

MITOLOGINIAI MODELIAI CIVILIZACIJŲ ANALIZĖJE

Aš galėčiau pradėti, sugrįždamas prie klausimo, kodėl mes skirtingai vertiname Prometėjų ir Šėtoną. Abu jie buvo, atrodytų, tos pačios rūšies mitologinės asmenybės: sukilėliai prieš nustatytą tvarką ir prieš dievus, kurie toje tvarkoje turėjo augščiausią vietą. Bet graikų civilizacija sukilėlių apvainikavo pagarba, o Viduramžiai jam priklijavo uodegą ir ragus. Kaip suprasti šį skirtingą sukilėlio temos traktavimą dviejų civilizacijų mitologijose?

Į šį klausimą yra du pagrindiniai atsakymai. Pirmasis kreipia mūsų dėmesį į šaltiniuose aprašytus Šėtono ir Prometėjaus *elgesio skirtingumus*, skirtingą jų sukilimo psichologinę motyvaciją. Prometėjus sukyla prieš nustatytą tvarką ne dėl to, kad jam pačiam ko nors trūksta, bet todėl, kad jis atjaučia tuos, kuriuos ta tvarka yra nuskriaudusi: žmones, iš kurių valdžia yra atėmusi ugnį ir kurie todėl šąla ir skursta¹. Šėtonas sukyla ne dėl to, kad esamoje santvarkoje kas nors kitas skriaudžiamas, bet todėl, kad jam toji santvarka neduoda, ko jis nori: jo kitus viršijančios šviesybės pripažinimo².

Kitas esminis skirtumas: Prometėjus sukyla, siekdamas praktiško tikslo – duoti ugnį tiems, kurie šąla. Jam nesvarbu, kaip žmonės tą ugnį naudos, kaip jie integruos jo dovaną į savo pačių egzistencijos struktūrą. Prometėjus nenori pakeisti žmonių pasaulėžiūros, bet tik suteikti jiems priemonių siekti tų vertybių, kurias jie patys pasirinks. Savo pradinėje intencijoje Prometėjus yra technologinis, bet ne moralinis inovatorius.

Šėtonas, iš kitos pusės, nesirūpina praktiškais dalykais. Jo tikslas – pakeisti vertybių sąrangą, realybės definicijas taip, kad kas anksčiau buvo laikoma geru, būtų laikoma blogu, ir atvirkščiai. Šėtoniškoje sistemoje žmonių gyvenimo tikslus definuoja apaštalai, patiems žmonėms palikdami susirasti priemones, kuriomis tų tikslų siekti. Šėtonas yra moralinis inovatorius, indiferentiškas praktiškai technologijai.

Šiais atžvilgiais Šėtonas ir Prometėjus yra visiškos priešingybės, ir klysta tokie filosofiniai kritikai, kaip Maurice Friedman (Moris Fridman), Melvillio (Melvilio) kapitoną Ahabą, įspūdingai šėtonišką figūrą, interpretuodamas „moderniu Prometėjumi“³. Neteisus ir Lewis Feuer (Luis Foier), kalbėdamas apie Markso „prometėjiškąjį kompleksą“, ir Markso Prometėjuje tematydamas vien Šėtoną⁴. Nieko bendro su Eschilo Prometėjumi neturi ir Mary Wollstonecraft Godwin Shelley (Meri Volstaunkraft Godvin Šelei) *Frankensteinas*, nors po jos knygos vardu ir užrašyta „modernusis Prometėjus“. Žmogaus padaryto monstro įtikinamumą, žinoma, XIX amžiaus pradžioje, – o dar labiau šiandien, – yra padidinusios vis aiškiau matomos destruktivios technologinės pažangos pasėkos. Nenuostabu, kad romantiškoji vaizduotė dažnai pakrypsta nuo technologinio inovatoriaus į moralinį revoliucionierių: nuo Prometėjaus į Šėtoną. Net ir Graikijoje jau buvo galvotojų, kaip Hesiodas ir Dionyzas Cinikas, kurie laikė Prometėjaus technologinius išradimus atnešusiais daugiau vargo negu naudos.

Antrasis atsakymas į klausimą, kodėl Prometėjus ir Šėtonas skirtingai vertinami, pabrėžia ne individų elgesio, bet šį elgesį vertinančių *civilizacijų skirtumus*. Žydų ir krikščionių tradicija turėjo, ir iš

¹ Prometėjaus sociologiniam kontekstui vis dar dėmesio verta George Thomson, *Aeschylus and Athens: A Study in the Social Origins of Drama* (London: Lawrence & Wishart, 1946).

² Psichologinė Šėtono mito analizė yra Henry A. Murray, „The Personality and Career of Satan,“ *Journal of Social Issues*, 18 (October, 1962), psl. 36–54.

³ Maurice Friedman, *Problematic Rebel: Melville, Dostoevsky, Kafka, Camus*, Rev. Ed. (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).

