ji *baigsis.* Taigi istorija atšaukiama ne suvokimu, kad gyvenama amžinoje dabartyje (sutampančioje su nelaikiniu archetipų apreiškimo momentu), ir ne periodiškai kartojamu ritualu (pavyzdžiui, metų pradžios apeigomis ir t.t.) — ji atšaukiama *ateityje.* Periodiškas sukūrimo atnaujinimas pakeičiamas *vienu vieninteliu* atnaujinimu, kuris įvyks ateityje, *in illo tempore.* Bet troškimu padaryti galą istorijai reiškiasi ta pati antiistorinė nuostata kaip ir kitų tradicinių pasaulėžiūrų.

Kosminiai ciklai ir istorija

Niekur kitur reikšmė, kurią įgijo „istorija" įvairiose archainėse kultūrose, neišryškėjo taip aiškiai kaip „Didžiojo Laiko" — t.y. didžiųjų kosminių ciklų, apie kuriuos prabė-

* Tai nereiškia tų žmonių (kurie dažniausiai yra žemdirbiai) nereligingumo, o tik tai, kad jie pervertino krikščionybę „tradiciškai" (archetipiškai).

gomis užsiminėme ankstesniame skyriuje, — teorijose. Turime prie jų sugrįžti, nes būtent jose pirmą kartą išryškėja dvi skirtingos kryptys: viena — tradicinė, nujaučiama (nors ir niekada aiškiai nesuformuluota) visose „pirmykštėse" kultūrose, taigi cikliško laiko, periodiškai atsinaujinančio *ad infinitum,* doktrina, kita — „šiuolaikinė", baigtinio laiko, sudarančio atkarpą (nors irgi ciklišką) tarp dviejų nelaikinių begalybių, doktrina.

Beveik visur šios „Didžiojo Laiko" teorijos yra aptinkamos drauge su mitu apie vienas po kito einančius amžius; be to, „aukso amžius" visada eina ciklo pradžioje, prie paradigminio *illius temporis.* Pagal abi — begalinio ciklinio laiko ir riboto ciklinio laiko — doktrinas šį aukso amžių įmanoma susigrąžinti, kitais žodžiais tariant, jį galima *pakartoti,* begalę kartų, pagal pirmąją teoriją, ir tiktai vieną kartą — pagal antrąją. Šiuos faktus primename ne todėl, kad jie tikrai yra didžiai įdomūs patys savaime, bet todėl, kad paaiškintume „istorijos" prasmę kiekvienos iš šių teorijų požiūriu. Pradėsime nuo indų tradicijos, nes joje amžinojo sugrįžimo mitas aiškiausiai suformuluotas. Tikėjimas, kad Visata periodiškai sunaikinama ir vėl atkuriama, išsakytas jau *Atharvavedoje* (X, 8, 39—40). Tai, kad išliko panašių idėjų germanų tradicijoje (pasaulinis gaisras, *ragnarök,* po kurio eina nauja sankūra), patvirtina indoeuropietišką šio mito, kurį galima laikyti vienu iš daugybės ankstesniame skyriuje nagrinėto archetipo variantų, struktūrą. (Galima Rytų įtaka germanų mitologijai nebūtinai pakerta mito apie pasaulinį gaisrą autentiškumą ir autochtonišką pobūdį. Tarp kitko, būtų sunku paaiškinti, kodėl indoeuropiečiai bendros priešistorės laikais nebūtų galėję turėti šios laiko koncepcijos, kaip kitos „pirmykštės" tautos).

Tačiau indų mintis išplėtoja ir sustyguoja ritmus, lemiančius kosminės sankūros ir sunaikinimo periodišku-

mą. Mažiausias ciklo matas yra juga *(yuga)*, „amžius". Prieš kiekvieną jugą ir po jos eina „aušra" ir „sutemos", susiejančios „amžius" tarp savęs. Visas ciklas, arba mahajuga *(mahāyuga)*, susideda iš keturių nevienodos trukmės „amžių", iš kurių ilgiausias eina ciklo pradžioje, o trumpiausias — pabaigoje. Antai pirmasis „amžius", kritajuga *(krita-yuga)*, trunka 4000 metų, be to, daugiau kaip 400 metų — „aušra" ir antra tiek — „sutemos"; paskui eina 3000 metų tretajuga *(tretā-yuga)*, 2000 metų dvaparajuga *(dvāpara-yuga)* ir 1000 metų kalijuga *(kali-yuga)* (be to, atitinkamo ilgio „aušros" ir „sutemos"). Taigi mahajuga trunka 12 000 metų (*Manu*[53], I, 69 ir toliau; *Mahābhārata*, III, 12, 826). Eilinį kiekvienos naujos jugos trukmės sumažėjimą atitinka žmogaus gyvenimo trukmės sumažėjimas ir kartu papročių ir intelektualinis smukimas. Šis tolydinis smukimas, vykstantis visais aspektais — biologiniu, intelektualiniu, etiniu, socialiniu ir t.t., — ypač išryškinamas puranose[54] (plg., pavyzdžiui, *Vāyu Purāṇa*, I, 8; *Vishnu Purāṇa*, VI, 3). Perėjimas iš vienos jugos į kitą vyksta, kaip matėme, per „sutemas", kurios netgi tos pačios jugos metu reiškia *decrescendo*, nes kiekvienerios „sutemos" pasibaigia tamsa. Kuo arčiau yra ciklo pabaiga, t.y. ketvirtoji, paskutinė juga, tuo tirštesnės esti „sutemos". Beje, kalijuga, kurią dabar gyvename, laikoma „tamsos amžiumi". Visas ciklas pasibaigia „pragaištimi", pralaja *(pralaya)*, kuri dar radikaliau pasikartoja (mahapralaja */mahāpralaya/*, „didžioji pragaištis") tūkstantojo ciklo pabaigoje.

H. Jacobi* pagrįstai mano, kad pirmykštėje doktrinoje juga buvo tolygi visam ciklui, apimdama Visatos gimimą, „dėvėjimąsi" ir sunaikinimą. Beje, tokia doktrina yra artimesnė mėnulinės struktūros archetipiniam mitui, ku-

* Žr. J. Hasting. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I, p. 200 ir toliau.

rį gvildenome savo *Traité d'histoire des religions*. Paskesnė mintis tik plėtojo ir kartojo iki begalybės pirmapradį ritmą „sukūrimas — sunaikinimas — sukūrimas", jo matą, jugą, priskirdama vis didesnės apimties ciklams. 12 000 mahajugos metų imta laikyti „dieviškaisiais metais", iš kurių kiekvieneri trunka 360 paprastų metų; taigi vieną kosminį ciklą sudaro iš viso 4 320 000 paprastų metų. Tūkstantis tokių mahajugų sudaro kalpą *(kalpa)*: 14 kalpų — vieną manvantarą *(manvantāra)*. Viena kalpa tolygi vienai Brahmos dienai, o kita kalpa — vienai nakčiai. Šimtas tokių metų sudaro Brahmos gyvenimą. Bet netgi ši milžiniška Brahmos gyvenimo trukmė neišsemia laiko, nes dievai nėra amžini, o sukūrimai ir sunaikinimai tęsiasi *ad infinitum*. (Beje, kitos skaičiavimo sistemos dar labiau išplečia atitinkamus laiko tarpsnius).

Iš visos šios skaičių griūties* reikia įsidėmėti viena — ciklišką kosminio laiko pobūdį. Iš tikrųjų matome, kaip be galo kartojamas tas pats reiškinys (sukūrimas — sunaikinimas — naujas sukūrimas), nujaučiamas kiekvienoje jugoje („aušra" ir „sutemos"), bet visiškai realizuojamas mahajugoje. Taigi Brahmos gyvenimas apima 2 560 000 tokių mahajugų, iš kurių kiekviena pakartoja tuos pačius etapus (krita, treta, dvapara) ir pasibaigia pralaja, *ragnarök'u* („galutiniu" sunaikinimu ta prasme, kad visos formos grįžta į amorfinę masę kiekvienos kalpos pabaigoje per mahapralają). Be metafizinio istorijos nuvertinimo — istorijos, kuri vien savo trukme kelia visų *formų eroziją*, iš-

* Ją, be abejo, lėmė astrologinis jugos aspektas, kuriam tikriausiai nesvetima Babilonijos astronomijos įtaka; plg. A. Jeremias. *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*. 2. Aufl. Berlin, 1929, p. 303. Plg. taip pat E. Abegg. *Der Messiasglaube in Indien und Iran*. Berlin, 1928, p. 8 ir toliau; D. R. Mankad. „Manvantara-Caturyuga Method". *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, XXIII. Poona, 1942, p. 271—290; M. Eliade. *Images et symboles*, ch. II.

eikvodama jų ontologinę substanciją, — ir be mito apie *pradžių tobulumą*, — su juo mes susiduriame ir čia (mitas apie rojų, pamažu prarandamą vien dėl to, kad jis *realizuojasi, įgyja formą* ir *trunka*), — šiame skaičių siautulyje mūsų dėmesio yra verta *amžina* pamatinio Kosmoso ritmo *kartotė:* periodiškas jo sunaikinimas ir atkūrimas. Iš šio ciklo be pradžios ir pabaigos žmogus gali ištrūkti tiktai dvasinės laisvės aktu (nes visi indų soteriologiniai sprendimai reiškia dvasinę laisvę pirma atsikračius kosminės iliuzijos).

Dvi didžiosios Indijos religijos — budizmas ir džainizmas[55] — pagrindiniais bruožais laikosi tos pačios visoje Indijoje paplitusios ciklinio laiko doktrinos, lygindamos jį su dvylikos stipinų ratu (šis įvaizdis vartojamas jau vedų tekstuose, plg. *Atharva Veda*, X, 8, 4; *Rig Veda*, I, 164, 115, ir t.t.). Budizmas kosminių ciklų mato vienetu ima kalpą (pali kalba: *kappa*), padalytą į nevienodą skaičių „nesuskaitomųjų" (sanskritas: *asaṃkheya*, pali: *asaṅkheyya*). Pali kalba rašytuose šaltiniuose paprastai kalbama apie šimtą tūkstančių kapų (plg., pavyzdžiui, *Jātaka*, I, p. 2); mahajanos literatūroje „nesuskaitomųjų" skaičius įvairuoja tarp 3, 7 ir 33 ir jie siejami su Bodhisatvos *(Boddhisattva)*[56] gyvenimu skirtinguose Kosmosuose*. Laipsniškas žmogaus smukimas budistinėje tradicijoje reiškiamas tolydžiu žmogaus gyvenimo trukmės trumpėjimu. Antai pagal *Dīghanikāya*[57], II, 2—7, pirmojo Budos, Vipa-

* Plg. Asanga. *Mahāyānasaṃgraha*, V, 6; L. de La Vallée-Poussin. *Vijñaptimātratāsiddhi*. Paris, 1929, p. 731—733, ir t.t. Apie „nesuskaitomųjų" skaičiavimą žr. pastabas veikaluose L. de La Vallée-Poussin. *Abhidharmakosa*, III, 188—189; IV, 224 ir Nāgārjuna. *Mahāprajñāpāramitāśāstra;* Étienne'o Lamotte'o vertimas iš kiniškos versijos: *Le traité de la grande vertu de sagesse*, vol. I. Louvain, 1911, p. 217 ir toliau. Apie filosofines laiko koncepcijas žr.: La Vallée-Poussin. „Documents d'Abhidharma. La controverse du temps". *Mélanges chinois et bouddhiques*, V. Bruxelles, 1937, p. 1—158 ir S. Schayer. *Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy*. Cracovie, 1938.

sio *(Vipassi)*, laikais, o jis atsirado prieš 91 kapą, žmogaus gyvenimas truko 80 000 metų; antrojo Budos, Sikhio *(Sikhi)*, laikais (prieš 31 kapą) — 70 000 metų, ir taip toliau. Septintasis Buda, Gautama *(Gautama)*, pasirodė tada, kai žmogaus gyvenimas trunka jau tik 100 metų, t.y. sutrumpėjo iki galutinės ribos. (Tą patį motyvą rasime ir iranėnų bei krikščionių apokalipsėse). Tačiau budizmas, kaip ir visa indų mintis apskritai, teigia, jog laikas — beribis; ir Bodhisatva įsikūnys, kad praneštų gerąją naujieną apie visų esybių išganymą *in aeterno*. Vienintelė galimybė išsiveržti iš laiko, sudaužyti geležinį būčių ratą — tai įveikti žmogaus dalią ir pasiekti nirvaną *(nirvāṇa)**. Beje, visi „nesuskaitomieji" ir visi nesuskaičiuojamieji eonai turi taip pat ir soteriologinę paskirtį: jau vien jų virtinės stebėjimas kelia žmogui siaubą ir verčia suprasti, kad jis turi milijardus kartų pradėti iš naujo tą pačią trumpalaikę būtį ir vėl kentėti tas pačias nesibaigiančias kančias, ir tai sužadina jo norą išsivaduoti, t.y. galutinai peržengti savo kaip „esančiojo" dalią.

