

VILNIAUS UNIVERSITETAS

Ernesta Juknytė

**MODERNIOJI RELIGINĖ SĄMONĖ LIETUVIŲ EGZODO  
POEZIJOJE**

Daktaro disertacija

Humanitariniai mokslai, filologija (04 H)

Vilnius, 2010

Disertacija rengta 2004-2009 metais Vilniaus universitete.

Mokslinė vadovė:

doc. dr. Rita Tūtlytė (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai,  
filologija – 04 H)

Konsultantė:

doc. dr. Dalia Čiočytė (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai,  
filologija – 04 H)

## TURINYS

### IVADAS

#### I SKYRIUS: METODOLOGINĖS IR TEORINĖS APIBRĖŽTYS

1. Moderniosios religinės sąmonės horizontai
  - 1.1. Polifoninė sąmonė. Modernusis žmogus – šios sąmonės reprezentantas
  - 1.2. Modernioji sąmonė ir egzistencinio mąstymo akiračiai
    - 1.2.1. Egzistencinio mąstymo užuomazgos: Aurelijus Augustinas ir Blaise`as Pascalis
    - 1.2.2. Søren Kierkegaard`o tikėjimo paradoksas
    - 1.2.3. Friedricho Nietzsche`s „Dievo mirties“ idėja ir ekspresionistinio pasaulėvaizdžio bruožai
2. Moderniosios religinės sąmonės steigimosi principai
  - 2.1. Skirtingų diskursų ir plotmių jungtys
    - 2.1.1. Reikšmės perkūrimas
      - 2.1.1.1. Įdabartinimas: žaidimas, ginčas, provokacija
      - 2.1.1.2. Demitologizacija

#### II SKYRIUS: ALFONSAS NYKA-NILIŪNAS IR HENRIKAS NAGYS: RELIGINĖS SĄMONĖS PAVIDALAI AUTENTIŠKOS PATIRTIES IR FILOSOFINĖS REFLEKSIJOS SAMPYŅŲ PERSPEKTYVOJE

1. Alfonsas Nyka-Niliūnas: tolimas ir artimas dieviškumas žmogiškosios kasdienybės išgyvenime
  - 1.1. Išėjimo-grįžties antinomija: poetinė biblinio Sūnaus palaidūno interpretacija
  - 1.2. Daiktiškumas ir religinė sąmonė: santykio steigtis
  - 1.3. Šventumo patirtis: tolumo ir artimo Dievo pavidalai
  - 1.4. Žodžio refleksija: saugančio ir nesusitikimo reikšmės telkiančio žodžio transfigūracijos
  - 1.5. Mirties horizontas – amžinybė ar išnykimas

2. Mirties pavidalai Henriko Nagio kūryboje: neatšaukiamas išnykimas arba mėlynos šalies vizija kaip amžinybės provaizdis

### **III SKYRIUS: KAZYS BRADŪNAS IR BIRUTĖ PŪKELEVIČIŪTĖ: KRIKŠČIONIŠKOSIOS IR MITINĖS SAĖMONĖS DIALOGAS**

1. Kazys Bradūnas: Tikėjimo polifoniškumas: krikščionybės ir pagonybės žaismas
  - 1.1. Poetinio subjekto tapatybė: „didelis kaip visata tikėjimas ir mažas kaip ašara žinojimas“
  - 1.2. Sakralioji kasdienybė. Dieviškojo *Tu* pavidalai
  - 1.3. Mirties vaizdinio prasminis laukas
2. Birutės Pūkelevičiūtės „Metūgės“: provokatyvioji krikščioniškosios tradicijos interpretacija
  - 2.1. Kūnas – susitikimo su *Kitu* erdvė
  - 2.2. Moters figūros sklaida. Krikščioniškosios ir pagoniškosios vaizdinijos sampynos
  - 2.3. Dievo vaizdinio polifoniškumas

