

Jubiliejus tarp mitinio ir istorinio laiko

Nijolė Keršytė

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius

nijole.kersyte@ff.vu.lt

——— Straipsnis skirtas filosofiniam jubiliejaus kaip laikinio reiškinio apmąstymui. Išskiriamos keturios galimybės konceptualizuoti laiką: mitinis, gamtamokslinis, istorinis ir sąmonės laiko supratimas. Pristatoma, kaip Vakarų filosofijoje buvo mąstomi šie keturi laiko konceptai. Rekonstruojant jubiliejaus sąvokos bei praktikos raidą, daroma išvada, kad jubiliejus atsiduria pusiaukelėje tarp mitinio ir istorinio laiko, tai degradavusi religinė šventė.

Reikšminiai žodžiai: jubiliejus, mitinis laikas, gamtos laikas, istorinis laikas, kalendorius, minėjimas.

Jubiliejaus istorija: nuo laikinio periodo iki šventinio įvykio

Šiuolaikiniam europiečiui jubiliejus – tai pirmiausia šventė, kokio nors privataus ar bendruomeninio *įvykio metinių minėjimas*¹. Minimas įvykis paprastai žymi kokio nors proceso pradžią ar pabaigą: atsiradimą, gimimą, įsteigimą, sutarties sudarymą arba, daug rečiau, pabaigą, nutraukimą. Minėjimo šventiškumą lyg ir liudytų paties žodžio etimologija: *jubilare* (lot.) – „šaukti, palydėti džiaugsmo šūksniais; džiugiai giedoti šlovinant“. Tačiau labiau pasigilinus paaiškėja, kad jei tai ir šventė, tai anaipol ne europietiškos kilmės, mat *jubilare* kildinamas iš hebrajų *yōbhēl* – „avinai; avino ragas, trimaitis iš avino rago“², ir šios šventės šaknys – religinės: *jubileus* – tai Mozės įsakymo viešos iškilmės, švenčiamos kas 50 metų. Iš kur kilo ši žydu šventė ir kodėl ji švenčiama tokiu keistu periodišku? Atsakymo tenka ieškoti judaistinei tradicijai priklausančiame bibliiniame veikalė, vadinamame *Jubiliejų knyga*.

Jubiliejų knyga (*Sefer Yobelim*³) viename II a. pr. Kr. šaltinyje apibūdinama taip: „Laiko padalų pagal jubiliejus ir metų savaites knyga“. O jos prologe aiškinama: „Tai istorija apie Įstatymo dienų padalijimus ir apie liudijimus, pateikiančius metų įvykius, jų savaites, jų jubiliejus visiems pasaulio metams.“ Knygos autorystė kadaise klaidingai priskirta Mozei, mat ji pateikiama kaip apokaliptinis apreiškimas Mozei ant Sinajaus kalno⁴. Jį diktuoja Esaties Angelas, pasakojantis įvykius nuo pat pasaulio sukūrimo, žmonių (Adomo) atsiradimo iki pirmosios žydu Velykų šventės. Šią Dievo iš anksto nulemtą ir ant akmens plokščių užrašytą istoriją sudaro 49 ciklai, arba „jubiliejai“. Kiekvienas „jubiliejus“ susideda iš 49 metų, o šie savo ruožtu dar dalijami į 7 metų (7 metai vadinami „[metų] savaitė“) 7 serijas, kiekvienių metus sudarant 364 dienoms.

Knyga dar vadinta *Mažąja Pradžios knyga*, nes atkartoja ar parafrazuoja kai kuriuos *Pradžios* knygos pasakojimus, apokrifiškai juos perinterpretuodama: lyginant su Penkiaknygės pasakojimais, „pagražindama“ patriarchų istorijas, pašalindama viską, kas verstų suabejoti jų moraliniu autoritetu. Tai vienas iš perrašytos Biblijos pavyzdžių, – jų radosi žydams sugrįžus į Judėją nuo VI a. pr. Kr. iki I a., – pradėtas rašyti maždaug II a. prieš Kr., nors galutinė knygos versija priskiriama I amžiui. Knyga

1 *Didžiojo lietuvių kalbos žodyno* apibrėžimas: „kokio nors žymaus įvykio sukaktuvių šventė“; <http://www.lkz.lt/?zodis=jubiliejus&lms=-1&les=-1&id=16010240000>.

2 Žr. prancūzų kalbos žodyną: <https://www.cnrtl.fr/definition/jubil%C3%A9>.

3 gr. Τὰ Ἰοβηλαῖα.

apokrifinė, t. y. ji nebuvo įtraukta į rabiniškąjį judaizmą, į Septuagintą, bet tapo Etiopijos ortodoksų (vienos seniausių krikščioniškų bažnyčių pasaulyje) kanonu. Europoje ji tapo žinoma tik XIX a.

Anoniminis knygos autorius, kaip manoma, buvo labai uždaros sektos fariziejus, laikęsis itin griežto požiūrio į Įstatymą, ypač į apipjaustymą, šabą – iš Dievo gautas institucijas, atskiriančias Izraelio tautą nuo kitų tautų, taip pat skelbęs būtinybę vengti bet kokių ryšių su pagonimis⁵. Knygoje aprašomi ritualiniai ir moraliniai įstatymai iš esmės nesiskiria nuo tų, kurie pateikiami Senajame Testamente, tačiau skirtingai nuo Testamento, joje ypač pabrėžiama būtinybė griežtai laikytis apreikštojo kalendoriaus, kuris laikomas religinio gyvenimo pagrindu⁶. Knygoje ypač didelis dėmesys skiriamas kalendoriaus ir švenčių reglamentavimo taisyklėms. Tokio kalendoriaus, naudoto visoje Palestinoje, pateikimas rodo normatyvinį veikalo pobūdį: jubiliejinis kalendorius turėjo užtikrinti religinių švenčių datų laikymąsi.

Jei imtume nagrinėti, kokia reikšmė *Jubiliejų knygoje* vartojamas žodis *jubiliejus*, sakytume, kad jis žymi du dalykus: a) *laiko padalą, periodą* – 49 metų laikotarpį (7 metų-savaitės × 7 ciklą); b) paskutiniuosius 49 metų ciklo *metus – jubiliejinius metus*⁷. Ypatingu laikomas 50-tas jubiliejus, t. y. 50-tas ciklas, kai Mozei ir buvo padiktuota *Jubiliejų knyga*. Taigi jubiliejus iš esmės susijęs su *procesu*, tik pagal pirmąją reikšmę jis nurodo į to proceso *eigos ciklinę padalą*, o pagal antrąją reikšmę – *proceso padalos pabaigą*. Kitaip sakant, jubiliejus žymi skirtingus proceso *laikinius aspektus*: arba jo ciklinę *tęstinumą*, arba ciklo *užbaigtumą*, jo pabaigą.

Pasižiūrėjus į šio žodžio vartoseną krikščionybės epochoje, iš jos galima dedukuoti, kokia reikšmė šis žodis funkcionuoja religinėse ir pasaulietinėse *praktikose*. Atrodo, pirmenybė teikiama tik vienai iš jubilėjaus reikšmių: *Jubiliejų knygoje* dominavusi ciklinio laiko padalos reikšmė

4 Čia ir toliau informacija apie šią knygą sukompiliuota iš: <https://www.universalis.fr/encyclopedie/livre-des-jubilees/>, https://fr.wikipedia.org/wiki/Livre_des_Jubil%C3%A9s, Paul André, SBEV / Éd. du Cerf, *Cahier Évangile* n° 152 (juin 2010), „De l’Ancien Testament au Nouveau – 1. Autour du Pentateuque“, p. 42–46 (paimta iš: <https://www.bible-service.net/extranet/current/pages/1023.html>); <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/8944-jubilees-book-of>.

5 Robert Henry Charles, Book of Jubilees, by in: *Encyclopædia Britannica*, 1911, Vol. 15, https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Jubilees,_Book_of.

6 Jean Hadot, „Michel Testuz. *Les idées religieuses des Jubilés*“, [recenzija], in: *Revue de l’histoire des religions*, 1962, Nr. 2, p. 240.

7 Kad šioje knygoje tuo pačiu žodžiu vadinamas periodas ir tą periodą sudarantis vienetas, nereikia stebėtis. Tas pats galioja ir tam, kas vadinama „savaitėmis“: tai ir mėnesio skaičiavimo vienetas (savaitę sudaro 7 dienos), bet taip pat ir 7 metų periodas.

nutrinama ir paliekamas tik ciklo užbaigtumo aspektas. Dar daugiau, visame cikliniame procese išskiriamas vienas svarbiausias ciklas, 50-asis – tas, per kurį Mozei buvo padiktuota *Jubiliejų knyga*. Todėl skaičius 49 pamirštas (o kartu su juo ir per visą knygą atsikartojantis svarbiausias skaitmeninis matas – 7) ir iškeliamas skaičius 50. Tuo būdu ciklinį procesą žymėjęs žodis ima žymėti cikliškai atsikartojantį *įvyki*. Atitinkamai iš laikinės padalos jis virsta įvykio švente. Antai XIII a. *jubileus* reiškė Mozės įsakymo viešas iškilmes, švenčiamas kas 50 metų⁸, o jų metu būdavo atleidžiamos visos skolos ir kaltės. Krikščionys perima tokių iškilmių idėją, tik ją atkabina nuo judėjų Įstatymo davėjo Mozės ir sukabina su krikščioniškaisiais dvasininkais: viduramžių lotynų kalba *jubilaeus* – dvasininko tarnystės 50-metis (jubiliatas – 50 metų tarnystę atliekantis vyskupas)⁹. XV a. *jubilé* (pranc. k.) – katalikų religijoje pilna indulgencija, kurią aukštas dvasininkas (popiežius) suteikia reguliariais intervalais (dabar – kas 25 metus), o kartais svarbių religinių įvykių metinių proga, ir su tuo susijusios ceremonijos¹⁰. Sprendžiant iš žodžio istorijos, nuo XIV a. ši religinė šventė imama praktikuoti ir pasaulietiniame kontekste: *jubilé* – šventė, švenčiama praėjus 50 metų tarnybos ar kurios nors profesijos; asmens 50-mečio gimimo diena. Galiausiai dabar Vakaruose jubiliejus reiškia bet kokių socialine sutartimi įsteigtų funkcijų – valdžios paėmimo, profesinės veiklos, santuokos – atlikimo 50-ųjų metinių šventę, o kartais – asmens gimimo įvykio šventę. Mūsų kraštuose pastebima dar viena jubiliejaus idėjos modifikacija: jis susiejamas ne su skaičiumi 50, o su bet koku dešimtiniu skaičiumi (dešimtainei sistemai tapus dominuojančia sistema) ir ima žymėti ne tiek ilgo funkcijų atlikimo periodo pabaigos, bet atsiradimo įvykio *pradžios* metinių šventę (ko nors atsiradimo ar gimimo dešimtmetis, dvidešimtmetis, trisdešimtmetis ir t. t.). Konkretų skaičių, žymintį tam tikrą kokybę – per 50 metų įgytą kompetenciją, tvarumą, ištikimybę – pakeičia abstraktus nieko nebereiškiantis skaičius (10, 20, 50, 100 ir t. t.) – gryna kiekybė. Dėl to prapuola visas su šia švente sietas religinis turinys – skolų, kalčių, nuodėmių atleidimas – ir lieka vien džiūgavimas dėl kiekio: kuo jis didesnis, tuo šventė turi būti iškilmingesnė.

Tad jubiliejaus žodžio ir kartu praktikos istorijoje galima matyti, kaip nuo religinio kalendoriaus laikinės padalos – periodo – pereinama prie

⁸ *Bible de l'Université de Paris*, BN 899, f. 76 [Nr. 36, 4] ds Trenal, p. 78.

⁹ Čia ir toliau informacija apie šio žodžio reikšmę paimta iš prancūzų kalbos žodyno: <https://www.cnrtl.fr/definition/jubil%C3%A9>.