Indų samprotavimai apie laiko ciklišką pakankamai aiškiai liudija jų „istorijos atmetimą". Tačiau pabrėžkime esminį jų ir archainių koncepcijų skirtumą: tradicinių kultūrų žmogus atmeta istoriją, periodiškai atšaukdamas sankūrą ir taip be paliovos išgyvendamas nelaikinį pradžios akimirksnį, o kulminaciją pasiekusi indų mintis nuvertina ir netgi atmeta šią aušros meto reaktualizaciją, nelaikydama jos veiksmingu kančios problemos sprendimu. Vediškosios (taigi archaiškos ir „pirmykštės") ir mahajaniškosios kosminio ciklo sampratų skirtumas, trumpai tariant, yra toks pat, koks yra antropologinio archetipiško (tradicinio) bei egzistencialistinio (istorinio) požiūrių skirtumas. Karma, visuotinio priežastingumo dės-

* Plg. mūsų veikalus *Techniques du Yoga*. Paris, 1948, chap. IV ir *Le Yoga. Immortalité et liberté*. Paris, 1954, p. 169 ir toliau.

nis, kuri, pateisindama žmogaus būtį ir paaiškindama istorinę patirtį, galėjo būti paguodos šaltinis ikibudistinei indų sąmonei, ilgainiui virsta žmogaus „vergijos" simboliu. Kaip tik todėl visa indų metafizika ir (religinė) praktika, jei tik kelia sau tikslą išlaisvinti žmogų, siekia sunaikinti karmą. Bet jeigu į kosminių ciklų doktrinas žiūrėtume tik kaip į visuotinio priežastingumo teorijos iliustraciją, mums nereikėtų jų minėti šiame kontekste. Iš tikrųjų keturių jugų koncepcija teikia šį tą nauja: aiškina (ir, vadinasi, pateisina) istorines katastrofas, laipsnišką biologinį, socialinį, etinį ir dvasinį žmogaus smukimą. *Laikas* jau vien todėl, jog tai — *trukmė, tolydžio blogina visatos būties sąlygas, taigi neišvengiamai ir žmogaus dalią.* Vien dėl to, jog dabar gyvename kalijugos periodą, taigi „tamsos amžių", kuris slenka paženklintas irimo ženklu ir turi pasibaigti katastrofa, mums lemta labiau kentėti nei ankstesnių „amžių" žmonėms. *Dabar, mūsų* istoriniu tarpsniu, negalime tikėtis nieko kito; daugių daugiausia (ir būtent čia galima įžvelgti soteriologinę kalijugos paskirtį ir privilegijas, kurias mums teikia sutemų ir katastrofų kupina istorija) — galime ištrūkti iš kosminės vergijos. Taigi indų keturių amžių teorija yra padrąsinanti ir paguodžianti istorijos bauginamam žmogui. Ir iš tiesų: 1) viena vertus, kančios, tenkančios žmogui todėl, kad jis gyvena sutemų ir irimo laikais, padeda *suprasti* žmogaus būties netvarumą ir *šitaip palengvina jo išsivadavimą;* 2) kita vertus, ši teorija *įteisina* ir *pateisina* kančias to, kuris nebando išsilaisvinti, bet nuolankiai priima savo būtį, — pateisina jau vien tuo, jog žmogus suvokia epochos, kurioje jam lemta gyventi (arba, tiksliau pasakius, vėl gimti) dramatiškumą ir katastrofiškumą.

Mus ypač domina antroji galimybė, duota žmogui, kad rastų savo vietą „tamsos epochoje" ir ciklo pabaigoje. Mat ją nurodo ir kitos kultūros kitais istorijos momentais. Pa-

kęsti tai, kad gyveni pragaištingoje epochoje, suvokiant, kokią vietą užima ši epocha nuožulnioje kosminio ciklo trajektorijoje, — tai nuostata, kuriai buvo lemta ypač išryškėti artinantis graikų ir Rytų civilizacijos sutemoms.

Nėra reikalo mums čia užsiimti daugybe problemų, kurias kelia helenistinės-orientalinės kultūros. Vienintelis mus dominantis aspektas — tai *padėtis*, kurią užima tų civilizacijų žmogus istorijos atžvilgiu, ir ypač tų laikų istorijos atžvilgiu. Todėl nesiimsime nagrinėti nei įvairių kosmologinių sistemų, kuriose toliau plėtojamas ir gilinamas antikinis mitas apie kosminius ciklus, kilmės, nei struktūros ir evoliucijos, nei filosofinių jų išvadų. Paminėsime šias kosmologines sistemas — nuo ikisokratinių lig neopitagoriškųjų — tik jei jos atsako į štai kokį klausimą: kokia yra istorijos, t.y. visos žmogiškosios patirties, kurią lemia geografinės sąlygos, visuomeninės sanklodos, politinės aplinkybės ir t.t., prasmė? Iš karto pažymėkime, jog helenistinių-orientalinių civilizacijų laikotarpiu šis klausimas turėjo prasmę tik nedidelei mažumai, ir tiktai tiems, kurie atitrūko nuo archainės pasaulėvokos. Dauguma jų amžininkų, ypač iš pradžių, gyveno archetipų valdžioje; jie atsikratė jos labai vėlai (o gal ir niekada neatsikratė galutinai, kaip antai žemdirbių bendruomenės) dėl istorinių sukrėtimų, kuriuos sukėlė Aleksandras Makedonietis ir kurie vargu ar pasibaigė žlugus Romai. Bet filosofiniai mitai ir daugiau ar mažiau mokslinės kosmologijos, sukurtos šios mažumos, pradedant ikisokratikais, ilgainiui labai plačiai paplito. Tai, kas V a. pr. Kr. buvo sunkiai suprantama gnostika, po keturių amžių tapo doktrina, guodžiančia šimtus tūkstančių žmonių (tai, pavyzdžiui, liudija neopitagorizmas ir neostoicizmas romėnų pasaulyje). Visos tos graikų ir helenistinės-orientalinės doktrinos, pagrįstos mitais apie kosminius ciklus, mus domina būtent dėl jų „sėkmės", o ne dėl vidinės vertės.

Šis mitas dar aiškiai matomas pirmuose ikisokratiniuose samprotavimuose. Anaksimandras žino, kad visi daiktai atsiranda iš apeirono *(apeirōn)* ir vėl sugrįš į jį. Empedoklis aiškina amžinus Kosmoso sukūrimus ir sunaikinimus dviejų priešingų principų — meilės *(philia)* ir priešiškumo *(neikos)* — kaita (ciklas, kuriame išskiriamos keturios fazės*, šiek tiek panėšinčios į keturis budistų doktrinos „nesuskaitomuosius"). Pasaulio gaisro idėją, kaip matėme, priėmė ir Herakleitas. O „amžinasis sugrįžimas" — periodiškas visų esybių sugrįžimas į ankstesnę būtį — tai viena iš nedaugelio dogmų, apie kurias gan tvirtai galima sakyti, kad jos būdingos pirminiam pitagorizmui (Dikearchas, kurį cituoja Porfirijas, *Vita Pythagorae*, 19). Galiausiai, remiantis nesenais tyrinėjimais, kuriais puikiai pasinaudojo ir kuriuos apibendrino J. Bidez**, atrodo vis labiau įtikėtina, kad bent kai kurie Platono sistemos elementai yra iranėniškos-babilonietiškos kilmės.

Mes dar sugrįšime prie šios galimos Rytų įtakos. O kol kas išsamiau apsvarstykime tai, kaip cikliško sugrįžimo mitą aiškina Platonas, ypač fundamentaliame veikale *Politikas* (260 c ir toliau). Regreso ir gaivalinių katastrofų priežastį Platonas įžiūri dvejopame visatos judėjime: „...šią visatą, kurioje gyvename, Dievybė kartais judina ir suka ratu, kartais palieka jos pačios valiai, kai jos sukimasis pasiekia visatai deramą greitį laiko požiūriu; tad visata savaime ima suktis atbulai..." Krypties pokytį lydi baisingi kataklizmai: „tada užgriūva baisi pragaištis tiek gyvūnus apskritai, tiek žmonių padermę, iš kurios išlieka tik keletas" (270 c). Tačiau po šios katastrofos eina paradoksiškas „atgimimas". Žmonės ima jaunėti: „žili senių plaukai pajuosta" ir t.t., o jaunuoliai diena iš dienos ima mažėti, kol virsta naujagimiais, o paskui „ir toliau nykdami visai dingsta". Lavonai tų, kurie tuo metu mirdavo, „po kelių dienų visai išnykdavo nepalikdami jokių pėdsakų" (270 e). Būtent tada atsirado „Žemės sūnų" *(gēgeneīs)* padermė, apie kurią atsiminimų išsaugojo mūsų protėviai (271 a). Tais Krono laikais nebuvo nei laukinių žvėrių, nei priešiškumo tarp žvėrių (271 e). To meto žmonės neturėjo nei žmonų, nei vaikų: „Prisikėlę gyventi iš žemės jie neatsiminė nieko, kas buvo anksčiau". „Vaismedžiai gausiai davė jiems vaisių, ir jie nuogi miegojo ant žemės, apsieidami be patalo, nes tuo metu ištisus metus buvo šilta" (272 a).

* Plg. E. Bignone. *Empedocle.* Torino, 1916, p. 548 ir toliau.
** (J. Bidez.) *Eos ou Platon et l'Orient.* Bruxelles, 1945, kur ypač atsižvelgiama į Bollio, Bezoldo, W. Gundelio, W. Jägerio, A. Götze's, J. Stenzelio tyrinėjimus ir netgi į kartais ginčytinas Reitzensteino interpretacijas.

Mitas apie pirmykštį rojų, apie kurį kalba Platonas, aiškiai įžiūrimas indų tikėjimuose, yra gerai žinomas hebrajams (pavyzdžiui, mesijinis *illud tempus* Izaijo knygoje, XI, 6, 8; LXV, 25), taip pat iranėnų (*Dīnkart*[58], VII, 9—35, ir t.t.) ir graikų bei romėnų tradicijoms*. Beje, jis puikiai derinasi su archaine (ir, ko gero, visuotine) koncepcija „rojiškos pradžios", apie kurią kalba visos doktrinos, liaupsinančios pirmapradį *illiud tempum.* Nieko nuostabaus, kad Platonas tokias tradicines pažiūras atkuria savo senatvės dialoguose: pati jo filosofinės minties raida vertė jį vėl atrasti mitines kategorijas. Žinoma, jis žinojo helenistinę tradiciją, išlaikiusią Krono „aukso amžiaus" atminimą (plg., pavyzdžiui, keturis amžius, aprašytus Hesiodo *Darbuose ir dienose*, 110 ir toliau). Beje, ši konstatacija visai nekliudo mums įžiūrėti jo *Politike* ir babiloniečių įtaką; pavyzdžiui, jis aiškina periodiškus kataklizmus pla-

* Plg. J. Carcopino. *Virgile et le mystère de la IV-e églogue.* Édition revue et augmentée. Paris, 1943, p. 72; F. Cumont. *La Fin du monde selon les mages occidentaux*, p. 89 ir toliau.

netų grąža, ir šitai kai kurie šiuolaikiniai tyrinėtojai* kildina iš astronominių babiloniečių samprotavimų, kurie vėliau per Beroso *Babilonijos istoriją* tapo prieinami helenistiniam pasauliui. Pagal *Timają*, kai kurios katastrofos priskirtinos planetų nukrypimui nuo savo tako (plg. *Timajas*, 22 d ir 23 c, potvynis, minimas žynio iš Sajiso), o visų planetų susiėjimo momentas yra „užbaigtas laikas" (*Timajas*, 39 d), t.y. „Didžiųjų Metų" pabaiga. Kaip pažymi J. Bidez (*op. cit.*, p. 83) „mintis, jog tereikia visoms planetoms susitikti, kad sukeltų visuotinį perversmą, tikrai yra chaldėjiškos kilmės". Kita vertus, atrodo, kad Platonas buvo susipažinęs ir su iranėnų koncepcija, pagal kurią šių katastrofų tikslas — apvalyti žmonių giminę (*Timajas*, 22 d).

Stoikai perėmė teorijas apie kosminius ciklus, pabrėždami arba amžinąją kartotę (pavyzdžiui, Chrisipas, fragmentas 623—627), arba kataklizmą, *ekpyrosis*, kuriuo pasibaigia kosminiai ciklai (jau Zenono veikaluose, fragmentai 98 ir 109, H. F. A. von Arnim). Semdamasis įkvėpimo iš Herakleito arba tiesiai iš Rytų gnostikos, stoicizmas išplatina visas šias idėjas apie „Didžiuosius Metus" ir pasaulio gaisrą *(ekpyrosis)*, kuris periodiškai sunaikina pasaulį, kad jį atnaujintų. Ilgainiui „amžinojo sugrįžimo" ir „pasaulio pabaigos" motyvai ima vyrauti visoje graikų bei romėnų kultūroje. Beje, periodiškas pasaulio atsinaujinimas *(metacosmesis)* buvo mėgstamiausia neopitagorizmo doktrina, o neopitagorizmas, kaip parodė J. Carcopino, kartu su stoicizmu buvo ypač populiarus romėnų visuomenėje II ir I a. pr. Kr. Tačiau prisirišimas prie „amžinojo sugrįžimo" mito, kaip ir prie mito apie *apokatastazę*[59] (šis terminas prasiskverbia į helenistinį pasaulį po Aleksandro Didžiojo), yra du filosofiniai požiūriai, ku-

* Plg. J. Bidez. *Op. cit.*, p. 76.

riuose galima įžvelgti tvirtą antiistorinį nusistatymą, taip pat ryžtą gintis nuo istorijos.