### **IŠVADOS**

### **LITERATŪROS SAŖAŠAS**

## **Įvadas**

Rašančiojo susidomėjimą dialogo filosofija ir dialogiškumo, pokalbio, susitikimo sąvokas intensyviai reflektuojančiu literatūros ir krikščioniškosios teologijos santykiu galima pavadinti šio disertacinio tyrimo *alfa* – pradžios tašku, įgalinusių įdėmiai ir sutelktai pažvelgti į religinių vaizdinių bei asociacijų funkcionavimą literatūros tekstuose. Tarpdisciplininiai – literatūros ir filosofijos, literatūros ir sociologijos, literatūros ir antropologijos, etc. – tyrinėjimai disertacijos autorei nebuvo visiškai naujas, iki tol nežinomas mokslinių interesų laukas. Pradėjęs rengti šią disertaciją, literatūra jau buvo išsilaisvinusi iš pozityvistinio požiūrio primestų absoliutaus autonomiškumo gniaužtų, jau gerokai anksčiau buvo suvokta, kad atvirumas kitiems diskursams, skirtingiems humanistiniams akiračiams plečia ir gilina literatūros suvokimo ribas. Tačiau literatūros ir religijos, literatūros ir teologijos santykis likdavo mokslinių aptarimų ir analizių paribuose. Tiesa, literatūroje aptinkami religiniai įvaizdžiai nebuvo ignoruojami ir aplenkiami. Tačiau jie, nors ir pastebimi, ilgą laiką buvo tik fragmentiška bendrų kūrybos aptarimų dalis ir nesulaukdavo atskiro dėmesio.

Vis dėlto ilgainiui situacija keitėsi. Pasirodė kelių lietuvių literatūros mokslininkų studijos ir straipsniai, skirti būtent krikščioniškosios teologijos dėmenų bei biblinių vaizdinių literatūroje analizei. Remiantis gana plačia literatūros bei krikščioniškosios teologijos santykio refleksija Vakarų Europos kultūrinėje terpėje, mūsųose taip pat suintensyvėjo šio santykio ypatumų svarstymai, buvo pristatyta literatūros teologijos – kaip tam tikros disciplinos greta kitų humanitarinių disciplinų – egzistavimo galimybė. Vilniaus ir Šiaulių universitetuose imtas dėstyti kursas „Literatūros teologija“. Lietuvių literatūrologijoje atgimusi krikščioniškojo diskurso refleksija disertacijos autorei tapo paskata dar nuosekliau, nei ligi tol buvo daroma, telkti literatūros ir teologijos santykį teigiančias teorines pozicijas ir išvalgas, analizuoti pastebimas šio santykio objektyvacijas lietuvių literatūroje ir tokiu būdu įsilieti į sudėtingą literatūros ir religijos, literatūros ir teologijos santykio tyrinėjimų sritį.

Rengiant disertaciją, rūpėjo išsiaiškinti ir atskleisti, ar keičiasi, o jeigu taip – tuomet – kaip keičiasi religiniai dėmenys, tapę kito, literatūrinio diskurso savastimi, kokias formas, kokius prasminius niuansus jie įgyja, persmelkti kuriančios ir tekstuose įsitvirtinančios sąmonės. Daugybę kartų permąstyti ir įsisavinti dialogo filosofijos principai jau buvo padėję susiformuoti nuostatai, jog, anot A. Mickūno, „dialogo vyksmas neužtikrina, kad dialogo partnerių horizontai tiksliai uždengs (cover) vienas kitą. Dalinis uždengimas palieka vietos pratęsti ir suvienodinti supratimą; bet dialogo vyksmas neapsaugotas ir nuo suardymų ar skilimų“<sup>1</sup>. Atida moderniajai Vakarų Europos ir lietuvių literatūros paradigmam leidžia patikrinti šią teorinę išvagę, aiškiai matant, kad kuriančioji modernioji sąmonė, kreipdamasi į religinius vaizdinius ar tikėjimo tiesas, neperima jų grynu pavidalu; ji transformuoja juos, paversdama kažkuo kitu, nei jie buvo, priklausydami religiniam diskursui.