⁴ Lewis S. Feuer, *Marx and the Intellectuals: A Set of Post-Ideological Essays* (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1969).

dalies tebeturi, tendenciją griežtai atskirti blogį nuo gėrio, siekdama iš žmogaus egzistencijos pašalinti blogio elementus ir užtikrinti jį pilnutiniam gėriui. Tokį blogio–gėrio santykio supratimą būtų galima pavadinti mobilizuojančiu arba reifikuojančiu: jis mobilizuoja žūtbūtei kovai ir sustingdo, suabsoliutina moralines sąvokas.

Graikų civilizacijoje gėris ir blogis ne tik nėra griežtai atskiriami, bet jų tarpusavė sąveika yra gyvybės ir moralinio augimo sąlyga. Prisiminkime graikų civilizacijos supratimą, kurį pasiūlė Nietzsche (Nyčė): įtampa tarp apoloniškųjų ir dioniziškųjų pradų, tarp klasiškos kontrolės ir nesuvaldomos ekstazės. Nesuvaldomos ekstazės atstovas, Dionizas, turi bruožų, kurie žydiškai krikščioniškoje tradicijoje būtų identifikuoti su Šėtonu: jo apsvaigintos moterys sudrasko savo kūdikius ir, praradusios protą, valgo jų mėsą⁵. Bet graikų civilizacijos kontekste Dionizas nėra blogio reprezentantas, o kūrėjas emocinių išteklių, kurių reikia racionaliajam, kontroliuotam, apoloniškam pradui išbalansuoti.

Kas žydiškos krikščioniškos tradicijos perspektyvoje yra griežtai atmestinas, izoliuotinas (o vėlesniais, „protingesniais“ laikais beprotnamin uždarytinis) blogis, graikų kontekste yra motyvacinė energija, būtina civilizacijos gyvybingumui. Yra tam tikro panašumo tarp graikiškos idėjos – priešingybių tarpusavės priklausomybės – ir kinų Yin-Yang (Jin-Jang) principo, priešingybių bendradarbiavimo. Tik kinams pagrindinės bendradarbiaujančios priešingybės nėra „gėris“ ir „blogis“, bet aktyvusis ir pasyvusis pradai; ir jų sistema nesikeičia, o yra, teorijoje, šiuo priešingybių bendradarbiavimu įamžinama. Graikams buvo, kaip ir visiems vakariečiams, svarbi „gėrio“ ir „blogio“ dimensija.

Pats vyriausias graikų dievas savy talpina „gėrio“ ir „blogio“ elementus. Paul Ricoeur (Pol Rikior) žodžiais, „Dzeuso asmenyje... ‚blogio dievo‘ problematika, nepadalinta dieviškojo ir šėtoniškojo vienuma, pasiekia savo augščiausio intensyvumo“⁶. Kad gėris nugalėtų blogį nustatytoje tvarkoje ir pačiame Dzeuse, reikia blogio: būtent, nusikalstamo sukilimo prieš tą tvarką ir prieš joje dominuojančią galybę.

Prometėjaus sukilimas prieš Dzeusą graikams buvo „nusikaltimas“, kai kuriais atžvilgiais panašus į Šėtono nusikaltimą. Prometėjus, tiesa, kaltinamas per didelę meilę žmonijai, bet taip pat nenuosaikumu ir baustina arogancija. Tačiau jei Dzeusas yra „blogasis dievas“, tai Prometėjus yra „kilnysis nusikaltėlis“, kurio elgesys kyla iš vidinės *dorybės*, protestuojančios prieš išorinės sistemos *neteisingumą* (ir nugalinčios nusikaltimo „kaltę“).

Nei „blogio dievo“, nei „kilniojo nusikaltėlio“ sąvokos nesuprantamos žydiškai krikščioniškos tradicijos rėmuose. Šios tradicijos pašąmoniniuose kloduose yra išlikusi senoji Babilono civilizacijos prielaida, kad sukilimas prieš nustatytą tvarką yra „primityviojo chaoso“ maištas prieš sukurtą pasaulį: nesuvaldytos gamtos, Tiamat, kuri „mus pagimdė“ ir dabar „mūsų nekenčia“, prasiveržimas. Į šitokį sukilimą tegalima atsakyti griežtesne įstatymo afirmacija, išvayumu iš rojus, *love it or leave it*.

Esminis skirtumas tarp šių dviejų moralinių struktūrų yra šis: graikams (arba bent tiems graikams, kurie sukūrė Prometėjaus mitą) *moralinė santvarka vystosi sukilimais prieš ją*. Nors patys sukilimai ir „blogas“ dalykas, jie reikalingi, kad moralinė santvarka, juos inkorporuodama, galėtų vystytis. Be tokių sukilimų net ir teisėtoje santvarkoje įsigali valdžios sauvaliavimas ir žmonių skriaudimas.