Pagvildenkime kiekvieną iš jų. Ankstesniame skyriuje pažymėjome, kad amžinojo sugrįžimo mitas, kaip jį interpretuoja graikų filosofija, reiškia paskutinį bandymą „statizuoti" tapsmą, anuliuoti laiko negrįžtamumą. Kadangi visos Kosmoso akimirkos ir būsenos kartojasi iki begalybės, jų netvarumas galų gale pasirodo tariamas: begalybės požiūriu kiekviena akimirka ir kiekviena būsena *išlieka* ir taip įgyja antologinį archetipo pobūdį. Tad, kaip ir visos tapsmo formos, istorinis tapsmas irgi yra prisodrintas *būties*. Amžinosios kartotės požiūriu istoriniai *įvykiai* pavirsta *kategorijomis* ir taip vėl įgyja ontologinį pobūdį, kuriuo pasižymėjo archainėje pasaulėvokoje. Tam tikra prasme galima sakyti, kad graikų amžinojo sugrįžimo teorija yra paskutinis archainio mito apie archetipinio veiksmo kartotę variantas, kaip Platono idėjų doktrina buvo paskutinė ir geriausiai išplėtota archetipo koncepcijos versija. Verta pažymėti, kad abi šios doktrinos buvo tobuliausiai išreikštos graikų filosofinės minties suklestėjimo laikotarpiu.

Tačiau ypač didelio pasisekimo graikų ir Rytų pasaulyje susilaukė mitas apie Visatos gaisrą. Vis labiau įtikėtina, kad mitas apie pasaulio pabaigą gaisro liepsnose, iš kurių dorieji išeis nenukentėję, yra iranėniškos kilmės (plg., pavyzdžiui, *Bundahishn*, XXX, 18), bent jau ta forma, kuria jį žinojo „Vakarų magai", išplatinę jį Vakaruose, kaip nurodė Cumont'as (*La fin du monde*, p. 39 ir toliau). Stoikai, *Sibilių pranašystės* (pavyzdžiui, II, 253) ir judėjiškoji-krikščioniškoji literatūra paverčia šį mitą savo apokalipsės bei eschatologijos pagrindu. Kad ir kaip keista atrodytų, šis mitas teikė vilties. Mat ugnis atnaujina pasaulį: jos dėka bus atkurtas „naujas pasaulis be senatvės, mirties, gedimo ir puvimo, amžinai gyvas, amži-

nai klestintis, o mirusieji prisikels, gyvieji taps nemirtingi, pasaulis atsinaujins į gera" (*Yasht*[60], XIX, 14, 89, vertė Darmesteteris). Vadinasi, kalbama apie apokatastazę, kurios doriesiems nėra ko bijoti. Galutinė katastrofa padarys galą *istorijai*, tad šitaip žmogus vėl atgaus amžinybę ir palaimą.

Neseni F. Cumont'o ir H. S. Nybergo* tyrinėjimai šiek tiek prasklaidė iranėniškosios eschatologijos tamsumas ir tiksliau nustatė jos įtaką judėjiškajai-krikščioniškajai apokalipsei. Irane, kaip ir Indijoje (ir tam tikra prasme Graikijoje), buvo žinomas mitas apie keturis kosminius amžius. Pražuvusiame mazdaistų veikale *Sudkar-nask* (kurio turinį išsaugojo *Dīnkart*, IX, 8) buvo kalbama apie keturis amžius: aukso, sidabro, plieno ir „geležies lydinio". Tie patys metalai minimi *Bahmanjašto* (*Bahmanyasht*, I, 3) pradžioje; tačiau kiek toliau (II, 14) jame aprašomas kosminis medis su septyniomis šakomis (iš aukso, sidabro, žalvario, vario, alavo, plieno ir „geležies lydinio"), kurios atitinka septynklodę mitinę persų istoriją (plg. Cumont. *La fin du monde*, p. 71 ir toliau). Šis kosminis septynetas susidarė, be abejo, veikiant chaldėjų astronominėms doktrinoms, pagal kurias kiekviena planeta „viešpatauja" kurį nors tūkstantmetį. Tačiau mazdaizmas daug anksčiau nustatė, kad Visatos amžius yra 9 000 metų (3· x 3 000), o zervanizmas, kaip parodė Nybergas (*Questions de cosmologie*, p. 41 ir toliau, p. 235), maksimaliu

* Plg. Nyberg. „Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes". *Journal Asiatique*, 1929, 1931. Taip pat žr. R. C. Zaehner. „Zurvanica". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, IX, 1937—1939, p. 303 ir toliau, 573 ir toliau, 871 ir toliau; H. H. Schaeder. „Der iranische Zeitgott und sein Mythos". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XCV, 1941, p. 268 ir toliau; H. Corbin. „Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme". *Eranos-Jahrbuch*, XX, 1951, ypač p. 156 ir toliau.

Visatos amžiumi laiko 12 000 metų. Pagal abi iranėnų sistemas — kaip, beje, pagal visas kosminių ciklų doktrinas, — pasaulis žus nuo ugnies arba vandens, *per pyrosim et cataclysmum*, kaip vėliau rašys Firmikas Maternas (III, 1). Kad zervanitų sistemoje „beribis laikas", *Zrvan akarana*, eina prieš ir po 12 000 metų „riboto laiko", kurį sukūrė Ormazdas; kad šioje sistemoje „laikas stipresnis už du sukūrimus" (*Bundahishn*, chap. I, Nyberg, p. 214—215), t.y. Ormazdo ir Arimano sukūrimus; kad užtat „beribis laikas" buvo sukurtas ne Ormazdo ir todėl nėra jam pavaldus, — visa tai klausimai, kurių galime čia nenagrinėti. Mums svarbu pabrėžti, kad, pagal iranėnų koncepciją, *istorija nėra amžina*, nesvarbu, ar po jos eina, ar neina beribis laikas; ji nesikartoja, bet vieną dieną pasibaigs gaisru *(ekpyrosis)* ir eschatologiniu kataklizmu. Nes baigiamoji katastrofa, padarysianti galą istorijai, kartu bus ir jos *teismas*. Tada — *in illo tempore* — visi duos ataskaitą už tai, ką bus padarę „istorijos metu", ir tiktai nekaltieji patirs palaimą ir amžinatvę*.

Windischas parodė šių mazdaistinių idėjų reikšmę krikščionių apologetui Laktancijui (plg. Cumont, p. 68 ir toliau). Pasaulį Dievas sukūrė per šešias dienas, o septintąją ilsėjosi, todėl pasaulis truks šešis eonus, per kuriuos „blogis turės viršų ir džiūgaus" žemėje. Septintą tūkstantmetį demonų valdovas bus sukaustytas grandinėmis ir žmonija turės tūkstantį metų atvangos ir tikro teisingumo. Paskui demonas ištrūks iš savo grandinių ir vėl pradės karą su teisuoliais, bet galų gale bus įveiktas ir aštunto tūkstantmečio pabaigoje pasaulis bus sukurtas iš naujo — visai amžinybei. Savaime suprantama, šis istorijos dalijimas į tris veiksmus ir aštuonis tūkstantmečius buvo žinomas ir krikščionių chiliastams[61] (žr. Cumont, p.

* Rytų ir judėjiškojo-krikščioniškojo ėjimo per ugnį simboliką tyrinėjo C.-M. Edsmann. *Le Baptême de feu*. Uppsala, 1940.

70, n. 5), bet negalima abejoti jo iranėniška kilme, net jeigu panaši eschatologinė istorijos vizija buvo paplitusi visuose Vidužemio jūros rytuose ir Romos imperijoje per helenistinius-orientalinius gnostinius mokymus.

Visa virtinė nelaimių praneš apie pasaulio pabaigą, ir pirmoji iš tų nelaimių bus Romos nuosmukis ir Imperijos žlugimas, — dažna pranašystė judėjiškojoje-krikščioniškojoje apokalipsėje, bet žinoma ir iranėnams (žr. Cumont, p. 72). Beje, apokaliptinis sindromas būdingas visoms šioms tradicijoms. Laktancijus, kaip ir *Bahmanjaštas*, pranašauja, kad „metai sutrumpės, mėnesis sumažės, o diena susitrauks" (cituoja Cumont, p. 78, n. 1); tokį kosmoso ir žmonijos nuosmukio regėjimą aptinkame ir Indijoje (čia žmogaus amžius sutrumpėja nuo 80 000 iki 100 metų), o išpopuliarino jį visame graikų ir Rytų pasaulyje astrologinės doktrinos. Tada kalnai susmegs ir žemė išsilygins, žmonės geis mirties ir pavydės mirusiesiems, ir tiktai kas dešimtas iš jų liks gyvas. „Tai bus laikas, — rašo Laktancijus (*Divinae institutiones*, VII, 17, 9; Cumont, p. 81), — kai bus paniekintas teisingumas, o nekaltybė neapkenčiama, kai blogieji darys savo piktus darbus geriesiems, kai nebus laikomasi tvarkos, įstatymų ir karinės drausmės, kai niekas negerbs žilo plauko, neatliks dievobaimingumo priedermės, nesigailės nei moters, nei vaiko, ir t.t." Bet po šio pirmojo laikotarpio žemėn siūbtels apvalomoji ugnis, kuri sunaikins piktadarius, ir stos tūkstantmetis palaimos, kurios laukė ir krikščionys chiliastai ir apie kurią buvo išpranašavęs Izaijas ir *Sibilių pranašystės*. Žmonės išgyvens naują aukso amžių, kuris truks iki septinto tūkstantmečio pabaigos; nes po šios paskutinės kovos visuotinis gaisras, *ekpyrosis*, savo liepsnose sudegins visatą, ir tai leis atsirasti naujam pasauliui, teisingam, amžinam ir laimingam, nepavaldžiam dangaus kūnų įtakai ir laisvam nuo laiko viešpatavimo.

Žydai taip pat apribojo pasaulio trukmę septyniais tūkstantmečiais (plg., pavyzdžiui, *Testamentum Abrahami*, *Ethica Enochi* ir t.t.), tačiau rabinai niekada neskatino nustatyti pasaulio pabaigą matematiniais apskaičiavimais. Jie pasitenkino tik nurodydami, kad daugybė gaivalinių ir istorinių nelaimių (badmečių, sausrų, karų ir t.t.) paskelbs pasaulio pabaigą. Paskui ateis Mesijas; mirusieji prisikels (*Iz* 26, 19), Dievas nugalės mirtį ir stos atnaujintas pasaulis (*Iz* 65, 17; *Džiūgavimų knygoje*, 1, 29, kalbama netgi apie naują pasaulėkūrą)*.

Čia vėlgi, kaip ir visose anksčiau minėtose apokaliptinėse doktrinose, randame tradicinį didžiausio nuosmukio, blogio ir tamsos triumfo, kurie eis prieš eono permainą ir Kosmoso atsinaujinimą, motyvą. Babiloniečių tekstas, kurį išvertė A. Jeremiasas**, taip išpranašauja apokalipsę: „Kai visa tai atsitiks danguje, visa, kas skaidru, pasidarys neperregima, o visa, kas švaru, pasidarys purvina, sąmyšis apims tautas, nebesigirdės maldų, pranašingi ženklai bus pikta lemiantys..." „Viešpataujant tokiai tvarkai žmonės ris vieni kitus ir parduos savo vaikus už pinigus, vyras paliks savo žmoną, o žmona savo vyrą, o motina užtrenks duris savo dukrai." Kita giesmė skelbia, kad nebepatekės saulė, kad nebepakils mėnulis ir t.t.

Bet pagal babiloniškąją koncepciją, po šio sutemų laikotarpio eina nauja rojaus aušra. Dažnai, kaip ir reikia tikėtis, rojaus tarpsnis prasideda naujo valdovo įžengimu į sostą. Ašurbanipalas laiko save Kosmoso atnaujintoju, nes „nuo to laiko, kai dievai iš savo malonės pasodino mane į mano tėvų sostą, Adadas siuntė savo lietų... javai derėjo... derlius buvo gausus... kaimenių padaugėjo ir t.t." (Nabuchodonosaras apie save sako: „Mano dėka

* Apie gaivalinius ženklus, pranašaujančius Mesijo atėjimą, rabinų literatūroje žr.: R. Patai. *Man and Temple*, p. 203 ir toliau.

** J. Hasting. *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, I, p. 187.

mano šalis gyvena gausos ir pertekliaus metus..." Hetitų tekste Muršilis taip sako apie savo tėvo viešpatavimą: „...Jam valdant visa Chati šalis klestėjo ir jo laikais daugėjo žmonių, galvijų ir avių"*. Ši koncepcija yra archaiška ir universali; ją randame Homero poemose, *Senajame Testamente*, Kinijoje** ir t.t.).

Supaprastinant galima būtų sakyti, kad tiek iranėnų, tiek žydų ir krikščionių požiūriu „istorija", tekusi visatai, yra ribota, o pasaulio pabaiga sutampa su nusidėjėlių sunaikinimu, mirusiųjų prisikėlimu ir amžinybės pergale prieš laiką. Ir nors ši doktrina darosi vis populiaresnė I a. pr. Kr. ir pirmaisiais vėlesniais amžiais, jai nepavyksta galutinai išstumti tradicinės doktrinos apie periodišką laiko atsinaujinimą kasmetiniu sukūrimo pakartojimu. Ankstesniame skyriuje matėme, kad šios doktrinos pėdsakų išliko tarp iranėnų iki pat viduriniųjų amžių. Vyravusi ir ikimesianistiškajame judaizme, ši doktrina taip ir nebuvo niekada įveikta, nes rabinų sluoksniai nesiryžo tiksliai nustatyti, kokią trukmę Dievas paskyrė Kosmosui, o pasitenkino paskelbdami, jog *illud tempus* tikrai ateis vieną dieną. Kita vertus, krikščionybės evangeliškoji tradicija jau duoda suprasti, kad βασιλεία τοῦ Θεοῦ (Dievo karalystė, *gr.* — *Vert. past.*) jau „tarp" (ἐντός) tikinčiųjų ir todėl *illud tempus* yra amžinai esamas ir prieinamas visiems bet kurią akimirką per atgailą, *metánoia*. Kadangi kalbama apie visiškai kitokią nei tradicinė religinę patirtį, kadangi turime reikalą su „tikėjimu", periodiškas pasaulio atsinaujinimas krikščionybėje reiškiasi žmogaus asmenybės atsinaujinimu. Bet dalyvaujančiajam

* I. Engnell. *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, p. 43, 44, 68; A. Jeremias. *Handbuch*, p. 32 ir toliau.