¹⁰ Atitinkamai kalbama apie jubiliejaus buvę, jubiliejinį pasiruošimą, jubiliejaus laiką.

tam tikro (istorinio) įvykio minėjimo. Šis virsmas skatina kelti klausimą apie tai, ką reiškia jubiliejaus laikas ir kaip keitėsi jo suvokimas.

Keturi laiko konceptai

Kaip bet koks fenomenas, laikas gali būti suvokiamas dviem būdais: vaizdiniais ir konceptais. Vaizdiniai jungiami į naratyvines grandines – pasakojimus, o konceptai – į loginių samprotavimų grandines – teorinius, filosofinius diskursus. Ir vienuose, ir kituose diskursuose – naratyvinės vaizdinijos ar konceptualinių samprotavimų – mąstoma apie laiką, tik nevienodais būdais bei priemonėmis.

Skirtingos civilizacijos buvo sukūrusios įvairių laiko vaizdinių, o viena iš jų – graikiškoji, tapusi europietiškosios civilizacijos lopšiu, ėmėsi mąstyti laiką ne vaizdiniais, bet sąvokomis. Pirmieji *mitinių-religinių* laiko vaizdinių konceptualizuotojai – Platonas ir jo pasekėjai neoplatonikai (Plotinas)¹¹, tik apie laiką jie svarstė pasitelkę jo priešybę – *amžinybę*. Platonas, viską mąstantis atvaizdo, imitavimo ir panašumo kategorijomis, laiką apibūdina kaip „tam tikrą judantį amžinybės panašumą“, „amžiną vienovėje glūdinčios amžinybės atvaizdą, judantį nuo skaičiaus prie skaičiaus“ (*Timajas*, 37 d); „laikas pamėgdžioja amžinybę ir bėga ratu pagal skaičiumi nusakomą dėsnį“ (*Timajas*, 38 a); „laikas buvo sukurtas pagal amžinosios prigimties Provaizdį, kad taptų kiek įmanoma į ją panašus“ (*Timajas*, 38 b)¹². Laiko skaičius „nustato ir sergėja“, t. y. jų nekintamumą garantuoja septyni dangaus kūnai (saulė, mėnulis, planetos), judantys septyniais ratais (*Timajas*, 38 c). Taigi laikas skaičiuojamas pagal kosminių kūnų judėjimą ratu.

Visai kitu keliu žengia Aristotelis, kuris kaip tik atmets mitinius-religinius vaizdinius ir savo veikale *Fizika* siekia vien protu suformuoti gamtinę laiko sampratą, tapusią (gamta)mokslinės sampratos pirmtake. Laiką Aristotelis sieja jau ne su amžinybe, o su kismu – *judėjimu*. Taip IV–V a. prieš Kr. Graikijoje randasi visiškai naujas laiko konceptas – *gamtos*, arba

11 Plotinas įvairius mitinius personažus išverčia į konceptų kalbą – į tris pamatines kategorijas – Vienio, Proto ir Sielos. Pvz., Hesiodo *Teogonijoje* aptinkamo pasakojimo dievus Uraną, Kroną, Dzeusą pervadina Vieniu (Uranas), Protu (Kronas), Siela (Dzeusas) ir aiškina, kad nors jie ir pagimdo vieni kitus, bet tas gimdymo aktas nevyksta laike, chronologiškai, konkrečiu momentu, jis yra nuolatinis, vykstantis visados – tai amžina hipostazių procesija. Plotinas laiką (*chronos*) nusako per santykį su amžinybe (*aion*). Su laiku yra susijusios būtybės, kurios būna pagimdytos, t. y. gimsta ir miršta, o su amžinybe – tos, kurios yra, buvo ir bus visados (*aei*), nėra pagimdytos. Pasak Plotino, mitas visada esančius (amžinus) vien mąstymu prieinamus santykius pateikia kaip laikinius (vykstančius laike). Žr. Joachim Lindrosse, „Temps et mythe chez Plotin“, in: *Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série*, t. 101, Nr. 2, 2003, p. 266–268, 270.

12 Platonas, *Timajas. Kritikas*, vert. N. Kardelis, Vilnius: Aidai, 1995.

judėjimo laikas. Šis konceptas kartu su kitais (skaičiaus, erdvės, judėjimo ir kt.) vėliau leido susiformuoti vakarietiškam gamtamoksliui.

Praėjus aštuoniems amžiams, Europoje vis labiau išgalint krikščionybei, susiformuoja dar vienas laiko konceptas – *sielos* arba *žmogiško suvokimo laikas*. Pirmasis jo mąstytojas – šv. Augustinas (*Išpažinimų* X knyga), o išsamiausias konceptualizuotojas – vokiečių fenomenologijos pradininkas Edmundas Husserlis (*Vidinio sąmonės laiko fenomenologijos paskaitos*, 1928).

XVIII–XIX a. imtasi apmąstyti dar vieną – *istorinio laiko* konceptą. Pati istorinio laiko idėja radosi dar antikos laikais (Herodoto *Istorijos*), tačiau ji funkcionavo tik praktikos pavidalu – istorijų pasakojimas, užrašymas. Tik daug vėliau, nuo XVI a., istoriografinė praktika įgavo savirefleksiją, pasireiškusią metodo paieškomis: kaip turi būti rašoma ir pažįstama istorija. O nuo XVIII a. atsiranda istorijos filosofija¹³, ypač suklestėjusi XIX a., kurį būtų galima vadinti Laiko apmąstymų amžiumi.

Gamtos (fizikinio) ir sielos-sąmonės laiko konceptai žymėjo radikalų atotrūkį nuo mitinio-religinio laiko supratimo. Iš religinės pasaulėžiūros perspektyvos būtų nesuvokiama, kaip galima mąstyti gamtos laiką nepriklausomai nuo žmogaus ir dievų, – tam reikia „atkerėti“, „atburti“, „numaginti“, „numintinti“ pačią gamtą. Lygiai taip į žmogaus sielą reikėjo pažvelgti nepriklausomai nuo kitų žmonių bendruomenės ir dievų. O štai istorinio laiko konceptas buvo veikiau mitinio laiko sampratos tęsinys, pasaulio laiką antropologizuojanti racionalizacija. Mitiniame laike žmogus save suvokia per priklausymą Kosmosui, Gamtai, dievų Tvarkai, istoriniame laike – per priklausymą bendruomenės Istorijai, Tradicijai. Tiesa, ilgą laiką šios dvi priklausomybės buvo siejamos tarpusavy. Iš pradžių istorinis laikas mąstytas suteikiant jam tikslą, kryptį, valdomą nežmogiškos transcendentinės „išorinės valios“ – providencijos, priešingos tiek atsitiktinumui, tiek fatališkumui (Ciceronas I a. pr. Kr., dieviška providencija krikščioniškoje teologijoje). Nors romėnų respublikos pabaigoje (III a. pr. Kr. – I a.) gimsta idėja, kad patys žmonės gali konstruoti savo istoriją, vis dėlto ji pratęsiama tik Renesanso laikais (nuo XVI a.), o autonomiškos istorinės sąmonės supratimas susiformuoja tik XIX a., kai žmonės

¹³ „Istorijos filosofijos“ sąvoką XVIII a. vidury sugalvoja Voltaire'as. 1725 m. pasirodo italų istoriko Giambattistos Vico knyga *Naujojo mokslo apie tautoms bendrą prigimtį pagrindai*. Joje ne tik pateikiama trijų epochų istorija, bet ir siekiama sukurti naują mokslą apie žmonių visuomenių istorinę raidą. Nuo XVIII a. antros pusės išleidžiamas pluoštas istorijos filosofijos darbų: Voltaire'o, Rousseau, Kanto, Herderio ir kt.

liaujasi save laikę providencijos žaislu ir ima save suvokti esant savo pačių istorijos veikėjais, aktyviais konstruotojais¹⁴.

Istorinis laikas nėra savaiminių visatos–pasaulio–gamtos procesų (planetų sukimasis, metų laikai, paros kaita) laikas ir tai nėra paskiros sąmonės funkcionavimo mechanizmų laikas (kaip sąmonė suvokia, patiria juslinius duomenis). Šiam laikui reikalinga visuomenė ir individas, kaip jos dalis, arba tiesiog istorinė sąmonė, suvokianti save kaip kolektyvinę. Istorinis laikas – tai būdas, kuriuo koks nors kolektyvas, bendruomenė, visuomenė suvokia pasaulį ir save pačią jame.

XX a. pirmoje pusėje suklestėjus antropologijai, ypač religijos antropologijai, imtasi konceptualizuoti ir mitinę laiko sampratą, tik jau visai kitaip nei tai darė graikų filosofai (Platonas, Plotinas), kurie vaizdinių mąstymą tiesiog išvertė į sąvokų kalbą, o figūratyvinius pasakojimus pavertė mistiniais gnoziniais pasakojimais, „filosofiniais mitais“. Tai buvo ne mitinių pasakojimų pratęsimas (ar pakartojimas) kitomis kategorijomis – sąvokomis, bet paties *mitinio laiko funkcionavimo* apmąstymas, remiantis ne tik tekstais, bet ir praktikomis – apeigomis, ritualais.

Tokiam mitinio laiko konceptualizavimui kai kurie antropologai pasitelkė Henri Bergsono įžvalgas. Šis XIX a. pabaigos – XX a. vidurio prancūzų filosofas kritikavo lig tol Vakarų filosofijoje veikusią judėjimo ir laiko sampratą dėl to, kad ji sukonstruota pagal erdvinį (statišką) modelį ir veikia vien pagal kiekybinį (skaičiaus) principą. Bergsonas pasiūlė visai kitokią – kokybinę judėjimo ir laiko kaip nedalomos trukmės sampratą. Ja ėmė remtis ne tik antropologai, bet ir kai kurie prancūzų istorikai – istorinio laiko konceptualizuotojai.

Tad vertėtų pasiaiškinti, kuo skiriasi Aristotelio pasiūlyta gamtos laiko samprata nuo Bergsono trukmės sampratos, turint omeny, kad tiek viena, tiek kita samprata sieta su judėjimu. Tai leis suprasti *mitinio laiko funkcionavimo* specifiką.

Abstraktus laikas – skaičiuojama ir matuojama seka

Pasaulis mūsų julslems duotas kaip nenutrūkstamas, tolydus srautas, kontinuumas, tačiau protas jį gali dalyti į tam tikrus dydžius, nes norint

¹⁴ Pati „istorinės sąmonės“ sąvoka randasi tik XX a. vokiečių tradicijoje hermeneutinės filosofijos atstovo Gadamerio darbuose, prancūzų tradicijoje – filosofo, sociologo ir istoriko Raymond'o Arono darbuose.

analizuoti, reikia tolydumą dalyti, skaidyti, padaryti netolydų, su pertrūkiiais: analizuoti – tai įvesti perskyras, skirtumus. Suskaidžius erdvę – statišką tolydumą – pagal tam tikrus dydžius, ją galima išmatuoti, apskaičiuoti, analizuoti. O ką daryti su dinamišku tolydumu – judėjimu erdvėje? Jam išmatuoti, analizuoti reikalingas laikas.

Savo veikale *Fizika* Aristotelis mąsto apie gamtą-prigimtį (*phusis*), kuri sudaro natūraliai, iš prigimties egzistuojančių daiktų-dalykų esmę (visi kiti daiktai – atsiradę ne natūraliai, o dėl kokių nors kitų priežasčių, pvz., jie pagaminami). Natūraliems daiktams priskiriama ir tai, ką mes dabar laikome gyvomis būtybėmis (gyvūnai, žmonės), ir augalai, ir gamtiniai pradai (vanduo, ugnis, oras, žemė), kuriuos Aristotelis vadina paprastais kūnais (*Fizika*, 192 b 2). Tad prigimtis siejama ne tik su tuo, kas gimsta, auga ir miršta, bet ir su tuo, kas keičiasi pats iš savęs, ji siejama su bet kokių savaiminiu kismu, savaimine dinamika. Natūralūs daiktai juda arba rymo patys iš savęs kilnodamiesi erdvėje ar keisdamiesi iš vidaus. Jų judėjimo ir rymo pradu (*archē*) bei priežastimi ir laikoma gamta-prigimtis (*Fizika*, 192 b 4). Tai ne dangaus kūnų judėjimas, kaip Platono filosofijoje – šie nors ir juda, bet kartu yra amžini, patys iš savęs nekintantys, be to, jie juda vis taip pat – ratu (užtat jie gali būti „amžinybės atvaizdu“). Atsirandančių ir išnykstančių gamtinių būvinių judėjimas visai kitoks. Tad Aristotelis ir imasi jį analizuoti.