Gėris ir blogis graikams nėra absoliutaus antagonizmo santykiyje, mobilizacijos stovyje kovai iki „galutinio sprendimo“, bet greičiau dialektiniame santykiyje: gėris reikalingas blogio, kad pats

⁵ Dionizo mito interpretacijai pateikia medžiagos Walter F. Otto, *Dionysus: Myth and Cult* (Bloomington: Indiana University Press, 1965); Philip E. Slater, *The Glory of Hera: Greek Mythology and the Greek Family* (Boston: Beacon Press, 1968); ir netiesiogiai Beatrice B. Whiting, "Sex Identity Conflict and Physical Violence: A Comparative Study," *American Anthropologist*, 67, No. 6, Part II (December, 1965), psl. 123–140.

⁶ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (Boston: Beacon Press, 1969), psl. 218.

nepagestų; blogyje yra gėrio augimo galimybių. Šį gėrio – blogio santykį vėliau išreiškė Goethe (Gète) Mefistofelio aforizme: „Aš esu dvasia, kuri visada paneigia, kuri visada siekia blogo ir visada sukuria gerą“. Toks gėrio–blogio santykio supratimas įkūnytas ir Freudo (Froido) asmenybės sampratoje, ir nėra atsitiktinumas, kad graikiškas mitas užima tokį svarbų vaidmenį Freudo psichologijoje.^{6a}

Šėtoniškajame universe moralinė santvarka yra jau iš esmės užbaigta ir nebesivysto, o tik *purifikuojasi*, išsivalo, inkvizicijomis ir teismais, iš savęs išskirdama sistemai priešingus elementus, juos izoliuodama, atsisakydama su jais turėti bet kokius ryšius, išskyrus kryžiaus karą iki galutinio pasidavimo. Šėtoniškoje sistemoje vystosi ne sistema, reaguodama į sukilėlį, bet tik paties sukilėlio asmenybė, ir būtent, – pagal oficialiąją versiją, parašytą Šėtono priešų, – tik blogyn.

Šėtonas pradžioje, Senajame Testamente, pasirodo, kaip Dievo funkcija, skirta išaiškinti silpnąsias vietas žmogaus moralybėje ir atkreipti Dievo dėmesį, ką reiktų laikyti nepatikimu elementu ir atitinkamai nubausti⁷. Būtų galima tolimesnę Šėtono evoliuciją svarstyti kaip medžiagą tezei, kad, kas savo karjerą pradeda, tyrinėdamas kitų lojalumą, tas pats galų gale pasidaro didžiuoju gundytoju. Bet mus domina kitas Šėtono asmenybės evoliucijos aspektas.

Šėtonas pradžioje yra absoliutus *tarnas*, valdininkas, totaliai apspręstas savo tarnybinės pozicijos. Jis neturi jokios savo paties galios, jokių pilietinių teisių, jokios nepriklausomos egzistencijos. Be savo viršininko jis yra niekas. Jis pajėgia tik būti labiau už savo viršininką negailestingas ir pabandyti užimti jo vietą. Tokiamitologinė asmenybė išsivystė Artimųjų Rytų absoliutinėse monarchijose, socialinėje sistemoje, kurią Karl Wittfogel (Karl Vitfogel) yra pavadinęs „orientaliniu despotizmu“⁸. Orientaliniame despotizme valdininko prievolė yra vien tarnauti, savo viršininko įsakymų nesvarstant.

Mesopotamijos despotizmą, kuriame vyravo karinės organizacijos klusnumo reikalavimas, galima būtų priešpastatyti tradicinei Kinijai, kurią Wittfogel irgi laiko „orientaliniu despotizmu“. Bet Kinijoje biurokratai turėjo savo luomo moralinį kodą, kuriuo jie definavo savo integralumą nepriklausomai nuo imperatoriaus reikalavimų ir kurio kriterijais jie galėjo net ir imperatorių pripažinti neteisiu ir jo atsisakyti. Nors praktiškai toks teisėtas neklusnumas ir buvo retas dalykas, bet teoriškai ši galimybė buvo pripažinta. Sukilėlis Kinijoje todėl negalėjo būti suvoktas Šėtono pavidalu. Ir jokia šėtoniška mitologija neišsivystė Kinijoje iki devynioliktojo šimtmečio ir kontakto su Vakarais. Gali būti, kad, neturint šėtoniškos mitologijos, ir šėtoniškas elgesys Kinijoje buvo retesnis negu Vakaruose. Bet jei tradicinė kinų civilizacija neturėjo Šėtono baimės, ji negalėjo įsivaizduoti nei Prometėjaus drąsos.

Prometėjus į legendas ateina visai skirtingai negu Šėtonas: kaip *nepriklausoma* būtybė, kaip vienas iš dievų, kurio egzistencija nepriklauso nuo niekieno kito malonės. Jis turi savo paties galią, savo paties valią ir savo paties žinojimą. Ypač įdomu, kad Prometėjus žino tai, ko nežino Dzeusas, – būtent, būsimojo Dzeuso pralaimėjimo paslaptį, – ir jo sukilimas remiasi tuo žinojimu, t. y. teorija, tobulesne už augščiausios valdžios turimąsias teorijas. Šėtonas, atrodo, nežino nieko, ko Dievas nežinotų. Šėtonas turbūt žino mažiau negu „visažinantis“ Dievas: t. y. jo sukilimas remiasi ignorancija.