** *Odisėja*, XIX, 108 ir toliau; Hesiodes. *Erga*, 225—227; mūsų *Traité d'histoire des religions*, p. 224; Patai, p. 108 (rabiniškoji literatūra); L. Wieger. *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*. Hsien-hsien, 1922, p. 64.

šiame amžiname Dievo viešpatijos *nunc* (dabar, *lot.* — *Vert. past.*) „istorija" pasibaigia lygiai taip pat totaliai kaip ir archainių kultūrų žmogui, kuris ją periodiškai atšaukia. Vadinasi, ir krikščionio supratimu, istorija gali būti atgaivinta kiekvieno tikinčiojo ir jo dėka, netgi prieš antrąkart ateinant Išganytojui, kada ji pasibaigs absoliučiai visai kūrinijai.

Deramas perversmo, kurį įvykdė krikščionybė istorijos atšaukimo ir ištrūkimo iš laiko valdžios dialektikoje, aptarimas mus nuvestų toli už šios apybraižos ribų. Pažymėkime tiktai, kad netgi trijose didžiosiose religijose — iranėnų, judėjų ir krikščionių, — kurios Kosmoso egzistavimo trukmę apribojo keliais tūkstantmečiais ir tvirtina, kad istorija galutinai pasibaigs *in illo tempore*, vis dėlto yra senosios doktrinos apie periodišką istorijos atnaujinimą liekanų. Kitais žodžiais tariant, istoriją galima atšaukti ir, vadinasi, atnaujinti daugybę kartų iki stos pabaigų pabaiga, *eschaton*. Beje, liturginiai krikščionių metai yra pagrįsti *periodišku* ir *realiu* Jėzaus gimimo, kančių, mirties ir prisikėlimo kartojimu, su visais iš šios mistinės dramos išplaukiančiais padariniais krikščioniui, t.y. asmeniniu ir Kosmoso atgimimu reaktualizuojant *in concreto* Išganytojo gimimą, mirtį ir prisikėlimą.

Likimas ir istorija

Priminėme visas šias helenistines-orientalines doktrinas apie kosminius ciklus tik todėl, kad galėtume atsakyti į klausimą, kurį iškėlėme šio skyriaus pradžioje: *kaip žmogus pakėlė istoriją?* Atsakymas išryškėja kiekvienoje sistemoje savaip: dėl savo *padėties* kosminiame cikle — nesvarbu, ar jis gali kartotis, ar ne — žmogui tenka tam tikras *istorinis likimas*. Atminkime, jog čia kalbama apie ką kita nei fatalizmas, kad ir kokią prasmę jam teiktume,

kuris galėtų paaiškinti kiekvieno pavienio individo laimę ar nelaimę. Šios doktrinos atsako į klausimus, kuriuos kelia *visos šiuolaikinės istorijos likimas*, o ne tik *individuali lemtis*. Tam tikras kiekis kančių tenka žmonijai (o žodį „žmonija" kiekvienas supranta kaip jam pažįstamų žmonių visumą) dėl tos paprastos priežasties, kad ji gyvena tam tikru istoriniu laikotarpiu, t.y. žemyn, arba į pabaigą, einančio kosminio ciklo tarpsniu. Pavieniui kiekvienas yra laisvas išsilenkti šio istorinio momento ir pasiguosti dėl jo pragaištingų padarinių arba filosofija, arba mistika (mums tereikia prabėgomis priminti, kokia galybė gnostinių mokymų, sektų, misterijų ir filosofinių doktrinų užplūdo Vidužemio jūros ir Rytų pasaulį istorinės įtampos amžiais, kad taptų aišku, kaip pritrenkiančiai vis daugėjo tų, kurie bandė ištrūkti iš „istorijos" gniaužtų). Tačiau *istorinis momentas kaip visuma* negalėjo išvengti lemties, būtinai išplaukiančios iš jo padėties žemyn einančio ciklo, kuriam priklauso, trajektorijoje. Kaip pagal indų požiūrį kiekvienas kalijugos žmogus turi siekti savo laisvės ir dvasinės palaimos, nors ir negalėdamas išvengti galutinės šio sutemų pasaulio, paimto apskritai, atomazgos, taip pagal įvairiąs mūsų anksčiau apžvelgtas sistemas istorinis momentas, nepaisant visų išsigelbėjimo galimybių, kurias jis suteikia savo amžininkams, kaip visetas gali būti tik tragiškas, patetiškas, neteisingas, chaotiškas ir t.t., koks ir *turi būti* bet kuris momentas, einantis prieš galutinę katastrofą.

Tiesą pasakius, vienas bendras bruožas suartina visas ciklines sistemas, paplitusias helenistiniame-orientaliniame pasaulyje: pagal kiekvieną iš jų, dabartinis istorinis momentas (kad ir kokia būtų jo chronologinė vieta) yra nuosmukis, palyginti su ankstesniais istoriniais momentais. Ne tiktai dabartinis eonas yra blogesnis už kitus „amžius" (aukso, sidabro ir t.t.), bet ir pačiame dabartiniame

amžiuje (t.y. dabartiniame cikle) žmogaus gyvenamasis „tarpsnis" laikui slenkant vis blogėja. Šios tendencijos nuvertinti dabartinį momentą nereikia laikyti pesimizmo žyme. Priešingai, ji veikiau liudija optimizmo perteklių, nes vis blogėjančioje šio meto padėtyje bent jau dalis žmonių įžvelgia požymius, pranašaujančius neišvengiamą būsimą atgimimą. Nuo Izaijo laikų karinių pralaimėjimų ir politinių nesėkmių virtinės su baugiu nerimu buvo laukiama kaip mesijinio *illius temporis*, kuris turi atnaujinti pasaulį, neginčijamo simptomo.

Tačiau, nors ir kokios įvairios būtų buvusios žmogaus užimamos pozicijos, visos jos pasižymėjo vienu bendru bruožu: istoriją buvo įmanoma pakelti ne tik todėl, kad ji turėjo tam tikrą prasmę, bet ir todėl, kad galų gale ji buvo *būtina*. Lygiai kaip tiems, kurie tikėjo tik ištiso kosminio ciklo pasikartojimu, taip ir tiems, kurie tikėjo tik vienu ciklu, einančiu į pabaigą, šiuolaikinės istorijos drama buvo būtina ir neišvengiama. Jau Platonas, nepaisant jo palankumo kai kurioms chaldėjų astrologijos schemoms, kurioms jis pritarė, negailėjo sarkazmo tiems, kurie pasinėrė į astrologinį fatalizmą arba tikėjo amžina kartote siauraja (stoikų) šio žodžio prasme (plg., pavyzdžiui, *Valstybė*, VIII, 546 ir toliau). O filosofai krikščionys aršiai kovojo su tuo pačiu astrologiniu fatalizmu*, kuris paskutiniaisiais Romos imperijos amžiais paūmėjo. Kaip netrukus įsitikinsime, šv. Augustinas gynė Romos amžinybės

* Krikščionybė, išlaisvinusi žmones nuo daugybės kitų bėdų, išvadavo ir nuo žvaigždžių teikiamos lemties: „Esame aukščiau lemties", — rašo Tacianas (*Oratio ad Graecos*, 9), glaustai išdėstydamas visą krikščionių doktriną. „Saulė ir mėnulis buvo sukurti mums; kaip galiu aš garbinti tai, kas sukurta tarnauti man?" (*Ibid.*, 4). Plg. šv. Augustino *De civitate Dei*, XII, sk. X—XIII; apie šv. Bazilijaus, Origeno, šv. Grigaliaus ir šv. Augustino idėjas ir jų priešpriešą ciklinėms teorijoms žr. P. Duhem. *Le système du monde*, II, p. 446 ir toliau.

idėją siekdamas vieno tikslo — nepriimti likimo, *fatum*, iš anksto nulemto ciklinių teorijų. Tačiau ne mažiau teisinga ir tai, kad astrologinis fatalizmas irgi aiškino istorinių įvykių tėkmę ir todėl padėjo „amžininkui" juos suprasti ir pakelti lygiai taip pat sėkmingai, kaip tai darė helenistiniai-orientaliniai gnostiniai mokymai, neostoicizmas ir neopitagorizmas. Ar istoriją valdo dangaus kūnų judėjimas, ar tiesiog kosminis procesas, būtinai reikalaujantis suirimo, neišvengiamai susijusio su pirmaprade integracija, ar ją valdo Dievo valia, kurią pajėgia numatyti pranašai, ir t.t., rezultatas vis tas pat: *nė viena iš katastrofų, kurias atnešė istorija, nebuvo atsitiktinė.* Imperijos rasdavosi ir žlugdavo, karai sukeldavo aibes kančių; nedorumas, papročių palaidumas, socialinis neteisingumas ir t.t. vis didėjo, nes visa tai buvo *būtina*, t.y. to *reikalavo* kosminis ritmas, demiurgas, žvaigždžių išsidėstymas arba Dievo valia.

Taip žiūrint Romos istorija įgyja ypatingą reikšmę. Romėnai per savo istoriją keletą kartų patyrė siaubą, kad neišvengiamai pražus miestas, kurio gyvavimo trukmė — jų įsitikinimu — buvo nulemta tą valandą, kai jį įkūrė Romulas. Jeanas Hubaux knygoje *Grands mythes de Rome* kruopščiai išgvildeno pagrindinius šios dramos, kurią sukėlė netikslūs Romos „gyvavimo trukmės" apskaičiavimai, momentus, o Jérôme'as Carcopino priminė istorinius įvykius ir dvasinę įtampą, kurie pateisino viltį, jog Miestas prisikels ne per katastrofą *(Virgile et le mystère de la IV-e églogue)*. Visų istorinių krizių metu du sutemų mitai nedavė ramybės romėnų liaudžiai: 1) Miesto gyvavimo trukmė yra baigtinė, nes apribota tam tikro metų skaičiaus („mistinį skaičių" apreiškė dvylika Romulo matytų erelių[62]); 2) „Didieji Metai" padarys galą visai istorijai, vadinasi, ir Romos istorijai, visuotiniu gaisru, *ekpyrosis*. Pati Romos istorija turėjo gan ilgą laiką išsklaidyti tokius baugulius. Mat praslinkus 120 metų nuo Romos įkūrimo pasidarė aišku, jog dvylika Romulo matytų erelių reiškia ne 120 istorinių Miesto gyvavimo metų, kaip daugelis baiminosi. Praslinkus 365 metams buvo įsitikinta, kad turima reikalo ne su „Didžiaisiais Metais", kurių viena diena tolygi vieneriems Miesto metams, ir buvo nutarta, kad likimas bus skyręs Romai kitokius „Didžiuosius Metus", susidedančius iš dvylikos mėnesių po 100 metų. Kalbant apie prastėjančių „amžių" ir amžinojo sugrįžimo mitą, kuriam pritarė Sibilė ir kurį filosofai aiškino pasitelkdami teorijas apie kosminius ciklus, reikia pasakyti, jog ne vieną sykį buvo puoselėjama viltis, kad perėjimas iš vieno „amžiaus" į kitą gali apsieiti be visuotinio gaisro. Bet ta viltis visada buvo kupina nerimo. Kiekvieną kartą, kai istoriniai įvykiai imdavo grėsti katastrofa, romėnai manydavo, kad jau čia pat Didžiųjų Metų pabaiga ir Roma yra pražūties išvakarėse. Kai Cezaris peržengė Rubikoną, Nigidijus Figulas nujautė kosminės-istorinės dramos, kuri padarysianti galą Romai ir žmonių giminei, pradžią (Lukianas. *Pharsalia*, 639, 642—645; Carcopino. *Op. cit.*, p. 147). Bet tas pats Nigidijus Figulas tikėjo (Carcopino, p. 52 ir toliau), kad *ekpyrosis* nėra neišvengiamas ir kad atsinaujinimas, neopitagoriškasis *metacosmesis*, yra įmanomas ir be kosminės katastrofos — mintis, kurią perėmė ir išplėtojo Vergilijus.