Judėjimas gali būti racionalizuojamas per judantį kūną erdvėje: bet kuris kūnas juda nuo vieno taško į kitą, iš pradžių užima vieną poziciją, po to – kitą. Jei tik galima kalbėti apie ko nors buvimą prieš tai ir po to, t. y. konstatuoti seką, tuomet galima kalbėti apie laiką. Taigi *laikas – tai seka*. Be to, kadangi sakoma, kad judėjimo yra daugiau ar mažiau, jis yra didesnis ar mažesnis, tai reiškia, kad judėjimas gali būti matuojamas. Daugiau ar mažiau, arba dydį, leidžia nustatyti skaičius. *Judėjimo skaičius, arba matas – tai laikas*. Laikas ir yra judėjimo daugiau ar mažiau, t. y. jo galimybė būti (ap)skaičiuojamam.

Sujungęs abu judėjimo konceptus – *seką* ir *skaičių*, Aristotelis pateikia tokį laiko apibrėžimą: „laikas – tai judėjimo skaičius to, kas prieš tai ir po to, atžvilgiu“ (*Fizika*, 219 b 7). Kitaip sakant, laikas leidžia apskaičiuoti

judėjimą pagal sekos principą, pagal prieš ir po. Taip Aristotelis neatsiejama ryšiu susieja judėjimą ir laiką. Laikas nėra tas pats, kas judėjimas, nes judėjimas gali sustoti, liautis, o laikas – ne. Bet laikas Aristoteliui yra savotiškas judėjimas tiek, kiek šis gali būti (ap)skaičiuojamas, matuojamas. Kadangi Aristotelis daro analogiją tarp laiko ir judėjimo, tai jis mano, kad atitinkamai ir laikas yra tai, kas gali būti skaičiuojama, matuojama, daloma. Laikas dalomas į akimirksnius, arba momentus. Būtent momentas gali būti „prieš“ ir „po“, lygiai kaip taškas linijoje.

Apie laiką Aristotelis svarsto remdamasis analogija su erdve. Iš čia jo palyginimas su linija, šimtmečiams tapęs *locus communis*: „kadangi bet kokia linija gali būti be galo dalijama, laikas yra lygiai toks pat kaip ji“ (*Fizika*, 220 a 2). Laikas, suvokiamas vien kaip skaičius ar seka, negali turėti greičio ar tempo. Aristotelis tvirtina, esą negalima sakyti, kad laikas yra greitas ar lėtas, vien tik kad yra daug ar mažai laiko arba jis yra ilgas ar trumpas (*Fizika*, 220 b 1). Tokio samprotavimo logika grįsta tuo, kad į laiką žiūrima kaip į skaičiuojamą kiekį, analogišką erdviniams dydžiams: skaičių būna daug ar mažai, bet skaičius niekad nebūna greitas ar lėtas¹⁵; erdviniai daiktai būna ilgi ar trumpi. „Pasitelkę skaičių mes sprendžiame apie tai, ko yra daugiau ar mažiau, o pasitelkę laiką sprendžiame apie didesnę ar mažesnę judėjimą“ (*Fizika*, 219 b 8).

Judėjimas *Fizikoje* analitiškai skaidomas į fiksuotų pozicijų seką. Manychiau, taip yra todėl, kad analizuojant judėjimą jis apribojamas tik tam tikro tipo judėjimu – persikėlimu iš vienos vietos į kitą. Šitaip jis tapatinamas su skrodžiama erdve ir atitinkamai matuojamas erdviniais dydžiais, mat erdvė gali būti be galo dalijama. Be to, Aristotelis, kaip ir Platonas, judėjimo laiko racionalizavimui pasitelkia skaičių. Pasak vieno Aristotelio tyrinėtojo J. F. Callahano, „skaičius pridedamas prie judėjimo kaip forma prie materijos.“¹⁶ Laiką suvokiant kaip skaičių, jis tampa abstrakčia forma, abstrakčia trukme, vienodu, uniformizuotu laiku.

¹⁵ Nors čia pat Aristotelis aiškina, kad laikas nėra toks skaičius, kuriuo skaičiuojama, t. y. jis nėra skaičiavimo priemonė, taigi ši analogija neturėtų būti tinkama: „Laikas yra skaičius, bet ne toks skaičius, kuris mums pasitarnauja skaičiuojant, tai toks skaičius, kuris pats yra skaičiuojamas“ (*Fizika*, 220 b 4). Plg. prieš tai buvusį epizodą 219 b 9, kuriame sakoma, kad žodis „skaičius“ turi kelias prasmes – skaičius kaip tai, kas skaičiuojama (yra skaitus), ir skaičius kaip tai, kuo skaičiuojama, o tada patikslinama: „Laikas yra tai, kas skaičiuojama, bet ne tai, kuo mes skaičiuojame, nes yra skirtumas tarp to, kas mums tarnauja skaičiuojant, ir to, kas yra skaičiuojamas.“

¹⁶ Citata paimta iš Paul Ricoeur, *Temps et récit. Le Temps raconté*, t. III, Paris: Seuil, 1985, p. 29 (1 išnaša).

Realus laikas – intensyvumų trukmė

Aristotelinę laiko sampratą XIX a. sukritikuoja Bergsonas, atkreipęs dėmesį į tai, kad laikas ir judėjimas nusakomi pasitelkus tai, kas jie nėra, jų priešybę – erdvę, nejudrius, statiškus būvius, fiksuotas pozicijas arba nejudrias vienodas akimirkas. Judėjimą paaukojant nejudrumui, Bergsono tvirtinimu, prarandama tai, kas yra tarp dviejų pozicijų – *intervalas*¹⁷. Juk iš tiesų judėjime svarbiausios ne kraštutinės pozicijos erdvėje – ne būviai ir akimirkos, o tai, kas tarp jų, būtent intervalas: judėjimas vyksta tarp dviejų pozicijų – intervale, per tam tikrą intervalą. Tiesa, Aristotelis irgi kalba apie intervalą, bet jį traktuoja kaip ir kiti graikai: intervalas gali būti be galo dalijamas į (statiškas) akimirkas-pozicijas ir tuo būdu intervalas iš esmės nesiskiria nuo akimirkų-pozicijų. O Bergsonas, atrodytu, išryškina tai, kuo intervalas būtent skiriasi nuo akimirkos-pozicijos: jis trunka, jis yra tolydumas, taša. Pagal Bergsoną, galvojant apie laiko ir judėjimo ryšį, svarbu ne tai, kaip viena akimirka seka paskui kitą, ne prieš / po principas, iškeltas Aristotelio, o būdas, kuriuo judėjimas tęsiasi, trunka – *trukmė (durée)*.

Esama dviejų būdų mąstyti trukmę: arba ją paslapčia susiejant su erdvinėmis kategorijomis, arba ją mąstant kaip „gryną“, be jokio erdvinio „mišinio“¹⁸. Iki tol laikinė seka suvokta erdviškai, lyg ji būtų ilgis, tįsumas: ją sudaro vienas paskui kitą ir greta kito einantys būviai, dalys, kurios „liečiasi, bet nepersismelkia“¹⁹. Grynosios trukmės dalys, sekdamos viena paskui kitą, viena į kitą įsismelkia susilydydamos į visumą, ir jas atskirti, izoliuoti galima tik pasitelkus abstrahuojantį mąstymą. Taip funkcionuoja sąmonės būviai, betarpiški išgyvenimai, tačiau lygiai taip pat visai ne psichinės prigimties dariniai, tokie kaip muzika²⁰. Melodijoje kiekvieno garso skambesys be pertrūkio pereina į kito garso skambesį, ir kartu jie sudaro melodinę vienovę, kurią suskaidyti į paskirus, netolydžius vienetus galima tik rašte – garsus žymint natomis, arba įvedus simbolines reprezentacijas. Tai gi čia svarbi dalių ir visumos vienovė. Be to, ne mažiau svarbus judėjimo ir sąmonės susietumas: judėjimas turi būti *svokiamas* judėjimas, o ne

17 Henri Bergson, *Essais sur les données immédiates de la conscience*, Paris: PUF, 1970 (1889), p. 53–54.

18 *Ibid.*, p. 48.

19 *Ibid.*

20 Daug vėliau, po 40 metų (1928), šiuos pavyzdžius – betarpiškų sąmonės būsenų ir melodijos – sujungs ir išplėtos kitas laiko mąstytojas – Husserlis, savo *Paskaitose apie vidinės laiko sąmonės fenomenologiją* parodantis, kokių būdu funkcionuoja vidinis sąmonės laikas, ir tuo tikslu aprašydamas, kaip sąmonė suvokia melodiją.

judėjimas savaime²¹. Kitur Bergsonas sako, kad trukmė ne matuojama, o jaučiama, išgyvenama²². Aristotelis išvis neapmąsto judėjimo ryšio su sąmone ar protu, o juk jis neišvengiamas, jei laikas skaičiuojamas (kas gi kitas gali jį skaičiuoti, jei ne protas). Graikų filosofas tik užsimena, kad be sielos laikas neįmanomas²³.

Nors pats Bergsonas „grynąją trukmę“ pirmiausia sieja su vidujybe – psichika, sąmone, bet norint ją suprasti, muzikinė melodija, atrodo, yra idealiausias vaizdinys, nes jis pateikia tokio tipo judėjimą, kuris nėra, kaip Aristotelio samprotavimuose apie laiką, judančio kūno persikėlimas iš vieno taško (padėties) į kitą. Grynoji trukmė – tai *tapsmas*. Tai ne judančio kūno vietos keitimas, tai kokios nors materijos (pvz., melodijoje tai garsas), kokių nors kokybių arba sąmonės būsenų svyravimas, bangavimas, evoliucionavimas. Bergsonas ją nusako kaip „neišskiriamą (*indistincte*), arba kokybinę daugybę, be jokio panašumo su skaičiumi“, atsietą nuo „homogeniškos terpės, arba pamatuojamos kiekybės“ idėjos²⁴.

Aristotelio fizikinis laikas – vien kiekybinis homogeniškas (vienodais vienetais matuojamas) dydis, todėl jis, kaip ir judėjimas, abstraktus. O Bergsonui rūpi realus judėjimas, kuris visada susijęs su konkrečia trukme. Tą trukmę galima dalyti, bet nėra vieno abstraktaus homogeniško vienetą, kuris leistų tai daryti, nes konkretūs judėjimai skiriasi kokybiškai, savo tempu ir „matavimo“ vienetais (pvz., žmogaus žingsniai, arklio risnojimas ir pan.). Kiekvienas konkretus judėjimas turi savo padalą, todėl vieno judėjimo negalima redukuoti į kitą. Kiekvienas judėjimas turi nuosavą kokybinę trukmę. Toji trukmė – ne kaip abstrakti forma, o nelyginant materiali substancija, turinti tam tikrą elastingumą, tamprumo jėgą, todėl lanksti, galinti įsitempti, išsiplėsti ar susitraukti.

Trukmės elastingumui aprašyti nebetinka aristotelinės homogeniškos erdvės ir grynos kiekybės kategorijos – „dydis“, „pozicija“, „seka“. Grynąją trukmę sudaro skirtingos kokybės, arba *intensyvumai, įtampos*²⁵.

21 Šia nuostata paremta visa fenomenologinė filosofija, nors Bergsono filosofija nuo jos gerokai skiriasi.

22 Henri Bergson, *Essais sur les données immédiates de la conscience*, p. 58, 86.

23 Ši problema ypač domina prancūzų fenomenologą P. Ricoeurą, siekiantį parodyti gamtos laiko (Aristotelio) ir sielos laiko (šv. Augustino) aporiją, jų nesuderinamumą, nesuvedamumą vieno į kitą. Žr. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 19–36.