Prometėjus nuo pat pradžios turi galią ir supratimą elgtis kaip nepriklausomas veikėjas. Pradžioje jis, titanų maišto metu, apsisprendžia už Dzeusą. Vėliau jam šauna galvon mintis iškrėsti aukščiausiai

^{6a} Bet jei Freudo *teorija* dialektinė, jo pasiūlytoji terapinė *praktika* yra hierarchinė – ne ritualas, kuris apjungia antagonistus, bet žaidimas, kuriame silpnesnis, t.y. „pacientas“, pralaimi, t.y. esti transformuojamas, iš drauge kenčiančio ir vienas kitą analizuojančio bendrakeleivio į vien jame teegzistuojančią, izoliuotą „problema“, „kompleksą“ ar ką panašaus. Bet gal galima būtų „sielų gydymą“, kiek jis iš viso reikalingas hierarchinės struktūros, suvokti graikiškai: psichiatrą kaip „blogąjį dievą“, pacientą kaip potencialų „kilnųjį nusikaltėlį“. Panašiai, mano nuomone, turėtų būti suvoktas ir normalus profesoriaus – studento ar vyresnės – jaunesnės kartos santykis.

⁷ Rivkah Schärf Kluger, *Satan in the Old Testament* (Evanston: Northwestern University Press, 1967).

⁸ Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (New Haven: Yale University Press, 1957).

būtybei pokštą, pakeičiant jai skirtoje aukoje mėsą į kaulus ir taukus⁹. Prometėjaus moralinė evoliucija prasideda, kai jaunas pokštininkas pajunta savyje simpatiją žmonėms, kurie badauja ir šąla. Tada tik jis pavogia ugnį. Bet prometėjiškos psichologijos supratimui, identifikavimui tų aplinkybių, kuriose ji turi daugiausia galimybių išsivystyti, esminis dalykas yra įsisąmoninti, kad Prometėjus yra nuo pat savo sąmoningos egzistencijos pradžios, t. y. nuo savo jaunystės *įpratęs pats apspręsti savo veiksmus ir turi pakankamai galios ir žinojimo tai padaryti*. Devynioliktojo amžiaus kategorijomis tariant, Prometėjus yra britų pilietis ar Thomas Jeffersonas; Šėtonas yra caro valdinys, net ir savo sukilime (ar, teisingiau tariant, savo sukilime labiau negu bet kada) apsprendžiamas vergo psichologijos.

Dvyliktajame amžiuje Vakarų Europos šį sykį jau sekuliarinėje mitologijoje pasirodė dar vienas sukilėlio tipas, nepanašus nei į Šėtoną, nei į Prometėjų, bet būdingas vėlesniam Vakarų civilizacijos vystymuisi. Turiu galvoje Tristano legendą¹⁰. Prancūziškasis Tristanas yra truputį panašus į graikų Dionizą: jie abu yra emociniai sukilėliai, abu su meniniais (šokio – muzikos) polėkais, abu sukyla tik apsvaigę, ir abu sukyla ne prieš galios sistemą, kaip buvo sukilę Šėtonas ir Prometėjus, bet prieš gyvenimo rutiną, prieš „racionalizaciją“. Jų abiejų sukilimus todėl galios sistemą kontroliuojantiems lengva eksploatuoti. Graikijoje Dionizo kultą rėmė tironai, norėję įgyti populiarumo žemutinėse klasėse, kurios Dionizą garbino. Modernioje visuomenėje Tristano-Izoldės modeliu pagrįsta pseudoromantinė literatūra būdavo naudojama nukreipti, kaip pasakytų smulkiamarksistiniai sociologai, proletariato dėmesį nuo klasių kovos.

Ir Dionizas, ir Tristanas sukyla prieš nusistovėjusią tvarką tik „privataus gyvenimo“ plotmėje, ir jų sukilimai turi implikacijų tik asmeniniams santykiams ir emocijų struktūrai, bet ne politinei ir ekonominei santvarkai, kaip turėtų šėtoniški ar prometėjiški sukilimai. Ir Dionizas, ir Tristanas kuria emocinius išteklius situacijose, kuriose šie ištekliai be jų veiklos galbūt nebūtų atsiradę. Bet Dionizas iššaukia ekstazę kolektyve, kurį galima pavadinti „laikina garbinančiųjų bendruomene“, ir šis kolektyvas sukasi apie centrinės būtybės – tuo pat metu režisieriaus ir aukos, tarytum Antano Škėmos, – egzistenciją ir nuo jo priklauso. Tristanas veikia individualiame dviejų, savo tarpe lygių žmonių santykiyje. Čia ir yra moderniosios civilizacijos mitologinė naujiena.