Horacijus *XVI epodėje* negalėjo nuslėpti savo nerimo dėl būsimosios Romos dalios. Stoikai, astrologai ir Rytų gnostika karuose ir gaivalinėse nelaimėse įžvelgė neišvengiamos galutinės katastrofos ženklus. Remdamiesi arba Romos „gyvavimo trukmės" apskaičiavimais, arba kosminių-istorinių ciklų doktrina, romėnai buvo įsitikinę, jog, kad ir kas atsitiktų, Miestas turi išnykti prieš naujo eono pradžią. Tačiau Augusto valdymas, prasidėjęs po ilgų ir kruvinų pilietinių karų, atrodė, įvedė amžiną taiką, *pax aeterna*. Būgštavimai, kuriuos kėlė abu mitai —

apie Romos „amžių" ir apie Didžiuosius Metus, — pasirodė nepagrįsti: Augustas įkūrė Romą iš naujo ir mums nėra ko bijoti dėl jos „gyvavimo trukmės", — galėjo sau tarti tie, kurie nerimavo dėl dvylikos Romulo matytų erelių slėpinio. Perėjimas į aukso amžių įvyko be gaisro, — galėjo sau tarti tie, kuriems nedavė ramybės kosminių ciklų teorija. Antai Vergilijus pakeičia paskutinį *saeculum*, Saulės amžių, kuris turėjo sukelti visuotinį gaisrą, Apolono amžiumi išvengdamas *ekpyrosis* ir tardamas, kad karai ir yra perėjimo iš geležies amžiaus į aukso amžių ženklai (plg. Carcopino, p. 45 ir t.t.). Vėliau, kai ėmė atrodyti, kad Augusto valdymas iš tikrųjų įvedė aukso amžių, Vergilijus bando nuraminti romėnus dėl Miesto amžiaus trukmės. *Eneidoje* (I, 255 ir toliau) Jupiteris, kreipdamasis į Venerą, tikina, kad jis nenubrėžia romėnams jokių vietos ir laiko ribų: „Šių (romėnų) galybei aš, vietos nei laiko ribų nežymėjęs, valdžią bekraštę daviau." (*His ego nec metas rerum nec tempore pono: imperium sine fine dedi;* plg. Hubaux, p. 128 ir toliau). Ir tiktai paskelbus *Eneidą* Roma buvo pavadinta amžinuoju miestu, *urbs aeterna*, o Augustas paskelbtas antruoju Miesto įkūrėju. Jo gimtadienis, rugsėjo 23 diena, imta laikyti „atskaitiniu Visatos, kurios būtį išgelbėjo ir veidą pakeitė Augustas, tašku" (Carcopino, p. 200). Ir tada sužimba viltis, kad Roma gali periodiškai atsinaujinti *ad infinitum*. Tad, išsivadavusi nuo mitų apie dvylika erelių ir visuotinį gaisrą, Roma galės nusidriekti, kaip pranašauja Vergilijus (*Eneida*, VI, 798), už tų vietų, kurios „tįso... už metų ir saulės skriejimo tako" *(extra anni solisque vias)*.

Mes susiduriame čia su paskutiniu bandymu išlaisvinti istoriją nuo žvaigždžių skiriamo likimo arba nuo kosminių ciklų dėsnių ir — per mitą apie amžiną Romos atsinaujinimą — vėl grįžti prie *archainio mito apie kasmetinį* (o svarbiausia, nekatastrofinį!) *Kosmoso atsinaujinimą* —

amžiną jo atkūrimą Valdovo arba žynio dėka. Pirmiausia tai yra mėginimas *pakelti istorijos vertę kosmine plotme:* t.y. istorinius įvykius ir katastrofas laikyti tikrais kosminiais *gaisrais* ir *pragaištimis*, kurie periodiškai turi padaryti galą Visatai, kad įgalintų ją atgimti. Karai, sugriovimai, istorinės kančios jau nebe *ženklai, skelbiantys* perėjimą iš vieno kosminio „amžiaus" į kitą, bet patys reiškia tą perėjimą. Taigi kiekvienu taikmečiu istorija atsinaujina ir, vadinasi, prasideda naujas pasaulis; galiausiai (kaip matėme iš mito, sukurto apie Augustą) *Valdovas pakartoja Kosmoso sukūrimą.*

Paėmėme pavyzdžiu Romą, kad parodytume, kaip istoriniai įvykiai galėjo būti pervertinti savaip aiškinant mitus, aptartus šiame skyriuje. Aiškindami katastrofas tam tikra teorija-mitu (Romos amžius, Didieji Metai), amžininkai galėjo ne tik pakelti jas, bet ir *teigiamai* įvertinti, vos joms ištikus. Žinoma, Augusto įvestas „aukso amžius" išliko tik tuo, ką davė lotynų kultūrai. Vos tik Augustas numirė, istorija pasistengė paneigti „aukso amžių" ir amžininkai vėl ėmė gyventi laukdami neišvengiamos katastrofos. Kai Alarichas užėmė Romą, atrodė, kad dvylikos Romulo matytų erelių ženklas paėmė viršų: Miestas įžengė į dvyliktą ir paskutinį savo gyvavimo amžių. Vien tik šv. Augustinas stengėsi įrodyti, kad niekas negali žinoti tos akimirkos, kada Dievas nuspręs padaryti galą istorijai, ir kad niekada, nors miestų gyvavimo trukmė dėl pačios jų prigimties yra ribota, o vienas vienintelis „amžinasis miestas" yra Dievo miestas, joks žvaigždžių skiriamas likimas negali lemti tautų gyvybės ir mirties. Taigi krikščioniškoji mintis siekė galutinai įveikti senąsias amžinosios kartotės temas, kaip kad stengėsi įveikti visas kitas archaines pažiūras, atradusi, kokia svarbi yra religinė „tikėjimo" patirtis ir žmogaus asmenybės vertė.

Ketvirtas skyrius

„ISTORIJOS BAIMĖ"

„Amžinojo sugrįžimo" mito gyvybingumas

Problema, kurios imsimės šiame, paskutiniame, skyriuje, pranoksta šios apybraižos apimtį. Tad ją galime išdėstyti tik bendrais bruožais. Iš tikrųjų mums reikėtų palyginti „istorinį (šiuolaikinį) žmogų", kuris *save laiko ir nori būti istorijos kūrėju*, su tradicinių civilizacijų žmogumi, kuris, kaip matėme, buvo neigiamai nusistatęs istorijos atžvilgiu. Ar periodiškai atšaukdavo istoriją, ar ją nuvertindavo vis rasdamas jai transistorinių modelių ir archetipų, ar pagaliau jai priskirdavo metaistorinę prasmę (ciklinė teorija, eschatologiniai aiškinimai ir t.t.), tradicinių civilizacijų žmogus niekada nepripažindavo vertės pačiam istoriniam įvykiui, kitaip sakant, jis nelaikė jo *savita jo paties egzistavimo būdo kategorija*. Taigi norėdami palyginti abu šiuos žmogaus tipus, turėtume analizuoti visus šiuolaikinius „istorizmus", o tokia analizė, kad tikrai būtų naudinga, nuvestų mus toli į šalį nuo pagrindinės šio darbo temos. Vis dėlto esame priversti palytėti *žmogaus, kuris pripažįsta save — ir nori būti — istoriniu žmogumi*, problemą, nes šiuolaikinis pasaulis dar, šią valandą, ne visas priklauso „istorizmui"; esame dviejų koncepcijų — archainės, kurią pavadintume archetipine ir beistorine, ir šiuolaikinės, pohegeliškosios, kuri godisi būti istorinė, — susidūrimo liudininkai. Pasitenkinsime išnagrinėję tik vieną, bet svarbiausią problemos aspektą:

kokius sprendimus siūlo istorizmo perspektyva šiuolaikiniam žmogui, kad jis galėtų pakelti vis stipresnį istorijos spaudimą.

Ankstesniuose skyriuose pateikėme apsčiai pavyzdžių, kaip tradicinių civilizacijų žmonės pakėlė „istoriją". Atsimename, kad jie gynėsi nuo jos: arba periodiškai ją atšaukdavo kartodami kosmogoniją bei atnaujindami laiką, arba priskirdavo istoriniams įvykiams metaistorinę reikšmę, kuri buvo ne vien paguodžianti, bet ir — pirmiausia — nuosekli, t.y. gerai deranti su visa aiškia sistema, pagrindžiančia ir Kosmoso, ir žmogaus buvimą. Turime pridurti, jog ši tradicinė gynimosi nuo istorijos koncepcija, šis būdas pakelti istorinius įvykius vyravo pasaulyje kone iki mūsų dienų; ji ir šiandien vis dar guodžia Europos žemdirbių (=tradicines) bendruomenes, kurios atkakliai laikosi beistorinės pozicijos ir todėl yra visų revoliucinių ideologijų aršių antpuolių taikinys. Europos liaudies sluoksnių christianizacija nepajėgė sunaikinti nei archetipų teorijos (paverčiančios *istorinę asmenybę pavyzdiniu herojumi*, o *istorinį įvykį — mitologine kategorija*), nei ciklinių bei astralinių teorijų (pateisinančių istoriją ir suteikiančių istorijos spaudimo sukeltoms kančioms eschatologinę prasmę). Šitaip — apsiribosime tik keliais pavyzdžiais — ankstyvųjų viduramžių barbarai užkariautojai buvo sutapatinti su bibliniu Gogo ir Magogo archetipu ir todėl įgavo ontologinį statusą ir eschatologinę paskirtį. Po kelių šimtmečių krikščionys Čingischaną laikė naujuoju Dovydu, kuriam lemta įgyvendinti Ezekielio pranašystes. Taip suvokiamos kančios ir katastrofos, kurias sukėlė barbarų pasirodymas istoriniame viduramžių horizonte, buvo „pakeliamos" pagal tą patį metodą, kuris prieš kelis tūkstantmečius įgalino pakelti istorijos baimę senovės Rytuose. Tokie istorinių katastrofų pateisinimai ir šiandien padeda gyventi dešimtims milijonų žmonių,

kurie ir toliau įžiūri nuolatiniame įvykių spaudime dievo valios arba astralinės lemties ženklus.

Jei pažvelgsime į kitą tradicinę koncepciją, — ciklinio laiko ir periodiško istorijos atsinaujinimo koncepciją — nesvarbu, ar ji griebiasi „amžinojo sugrįžimo" mito, ar ne, tai pamatysime, kad, nors pirmieji krikščionių autoriai su ja įnirtingai kovojo, galų gale ji prasigavo į krikščionių filosofiją. Priminkime, kad krikščionybės požiūriu laikas yra *realus* todėl, kad turi *kryptį:* Atpirkimą. „Tiesi linija vaizduoja žmonijos kelią nuo pirmosios nuodėmės iki galutinio Atpirkimo. Ir šios istorijos kryptis yra vienintelė todėl, kad Įsikūnijimas yra vienintelis. Iš tikrųjų, kaip primygtinai tvirtinama *Laiško Žydams* IX skyriuje ir *1-ajame Petro laiške* (III, 18), Kristus numirė už mūsų nuodėmes tik vieną kartą, vieną kartą visiems laikams *(hapax, ephapax, semel);* tai nėra kartotinis įvykis, kurį būtų galima atlikti kelis kartus *(pollakis).* Taigi istorijos raidą valdo ir kreipia vienas vienintelis įvykis. Vadinasi, ir visos žmonijos likimas, kaip ir atskiras kiekvieno iš mūsų likimas, irgi rutuliojasi vieną kartą, vieną kartą visiems laikams konkrečiu ir nepakeičiamu laiku, istorijos ir gyvenimo laiku."* Būtent šią linijinę laiko ir istorijos koncepciją, kurią jau II a. apmetė šv. Ireniejus, perėmė šv. Bazilijus, šv. Grigalius ir pagaliau išplėtojo šv. Augustinas.

Bet, nepaisant [vienų] Bažnyčios tėvų pasipriešinimo, teorijas apie ciklus ir žvaigždžių įtaką žmogaus likimui ir istoriniams įvykiams priėmė, bent jau iš dalies, kai kurie kiti Bažnyčios tėvai bei rašytojai, tokie kaip Klemensas Aleksandrietis, Minucijus Feliksas, Arnobijus, Teodoretas. Šių dviejų pamatinių Laiko ir Istorijos koncepcijų konfliktas tęsėsi iki XVII a. Deja, negalime sau leisti

* H.-Ch. Puech. „La gnose et le temps". *Eranos-Jahrbuch,* XX, 1951, p. 70 ir toliau.

glaustai išdėstyti puikius analitinius Pierre'o Duhemo ir L. Thorndike'o tyrinėjimus, kuriuos pratęsė ir papildė Sorokinas*. Priminkime tiktai, kad viduramžių apogėjuje teorijos apie ciklus ir žvaigždžių įtaką ima vyrauti istoriologiniuose ir eschatologiniuose apmąstymuose. Populiarios jau XII a. (Thorndike, I, 445 ir toliau; Sorokin, p. 371), vėlesniaisiais amžiais jos sistemingai plėtojamos, ypač išvertus arabų autorių kūrinių (Duhem, V, p. 223 ir toliau). Bandoma vis tiksliau nustatyti kosminių ir geografinių veiksnių bei juos atitinkančių periodiškumų ryšį (ta prasme, kurią jau II a. po Kr. nurodė Ptolemajas *Keturknygėje*). Albertas Didysis, Tomas Akvinietis, Rogeris Baconas, Dante (*Convivio,* II, p. 14) ir daugelis kitų tiki, kad pasaulio istorijos ciklus ir periodiškumą lemia žvaigždžių įtaka, nesvarbu, ar ta įtaka paklūsta Dievo valiai ir yra jo įrankis istorijoje, ar — ir ši hipotezė vis labiau plinta — yra laikoma Kosmosui būdinga jėga**. Trumpai tariant, pasak Sorokino (*op. cit.,* p. 372), viduramžiais viešpatauja eschatologinė koncepcija (dviem svarbiausiom savo apraiškom: pasaulio sukūrimas ir pasaulio pabaiga), kurią papildo teorija apie ciklišką bangavimą, paaiškinanti periodišką įvykių atsikartojimą. Ši dviguba dogma veikia mąstymą iki XVII a., nors lygia greta ima rastis linijinės istorijos pažangos teorija. Viduriniaisiais amžiais šios teorijos užuomazgų galime įžiūrėti taip pat Alberto Didžiojo ir Tomo Akviniečio veikaluose, bet tiktai Joakimo Floriečio *Amžinojoje evangelijoje* ji išdėstoma visiškai nuosekliai, įtraukta į genialią istorijos eschatologiją, pačią svarbiausią iš visų, kokias tik su-

* P. Duhem. *Le Système du Monde.* Paris, 1913; L. Thorndike. *A History of Magic and Experimental Sciences.* New York, 1929; P. Sorokin. *Social and Cultural Dynamics,* vol. II. New York, 1937.