24 Henri Bergson, *op. cit.*, p. 50.

25 „Tikroji trukmė priklauso intensyvumo dydžiams (jei tik intensyvumai gali būti vadinami dydžiais).“; Henri Bergson, *op. cit.*, p. 50. „Pasitelkę įtampos-tensyvumo idėją, siekėme įveikti kokybės ir kiekybės priešpriešą, <...> tensyvumas turi daugybę skirtingų, bet visad apibrėžtų

Trukmės įsitempimas ar atsipalaidavimas pasireiškia skirtingais tempais ar ritmais. Kokio nors daikto judėjimą – kad ir laikrodžio švytuoklės ar dūžių – sudaro ne atskiri kiekybiškai apskaičiuojami judesiai, o ritminis judesių visumos organizavimas²⁶. Ritmas implikuoja pasikartojimą (o šiam būtina seka) ir tam tikras trukmes, kurių kokybė skiriasi (pvz., įtampos ir atsipalaidavimo momentai). Gamtinių fenomenų ritmas – metų laikų ir paros (diena / naktis) kaita, rami ritmiška bangų mūša (trumpas įtampos momentas ir ilgesnis atoslūgis); dirbtinių fenomenų ritmas – mechaninio laikrodžio tiksėjimas (paprastas vienodos trukmės atkarpų ritmas „tik tak“). Taigi savo ritmą turintis judėjimas yra toks, kuriame svarbi ne tik seka, bet ir kokybiškai skirtingi (heterogeniški) pasikartojimai. Ritmas žymi kiekybės ir kokybės susiejimą judėjime. Skirtingai nuo Aristotelio aprašyto laiko – abstraktaus, vienodai pritaikomo bet kam, kas funkcionuoja kaip dydis, t. y. apskaičiuojamo, pamatuojamo, Bergsono trukmė – tai realus laikas, nes jis neatsiejamas nuo dalyko, kurio laikas jis yra, t. y. nuo jo materialių kokybių.

Bergsoniška laiko kaip ritminio, intensyvumo dydžio, o ne matuojamo, dalijamo dydžio samprata, konkrečios realios trukmės kaip heterogeniškos terpės samprata paveikė ne vieną XX a. prancūzų antropologą, sociologą, istoriką²⁷. Tiesa, sociologai taip pat ir kritikavo Bergsoną, nes jis trukmę daugiausia siejo su išgyvenimu, su paskiro individo vidujybe, o sociumą įsivaizdavo kaip valdomą skaičiuojamo, suerdvinto, „aristotelinio“ laiko²⁸. Toks visuomenės supratimas galbūt galėjo tikti apibūdinti XIX–XX a. vakarietišką visuomenę, bet ne senovės bendruomenes. Kai kurie religijos sociologai bei antropologai pasinaudojo bergsoniška trukmės samprata religiniam-mitiniam laiko supratimui aprašyti ir kartu parodyti, kad kokybinė trukmė nėra vien išgyvenama, nėra vien individo sąmonės terpė, bet ji veikia ir išorėje – kaip kad muzikinė melodija arba stiklinėje vandens

laipsnių. Intelektas šias dvi rūšis – ekstensyvumo ir tensyvumo – turi apvalyti nuo jų tuščio turinio, t. y. homogeniškos erdvės ir grynos kiekybės, ir pakeisti šias idėjas lankstesnėmis realijomis, turinčiomis tam tikrus laipsnius [...]“; Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Paris: PUF, 1997, p. 297. Taip pat žr. „Sąmonė turi skirtingus, vienas paskui kitą sekančius įtampos ar vitališkumo laipsnius.“; *Ibid.*, p. 205.

²⁶ Henri Bergson, *Essais sur les données immédiates de la conscience*, p. 50.

²⁷ Apie kontroversišką jų santykį su Bergsonu, kuris kritikuojamas, bet kartu yra didžiulis įkvėpimo šaltinis, žr. Delitz Heike, „L'impact de Bergson sur la sociologie et l'ethnologie françaises“, in: *L'Année sociologique*, 2012/1, Vol. 62, p. 41–65. DOI: 10.3917/anso.121.0041. URL: <https://www.cairn.info/revue-1-annee-sociologique-2012-1-page-41.htm>.

²⁸ Henri Bergson, *Essais sur les données immédiates de la conscience*, p. 102.

tirpstantis cukraus gabalėlis²⁹. Ir toji išorė, skirtingai nei manė Bergsonas, gali būti ne vien materialiai – medžiagiška, bet taip pat ir socialinė. Religijos sociologai, tiriantys senovės visuomenes, parodo, kaip trukmė veikia tam tikrame bendruomenės santykiyje su kosminiu (astronominium) laiku.

Mitų ir ritualų laikas

Mitiniu laiku vadinamas laikas priskiriamas priešistorei – laikotarpiui nuo žmonių atsiradimo iki pirmųjų rašytinių dokumentų – arba dar tolesniems praamžiams, „neatmenamiems“ laikams (kosmogoniniai mitai juos nusako taip: „seniai labai seniai“, „dar iki pasaulio sukūrimo“, „pirmaisiais amžiais“). Mitiniai laikai (neatsitiktinai apie juos dažnai kalbama daugiskaita) – tai visatos be žmonijos, neatmenami, jokios bendrijos atmintį neužfiksuoti, patyrimui niekaip neprieinami laikai, apie kuriuos išlikę tik tam tikri vaizdiniai mitiniuose pasakojimuose. Nors mitų įvykiai iš pažiūros vyksta anapus laiko – praamžiais, visi mitai tuos belaikius įvykius lokalizuoja chronologinėje serijoje – arba laikų pradžioje (kosmogoniniai pasakojimai), arba pabaigoje (eschatologiniai mitai)³⁰.

Mircea Eliade mitinį laiką sieja su Šventybės laiku – pasaulio pradžios, kūrimo laiku, kuris fiksuojamas kosmogoniniuose (kūrimo) mituose³¹ ir atkartojamas per šventes, šventinius ritualus. Senovės mitai dažniausiai būdavo pasakojami-atliekami ritualų metu³²: jie aiškino apeigų atsiradimą³³, o apeigos funkcionavo kaip savotiška mitų „laikmena“, leidžianti jiems išlikti ir būti pakartojamiems, išsaugomiems bendruomenės atmintį; ritualinis kartojimas atliko rašto, t. y. to, kas išsaugo, sustingdo laike, funkciją. Šventą laiką Eliade nusako kaip „kitą“, „aną“ laiką (*illud tempus*), esantį iki bet kokio realaus laiko, „naują“, pradinį, todėl „tyrą“, „tobulą“³⁴. Jis

29 Tai kitas Bergsono pavyzdys, kurį aptardamas jis didesnę dėmesį skiria išgyvenimui – laukimui, kada ištirps cukrus, negalint to tirpimo nei pagreitinoti, nei sulėtinti, o ne paties cukraus tirpimo tempui. Žr. Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris: PUF, 2013 (1907), p. 16.

30 Henri Hubert, Marcel Mauss, „Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie“, in: *Mélanges d'histoire des religions*, Paris: Alean, 1909, p. 7–8.

31 Eschatologinius mitus Eliade, atrodo, ignoruoja – bent jau savo samprotavimuose apie šventybės laiką.

32 „daugelis pirmykščių tautų negali pasakoti mito bet kur ir bet kada, o tik tai gausiais ritualų metų laikais (rudenį, žiemą) arba religinių ceremonijų metu, vienu žodžiu, *šventuoju laiko tarpsniu*.“; Mircea Eliade, *Šventybė ir pasaulietiškasumas*, vert. P. Račius, Vilnius: Mintis, 1997, p. 68.

33 „Senovės Graikijoje besiplėtojanti herojinio pasakojimo [„mito“] intriga dažnai atveda į kokio nors ritualo įsteigimą.“; Claude Calame, „Pour une sémiotique anthropo- et éco-poétique“, in: *Actes sémiotiques*, 2017, Nr. 120, p. 3, <http://epublications.unilim.fr/revues/as/5816#dialogue4>.

34 Mircea Eliade, *Šventybė ir pasaulietiškasumas*, p. 57, 64, 66.

nesikeičia, „nebėga“, neteka, netrunka, jį sudaro „amžina dabartis, kurią galima sugražinti begalę kartų“³⁵, vadinasi, jis iš esmės yra laiko (Eliade sako „pasaulietinio laiko“ ar „istorinio laiko“) priešybė – Amžinybė³⁶.

Vis dėlto mitinis laikas fiksuojamas ne vien mitiniuose kosmogoniniuose pasakojimuose ir jis nesutampa vien su Šventybės, šventuoju, švenčių laiku. Mitinis laikas veikė taip pat ir senovės žmonių kasdienybėje per jų kasdienes papročius bei ritualus, nors Eliade apie tai iš esmės nekalba. Religingo senovės žmogaus „nešventinis“, „profaniškasis“ ar „pasaulietinis“ laikas skyrėsi nuo šiuolaikinių žmonių kasdienybės laiko. Ir ne vien tuo, kad pirmąkart civilizacijose „visa, ką daro žmogus, turi savo viršžmogišką modelį“, nes visi darbai ar kasdieniai įrankiai „mėgdžioja pavyzdinius modelius, įdiegtus tėvų ar mitinių protėvių“³⁷. Archajinio žmogaus kasdienis laikas išsiskyrė taip pat ir tuo, kad jis organizuojamas kosminio laiko ritmu. Apie skirtingą santykį su kosmosu Eliade vos užsimena, kai lygina senovę ir šiandieną: „pirmąkart žmogus egzistenciniu požiūriu visada yra kosminiame kontekste“, o šiuolaikinės civilizacijos žmogui „Visata nėra Kosmosas, gyva ir artikuliuota vienovė; tai tiesiog materialinių planetos atsargų ir fizinės energijos išteklių suma.“³⁸ Tačiau laikiniu požiūriu šio skirtumo rumunų mitologas neaiškina, nes jį labiausiai domina Šventybės, o ne kasdienybės laikas.

O štai kiti senovės religijų tyrinėtojai, prancūzų sociologai Henri Hubert'as, Marcelis Maussas (juos mini ir Eliade), Emile'is Durkheimas nagrinėja mitinio laiko funkcionavimą religinėse ar sakralinėse praktikose – *ritualuose*. Jais besiremiantis Paulis Ricoeuras pagrindinį laikinį skirtumą tarp mito ir ritualo nusako taip: mitas išplečia įprastą (kasdienio gyvenimo) laiką, suteikia jam milžiniškas dimensijas tolyn į praeitį (neatmenamus laikus) ar į ateitį, o ritualas, priešingai, sakralų (kosminį dievų) laiką priartina prie profaniško žmogiškų veiksmų laiko, o savo periodiškumu trumpą žmogišką gyvenimą įrašo į didesnės apimties ir svarbos laikinius periodus³⁹. Ritualo vaidmuo – tarpusavy suderinti skirtingų trukmių ciklus: kosminių (dangaus) kūnų ciklą, biologinį ciklą ir socialinio gyvenimo ritmą⁴⁰.

35 *Ibid.*, p. 62.

36 *Ibid.*, p. 49.

37 *Ibid.*, p. 61.

38 *Ibid.*, p. 66 (vertimas šiek tiek pakeistas: žr. Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris: Gallimard, 1967, p. 83).

39 Paul Ricoeur, *Temps et récit. Le Temps raconté*, p. 152–153.

40 *Ibid.*, p. 151.

Šie tyrinėtojai ritualo neatskiria nuo trukmės ir su ja nesupriešina, kaip tai daro Eliade⁴¹.

Mitinis laikas – heterogeniškų trukmių terpė

Iš kitų religinių aktų ritualas išsiskiria tuo, kad jam būtinas *periodiškumas* – pastovus laikinis atsikartojamumas, grįžtamumas. Šitai garantuoja socialinis išradimas – *kalendorius*. „Kalendorius išreiškia kolektyvinės veiklos ritmą, o jo funkcija – garantuoti tos veiklos reguliarumą.“⁴² Jis yra pagrindinė skirtingų ciklų – kosminio ir žmogiškojo – derinimo priemonė. Kalendoriuje išskiriami matavimo vienetai, kuriais apibrėžiami pastovūs intervalai tarp atsikartojančių kosminių reiškinų. Nustatyti tuos pastovius intervalus leidžia astronomija: diena kaip intervalo matas išskiriama remiantis saulėtekiu ir saulėlydžiu; metai – remiantis pilnu periodišku žemės apsisukimu aplink saulę; mėnuo – remiantis Mėnulio fazių ciklu. Iš čia – dviejų tipų kalendoriai: Mėnulio ar Saulės. Jie žmonijos istorijoje dažnai konkuravo tarpusavy.