Anksčiau nagrinėtuose sukilėlių modeliuose nebuvo *lygiųjų santykio* sukilimo procese: Prometėjus savo sukilime yra vienišas, pajėgus veikti pats iš savęs, net galbūt nereikalingas kitų dėkingumo; Šėtonas yra pretendentas į vadovavimą minioms, kuriose neegzistuoja jokia išskiriama individualybė; Dionizas veikia kolektyvinėje ekstazėje, apsuptas moterų, atitinkančių šiandieninėms *groupies*. (Didžiosios mitologijos pasikartoja: sykį kaip tragedijos, kitą sykį kaip farsai.) Tristano sukilimas vyksta kontekste, kuriam graikų mitologijoje dar nebuvo vietos: asmeniniame santykiyje tarp išskiriamų ir vienas kitam vadovauti nesikėsinančių individų¹¹. *Lygiųjų sukilimas, kuriam niekas nevadovauja, bet kuris su savimi atneša istorijoje naują gyvenimo principą, yra didysis moderniųjų amžių įnašas į*

⁹ Apie paraleles tarp Prometėjaus ir Amerikos indėnų trickster gods, ž. Kari Kerényi, "The Trickster in Relation to Greek Mythology," in Paul Radin, *The Trickster: A Study in American Indian Mythology* (New York: Philosophical Library, 1956), psl. 180–182.

¹⁰ Vėliausia Tristano legendos medžiagos apžvalga – Sigmund Eisner, *The Tristan Legend: A Study in Sources* (Evanston, Northwestern University Press, 1969). Legendos klasikinė versija tačiau turėtų būti lokalizuota ir kontekste to socialpsichologinio proceso, kuris buvo apėmęs Vakarų Europą tuo metu, kai šioji versija formavosi. Colin Morris, *The Discovery of the Individual, 1050–1200* (New York: Harper & Row, 1972).

¹¹ Tokį santykį graikai galėjo vėlesniame negu jų mitologijos kūrmosi periode įsivaizduoti filosofškai, „draugystės“ sąvokoje ir kai kuriais atvejais, ypač epikuriečių sąjūdyje, jį net praktikuoti. Bet epikurietiška draugystė turi daugiau „pasitraukimo“ ir mažiau „suikilimo“ elementų negu Tristano legenda, ir ji atrodo kolektyvine, neindividualizuota draugyste, kurioje beveik nesvarbu, kas su kuo susitinka epikuriečių „Sode“, kuriame „visi skirtumai numetami“ ir „suaugę ir vaikai, vyrai ir moterys, vergai ir laisvieji susijungia bendrai draugyste“. John Ferguson, *Moral Values in the Ancient World* (London: Methuen & Co. Ltd., 1958), psl. 72. Kažin ar epikuriečių Sodas smarkiai skyrėsi nuo šiandieninės lietuviškos smuklės.

sukilėlių mitologijos evoliucija¹². Mes jau beveik galime išgirsti Prancūzų Revoliucijos šūkius aristokratiškoje XII a. užuomazgoje.

Ką tačiau turėtų reikšti aplinkybė, kad Tristano legendoje sukilimas prieš paprotį, sutvirtintą kontraktu, kyla ne iš asmenybės vidaus, natūralaus biografinio proceso, bet iš išorinės jėgos, cheminio agento – meilės vaistų, kuriuos Tristanas ir Izoldė atsitiktinai, ne jiems skirtus, išgeria ir po to jau jų galios yra taip totaliai valdomi, kaip tebūna valdomi mechanizmai? Ką reiškia faktas, kad prototipiškasis Vakarų romantiškas herojus yra „atsitiktinis sukilėlis“, sukilėlis ne iš savo valios, varomas jėgos, kuri nieko bendro neturi su jo sąmoningumu? Kurio „teorinis pažinimas“ ribojasi žinojimu mito, paaiškinančio jo automatizmą? (Bet kiti jo aplinkoje nė to nežino.)

Galima galbūt aiškinti, kad emocijos automatizacija, įvykstanti Tristano legendoje, yra Šėtono darbas – arba, tiksliau, pasėka krikščioniškojoje tradicijoje įsitvirtinusios tendencijos griežtai atskirti gėrį nuo blogio, siekiant tuo būdu iš žmogaus egzistencijos pašalinti blogio elementus ir užtikrinti jį pilnutiniam gėriui. Tristano legendoje tačiau „gėris“ ir „blogis“ iš moralinių tampa emocijinėmis kategorijomis: joje (kaip vėliau Baudelairo (Bodlero) egzistencijos sampratoje, Heideggerio (Haidegerio) pasaulėjautoje, šiandieninėje Roszako (Rošako) ir Charles Reicho (Čarlz Reicho) publicistikoje) gėris yra privati, savyje suspenduota *emocija*, o blogis – objektyvusis pasaulis, organizuota darbo, pareigų ir politinių sprendimų *praktika*. Tristano legendos tema, kaip de Rougemont (de Ružmon) yra aiškinęs, yra pasaulio atmetimas, kad siela galėtų būti laisva: heretiška idėja, turinti savo tiesioginį šaltinį dvylikajame amžiuje Vakarų Europoje išplitusiuose neomanichėjiškuose sąjūdžiuose, kurie laikė medžiaginį pasaulį Šėtono kūrinium¹³. (Pozityvizmas, įskaitant šiuo atžvilgiu ir „mokslineis“ socialistus – šio modelio inversija: „sielos“ atsisakymas, kad „pasaulis“ galėtų būti išlaisvintas.)