** Duhem, vol. V, p. 225 ir toliau; Thorndike, vol. II, p. 267 ir toliau; 416 ir toliau; Sorokin, vol. II, p. 371.

kūrė krikščionybė po šv. Augustino. Joakimas Florietis padalija pasaulio istoriją į tris didelius laikotarpius, iš kurių kiekvieną įkvepia ir paeiliui valdo vis kitas Šv. Trejybės asmuo: Dievas Tėvas, Dievas Sūnus ir Dievas Šventoji Dvasia. Kalabrijos abato vizijoje kiekvienas iš šių laikotarpių atskleidžia *istorijoje* vis naują dievybės matmenį ir dėl to darosi įmanomas palaipsnis žmonijos tobulėjimas; baigiamojoje fazėje ji — įkvėpta Šventosios Dvasios — pasiekia absoliučią dvasinę laisvę*.

Bet, kaip jau sakėme, vis labiau įsivyrauja ciklinės teorijos imanentiškumo tendencija. Greta storų astrologijos traktatų dienos šviesą taip pat išvysta mokslinės astronomijos samprotavimai. Antai Tycho-Brahé's, Keplerio, Cardano, G. Bruno'o ar Campanella'os teorijose greta ciklinių pažiūrų gyvuoja nauja linijinės pažangos koncepcija, kurios laikėsi, pavyzdžiui, Fr. Baconas ir Pascalis. Pradedant XVII a., linijinis istorijos aiškinimas ir progresistinė istorijos koncepcija vis labiau įsigali, skiepydami tikėjimą begaline pažanga, — tikėjimą, kurį paskelbė jau Leibnizas, kuris vyravo Šviečiamajame amžiuje ir kuris ypač paplito XIX a. dėl evoliucionistinių idėjų pergalės. Reikėjo sulaukti mūsų amžiaus, kad vėl išryškėtų tam tikra reakcija prieš linijinį istorijos aiškinimą ir tam tikras naujas susidomėjimas ciklų teorija (Sorokin, p. 379 ir toliau): antai politinė ekonomija reabilituoja ciklo, nepastovumo, periodinių svyravimų sąvokas, filosofijoje Nietzsche vėl pasitelkia amžinojo sugrįžimo mitą, o istorijos filosofijoje Spengleris ir Toynbee imasi periodiškumo problemos* ir t.t.

* Tikra tragedija Vakarų pasauliui buvo tai, kad pranašiški eschatologiniai Joakimo Floriečio apmąstymai, įkvėpę ir praturtinę tokių žmonių, kaip Pranciškus Asyžietis, Dante ir Savonarola, mintis, taip greitai buvo užmiršti, o Kalabrijos vienuolio vardas išliko tiktai kaip priedanga daugybei apokrifinių rašinių. Dvasinės laisvės pranašumas ne tiktai dogmų, bet ir visuomenės atžvilgiu (laisvės, kurią Joakimas suvokė kaip *dieviškosios dialektikos ir istorijos dialektikos drauge būtinybę*) buvo vėl skelbiama vėliau Reformacijos ir Renesanso ideologų, bet visai kitais terminais ir laikantis kitų dvasinių nuostatų.

Ryšium su šia ciklinių koncepcijų reabilitacija Sorokinas teisingai pažymi (p. 383, n. 80), kad dabartinės teorijos apie Visatos pražūtį neatmeta hipotezės apie naujos Visatos sukūrimą, primenančios helenistinių orientalinių mokymų „Didžiųjų Metų" teoriją ir indų filosofijos jugos ciklą (žr. p. 111). Iš esmės būtų galima sakyti, kad tiktai šiuolaikinėse ciklinėse teorijose archainis amžinojo sugrįžimo mitas įgyja visą savo reikšmę. Mat viduramžių ciklinės teorijos tenkinosi tuo, kad teisino įvykių periodiškumą aiškindamos juos kosminiais ritmais ir žvaigždžių skiriamu likimu. Taip nepastebimai buvo patvirtinta ir istorinių įvykių ciklinė *kartotė*, netgi tada, kai nebuvo manoma, kad ji tęsiasi *ad infinitum*. Negana to, kadangi istoriniai įvykiai priklausė nuo ciklų ir žvaigždžių išsidėstymo, jie buvo *suprantami* ir netgi *nuspėjami*, nes turėjo transcendentinį modelį: karai, badmečiai, negandos, sukeltos šiuolaikinės istorijos, buvo viso labo tik *imitacija* kokio nors archetipo, nulemto žvaigždžių ir dangiškųjų dėsnių, kuriems visada buvo nesvetima Dievo valia. Kaip ir vėlyvosios antikos laikais, šios naūjos amžinosios kartotės mito apraiškos ypač buvo mėgstamos intelektualinio elito ir labiausiai guodė tuos, kurie tiesiogiai buvo patyrę istorijos spaudimą. Valstiečių masės, tiek senovėje, tiek šiais laikais, mažiausiai domėjosi ciklinėmis ir astralinėmis teorijomis; jos rado tikrąją paramą ir paguodą arche-

* Plg. A. Rey. *Le Retour éternel et la philosophie de la physique.* Paris, 1927; Sorokin. *Contemporary Sociological Theories.* New York, 1928, p. 728—741; Toynbee. *A Study of History.* Vol. III. Oxford, 1934; Elsworth Huntington. *Mainsprings of Civilization.* New York, 1945, ypač p. 453 ir toliau; Jean-Claude Antoine. „L'Éternel Retour et l'Histoire deviendra-t-il objet de science?" *Critique,* Nr. 27, août 1948, p. 732 ir toliau.

tipų ir kartotės koncepcijoje, kurią „išgyveno" ne tiek kosmoso ir žvaigždžių plotmėje, kiek mitinėje-istorinėje plotmėje (pavyzdžiui, paversdamos istorines asmenybes pavyzdiniais herojais, istorinius įvykius — mitinėmis kategorijomis ir t.t., pagal dialektiką, kurią išdėstėme anksčiau; žr. šios knygos p. 39 ir toliau).

Istorizmo keblumai

Ciklinių teorijų atgimimas šiuolaikinėje filosofijoje yra didžiai reikšmingas. Nesiimdami jų vertinti, pasitenkinsime pažymėdami, jog archainio mito perteikimas šiuolaikinėmis sąvokomis liudija bent jau norą išsiaiškinti istorinių įvykių transistorinę prasmę ir pateisinimą. Ir štai vėl atsiduriame padėtyje, buvusioje iki Hegelio, ir kartu vėl nejučiomis turime svarstyti „istoristinių" sprendimų — nuo Hegelio ir Marxo iki egzistencializmo — pagrįstumą. Ir tikrai, nuo Hegelio laikų visomis išgalėmis stengiamasi išgelbėti ir įvertinti patį *istorinį įvykį*, įvykį *savaime* ir *sau*. „Jei pripažįstame, kad daiktai yra tokie, kokie yra būtinai, t.y. kad jie ne savavališki ir ne atsitiktinumo padariniai, kartu pripažįstame, kad jie turi būti tokie, kokie yra", — rašo Hegelis savo studijoje apie Vokietijos konstituciją. *Istorinio būtinumo* idėja vienu šimtmečiu vėliau pasižymės vis pergalingesniu aktualumu: iš tikrųjų, visi Istorijos žiaurumai, paklydimai ir tragedijos buvo ir toliau yra teisinami „istorinio momento" būtinybe. Galimas daiktas, Hegelis nenorėjo taip toli nueiti. Bet kadangi jis buvo pasiryžęs susitaikyti su savo gyvenamuoju istoriniu momentu, tai buvo priverstas kiekviename įvykyje matyti Pasaulio Dvasios valią. Dėl šios priežasties jis laikė „rytmetinių laikraščių skaitymą savotišku realistiniu ryto palaiminimu". Jo nuomone, tik kasdienis sąlytis su įvykiais įgalina žmogų derinti savo elgesį pasaulio ir Dievo atžvilgiu.

Iš kur Hegelis galėjo žinoti, kas *būtina* Istorijoje ir, vadinasi, *turi įvykti tiksliai taip, kaip įvyko?* Hegelis manė žinąs, ko reikalauja Pasaulio Dvasia. Čia nesiimsime nagrinėti šios tezės įžūlumo, — tezės, kuri galų gale kaip tik anuliuoja tai, ką Hegelis troško išgelbėti Istorijoje: žmogaus laisvę. Tačiau yra vienas jo istorijos filosofijos aspektas, dominantis mus todėl, kad išsaugojo kai ką iš judėjiškosios-krikščioniškosios pasaulėžiūros: Hegelis istorinį įvykį laikė Pasaulio Dvasios apraiška. Taigi galima įžvelgti tam tikrą Hegelio istorijos filosofijos ir hebrajų pranašų istorijos teologijos paralelizmą: tiek jie, tiek Hegelis įvykį laikė negrįžtamu ir vertingu patį savaime tik tiek, kiek jis yra nauja Dievo valios apraiška, — priminkime, kad tai iš tiesų „revoliucinga" pozicija tradicinių bendruomenių, kurios vadovaujasi amžinąja archetipų kartote, požiūriu. Taigi, anot Hegelio, tautos likimas dar išsaugo transistorinę reikšmę, nes kiekviena istorija atskleidžia naują ir dar tobulesnę Pasaulio Dvasios apraišką. Bet Marxas istorijai nepriskyrė jokios transcendentinės reikšmės: ji tėra klasių kovos išraiška. Kaip labai tokia teorija gali pateisinti istorines kančias? Užtenka paminėti, kaip aistringai tam priešinosi Belinskis ir Dostojevskis, klausę savęs: kaip galima Hegelio ir Marxo dialektikos požiūriu išpirkti visas priespaudos dramas, masines nelaimes, tremtis, pažeminimus ir žudynes, kurių kupina visuotinė istorija?

Vis dėlto ir marksizmas išsaugo istorijai tam tikrą reikšmę. Įvykiai nėra savavališkų atsitiktinumų seka; jie pasižymi nuoseklia struktūra, o svarbiausia, veda į tam tikrą tikslą — į galutinį „istorijos siaubo" sunaikinimą, į „išganymą". Taigi marksistinės istorijos filosofijos pabaigoje laukia archainių eschatologijų Aukso Amžius. Šia prasme teisinga sakyti, kad Marxas ne tiktai „pastatė Hegelio filosofiją kojomis ant žemės", bet ir išimtinai žmogiška plotme suteikė naują vertę pirmykščiam mitui apie Aukso Amžių; skirtumas vien tas, kad Aukso Amžių jis mato

išskirtinai istorijos pabaigoje, užuot laikęs jį *ir* pradžia. Čia slypi slaptas marksisto veikėjo vaistas nuo istorijos baimės : lygiai kaip „tamsių laikų" amžininkai guosdavosi dėl didėjančių kančių sakydami sau, kad blogio paūmėjimas artina galutinį išlaisvinimą, taip mūsų laikų marksistas aktyvistas istorijos spaudimo sukeltoje dramoje įžvelgia būtiną blogį, būsimo triumfo, kuris visiems laikams padarys galą bet kokiam istoriniam blogiui, preliudą.

„Istorijos baimę" darosi vis sunkiau pakelti laikantis įvairių istoristinių filosofinių pažiūrų. Taip yra todėl, kad, pagal jas, kiekvienas istorinis įvykis įgyja visą savo prasmę tik įgyvendinamas. Nėra reikalo priminti čia tų teorinių istorizmo keblumų, su kuriais susidūrė Rickertas, Troeltschas, Dilthey ir Simmelis ir su kuriais tik iš dalies neseniai susidorojo Croce, K. Mannheimas ir Ortega y Gassetas*. Šiuose puslapiuose mums nėra reikalo svarstyti paties istorizmo filosofinio pagrįstumo, taip pat galimybės sukurti „istorijos filosofiją", kuri ryžtingai įveiktų reliatyvizmą. Pats Dilthey, sulaukęs 70 metų, pripažino, kad „visų žmogaus pažiūrų reliatyvumas yra paskutinis žodis istorinėje pasaulėvokoje". Veltui jis paskelbė „allgemeine Lebenserfahrung" (gyvenimo filosofiją) veiksmingiausia priemone šiam reliatyvizmui įveikti. Veltui Meineke rėmėsi „sąžinės sąskaita" kaip transsubjektyvia patirtimi, galinčia peržengti istorinio gyvenimo reliatyvumą. Heideggeris pasistengė įrodyti, kad žmogiškosios būties istoriškumas paverčia niekais bet kokią viltį pranokti Laiką ir Istoriją.

* Kaip žinome, žodis „istorizmas" žymi keletą filosofinių pakraipų. Tereikia prisiminti Dilthey'aus reliatyvistinį vitalizmą, B. Croce's „storicismo assoluto" (absoliutųjį istorizmą, *it.* — *Vert. past.*), Gentile's „attualismo" (aktualizmą, *it.* — *Vert. past.*), Ortega y Gasseto „istorinį protą", kad įsitikintume, kiek daug įvairių istorijos vertinimų atsirado per XX amžių. Plg. taip pat mūsų *Images et symboles*, p. 223 ir toliau.