Antai *Jubiliejų knygos* autorius kaltina žydus sutrikdžius laiko tvarką, nes jie naudojami pagonių įvestu Mėnulio kalendoriumi (jo metus sudaro 12 Mėnulio ciklo mėnesių). Jis pirmenybę teikia neva senesniai Saulės kalendoriui⁴³. Nors neaišku, kaip savo kalendorių su 364 dienomis per metus šis autorius susieja su realiais Saulės metais. Bet svarbiau, atrodo, yra tai, kad 364 metų dienos tiksliai dalijasi iš 7, nes septynetas laikomas visa ko pagrindu: pasaulio kūrimas vyko 7 dienas⁴⁴. Atitinkamai metai grupuojami po septynis į metų savaites, o šios dar dauginamos iš septynių, taip susidarant 49 metų periodams – jubiliejams. Tai reiškia, kad *Jubiliejų knygoje* į skaičių žiūrima ne kaip į abstraktų kiekybinį, o tam tikrą kokybę turintį dydį.

Knygą komentuojantis Michelis Testuz aiškina, kad *Jubiliejų knygos* autorius turėjo būti paveiktas iš pitagorininkų perimtos matematinės

41 Eliades vertėjas į lietuvių kalbą Petras Račius žodį *la durée* (trukmė) verčia „tėkmė“; žr., pvz., Mircea Eliade, *Šventybė ir pasaulietiškasumas*, p. 48.

42 Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF, 1968 (1912), p. 14–15.

43 Iš tiesų kalendorius kiek sudėtingesnis. Jį sudaro vieneri 12 mėnesių pasaulietiniai metai, susidedantys iš 8 mėnesių su 30 dienų ir 4 mėnesių su 31 diena, ir vieneri 13 mėnesių bažnytiniai metai su 28 dienomis kas mėnesį. Tuo būdu pasiekiami, kad visos šventės (išskyrus didžiausią – Atpirkimo, arba Jono Kipuro – šventę) vyktų septyntą savaitės dieną.

44 Kalbėdamas apie laiką, septynetą išskiria ir Platonas, bet jis tai daro dėl dangaus šviesulių skaičiaus: mėnulio, saulės ir penkių planetų; žr. Platonas, *Timajus*, 38 c.

filosofijos⁴⁵. Pitagorininkų mokymas apie skaičių – tai visų pirma skaitmeninė simbolika, o ne paprasta aritmetinė teorija. Pitagorininkams skaičius nėra tiesiog priemonė išreikšti matuojamas kiekybes. Jų įsitikinimu, skaičius yra visa ko pradai: tiek daiktų materija, tiek jų būvių bei kokybių išraiška⁴⁶. Ir žmonių gyvenimas, ir kosmosas yra pajungti skaičiui. Kiekvienas skaičius yra ko nors simbolis (pvz., 1 simbolizuoja dievybę, 2 – moterį, 3 – vyrą ir t. t.). Vieniems pitagorininkams daiktai yra skaičiai, kitiems – daiktai turi skaičius, yra sudaryti iš skaičių, dar kitiems – skaičiai yra daiktų modeliai.

Taigi *Jubiliejų knygos* kalendoriuje reguliarumas grindžiamas skaičiumi 7, kuriam priskiriama tam tikra kokybė – mitinė-religinė prasmė, susijusi su pasaulio kūrimo istorija (Dievas kūrė pasaulį 6 dienas, o 7-tą ilsėjosi). Dievas sukūrė kosmosą, kuriame veikia būtent tokia dangaus kūnų tvarka, o žmonių pasaulio tvarka turi būti reguliuojama pagal Dievo sukurtą kosminę tvarką. Izraelio šventės tiksliai atitinka metų laikų reguliarumą, o dieviškos taisyklės – natūralų kūrimo ritmą. Tad religinis kalendorius ne šiaip derina skirtingus ciklus, jis visuomenės laiką tvarko pagal Dievo sukurtą kosmoso laiką.

Tuo bet koks religinis kalendorius skiriasi nuo pasaulietinio, kuriuo naudojasi dauguma šiuolaikinių visuomenių (tiesa, jis išaugo iš religinio, „grigališkojo“, kalendoriaus). Pasaulietinio kalendoriaus laikas uniformizuotas, sudarytas iš vienetų bereikšmių dydžių. O religiniuose kalendoriuose, pasak religinių laiką tyrinijančių antropologų, laikas suvokiamas kaip *kokybes turinti terpė*⁴⁷. Kokybės turi tam tikros laiko dalys – pavyzdžiui, dienos, periodai, o labiausiai kokybiškai individualizuoti mėnesiai. Tačiau tai nereiškia, kad magijoje ir religijoje visiškai išnyksta kiekybiniai dydžiai. Veikia čia laikas nėra „gryna, visomis savo dalimis homogeniška kiekybė“⁴⁸. Religinis kalendorius ne matuoja, bet *ritmizuoja* laiką. Mato vienetas – matematinis skaičius – abstraktus ir grynas kiekybinis dydis, jis vienodas, todėl vadinamas homogenišku. Ritmo vienetas – heterogeniška kiekybė, todėl ritmas laikiniam periodiškumui gali suteikti kokybes. Magijoje, religijoje

45 Jean Hadot, *op. cit.*, p. 240. Pitagorininkų teoriją itin palaikė Filonas Aleksandrietis – I a. gyvenęs žydų filosofas, įrodinęs idealų atitikimą tarp žydų tikėjimo ir graikų filosofijos (stoikų, Platono, pitagoriečių).

46 Aristotelis, *Metafizika*, A5 985b – 986a.

47 Henri Hubert, Marcel Mauss, „Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie“, p. 19.

48 *Ibid.*, p. 18.

nesamprotaujama kaip matematikoje apie tai, kas daugiau, mažiau, vienoda, lygu. Čia samprotaujama apie tai, kas tinkama, savalaikiška (kam yra tinkama proga), kas tęsiasi, pastovu, panašu, lygiavertiška. Konkretūs dalykai negali vykti bet kuriuo metu: tam tikros laiko dalys (laikotarpiai) jiems yra palankūs, juos traukia arba nepalankūs, neleidžia įvykti. Iš čia – neišsemiamą prognozių serija, paremta datomis ar periodais. Tipiškiausios prognozės – negatyvios, draudžiančios ką nors daryti.

Kaip tai galėtų atrodyti šiais laikais, su tam tikra ironija, bet kartu nostalgija aprašo šiuolaikinė lenkų rašytoja, Nobelio literatūros premijos laureatė Olga Tokarczuk. Vieno jos romano veikėja gyvena pagal mitinį laiką. Ji tiki, kad „pasaulis yra didelis vientisas tinklas, kuriame nėra nė vieno atskirai sau esančio daikto. Kad kiekvieną, net mažiausią pasaulio fragmentėlį su kitais sieja be galo sudėtingas sąryšių Kosmosas.“⁴⁹ Žmones ir įvykius ji vertina pagal astrologijos dėsnius ir samprotauja taip:

Pageidaučiau dar kanalo apie žvaigždes ir planetas. „TV Kosmoso įtaka“. Tokia televizija irgi iš esmės susidarytų iš žemėlapių, rodytų įtakos linijas, planetų poveikio laukus. „Virš ekliptikos pateka Marsas, mieli žiūrovai, vakare jis kirs Plutono įtakos juostą. Prašome palikti automobilius garažuose ir dengtose stovėjimo aikštelėse, taip pat paslėpti peilius, atsargiai leistis į rūsį, o kol ši planeta slinks per Vėžio ženklą, siūlome vengti maudymosi ir trauktis atbulomis lyg vėžys, jei įsivėlėte į šeimyninį barnį“, – sakytų liekna, bekūnė pranešėja. Žinotume, kodėl vėlavo šiandien traukiniai, o laiškanešys užsikasė sniege su savo činkvečentu, ir kodėl nepavyko majonezas, o galvos skausmas staiga praėjo savaime <...> Žinotume laiką, kada galima pradėti dažytis plaukus ir kada planuoti vedybas.⁵⁰

Maginio-religinio „laiko vienetai – tai ne mato, o ritmo vienetai, kur skirtingumų (įvairovių) kaita periodiškai sugrąžina prie to, kas panašu.“⁵¹ Chronologinis panašumas (ta pati data) paskatina tuos pačius įvykius, priverčia juos pasikartoti. Tuo tikėjo visa astrologija – senovinio (ar liaudiško) mokslo dalis. Pavyzdžiui, padavimuose pilių, miestų, vienuolynų, prasmegusių bažnyčių prakeiksmas niekuomet nebūna galutinis – jis periodiškai kartojasi: kas vienerius, septynerius ar devynerius metus per tą pačią katastrofos

49 Olga Tokarczuk, *Varyk savo arklą per mirusiųjų kaulus*, vert. V. Jarutis, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2020, p. 60.

50 *Ibid.*, p. 47–48.

51 Henri Hubert, Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 18.

datą miestas atgimsta, ima skambinti varpai, lobiai atsidaro ir pan., bet skirtingą valandą burtai prapuola ir viskas pranyksta. Ir atvirkščiai, tie patys religiniai ar maginiai veiksmai atliekami tomis pačiomis laiko aplinkybėmis, konkrečiu metu. Tos pačios šventės švenčiamos per tas pačias datas.

Maginiai ir religiniai dalykai vyksta netolydžiam laike, jo eigoje esama trūkčiojimų, o dalys, kurios jame išskiriamos, nėra homogeniškos⁵². Pertraukiančio heterogeniškumo pavyzdys – kritinės datos, nulemiančios kai kurių veiksmų prasidėjimą ar liovimąsi: numatomas periodas, kuriam praėjus atsiranda pertrūkis – kritinė data, po kurios dalykai vėl gali iš naujo tęstis arba ne (kritinė, be kita ko, reiškia ir pavojinga). Kritinė data ne tik įveda pertrūkį, bet ir skirtumą tarp periodų-laikų: kritinė data skiriasi nuo laiko, einančio prieš ją ir po jos, o pastarieji laikai irgi skiriasi tarpusavy. Pavyzdžiui, Spartos karalius kas devynerius metus turėdavo praeiti ordaliją – išbandymą: jauno mėnulio naktį susirinkę eforai stebėdavo dangų, ir jeigu juo praskriedavo krentanti žvaigždė, karalius būdavo laikinai pašalinamas dėl įtariamo religinio nusižengimo iki tol, kol Delfų orakulas pasakys savo nuomonę⁵³. Taigi mitinis laikas suvokiamas kaip sudarytas iš sustojimų, stabtelėjimų (trūkčiojimų) ir tarp jų veikiančių nepertraukiamų intervalų.

Mitiniam laikui pavaldūs religiniai kalendoriai žmonių bendruomenės veiksmams suteikia tam tikrą ritmą pagal dangaus kūnų judėjimą. Tačiau jie reguliuoja tik veiksmus, elgseną, papročius, įpročius, o ne sąmonę, mąstymą, vidujybę, kuri čia, atrodo, išvis neegzistuoja autonomišku paviduliu⁵⁴, užtat ji neturi nuosavo laiko ir nėra jam pavaldi. Religinis kalendorius

52 *Ibid.*, p. 12.