Tarp emocijos ir objektyvaus pasaulio Tristano legendoje nėra to dialektinio ryšio, kurį vėliau pajuto vokiečių ir anglų romantikai, nuo Schillerio (Šilerio) iki Shelley (Šelei), „paveldėję iš radikalaus protestantizmo rimtą ir sąžiningą dvasią“¹⁴, kuri ir tapo šios dialektikos rišamąja jėga. Bet viduramžiškos krikščionybės formuotoje pasaulėjautoje santykis tarp gėrio ir blogio, su retom išimtim, tegalėjo būti mobilizuojantis arba reifikuojantis, ir Tristano legenda mobilizuoja kovai už privačią emociją ir prieš objektyvųjį pasaulį, ir sustingdo, suabsoliutina šias sąvokas – objektyvųjį pasaulį ir emociją.

Šitaip suabsoliutinus emociją, žmogus, kuris yra jos valdomas, tampa pats sau svetimu, „daiktu“, valdomu jėgos, kuri nebeturi nieko bendro su kitais jo paties egzistencijos aspektais¹⁵. Siela, atitrūkusį nuo pasaulio, tampa „mechanišku žaislu“. Šitaip, man atrodo, reiktų interpretuoti ir „meilės vaistų“ totalizmą Tristano legendoje, ir egzaltuotą jos liūdesį. Modernaus žmogaus susvetimėjimas, – mums sufleriuoja legenda, – prasidėjo ne su pramonine revoliucija, ir ne su Dekartu, ir ne su privačia nuosavybe; „praradimo simfonijai“ pakilo uždanga, heretikų ir scholastikų amžiuje, su emocijos atskyrimu nuo kasdieninio gyvenimo struktūros ir jos transformacija į mechanizmą, sustingdantį ir jos siuntėją ir gavėją į figūras, užprogramuotas ritualiniam šokiui nesuprantamos bažnyčios bokšto laikrodyje¹⁶.

¹² Lygiųjų sukilimų yra buvę žemdirbių „revoliucijose“, bet jos tiek Kinijoje, tiek Vakaruose, – civilizacijose, kuriose, atrodo, tokių „revoliucijų“ buvo daugiausia, – paprastai buvo nukreiptos į reikalavimą atstatyti *senas*, papročio pašventintas gyvenimo formas.

¹³ Denis de Rougemont, *Love in the Western World*, Rev. Ed. (New York: Pantheon, 1956).

¹⁴ M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (New York: W. W. Norton & Company, Inc., 1971), psl. 428–429. Šiuo atžvilgiu romantikai griežtai priešingi vėlesniems literatūriniais „modernistams“, kaip prancūzų simbolistams ir t.t.

¹⁵ Plg. Ernest G. Schachtel, „On Alienated Concepts of Identity“, in Erich and Mary Josephson, eds., *Man Alone: Alienation in Modern Society* (New York: Dell, 1962), psl. 73–83.

¹⁶ Reikia tačiau turėti mintyje, kad modernioji emocijos evoliucija prasidėjo su šiuo jos „sudaiktinimu“. Iki XII a. viduramžiai

Bet gal Tristano legenda yra psichologinės tikrovės, atsiskleidžiančios modernių amžių angoje, misinterpretacija? Kanoniškojoje legendos versijoje, sukurtoje XII amžiuje, randame *abipusiškumą be spontaniškumo (ir todėl be kitimo), individualizmą be apsisprendimo (ir todėl be atsakomybės)*. Ar galėjo kas nors šitaip interpretuoti besiformuojančios Vakarų civilizacijos emocinę dinamiką, – t. y. Abelardą (Abeliarą), – kaip tik koks nors karališkojo dvaro konfucionistas, giliai paveiktas, bet nieko nesupratęs, kas darosi? Kinų galvoje stipri emocija visada buvo pašalinė jėga, užvaldanti žmogų iš lauko, jį „perimanti“, bet ne jo paties vidinės dinamikos produktas¹⁷. Šią poziciją užima ir Tristano mito klasiškoji versija, nors jos keltiškuose šaltiniuose tos temos dar nebuvo.