Mums rūpi tik vienas klausimas: kaip įmanoma pakelti „istorijos baimę" laikantis istorizmo? Teisinant istorinį įvykį vien ta aplinkybe, kad jis yra istorinis įvykis, kitaip sakant, tuo, kad *jis įvyko tokiu būdu*, nebus lengva išlaisvinti žmoniją nuo to įvykio keliamo siaubo. Pabrėžkime, kad čia kalbama ne apie blogio problemą, kuri, kad ir kokiu aspektu į ją žiūrėtume, lieka filosofinė ir religinė problema; čia kalbama apie pačios istorijos problemą, apie „blogį", susijusį ne su žmogaus dalia, bet su jo elgesiu kitų atžvilgiu. Pavyzdžiui, norėtume žinoti, kaip galima pakelti ir pateisinti kančias ir išnykimą tokios daugybės tautų, kurios kenčia ir išnyksta tik todėl, kad pasipynė istorijai po kojų, kad jos gyvena šalia besiplečiančių imperijų, ir t.t. Tarkime, kaip pateisinti tai, kad Pietryčių Europa turėjo kelis šimtmečius kentėti — ir todėl atsižadėti bet kokio bandymo siekti aukštesnės istorinės būties, dvasinės kūrybos pasauliniu mastu — vien dėl to, kad *buvo* Azijos užkariautojų kelyje, o paskui — Otomanų imperijos kaimynystėje? O mūsų laikais, kai istorijos spaudimas nebepalieka jokios galimybės išsigelbėti, kaip galėtų žmogus pakelti istorijos katastrofas ir baisumus — nuo deportacijų ir masinių žudynių iki atominės bombos, — jeigu už jų nenujaustų jokio ženklo, jokio transistorinio tikslo, jei visa tai — tik aklas ekonominių, socialinių arba politinių jėgų žaismas arba, dar blogiau, „laisvių", kurias pasiglemžė ir kuriomis naudojasi mažuma pasaulio istorijos scenoje, padarinys?

Mes žinome, kaip galėjo žmonija praeityje iškęsti kančias, apie kurias ką tik kalbėjome: jos buvo laikomos Dievo bausme, „amžiaus" sutemų požymiu ir t.t. Ir su jomis buvo galima susitaikyti būtent todėl, kad jos turėjo metaistorinę prasmę, kad didžiajai žmonijos daliai, dar gyvenančiai pagal tradicines pažiūras, istorija neturėjo ir *negalėjo turėti* vertės pati savaime. Kiekvienas herojus kar-

tojo archetipinį veiksmą, kiekvienas karas atnaujindavo gėrio ir blogio kovą, kiekviena nauja socialinė neteisybė buvo sutapatinama su Išganytojo kančiomis (arba, ikikrikščioniškajame pasaulyje, su dievo Pasiuntinio ar augmenijos dievo kančiomis, ir t.t.), kiekvienerios naujos žudynės atkartodavo šlovingą kankinių mirtį, ir t.t. Ne mums spręsti, ar tokie sumetimai buvo vaikiški, ar ne, taip pat ar toks istorijos *atmetimas* visada buvo veiksmingas. Mūsų nuomone, reikšmę turi tik vienas dalykas: būtent, kad tokio požiūrio dėka dešimtys milijonų žmonių šimtmečių šimtmečius galėjo iškentėti didžiulį istorijos spaudimą nepuldami į nevilтį, nebaigdami gyvenimo savižudybe ir dvasiškai nesudirždami, o tai visada lemia reliatyvistinis arba nihilistinis požiūris į istoriją.

Beje, kaip jau esame pažymėję, didelė dalis Europos gyventojų, nekalbant jau apie kitų žemynų gyventojus, dar ir šiandien gyvena vadovaudamiesi šia tradicine, „antiistoristine" pasaulėžiūra. Tad ši problema pirmiausia iškyla „elitui", nes tik jis vienas yra priverstas vis aiškiau suvokti savo istorinę situaciją. Teisybė, didelei daliai to elito ir toliau užtenka krikščionybės ir eschatologinės filosofijos. Iš dalies galima sakyti, jog ir marksizmas — ypač liaudiškuoju pavidalu — yra tam tikra apsauga nuo istorijos baimės. Vien tik istoristinė pažiūra, visomis jos variacijomis ir visais atspalviais — nuo Nietzsche's „likimo" iki Heideggerio „laikiškumo" — lieka beginklė*. Anaiptol ne atsitiktinai neviltis, *amor fati* (lemties meilė,

* Tarp kitko, leisime sau pažymėti, kad „istorizmą" kūrė ir išpažino visų pirma mąstytojai, priklausę tautoms, kurioms istorija niekada nebuvo *nuolatinis siaubas*. Galbūt tie istorikai būtų buvę kitokios pažiūros, jei būtų priklausę tautoms, paženklintoms „istorijos fatališkumo". Šiaip ar taip, norėtųsi patirti, ar lengva širdimi priimtų teoriją, pagal kurią visa, kas vyksta, yra „gera" kaip tik todėl, kad tai įvyko, Baltijos, Balkanų šalių ar kolonijų mąstytojai.

lot. — Vert past.) ir pesimizmas šioje filosofijoje yra iškelti į herojinių vertybių ir pažinimo priemonių rangą.

Tačiau, nors ši pažiūra ir yra pati moderniausia bei tam tikra prasme beveik neišvengiama visiems mąstytojams, apibrėžiantiems žmogų kaip „istorinę būtybę", vis dėlto ji taip ir netapo vyraujančia šiuolaikinės minties pažiūra. Anksčiau suminėjome įvairias pastarojo meto kryptis, kurios stengiasi pervertinti mitą apie ciklinį periodiškumą ir netgi amžinojo sugrįžimo mitą. Šios kryptys nesiskaito ne tik su istorizmu, bet ir apskritai su *istorija*. Mums atrodo, kad turime pagrindą jose įžvelgti ne vien pasipriešinimą istorijai, bet ir maištą prieš istorinį *laiką*, bandymą integruoti šį istorinį laiką, kupiną žmogiškosios patirties, į kosminį, ciklinį ir begalinį laiką. Šiaip ar taip, pravartu pažymėti, kad dviejų reikšmingiausių mūsų laikų rašytojų — T. S. Elioto ir Jameso Joyce'o — kūryba yra kiaurai persmelkta amžinojo sugrįžimo mito ir galiausiai *laiko atšaukimo* ilgesio. Kartu yra pagrindo spėti, kad juo baisesnė bus istorija, juo nepatikimesnė *dėl tokios istorijos* darysis *būtis*, tuo labiau nustos pasitikėjimo istorizmas. O tą akimirką, kai istorija galės — to lig šiol nevaliojo padaryti nei Kosmosas, nei žmogus, nei atsitiktinumas — sunaikinti visą žmonių padermę, galimas daiktas, kad mes beviltiškai mėginsime uždrausti *„istorijos įvykius"* vėl apribodami žmonių visuomenes (dirbtiniu, nes primestiniu) archetipų ir jų kartotės akiračiu. Kitais žodžiais tariant, visai įmanoma įsivaizduoti, kad gana greitai žmonija, norėdama išlikti, bus priversta liautis *„dariusi istoriją"* ta prasme, kokia ji pradėjo ją daryti sukūrusi pirmąsias imperijas, tenkintis archetipų nustatytų veiksmų kartojimu ir stengtis *užmiršti* kaip bereikšmį ir pavojingą kiekvieną spontanišką veiksmą, galintį sukelti „istorinių" padarinių. Būtų netgi įdomu palyginti beistores ateities visuomenes su rojaus ir eschatologiniais mitais

apie pasaulio pradžios ar pabaigos Aukso Amžių. Bet kadangi ketiname tai apsvarstyti kitur, tai grįžkime dabar prie savo problemos — istorinio žmogaus padėties archainio žmogaus atžvilgiu — ir pasistenkime suprasti prieštaravimus, kuriuos galima išsakyti pastarajam remiantis istoristiniu požiūriu.

Laisvė ir istorija

Istorinio periodiškumo koncepcijų ir, vadinasi, galų gale archainių archetipų ir kartotės koncepcijų atmetimą pagrįstai galime aiškinti kaip šiuolaikinio žmogaus pasipriešinimą Gamtai, kaip „istorinio žmogaus" norą įtvirtinti savo autonomiškumą. Kaip su tauriu pasitenkinimu tvirtino Hegelis, Gamtoje niekada nevyksta nieko nauja. Tad esminis archainių civilizacijų žmogaus ir šiuolaikinio „istorinio" žmogaus skirtumas yra tai, kad pastarasis teikia istoriniams įvykiams, t.y. „naujovėms", vis didesnę reikšmę, o tradicinis žmogus juos laikė arba bereikšmiais atsitiktinumais, arba normų pažeidimais (taigi „klaidomis", „nuodėmėmis"), — todėl juos ir reikėjo periodiškai „pašalinti" (sunaikinti). Žmogus, įžengiantis į istorijos akiratį, turi teisę tradicines archetipų ir kartotės koncepcijas laikyti klaidingu istorijos (t.y. „laisvės" ir „naujovės") reintegravimu į Gamtą (kurioje viskas kartojasi). Juk, kaip gali pasakyti šiuolaikinis žmogus, archetipai patys yra „istorija" — tiek, kiek susideda iš poelgių, veiksmų ir priesakų, kurie, nors ir laikomi apreikštais *in illo tempore*, vis dėlto buvo *apreikšti*, t.y. atsirado *laiko tėkmėje*, „atsitiko" lygiai taip pat, kaip bet kuris kitas istorinis įvykis. Pirmykščiai mitai labai dažnai pasakoja apie gimimą, veiklą ir mirtį dievo arba herojaus, kurio („kultūrinamieji") darbai nuo tol kartojami iki begalybės. O tai reiškia, kad archainis žmogus taip pat pažįsta *istoriją*, nors ta istorija dar pirmykštė ir vyksta *mitiniais laikais*. Taigi archainio žmogaus atsisakymas nuo istorijos, jo atsisakymas gyventi konkrečiu, istoriniu laiku liudija ankstyvą nuovargį, kaitos ir spontaniškumo baimę; pagaliau, priverstas rinktis — priimti istorinę dalią būti ir jos pavojus ar grįžti į gamtinę būseną — jis pasirinktų pastarąją galimybę.

Šiuolaikinis žmogus netgi turi teisę į šį nepaprastą archainio žmogaus prisirišimą prie archetipų ir kartotės žiūrėti ne tiktai kaip į pirmykščių žmonių susižavėjimą pirmaisiais savo *laisvais*, spontaniškais ir kūrybiškais, *veiksmais* ir jų begalinį *garbinimą*, bet ir kaip į žmogaus, ką tik ištrūkusio iš gyvuliškumo (=Gamtos) rojaus, kaltumo jausmą, skatinantį jį vėl įlieti į amžinosios Gamtos kartotės mechanizmą tuos kelis pirmapradžius, spontaniškus ir kūrybiškus veiksmus, žyminčius laisvės atsiradimą. Toliau kritiškai analizuodamas šiuolaikinis žmogus galėtų šioje baimėje, šiose dvejonėse ar šiame nuovargyje, apimančiame bet kokio bearchetipio veiksmo akivaizdoje, įžiūrėti Gamtos polinkį į pusiausvyrą ir rimtį; jis įžiūrėtų tą polinkį ir nuosmukyje, kuris neišvengiamai eina įkandin kiekvieno audringo gyvybės proveržio ir kurį kai kas įžvelgia netgi proto užmojy pažinimu unifikuoti tikrovę. Galiausiai šiuolaikinis žmogus, kuris priima arba sakosi priimąs istoriją, gali prikišti archainiam žmogui, mitinio archetipų ir kartotės akiračio belaisviui, jo *kūrybinį* bejėgiškumą arba, o tai tas pat, jo nesugebėjimą imtis rizikos, kuri būdinga kiekvienam kūrybos aktui. Žiūrint šiuolaikinio žmogaus akimis, žmogus gali būti *kūrėjas* tik tiek, kiek jis yra *istoriškas;* kitais žodžiais tariant, jam draudžiama bet kokia kūryba, išskyrus tą, kurios šaltinis yra jo paties *laisvė;* vadinasi, jam uždrausta viskas, išskyrus *laisvę kurti istoriją kuriant save patį.*

Į šią šiuolaikinio žmogaus kritiką tradicinių civilizacijų žmogus galėtų atsikirsti priešpriešine kritika, kuri kartu būtų ir archainės būties apologija. Jis pasakytų, kad vis labiau abejotina, ar šiuolaikinis žmogus gali kurti istoriją. Priešingai, kuo jis darosi šiuolaikiškesnis*, t.y. kuo bejėgiškesnis istorijos baisumų akivaizdoje, tuo mažiau turi šansų *pats* kurti istoriją. Nes ta istorija arba vyksta pati savaime (kaip veiksmų, įvykdytų praeityje, prieš kelis šimtmečius ar netgi tūkstantmečius, atgarsis; pagalvokime apie žemdirbystės arba metalurgijos atradimo, XIX a. pramonės revoliucijos padarinius ir t.t.), arba leidžiasi kuriama vis mažesnio skaičiaus žmonių, kurie ne tik neleidžia savo amžininkų masėms tiesiogiai ar netiesiogiai kištis į jų (arba *jo*) kuriamą istoriją, bet ir turi pakankamai priemonių priversti kiekvieną individą kęsti tos istorijos padarinius, t.y. gyventi aiškiai ir be paliovos baisintis istorija. Laisvė kurti istoriją, kuria didžiuojasi šiuolaikinis žmogus, kone visai žmonių giminei yra iliuzija. Geriausiu atveju jis yra laisvas rinktis vieną iš dviejų galimybių: 1) priešintis istorijai, kurią vykdo menkutė mažuma (šiuo atveju jis laisvas rinktis savižudybę arba tremtį); 2) pasislėpti žemesnėje nežmogiškoje *(sous-humaine)* būtyje arba gelbėtis pabėgdamas. Laisvė, kurią numato „istorinė" būtis, dar galėjo būti įmanoma — ir tai tik iš dalies — šiuolaikinės epochos pradžioje, bet epochai tampant vis „istoriškesnei" ji darosi vis neprieinamesnė, norime pasakyti, vis svetimesnė bet kokiam transistoriniam modeliui. Pavyzdžiui, visai natūraliai marksizmas ir fašizmas galų gale turi pasiekti dviejų tipų istorinę būtį:

* Dera pažymėti, kad šiame kontekste „šiuolaikinis žmogus" — tai tas, kuris laiko save istoriniu, t.y. visų pirma istorizmo, marksizmo ir egzistencializmo, žmogumi. Nėra reikalo pridurti, kad ne visi šiuolaikiniai žmonės mano esą tokie.

vado (vienintelio tikrai „laisvo") būties tipą ir jo sekėjų būties tipą, sekėjų, kuriems istorinė vado būtis yra ne jų pačių būties archetipas, bet įstatymų leidėjas, nustatantis, kokie veiksmai jiems laikinai leidžiami.