53 *Ibid.*

54 Tikėtina, kad senovės civilizacijų žmonės neturėjo vidujybės, subjektyvybės, „vidinių išgyvenimų“ sampratos, kaip ir senovės graikai, apie kuriuos Heideggeris sako: „Graikai, laimei, neturėjo jokių išgyvenimų.“; Martin Heidegger, *Nietzsche*, Paris: Gallimard, 1997, t. 1, p. 78. Ši Heideggerio pasiūlyta graikiškojo mentaliteto interpretacija iš pradžių sukėlė pasipiktinimą, tačiau vėliau jai pritarė ne vienas antikinės kultūros žinovas (žr. Jean-Louis Chrétien, *Conscience et roman*, I. *La conscience au grand jour*, Paris: Minuit, 2009, p. 10). Tai nereiškia, kad senovės žmonės neturėjo sielos ar išgyvenimų. Jie tiesiog save suvokė kaip kosmoso dalį ir jiems buvo svetima save reflektuojančio, savyje užsidarančio, nuo viso pasaulio atsirišojančio subjekto samprata.

Tokio senovinio, mitinio žmogaus vaizdinį, įkūnydama jį viename iš savo personažų, vardu Toks ir Toks, taikliai aprašo O. Tokarczuk. Jos romano pasakotoja, rašytoja, mėgina išsiaiškinti, kodėl „Toks ir Toks mato dvasias, o aš ne?“. Paaikškėja, taip gali būti dėl to, kad jis neturi vidujybės sampratos, todėl jam net ir dvasinė, nemateriali sfera (pvz., mirusiojo šmėkla) reiškiasi tik išoriškai: „Toks ir Toks viską mato savo išorėje, netgi save mato savo išorėje, žiūri į save lyg žiūrėtų į nuotrauką. Su savimi bendrauja tik per veidrodį. <...> kai regi save veidrodyje jau pasiruošusi, tada galvoja apie save „jis“. Niekada „aš“. Mato save tik kitų akimis <...> Tokio ir Tokio viduje nėra nieko, kas žiūrėtų iš vidaus, taigi nėra refleksijos. Tuomet žmogus regi dvasias.“; Olga Tokarczuk, *Dienos namai, nakties namai*, vert. V. Jarutis, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2020, p. 18–19.

nesusijęs su žmogiška atmintimi⁵⁵. Jis prospektyvus ir instruktyvus, o ne retrospektyvus. Tai savotiškos išankstinės laikinės instrukcijos: kaip elgtis vienu ar kitu metu pagal tai, kas turi įvykti. Mitiniame laike niekas nepraeina, jame viskas tik kartojasi, atgimsta, kaip ir gamtoje.

Istorinis laikas – įvykio ir trukmių laikas

Istorinio laiko „šaknys“ – mitinis laikas, nors tarp jų nėra aiškios ribos, nuoseklaus perėjimo. Mitinis laikas aprėpia visus laikus, o istorinis – vien žmogiškos veiklos laikas. Istoriniame laike gali būti fiksuojami cikliniai periodai, bet jie nebesusiję su gamtiniais-kosminiais ciklais, tai nebėra kosmoso ar gamtos diktuojamas ritmas. Žmonių bendruomenės laiko atsiejimas nuo gamtos, visatos, kosmoso, atrodo, pirmiausia randasi judėjų religijoje: čia laikas tampa linijiniu Dievo ir žmogaus sutarčių, o ne kosminių ciklų laiku⁵⁶. Biblinis laikas atitrūkęs nuo kosminių ciklų, savaiminio kartojimosi ir funkcionuoja kaip neatstatomų įvykių praeiga, kurios metu sudaromos vis naujos sutartys su transcendencija – Dievu, įsteigusiu ir užbaigsiančiu šią praeigą. *Jubiliejų knyga* derina abi šias laiko sampratas – mitinio nesibaigiančio, begalinio cikliškumo ir biblinio linijinio laiko, turinčio pradžią ir numatytą pabaigą. Iki šios knygos atsiradimo žydų tradicijoje žinomos Kronikų knygos, rašytos maždaug IV a. pr. Kr., kuriose pateikiama judėjų istorija nuo pasaulio sukūrimo iki ištrėmimo į Babiloną. Galbūt kartais susidaro klaidingas įspūdis, kad tik judaizmas turėjo linijinio, negrįžtamo laiko sampratą⁵⁷. Iš tiesų judėjai nebuvo vieninteliai chronologinės (linijinės) įvykių sekos fiksuotojai. Gerokai iki jų tai darė asirai, XIV–XII a. pr. Kr. rašę anulus, t. y. chronologiškai užrašinėję svarbiausius metų įvykius, karalių karinius žygius, taip pat hititai, senovės egiptiečiai, sudarinėję faraonų sąrašus. Judėjai išsiskiria nebent tuo, kad jų Dievas reiškiasi istoriniu, o ne kosminiu laiku, t. y. kiekvienas jo apsireiškimas – vienkartinis, nepakartojamas įvykis neapverčiamame, negrįžtamame laike: „Jahvé apsireiškia nebe *Kosminiu laiku* (kaip kitų religijų dievai), bet *Istoriniu laiku*, kuris yra negrįžtamas.

55 Plg. „Asmeninė atmintis čia neturi reikšmės, svarbu vien paminėti mitinį įvykį, kuris vienintelis vertas dėmesio, nes tik jis yra kuriantis.“; Mircea Eliade, *Šventybė ir pasaulietiškasumas*, p. 72 (vertimas kiek pakeistas; žr. Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 91).

56 Plg. „Palyginti su kitomis archajinėmis ir senovės Rytų religijomis, taip pat su mitinėmis-filosofinėmis amžinojo sugrįžimo koncepcijomis, tokiomis, kokios buvo sukurtos Indijoje ir Graikijoje, judaizmas yra esminė naujovė. *Pagal judaizmą, laikas turi pradžią ir turės pabaigą*. Ciklinio laiko idėja peržengta.“; Mircea Eliade, *Šventybė ir pasaulietiškasumas*, p. 78–79.

57 Žr. prieš tai esančią nuorodą.

Kiekvienas naujas Jahvės apsimėškimas Istorijoje jau nesutapatinamas su ankstesniu jo apsimėškimu.⁴⁵⁸

Nors vienas iš istorinio laiko svarbiausių požymių – jo fiksavimas raštu, visgi jis nėra pakankamas. Tam dar reikalinga istorinė savimonė. Šioji ima formotis tada, kai norima užrašomą praeitį atskirti nuo mitinių laikų pasitelkus žmogišką žinojimą, o jis pasiekiamas arba per tiesioginę patirtį, arba per kitų patyrusiųjų liudijimus. Pažinimo momentas užfiksuotas pačioje žodžio „istorija“ (gr. ἱστορία; lot. *historia*) etimologijoje – „tyrimas, tyrinėjimas, informacijos rinkimas, teiravimasis; pasakojimas“; taip pat žodžio „istorikas“ (gr. ἱστορ; lot. *historicus*) reikšmėje – „tas, kuris žino“. Istorija implikuoja kitokią tiesos sampratą nei ta, kuri galiojo mitui ir mitinei sąmonei. Mituose tiesa „performatyvi“: „Kartą „pasakytas“, t. y. atskleistas, mitas tampa neginčijama tiesa: jis grindžia absoliučią tiesą. Taip yra todėl, kad taip yra pasakyta.“⁴⁵⁹ Istoriniame pasakojime tiesa turi būti patikrinama, pasakojami įvykiai turi būti verifikuojami, ir tos verifikacijos pagrindas – tiesioginis dalyvavimas įvykiuose (patikimai kalba tas, kuris pats savo akimis matė ar dalyvavo, todėl gali liudyti kaip teisme).

Antai Senajame Testamente fiksuojami ne tik „neatmenamų laikų“, bet ir „atmenami“ žydų bendruomenės įvykiai, tačiau mažai rūpinamasi jų chronologiniu tikslumu, užtat ten daug prieštaravimų. O štai graikai užsimoja „realių“ istorinių įvykių žinojimą atskirti nuo mitinio tikėjimo ar poetinių fantazijų. Ši pastanga pasirodo logograful, kronikininkų⁶⁰ (Hekatajo iš Mileto, Helaniko iš Lesbo) tekstuose, nors iki galo nerealizuojama. Jų pastangas atskirti tikrus įvykius nuo netikrų tęsia Herodotas, vėliau Cicerono pavadintas „Istorijos tėvu“. Šis istorijos disciplinos steigėjas imasi aprašyti ne tolimus, bet nesenus įvykius – graikų ir persų karus. Greta pažįstančios jis įveda *prisimenančią* sąmonę. Jo veikale *Istorijos* (ἱστορία) nuo pat pradžių iškeliamą žmogišką atmintis: „Štai Halikarniečio Herodoto istoriniai pasakojimai, kad su laiku nepasimirštų tai, kas žmonių padaryta, ir kad neliktų nežinomi didingi ir nuostabūs helėnų ir barbarų atlikti žygdarbiai.“⁶¹

58 Mircea Eliade, *Šventybė ir pasaulietiškasumas*, p. 79.

59 *Ibid.*, p. 67 (vertimas pakeistas: žr. Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 85).

60 Taip juos vadina prancūzų tyrinėtojai, norėdami atskirti nuo „tikrų“ istoriografų, atsiradusių su Herodotu.

61 Už šio sakinio vertimą esu dėkinga vertėjai iš graikų kalbos Audronei Kudulytei-Kairienei.

Čia susiduriame su visai kitokia laiko samprata nei anksčiau: laikas nėra susijęs su ciklišku, reguliariai atsikartojančiu judėjimu, matomu dangaus kūnuose; laikas griaua, naikina, dalykus paverčia nesugražinamais, neatstatomais, ir vienintelė galimybė pasipriešinti šiai neišvengiamai praeigai, užmarščiai – užrašyti praėjusių įvykių pasakojimus. Atrodo, mąstoma priešinga kryptimi nei mitiniame laike, kur žmogaus veiksmas derinami prie visuotinio, kosminio, dangaus kūnų bei dievų diktuojamo ritmo, prie amžinojo Kosmoso laikiškumo. Pagrindiniu matu tampa žmogiška egzistencija, kurios laikiškumas ribotas, baigtinis, išįstantis tarp gimimo ir mirties. Įsisažmoninus žmogiškos egzistencijos, kaip mirtingos, baigtinės egzistencijos, laikiškumą, pagal jį imamas suvokti ir pasaulio laikas: jis įgauna istoriškumo dimensiją⁶². Pasaulio laikas – savo esme baigtinių, praeinančių žmogaus žygių, veiksmų, veiklos laikas. Tokio laiko, istorinio laiko, esmė – jo praeinamumas: tai neatstatoma, nesugražinama praeiga, *irreparabile tempus*⁶³. Šio laiko pamatinis vienetas – ne pasikartojantis periodas (kaip kosminiame laike) ar bet koks momentas, abstrahuojamas skaičiumi (kaip fizikiniame Aristotelio laike), o Įvykis-Nutikimas. Istorinis laikas (*Geschichte*) – tai nutinkančio Įvykio (*Geschehen*) laikas.

Gamtoje dominuoja ne įvykiai, o atsikartojantys procesai; įvykiai, atrodo, dažniausiai pasireiškia kaip anomalijos (pvz., gamtinės katastrofos, kataklizmai). Tuo tarpu istorijos laikas nuo pat istoriografijos atsiradimo buvo suvoktas kaip vienkartinį žmogiškų įvykių laikas (plg. Herodoto pasakojamus „didelius įvykius“, „didingus bei nuostabius žygdarbius“). Tiesa, XX a. prancūzų istoriografijos mokykla (vadinamoji Analų mokykla) pasipriešino šiam „įvykio terorizmui“⁶⁴.

62 Į klausimą, kas yra kieno pradžia – ar istoriografijos atsiradimas skatina žmones mąstyti istoriškai, ar, priešingai, žmogiškai egzistencijai tampant istoriška, atsiranda ir istorinio tyrinėjimo poreikis, – M. Heideggeris renkasi antrąjį variantą: „šis buvinys [čia – būtis, žmogiška egzistencija] yra „laikiškas“ ne dėl to, kad „jis yra istorijoje“, bet, priešingai, jis turi ir gali turėti istorišką egzistenciją tik dėl to, kad pačiais savo būties pagrindais jis yra laikiškas“ (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 376, cituojama iš Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 134). Istoriskumo šaknų „reikia ieškoti ne istoriografijoje (*Historie*) kaip istorijos mokslu“ (*Sein und Zeit*, p. 375). Ontologinė istoriografijos kaip mokslo kilmė – žmogiška egzistencija (čia – būtis) (*Sein und Zeit*, p. 376).