Tristano mitui būdinga, kas Vakarų civilizacijai apskritai yra svetima: statiškas, nekintantis charakteris. Nuo to momento, kada jį išstinka vaistų smūgis, nebėra jokio tolimesnio vystymosi Tristano asmenybėje. Tai ir yra emocijos mechanizacijos pasėka. Bet jo personalistinio sukilimo eigoje nesivysto nei socialinė santvarka, kurioje jis egzistuoja. Jinai irgi tampa „daiktu“ jo aplinkoje. Tristano legendoje *niekas* nesivysto: nei asmenybė, nei aplinka. Tuo ji panaši į kolektyvistinį emocinio sukilėlio variantą – graikiškąjį Dionizo mitą. Dionizo veikimas periodiškai kartojasi, kolektyvinė ekstazė įsiveržia į „normaliąją“ gyvenimo struktūrą, ją laikinai paneigia, ir praeina, – ir vėl viskas sugrįžta į senąsias vėžes. Skirtumas tik tas, kad Dionizo išreiškiamas kolektyvinis stovis nuolat prisikelia (mitas nesirūpina, kas atsitinka su to stovio pagautaisiais), o Tristanas ir Izoldė, vienkartiniai individai, miršta sykiu ir galutinai.

Cikliškas charakteris būdingas ir Šėtono mito loginei struktūrai. Jei Šėtonui pasisektų, jis nepakeistų galios struktūros, bet tik jos okupantą: jis nori pats užimti aukščiausios valdžios vietą, bet nė kiek nepaneigia tokios valdžios teisės viską tvarkyti, kaip ji nori. Šiame procese kinta, degeneruojasi, tik paties sukilėlio asmenybė, – nesvarbu, ar jam pavyksta galią laimėti ar ne, – o despotiškos sistemos palieka, kaip buvusios, ir (jei jose neišsivysto kas nors naujo, šėtoniškai sistemai svetimo) periodiškai gimdo vis naujus šėtoniško tipo sukilėlius.

Pagrindiniu kontrastu šiems trims sukilėlio modeliams yra Prometėjaus legenda. Jos eigoje *viskas* vystosi: ir veikianti asmenybė, ir sistema, kurioje ji egzistuoja. Prometėjaus mitas yra iššaukimas keturiems istorijoje įtakingiems ideologiniams modeliams, kuriuos visus būtų galima pavadinti patologiniais. Patologinėmis čia laikysime tokias galvojimo struktūras, kurios lengvai leidžiasi panaudojamos pateisinimui veiklos, naikinančios kitus arba griauinančios paties veikėjo egzistenciją. Pasvarstysime keturis tokius patologinius galvojimo modelius: hierarchinį, dualistinį, monadišką ir monistinį.

Hierarchiniame modelyje individai santykiauja kaip sprendžiantys vadai ir klusnūs pasekėjai. Kas vadovauja, yra apdovanotas „neklaidingumu“ ir neturi reikalo atsižvelgti į „žemutinių sluoksnių“ interesus ir galvojimą. Šis modelis buvo tvirčiausiai įsigalėjęs Indijos kastų sistemoje, – kur apskritai nebuvo galima įsivaizduoti teisėto būdo jam paneigti, – bet jį randame ir kitur: Jehova – Jobas, Stalinas – Bucharinas, „tauta susideda iš mažų vaikų, kuriems jų uždavinius (ir nusikaltimus) paskiria imperatoriaus patarėjai“. Prometėjus ne tik nepaklūsta teisėtai valdžiai, bet ir parodo, kad tos valdžios hierarchinis principas – totalaus klusnumo reikalavimas – yra, prieš jo sąžinę, neteisėtas.

Dualistiniame galvojimo modelyje randame griežtą priešingų kategorijų, kaip gėrio ir blogio, atskirimą ir kovą tarp jų iki „galutinio sprendimo“, t. y. priešingos pusės sunaikinimo arba tokio represavimo, kad ji nebepajėgtų priešintis. Šis galvojimo modelis buvo stipriausiai išvystytas Persijos,

privačiuose santykiuose pažinojo maždaug tiek emocijos, kiek prez. Niksonas savo politikoje. Evoliuciniai šuoliai dažnai prasideda su šitokiais „iškreipimais“ ar organinio proceso mechanizacijomis.

¹⁷ Lucian W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics: A Psycho-cultural Study of the Authority Crisis in Political Development* (Cambridge, Mass.: The M. I. T. Press, 1968), psl. 156.

Artimųjų Rytų ir postklasiškoje Vakarų civilizacijoje; jis nebūdingas Indijai ir Kinijai. Dievo ir Šėtono santykio (kosmose, visuomenėje ir savo paties asmenybėje) paradigma yra galbūt geriausiai pažįstamas šio modelio variantas, bet jis yra kurį laiką dominavęs ir komunistinės sistemos – „laisvojo pasaulio“ santykių supratimą ir jo pėdsakų randame daug kur kitur¹⁸. Prometėjus ne tik suabejoja savo aplinkoje galiojančiomis „gėrio“ ir „blogio“ sąvokomis, bet, įvykdydamas „kilnų nusikaltimą“, kvestionuoja patį gėrio ir blogio skirtumo absoliutumą.