Taigi tradicinio žmogaus akimis šiuolaikinis žmogus nėra nei *laisvos* būtybės, nei istorijos *kūrėjo* tipas. Visiškai priešingai, archainių civilizacijų žmogus gali didžiuotis savo gyvensena, leidžiančia jam būti laisvam ir kurti. Jis yra laisvas liautis buvęs tas, kas buvo, laisvas sunaikinti savąją „istoriją" periodiškai atšaukdamas laiką ir kolektyviai atgimdamas. Į tokią laisvę savo „istorijos" — kuri šiuolaikiniam žmogui ne tik negrįžtama, bet kartu yra ir sudedamoji žmogaus būties dalis — atžvilgiu visai negali pretenduoti žmogus, laikantis save istoriniu žmogumi. Žinome, kad archainės ir tradicinės bendruomenės pripažino laisvę kasmet pradėti naują gyvenimą — „tyrą", kupiną nelytėtų galimybių. Ir čia kalbama ne apie Gamtos — kuri irgi periodiškai atgimsta, „atnaujindama" kiekvieną pavasarį visas savo jėgas, — pamėgdžiojimą. Iš tikrųjų Gamta kartoja pati save ir kiekvienas naujas pavasaris yra tas pats amžinasis pavasaris (t.y. sukūrimo atkartojimas), o archainio žmogaus „tyrumas" periodiškai atšaukus laiką ir atgavus nelytėtas galimybes jam suteikia ant kiekvieno „naujo gyvenimo" slenksčio būtį, nusidriekiančią į amžinybę, ir todėl — galutinį, *hic et nunc* (čia ir dabar, *lot. — Vert. past.*), žemiškojo laiko atšaukimą. Taigi nelytėtos Gamtos „galimybės" kiekvieną pavasarį ir archainio žmogaus „galimybės" ant kiekvienerių naujų metų slenksčio netapačios. Gamta vėl atranda tik save pačią, o archainis žmogus įgyja galimybę galutinai pranokti laiką ir gyventi amžinybėje. O neįstengdamas to padaryti, „nusidėdamas", t.y. nusirisdamas į istorinę būtį, į laiką, jis kiekvieneriais metais neišnaudoja

šios galimybės. Tačiau bent jau išsaugo *laisvę* anuliuoti savo kaltes, ištrinti atminimą apie savo „nusiritimą į istoriją" ir dar kartą pabandyti galutinai ištrūkti iš laiko*.

Kita vertus, archainis žmogus tikrai turi teisę laikyti save *kūrybingesniu* už šiuolaikinį žmogų, kuris tik save skelbia istorijos kūrėju. Juk jis kiekvieneriais metais dalyvauja kosmogonijos pakartojime, kūrybiniame akte tikrąja šio žodžio prasme. Galima netgi pridurti, kad kurį laiką žmogus būdavo „kūrėjas" kosmine plotme, mėgdžiodamas šią periodišką kosmogoniją (kurią, beje, jis atkartodavo ir kitose gyvenimo srityse, žr. p. 78 ir toliau) ir dalyvaudamas joje**. Taip pat reikia priminti Rytų filosofijos, visų pirma indų, mokyklų ir būdų, kurie irgi priklauso toms pačioms tradicinėms pažiūroms, „kreacionistines" implikacijas. Rytai vienbalsiai atmeta ontologinio asmenybės negrįžtamumo idėją, nors ir jie vadovaujasi savotišku „egzistencializmu" (būtent, „kančios" kaip tipiškos bet kuriai kosminei būčiai situacijos konstatacija). Tačiau Rytai nelaiko žmogaus likimo galutiniu ir negrįžtamu. Rytai savo metodais stengiasi visų pirma anuliuoti arba įveikti žmogiškąją būtį. Šiuo atžvilgiu galima kalbėti ne tik apie laisvę (teigiama prasme) ar emancipaciją (neigiama prasme), bet ir apie tikrą *kūrybą*, nes norima *sukurti naują žmogų*, ir sukurti kaip antžmogį, žmogų-dievą, tokį, kokį istorinis žmogus niekada net nepamanė galįs sukurti.

Neviltis ar tikėjimas

Kad ir kaip būtų, šis archainio žmogaus ir šiuolaikinio žmogaus dialogas mūsų problemai neturi jokios reikšmės. Vadinasi, kad ir kieno būtų tiesa kalbant apie istorinio žmogaus laisvę ir kūrybines galimybes, yra tikra, kad nė viena iš istoristinių filosofijų nėra pajėgi jo apginti nuo istorijos baimės. Būtų galima dar įsivaizduoti paskutinį bandymą: norint išgelbėti istoriją ir pagrįsti istorijos ontologiją, reikia įvykius laikyti virtine „situacijų", per kurias žmogaus dvasia susipažįsta su tokiais tikrovės aspektais, kurie antraip liktų neprieinami. Šis užmojis pateisinti istoriją savotiškai yra įdomus* ir mes ketiname kitur prie šios temos sugrįžti. Bet jau dabar galime pastebėti, kad tokia pozicija gali apginti žmogų nuo istorijos baimės tik tiek, kiek postuluoja bent jau Pasaulinės Dvasios buvimą. Kokia paguoda mums būtų iš to, kad sužinotume, jog milijonų žmonių kančios leido atskleisti ribinę žmogaus būties situaciją, jei už jos ribų nieko nėra? Kartoju dar sykį, čia reikia ne įvertinti istoristinės filosofijos pagrįstumą, bet vien konstatuoti, kiek tokia filosofija pajėgi „užkalbėti" istorijos baimę. Jeigu istorijos tragedijoms pateisinti užtektų to, kad jos būtų laikomos priemone, leidusia žmogui pažinti savo atsparumo ribą, toks pateisinimas niekaip nepajėgtų išsklaidyti nevilties.

Iš esmės, archetipų ir kartotės ribą galima nebaudžiamai peržengti tik pasirinkus tokią laisvės filosofiją, kuri neatmeta Dievo. Būtent tai, beje, ir pasitvirtino tada, kai archetipų ir kartotės ribas pirmą kartą peržengė judėjiš-

* Žr. mūsų *Traité d'histoire des religions*, p. 340 ir toliau.

** Jau nekalbant apie realias „magiškosios kūrybos" galimybes tradicinėse visuomenėse.

* Ne tokios rūšies argumentacija galima padėti pagrindus pažinimo sociologijai, nevedančiai į reliatyvizmą ir skepticizmą. Ekonominė, socialinė, nacionalinė, kultūrinė ir kitokia „įtaka" „ideologijai" (Karlo Mannheimo šiam žodžiui teikiama prasme) negali sunaikinti jos objektyvios vertės, kaip karštligė ir svaigalai, suteikę poetui naują kūrybinį polėkį, nesumenkina jo kūrinio. Visa ta socialinė, ekonominė ir kitokia „įtaka", priešingai, yra *proga* pažvelgti į dvasinį pasaulį nauju žvilgsniu. Bet savaime suprantama, kad pažinimo sociologija, t.y. įvairių ideologijų socialinio sąlygotumo tyrinėjimas, išvengtų reliatyvizmo tiktai teigdama dvasios autonomiškumą; šito, jei gerai suprantame, Karlas Mannheimas nedrįso tvirtinti.

koji krikščionybė, kuri įdiegė į religinę patirtį naują kategoriją — *tikėjimą*. Nereikia užmiršti, kad Abraomo tikėjimas apibrėžiamas žodžiais, jog Dievui viskas įmanoma, o krikščioniškasis tikėjimas implikuoja, kad ir žmogui viskas įmanoma. „Turėkite tikėjimą Dievu! Iš tiesų sakau jums: kas pasakytų šitam kalnui: 'Pasikelk ir meskis į jūrą', ir savo širdyje nesvyruotų, bet tikėtų įvyksiant, ką sako, — tai jam ir įvyktų. Todėl sakau jums: ko tik melsdamiesi prašote, tikėkite gausią, ir tikrai taip bus" (*Mk 11*, 22—24)*. Tikėjimas šiame kontekste, kaip, beje, ir daugelyje kitų, reiškia besąlygišką išsivadavimą iš bet kokių gamtos „dėsnių" ir todėl aukščiausią laisvę, kokią tik gali įsivaizduoti žmogus: laisvę daryti įtaką pačiam ontologiniam Visatos statusui. Vadinasi, ji yra pati *kūrybiškiausia laisvė*. Kitais žodžiais tariant, ji reiškia naują žmogaus dalyvavimo pasaulėkūroje formulę, pirmą, bet kartu ir vienintelę, kuri jam buvo duota, peržengus tradicines archetipų ir kartotės ribas. Vien tokia laisvė (nekalbant jau apie jos soteriologinę ir, vadinasi, religinę — siaurąja šio žodžio prasme — vertę) pajėgi apginti šiuolaikinį žmogų nuo istorijos baimės: laisvė, kylanti iš Dievo ir randanti jame atramą ir laidą. Visokia kitokia šiuolaikinė laisvė, kad ir kokį pasitenkinimą teiktų tam, kuris ją turi, nepajėgia pateisinti istorijos; o tai kiekvienam žmogui, kuris visiškai atviras sau pačiam, tolygu istorijos baimei.

Beje, galima sakyti, kad krikščionybė yra *šiuolaikinio* ir *istorinio* žmogaus religija, žmogaus, kuris vienu metu atrado asmeninę *laisvę* ir *tolydinį laiką* (vietoje cikliško laiko). Taip pat įdomu pažymėti, jog Dievo buvimas yra daug aktualesnis šiuolaikiniam žmogui, kuriam istorija

* Pasisergėkime, kad per puikybę neatmestume tokių tvirtinimų vien todėl, kad jie implikuoja stebuklo galimybę. Jei nuo krikščionybės atsiradimo stebuklų būta taip mažai, dėl to kalti ne stebuklai, bet krikščionys.

yra istorija, o ne kartotė, nei archainių ir tradicinių bendruomenių žmogui, kuris, kad apsigintų nuo istorijos siaubo, turi savo žinioje visus mitus, apeigas ir elgesio priesakus, minėtus šioje apybraižoje. Beje, nors Dievo idėja ir tos religinės patirties formos, kurias ji implikuoja, egzistavo nuo senų senovės, kartais jas galėdavo pakeisti kitos religinės „formos" (totemizmas, protėvių kultas, Didžiosios vaisingumo Deivės ir t.t.), kurios geriau patenkindavo religinius „pirmykštės" žmonijos poreikius. Archetipų ir kartotės plotmėje istorijos baimę, vos tik ji atsirado, buvo įmanoma pakelti. „Išradus" tikėjimą judėjiškąja-krikščioniškąja šio žodžio prasme (=Dievui viskas įmanoma), žmogus, ištrūkęs iš archetipų ir kartotės akiračio, gali gintis nuo istorijos baimės tik pasitelkęs Dievo idėją. Iš tiesų, tik tardamas, kad yra Dievas, jis įgyja, viena vertus, *laisvę* (kuri jam suteikia autonomiją dėsnių valdomoje Visatoje arba, kitais žodžiais tariant, atskleidžia būdą, kaip būti Visatoje naujam ir vieninteliam), ir, kita vertus, *tikrumą*, jog istorijos tragedijos turi transistorinę reikšmę, net jeigu ta reikšmė dabartiniame jo, kaip žmogaus, gyvenime ir ne visada akivaizdi. Bet kokia kita šiuolaikinio žmogaus situacija galiausiai veda į neviltį. Neviltį, kurią sukelia ne jo, kaip žmogaus, būtis, bet jo buvimas istoriniame pasaulyje, kuriame beveik visa žmonija gyvena draskoma nuolatinio siaubo (nors ir ne visada tai suvokia).

Šiuo požiūriu krikščionybė neginčijamai pasirodo esanti „puolusio žmogaus" religija, nes šiuolaikinis žmogus yra negrįžtamai integruotas į *istoriją* ir *pažangą*, o istorija ir pažanga abi yra nuopuolis, reiškiantis galutinę archetipų ir kartotės rojaus netektį.