63 Tai Vergilijaus ištara iš jo poetinių giesmių ciklo *Georgikos*: „Sed fugit interea, fugit irreparabile tempus, singula dum capti circumvectamur amore“ („Bėga tuo tarpu skubiai ir bėga negrįžtantis laikas, kol, eidami ratu, apžiūrime viską su meile“); Vergilijus, *Bukolikos. Georgikos*, III giesmė, 284 eil., vert. A. Dambrauskas, Vilnius: Vaga, 1971, p. 102.

64 „Istorija – tai įvykio peržengimas.“; „Įvykiai terorizuoja istoriką praityje.“; Prancūzijos TV pokalbis su Braudeliu: <https://www.sam-network.org/video/fernand-braudel-et-l-histoire?curation=511.9>.

Tradiciniai istorikai datuojamų faktų ar įvykių seriją traktavo kaip duotybę, jiems tereikėjo nustatyti jų tarpusavio ryšius (priežastinius, ciklinio pasikartojimo, antagonizmo ir pan.). Analų mokyklos istorikams serija nebėra duotybė jau vien dėl to, kad jie istorinio laiko nebetraktuoja kaip tolydžios linijos, kurią sudarytų vien „istorinės viršūnės“, „svarbiausi įvykiai“, „dramos“ – išskirtinių istorinių asmenybių, valdančiųjų „žygiai“ (užkariavimai, pralaimėjimai, perversmai, paliaubos ir pan.) – ir iš jų sekanti ilga pasekmių grandinė. Labiausiai tokiam požiūriui pasipriešinęs Fernand’as Braudelis, vienas ryškiausių Analų mokyklos atstovų, mėgina aprašyti po įvykių paviršiumi slypinčius kone nepastebimus pagrindinius procesus, dažnai socialinei raidai turinčius didesnę reikšmę nei viešumoje garsiai aptarinėjami dramatiniai įvykiai. Iš Bergsono perėmęs trukmės, kaip skirtingu tempu judančio laiko, idėją, jis visą istorijos laiką suvokia sudarytą iš skirtingo ilgumo trukmių, vienu metu judančių skirtingu tempu, užsiklojusių viena ant kitos lyg geologiniai sluoksniai⁶⁵. Tokiame laike vietoj įvykių – žmogiško gyvenimo ciklai (pvz., vidutinę trukmę sudarantys ekonominiai ciklai), tačiau jų ritmas visai kitoks nei gamtinių ciklų, jie veikia bangomis – pakilimais ir atoslūgiais, tarp kurių – krizės. Vietoj istorinio laiko kaip homogenišku įvykių linijos – dinamiškas geologinis vaizdinys: vieno, vientiso laiko idėją keičia iš skirtingų klodų, sluoksnių sudarytas daugybinis laikiškumas, ir tie klodai nėra statiški, jie gali daugintis, vienur atsirasti, kitur išnykti, vienur susikabinti, kitur atsikabinti. Atitinkamai istorinę atmintį keičia geologinė, archeologinė materijos atmintis arba beasmenė archyvų atmintis. Jai aprašyti reikalinga istoriko sąmonė, tačiau ji pati egzistuoja anapus sąmonės, prisiminimo, sąmoningos, valingos pastangos išsaugoti. Tai pasyvi, beasmenė ar net nežmogiška atmintis.

Visgi ten, kur istorinis laikas suvokiamas kaip įvykių laikas, jų užfiksavimui būtina prisimenanti sąmonė, žmogiška atmintis – individuali ar kolektyvinė. Atitinkamai istorinio laiko kalendoriai įgauna retrospekcijos matmenį: juose fiksuojamos kolektyvinės atminties datos – *minėtini įvykiai*.

65 Braudelis skiria trijų tipų trukmes: a) ilgalaikiai periodai, arba ilgos trukmės (pvz., demografinė, klimato, geografinio peizažo, tam tikrų mąstymo sistemų, ekonominių sistemų labai lėta kaita, ištisais šimtmečiais trunkantis sąlyginis stabilumas); b) vidutinės trukmės, arba ciklai (nuo dešimtmečio iki pusšimčio metų), ekonominių, socialinių konjunktūrų laikas (pvz., ekonominio pakilimo ir nuosmukio kreivės); c) trumpos trukmės, arba įvykiai (politinė istorija). Visas šias skirtingo tempo trukmes žmogus išgyvena vienu metu, tik skirtingose plotmėse: tarkim, žmogus kalba labai seniai gyvuojančia kalba arba yra susijęs su ilgaamžė kultūra ar religija, o kitose srityse gyvena kitokio greičio laiku. Žr. Fernand Braudel, „Histoire et Sciences sociales : La longue durée“, in: *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 1958, 13^e année, Nr. 4, p. 729–734.

Santykis su istoriniu laiku: atmintis ir minėjimas

Vienintelė kova su įvykio praeinamumu – atmintis. Esama įvairiausių atminties formų: aktyvi ir pasyvi, sąmoninga ir nesąmoninga, išorinė ir vidinė. Greta sąmoningų ir nesąmoningų, valingų ir nevalingų prisiminimų, besiskleidžiančių vien vidujybėje ar užfiksuojamų „išorėje“ (vienokiame ar kitokiame rašte)⁶⁶, egzistuoja priminimas, minėjimas. Minėjimas (lot. *commemoratio* – *con-* „su, kartu“, *memoratio* – „priminimas“) – tai religinė ar pasaulietinė ceremonija kuriam nors asmeniui ar įvykiui prisiminti.

Atrodo, kad minėjimo praktika vėlgi perimta iš judėjiškos tradicijos. Judaizme didžioji švenčių dalis – tai žydų tautos istorijos svarbiausių datų minėjimai. Krikščionybėje tai tampa ne tautos, bet Asmens (Kristaus, Švč. Mergelės Marijos) gyvenimo istorijos įvykių minėjimu (Kalėdų, Velykų, Ėmimo dangun ir pan. šventės), nes krikščionių Dievas apsireiškė istorijoje žmogišku pavidalu: „krikščionybė iš tikrųjų pakeitė liturginio Laiko patirtį ir sampratą, teigdama Jėzaus Kristaus asmenybės istoriškumą. Tikinčiajam liturgija vyksta *istoriniu Laiku, pašventintu Dievo Sūnaus išikūnijimo*.“⁶⁷

Kyla klausimas, ką reiškia ši krikščionybės (o prieš tai ir judaizmo) įvesta naujovė? Nors Eliade nurodo šventės laiko sampratos pokytį, ateinantį su krikščionyste, taip ir lieka neaišku, kaip jis keičia laiko patirtį. Mat galiausiai archajinių politeistinių religijų šventės aprašymas Eliades darbe iš esmės nesiskiria nuo monoteistinių religijų (judaizmo, krikščionybės) šventės aprašymo. Bet gal toks ir yra rumunų mitologo tikslas – užsiimti ne švenčių morfologija, o „per šventę atkuriamo šventojo Laiko struktūra“⁶⁸, suponuojant, kad ji visais laikais viena ir vienoda?

Vienur Eliade įveda perskyrą tarp minėjimo, kuris lyg ir priklausytų istoriniam laikui, ir *pakartotinio sudabartinimo (reaktualizavimo)*: „Šis ritualinis *illud tempus*, ano laiko, kai pirmą kartą pasireiškė realybė, reaktualizavimas yra visų šventųjų kalendorių pamatas: šventė nėra mitinio (vadinasi, ir religinio) įvykio „minėtuvs“ (*commémoration*), tai jo reaktualizavimas.“⁶⁹ Kitur šią perskyrą jis nutrina sakydamas, kad visos senovinės šventės – tai minėjimai: „Visoms šioms senovinėms žemdirbių tautoms

66 Apie tai plačiau žr. Nijolė Keršytė, *Pasakojimo pramanai*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2016, p. 287–296.

67 Mircea Eliade, *Šventybė ir pasaulietiškumas*, p. 50–51.

68 *Ibid.*, p. 62.

69 *Ibid.*, p. 57 (vertimas kiek pakeistas: žr. Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 73).

svarbu periodiškai susigražinti pirmąjį įvykį, kuris yra esamos žmogaus dalios pagrindas. Visas religinis jų gyvenimas – minėtuvės ir minėjimai.⁷⁰ Net jei tiesa, kad senovės šventiniai ritualai – tai praeities įvykių pakartojimas, jų sudabartinimas, pakartotinis aktualizavimas, vis dėlto šiuo praeities susigražinimu neigiama, o ne pabrėžiama distancija tarp praeities ir dabarties. Kartojimas(is), cikliškumas sukuria amžinumo, o ne praeinamybės vaizdinį. Ir iš tiesų, kaip tvirtina Eliade, remdamasis Hubert'u bei Maussu, per religines šventes žmogus periodiškai tampa dievų ir mitinio įvykio „amžininku“⁷¹. Per šventę grįžtama į pradžią, kuri traktuojama kaip belaikis pavyzdys, modelis, dėl to stengiamasi periodiškai jį atkurti⁷². Šventasis mitinis laikas – tai „*amžina dabartis*, kurią galima susigražinti begalę kartų.“⁷³ Ir nesvarbu, ar tai „amžinas sugrįžimas *in illo tempore*, į mitinę praeitį, neturinčią nieko istoriško“⁷⁴, ar, priešingai, toji praeitis yra ne mitinė, o istoriška, kaip kad krikščioniškoje liturgijoje, kur patenkama „į *illud tempus*, kai gyveno, mirė ir prisikėlė Jėzus“⁷⁵.

Eliade visur aptinka tą pačią šventės laiko struktūrą pabrėždamas pasikartojamumą, vis atnaujinamą pakartojimą per ritualą. Mat jam rūpi parodyti, kaip žmogiškoje egzistencijoje, gyvenime ar istorijoje aptinkamas šventybės, sakralumo matmuo⁷⁶. O kai jis lygina senovės tikinčiojo gyvenimą su modernybės ar šiuolaikinio žmogaus, gyvenančio nureligintame istoriniame laike, gyvenimu, šis lyginimas vyksta pastarojo nenaudai: istorinio laiko tėkmė veda vien į mirtį. „Galutinai desakralizuotas, Laikas pasireiškia kaip netvari ir nykstanti trukmė, neišvengiamai vedanti į mirtį.“⁷⁷ Tokiam požiūriui galima paprieštarauti: net ir desakralizavus laiką išlieka žmonių pastanga išplėsti tam tikrus įvykius iš mirties, užmaršties, išnykimo.

70 *Ibid.*, p. 72.

71 *Ibid.*, p. 61, 62, 64.

72 *Ibid.*, p. 59–60.

73 *Ibid.*, p. 62.

74 *Ibid.*, p. 63.

75 *Ibid.*, p. 79. Žr. toliau: „Krikščioniui šventasis kalendorius taip pat nepabaigiamai kartoja Kristaus gyvenimo įvykius, bet tie įvykiai rutuliojasi Istorijoje, tai jau nebe įvykiai, atsitikę prie Laiko ištakų, „pradžioje“ [...]“; *Ibid.*

76 „Šventės metu vėl visiškai atrandamas sakralus Gyvenimo matmuo, patiriamas žmogiškos egzistencijos, kaip dieviško kūrinio, šventumas <...> šventės atstato sakralų egzistencijos matmenį [...]“; *Ibid.*, p. 63 (vertimas kiek pakeistas: žr. Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 80); „istorija skleidžiasi kaip naujas Dievo esaties pasaulyje matmuo. Istorija vėl pavirsta šventąja Istorija, tokia, kaip ji buvo suprantama – bet tikrai mitiniu požiūriu – pirmąkart ir archajinėse religijose.“; *Ibid.*, p. 79 (vertimas kiek pakeistas: žr. Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 99).

77 *Ibid.*, p. 80.