Monodiškame, arba atomistiniame, galvojimo modelyje kiekvienas individas juda savo paties energija, neturėdamas reikšmingo santykio su kitais tokiais pat individais. Leibnizo (Leibnico) žodžiais, monadas neturi „langų“ į kitus, tik pro juos visus veikia, vienaip ar kitaip suvoktas, aktyvumo principas. Šis modelis – žinomas graikams, apčiuopiamas ir Tristano legendoje – ypač „išsigrynino“ (apsivalydamas nuo ankstyvesnės, viduramžiškos „sielų bendruomenės“ prielaidų) klasikinio liberalizmo ir kapitalizmo amžiuje, kada dominuojanti socialinė teorija skelbė, kad žmonių tarpusavio santykius tvarko utilitarinių kalkuliacijų kriterijus. Bet Prometėjus pasikeičia, pajutęs savyje kitų kentėjimo atjautimą, iš nerūpestingo pokštininko į technologinį inovatorių ir pagaliau į sukilėlį, reikalaujantį, kad aukščiausioji valdžia atsisakytų savo iki šiol vykdytų neteisybių. Jeigu spontaniškai pajusto ryšio su kitais pasėkoje, be jokių chemikalų ir kitokių burtų pagalbos, šitaip išsivysto asmenybė, reikšmingo santykio galimybę tenka laikyti įrodyta, – kad ir kaip retas jis būtų kasdienybėje.

Monistiniame galvojimo modelyje manoma, kad visa, kas egzistuoja, yra vienos galutinės tikrovės išraiškos: neapsimoka todėl eikvoti energijos bandant pakeisti išorines detales, nes dalykų esmė visvien pasiliks amžinai ta pati – pažiūra, būdinga daugumai Indijos ir Kinijos filosofijų ir dažna žemdirbių ir biurokratų galvoje. Prometėjus parodo, kad individo sukilimu prieš egzistuojančią moralinio universo struktūrą toji struktūra esmiškai pasikeičia: tik sukilimo prieš jį pasėkoje Dzeusas supranta, kad moralinis jautrumas privalomas ir aukščiausiai valdžiai, jai net labiau negu kitiems. Individo akcija pakeitė moralinio universo struktūrą, ir todėl apie šį universą nebegalima galvoti monistinio modelio rėmuose: visata *nėra* iš vieno gabalo ir amžinai ta pati.

Prometėjaus mitas, vienintelis iš čia nagrinėtųjų, yra evoliucinis, o ne ciklinis: iš jo išsivysto *išliekančios vertės* pasikeitimas tiek veikėjuje, tiek jo aplinkoje. Ir jis nėra vien Vakarų civilizacijos mitas, bet pagrindinis žmonijos moralinės evoliucijos modelis. Tačiau su graikams būdingu ribotumu: ten, kur vėliau prabilo gelminė jausmo ir sąmoningumo dialektika individualizuotame žmogiškame santykiuje, Prometėjus liko blankus, vien „žmonijos apskritai“ draugas: jis dar neturėjo privataus gyvenimo reikšmingumo sąvokos.

Gal vertėtų šią paskaitą užbaigti klausimu, ar Prometėjaus mito išblėsimas šiandieninių vakariečių vaizduotėje turėtų reikšti, kad moralinei evoliucijai, kompiuteriais ginkluotų technokratų amžiuje, pradeda pristigti vidinės ugnies? Socialinės psichologijos plotmėje būtų galima klausti: Ar prometėjiškoji sistema prieinama tiems, kurie *nėra* (kaip buvo Prometėjus, ar John Stuart Mill, ar Aleksandras Hercenas) asmeniškai nepriklausomi privilegijuotos klasės nariai? Gal žmonėse, kurie visą savo gyvenimą buvo „gaminami“ įvairiose biurokratijose ir fabrikuose, prometėjiškasis impulsas negali įsižiebtį?

Civilizacijų analizės plotmėje peršasi klausimas: Ar savo evoliucijoje modernioji civilizacija yra pasiekusi tokios fazės, kada visi mitologiniai modeliai, kuriais buvo tvirtinamas žmonių galvojimas apie save ir apie kitus, palieka arba akademinį studijų objektu arba pasitraukimais iš pasaulio, kurį sudaro Watergate (Vatergeit) riteriai, multinacionalinės korporacijos, ir Brežnevas? Gal vietoj kurių

¹⁸ Trivialus pavyzdžiukštis: „Tiesa, iš mūsų jaunimo reikalaujama neišsižadėti tautinės, religinės ir konservatyviosios moralės principų; šių principų išsižadėjęs jaunimas lietuvių tautai būtų visiškai bevertis ir nereikalingas“. *Vienybė*, 1973 birželio 15.

nors specifinę patirtį tirštai sukaupiančių mitologinių modelių šiandien ieškoma galvojimo kategorijų, kurios „prasišviečia“ taip, kad patirtis jose neužkliūva?

Istorija dar gali į šiuos klausimus atsakyti, prastumdama po mūsų durims Bertoldo Brechto parafrazę: „Tu gali nesidomėti mitologiniais modeliais, bet mitologiniai modeliai domisi tavimi“.

Vytautas Kavolis, „Mitologiniai modeliai civilizacijų analizėje“, *„Metmenų“ laisvieji svarstymai*, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 1993, p. 210–223.