Jei mėgintumėme apibūdinti minėjimo fenomeną istoriniame laike, pirmiausia sakytumėme, kad minėjimas reikalauja specifinio santykio su laiku – aktyvaus, valingo, o ne vien pasyviai priimančio. Neatstatomoje, negrįžtamoje laikinėje praeigoje aplink tam tikrus įvykius sukuriama savotiški stabilumą garantuojantys mazgai, kurie vis iš naujo sumezgami valingai atsigręžiant atgal. Įvykio minėjimas – lyg valingas noras įvesti cikliškumą į istorinį linijiškumą. Tik tas cikliškumas, įgalinantis atsikartojimą, nėra savaiminis, kaip gamtiniame laike. Minėjimas – tai periodiškas valingas sugrįžimas prie to, kas praėjo, bet gali būti atnaujinta per atmintį. Minėjimo specifika, lyginant su sąmoningu prisiminimu, ta, kad minint atmintis suišorinama ne per raštą (užrašant, užfiksuojant kokioje nors laikmenoje – akmenyje, papiruse, popieriuje), o per ritualą, šventinę ceremoniją. Tuo būdu minėjimas istorinį laiką sujungia su religiniu-mitiniu laiku, nes jame atmintis susiejama su ritualu. Kai prisiminimas ritualizuojamas, tuomet per ritualą praeitis aktualizuojama, sudabartinama. Tačiau tai daroma kitaip nei Eliades aprašomose religinėse šventėse, kur neva persikeliama į laiko pradžių kaip „amžinąjį dabar“, lyg žmogus galėtų kilnotis laike taip pat paprastai kaip dievai. Istorinio minėjimo šventėje neįmanomas joks persikėlimas į praeitį, nes istorinis laikas – neįveikiama, neapgręžiama praeiga. Užtat iškyla uždavinys, kaip įveikti distanciją – kartu jos nepanaikinant – tarp praeities ir dabarties, kaip praeitį atkelti į dabartį, o ne patiems nusikelti į belaikę ar net ir istorinę, bet sušventintą (kaip krikščionybėje) praeitį. Todėl tenka ieškoti, kas praeities Įvykyje gali būti (re)aktualizuota dabartyje. Susiduriama su hermeneutine „pritaikymo“ (*subtilitas applicandi*) (H.-G. Gadameris) problema: kaip praeities epizodą (tekstą, kūrinį, įvykį) padaryti ne tik suprantamą gyvenamos dabarties žmogui, bet dar ir kažką sakantį apie jo paties egzistenciją. Minėjime šis pritaikymas, be to, dar turi būti paverstas ritualu, t. y. mizansceniniais gestais.

Minėjimas – tai daugiau nei kova su išnykimu, tai ištikimybės sutarties tarp bendruomenės narių, generacijų – išėjusiųjų ir esamų – pakartotinis sutvirtinimas, galbūt panašus į tą, kurį savo istorijoje atlikdavo ir tebeatlieka žydų tauta su savuoju Dievu. Istoriniame laike nykstamybės įveika vyksta visai kitaip nei šventybės laike: ne atveriant amžinybės

matmenį laikinybėje, bet sukuriant ištikimybės saitus su mirusiaisiais, praities kartomis ar įsipareigojant praeičiai per jos minėjimą.

Jubiliejus – degradavęs mitinis laikas (išvados)

Bet kuri religinė bendruomenė savo gyvenimą, veiklą siedavo su kosminiu laiku per apeigas bei ritualus – tai sudarė mitinio laiko pagrindą: žmonių laikas įrašomas į visatos laiką, šiapusybė susiejama su anapusybe. Iš Vakarų visuomenės pamažu traukiantis religinei savimonei, vykstant pasaulio „atkerėjimui“, numitinimui (prasidėjusiam XVIII–XIX a.), mitai ne išnyko, bet degradavo: pakeitė savo funkcijas (iš religinių pasakojimų tapo vien moraliniais, iš kosminių – vien psichologiniais, o visa jų vaizdinija imta traktuoti kaip vien fikcinė), įgavo naujas naratyvines bei diskursyvines formas (iš sakmių, legendų, padavimų virto pasakomis, vėliau romanais, o dar vėliau – *fantasy* literatūra ar kinu), persikėlė į naujas terpes, medijas (politika, reklama, pramogų kultūra). Atitinkamai degradavo mitinis laikas. Jį pakeitė istorinis laikas, kuris taip pat bendruomenės gyvenimą įrašo į pasaulio laiką (per kalendorius, generacijas, archyvus)⁷⁸, tik šis nebeturi transcendentinio (anapusybės) matmens. Tačiau istoriniame laike dar lieka mitinio laiko sampratos likučių, kai laikas suvokiamas ne vien racionalizuotai, t. y. pagal kiekybinį, vienodų uniformizuotų dydžių principą, bet jam priskiriamos ir tam tikros diferencijuotos kokybės. Viena iš tokio mitinio laiko apraiškų šiuolaikiniame istoriniame laike – jubiliejus. Pačioje jubiliejaus sąvokos raidoje galima fiksuoti perėjimą nuo mitinio prie istorinio laiko – nuo laiko ritmizavimo periodais prie įvykio minėjimo.

Jubiliejus – viena iš istorinio laiko minėjimo formų. Nors ir nebeturi ryšio su religine praktika, jis išlaikė religinės šventės bruožų. Pirmiausia tuo, kad tai su ritualu siejamas, ritualizuotas minėjimas. Be to, tai nėra paprastas periodinis minėjimas. Jis suteikia ypatingą reikšmę tam tikros trukmės laikiniams periodams, skaičiuojamiems pagal dešimtainę sistemą: dešimtmečiui, dvidešimtmečiui (rečiau – dvidešimtpenkmečiui), penkiasdešimtmečiui, šimtmečiui ir t. t. Mitiniame laike paprastai būdavo sakralizuojami kitokie skaičiai: trys, septyni, devyni, dvylika. Vadinamųjų apvalių skaičių sakralizavimas ar tiesiog semantizavimas – ypatingos simbolinės

⁷⁸ Paul Ricoeur, *Temps et récit. Le Temps raconté*, p. 149.

reikšmės suteikimas – tikėtina, randasi tada, kai XIX a. visuotinai paplinta dešimtainė matavimo sistema⁷⁹. Nors pati sistema grįsta vien gamtamoksliniu, t. y. vien kiekybiniu principu, tačiau jubiliejiniai minėjimai abstraktiems dešimtainės sistemos skaičiams akivaizdžiai suteikia simbolinę, maginę vertę. Tai leidžia tvirtinti, kad jubiliejus – degradavusi religinė šventė arba istorizuotas mitinis laikas. Žmogiškam laikui atitrūkus nuo gamtinio (kosmoso) laiko ir iš heterogeniškos terpės tapusiam uniformizuotu, jubiliejų šventimas – tai galbūt siekis ne tik palaikyti ryšį su praeitimi, bet taip pat savotiškas bandymas suteikti nevienodą ritmą šiuolaikinio urbanizuoto, industrializuoto pasaulio monotonijai, įvedant joje tam tikrus simbolinius pertrūkius.

Gauta ——— 2020 11 06

79 Dešimtainė sistema, kaip skaičiavimo sistema, labai sena (naudota senovės egiptiečių, kinų, etruskų, indų, indoeropiečių), grįsta paprastu reiškiniu – žmogaus rankų pirštų skaičiumi, tačiau ji nebuvo universali ir galiojanti visiems matams. Iš pradžių įvesta Prancūzijoje po revoliucijos, XIX a. ji buvo patvirtinta tarptautiniu susitarimu. Įdomu, kad dešimtainė sistema, perimta iš metrinės sistemos, naudojama visur; išskyrus matuojant laiką ir kampus. (https://fr.wikipedia.org/wiki/Syst%C3%A8me_d%C3%A9cimal). Tačiau jubiliejus grįstas dešimtainės sistemos principu, nors juo žymimas laikas.

Literatūra

- Aristote, *Physique*, trad. H. Carteron, Paris: Les Belles Lettres, 1952.
- Bergson Henri, *Essais sur les données immédiates de la conscience*, Paris: PUF, 1970 (1889).
- Bergson Henri, *Matière et mémoire*, Paris: PUF, 1997 (1996).
- Bergson Henri, *L'évolution créatrice*, Paris: PUF, 2013 (1907).
- Bible de l'Université de Paris, BN 899, f.76.
- Braudel Fernand, „Histoire et Sciences sociales: La longue durée“, in: *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 1958, Nr. 4, p. 729–734.
- Calame Claude, „Pour une sémiotique anthropo- et éco-poiétique“, in: *Actes sémiotiques*, 2017, Nr. 120, p. 1–9, <http://epublications.unilim.fr/revues/as/5816#dialogue4>.
- Charles Robert Henry, *Book of Jubilees*, in: *Encyclopædia Britannica*, 1911, Vol. 15.
- Chrétien Jean-Louis, *Conscience et roman, I. La conscience au grand jour*, Paris: Minuit, 2009.
- Delitz Heike, „L'impact de Bergson sur la sociologie et l'ethnologie françaises“, in: *L'Année sociologique*, 2012/1, Vol. 62, p. 41–65.
- Durkheim Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF, 1968 (1912).
- Eliade Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris: Gallimard, 1967.
- Eliade Mircea, *Šventybė ir pasaulietiskumas*, vert. P. Račius, Vilnius: Mintis, 1997.
- Hadot Jean, „Michel Testuz. Les idées religieuses des Jubilés“, [recenzija], in: *Revue de l'histoire des religions*, 1962, Nr. 2, p. 240.
- Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1993 (1927).
- Heideggeris Martinas, *Nietzsche*, Paris: Gallimard, 1997, t. 1.
- Hubert Henri, Mauss Marcel, „Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie“, in: *Mélanges d'histoire des religions*, Paris: Alcan, 1909.
- Keršytė Nijolė, *Pasakojimo pramanai*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2016.
- Lacrosse Joachim, „Temps et mythe chez Plotin“, in: *Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série*, t. 101, Nr. 2, 2003, p. 265–281.
- Ricoeur Paul, *Temps et récit. Le Temps raconté*, t. III, Paris: Seuil, 1985.
- Tokarczuk Olga, *Dienos namai, nakties namai*, vert. V. Jarutis, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2020 (2007).
- Tokarczuk Olga, *Varyk savo arklą per mirusiųjų kaulus*, vert. V. Jarutis, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2020.
- Vergilijus, Bukolikos. *Georgikos*, vert. A. Dambrauskas, Vilnius: Vaga, 1971.

Summary

A Jubilee Between Mythical and Historical Time

Nijolė Keršytė

Keywords: jubilee, mythical time, natural time, historical time, calendar, commemoration.

In contemporary Western society, a jubilee means celebration of an anniversary of some event. However, in the distant past, in the Judaic tradition, it meant a certain period of universal time: a jubilee was a period of 49 years (*The Book of Jubilees*). How did the transition from a calendar time-measuring unit, a period (49 years), to the festivity commemorating an event measured according to the decimal system (20, 50, 100-year jubilees) occur? In order to explain this phenomenon from the philosophical perspective, four concepts of time are distinguished: mythical, physical, historical and soul/consciousness time. When discussing the concept of natural (physical) time, which took shape in the period of classical antiquity (*Physics* by Aristotle) and later was taken over by natural sciences, it is explained how it differs from the mythical-religious concept of time, which is understood by religious anthropologists with the help of Bergson's idea of duration; what is the difference between the measurement of time in natural sciences and the measurement of mythical time, as well as between the mythical and mathematical understanding of a number. The religious calendar establishing ritual practices regulates human actions and relates them to cosmic cycles, but it has no correlation to their consciousness. The formation of the practice of commemorating a certain event requires a different relation with time: mythical time has to be replaced with historical time, which makes necessary self-consciousness and the concept of irreversible passing of time. The passage of time is retained through memory. Commemoration of an event is one of the forms of historical memory, when a reminiscence is externalised by ritualising it, by turning it into a ceremony.

Thus, through ritual and by conferring a symbolic meaning to a number (a unit of the decimal system), elements of mythical time appear in historical time. A jubilee, as a periodical, ritual commemoration of a certain event, finds itself in the midway between mythical and historical time: it is a kind of degraded mythical time in historical time.