Šis suvokimas, mąstant apie moderniąją literatūros ir apskritai kultūros paradigmą, modernaus mąstymo apraiškų identifikacija ankstesnių, gerokai iki moderniosios pavadinta, epochų mąstytojų darbuose, svarstymus apie literatūros ir krikščioniškosios teologijos santykį pasuko kiek kita linkme. Pamažu formavosi reikiamybė ne tiek atpažinti teologinio ar biblinio diskurso dėmenis literatūroje ir aprašyti juos atitikimų ar neatitikimų pirminiam – teologiniam ar bibliniam – pavidalui principu, kiek aktualizuoti estetinio vaizdinio kitokumą, jo, nors ir religinę atmintį išlaikančio, vartimą visiškai nauju dariniu. Nuodugnus įsiskaitymas į moderniosios literatūros tekstus leido pamatyti, kad religinių vaizdinių transformacija, jų virsmas ir kaita vyksta susiduriant kelioms skirtingoms plotmėms – religinei, filosofinei, antikinei, etc., kurias savaip jungia ir modeliuoja, priartina ir atitolina kuriančioji sąmonė. Taip pamažu mąstymo akiračiuose iškilo moderniosios religinės sąmonės sąvoka.

Todėl neatsitiktinai pagrindiniu šio disertacinio tyrimo siekiu tapo noras šią sąvoką išskleisti ir aprašyti, kokiais pavidalais ji pasirodo keturių egzodo poetų, reprezentuojančių moderniąją lietuvių literatūros paradigmą, kūryboje.

---

<sup>1</sup> A. Mickūnas, *Dialogo sritis*, Baltos lankos, 1999, Nr. 11, p. 248.

**Disertacijos objektas** – moderniosios religinės sąmonės pavidalai keturių egzodo poetų – *Alfonso Nykos-Niliūno, Henriko Nagio, Kazio Bradūno ir Birutės Pūkelevičiūtės* kūryboje. Autorių pasirinkimą pirmiausia sąlygojo jų priklausymas vienai kūrybinei – žemininkų – kartai. Disertacijos autorei norėjosi suvokti ir aprašyti, kokios santykio su tikėjimu formos išskyla tos pačios kartos skirtingų autorių tekstuose. B. Pūkelevičiūtė, tiesa, oficialiai nepriklausė žemininkams. Tačiau savo pasaulėžiūra ji, kartu su V. Šlaitu ir keletu kitų autorių, literatūros tyrinėtojų apibūdinimu, buvo šalia šios kartos. Jos, o ne kažkurio kito poeto, kūryba disertacijos autorės akiratin pateko kaip išreiškianti itin savitą, besiskiriančią nuo kitų egzodo autorių santykio su tikėjimu formą, inspiruotą ryškiai eksplikuoto moteriškumo ir erotizuoto pasaulėvaizdžio.

Modernioji religinė sąmonė tyrime suvokiama kaip savitose, kiekvieno poeto mąstymo ypatumus atskleidžiančiose metaforose ar įvaizdžiuose atpažįstama autentiška, susitikimo su dieviškumu patirties išraiška, susiformuojanti iš krikščioniškosios teologijos dėmenų, antikos ir baltiškųjų mitų bei filosofinių idėjų konjunkcijos.

Disertacija, nuolat atsigręžiant į jos pavadinimą, rašoma paralelės principu: bruožų, leidžiančių apibūdinti žmogų kaip modernų žmogų, sutelktis sykiu atskleidžia ir šio žmogaus santykio su dievybe ypatumus. Modernusis religingumas suvokiamas kaip viena moderniosios sąmonės tapatybių. Tad konkretūs literatūros tekstai analizuojami kaip šios tapatybės skleidimosi erdvė.

Disertacijos tyrimui svarbi visa aptariamų autorių kūryba – nuo ankstyvųjų iki vėlyvųjų rinkinių. Rašant disertaciją, jie visi peržvelgti; ankstesnės tekstų redakcijos sulygintos su rinktinėse esančiomis redakcijomis. Jeigu analizės metu neaptinkami esminiai semantiniai pakitimai, aptariant moderniosios religinės patirties pavidalus A. Nykos-Niliūno, H. Nagio ir K. Bradūno poezijoje, remiamasi poetų kūrybos rinktinėmis<sup>2</sup>. Šios patirties B. Pūkelevičiūtės poezijoje analizei pasirinkta estetiškai stipriausia jos poezijos

---

<sup>2</sup> A. Nyka-Niliūnas „Eilėraščiai, 1937-1997“; H. Nagys „Grįžulas“; K. Bradūnas „Sutelktinė“ T. 1-2.

knyga „Metūgēs“, o gilinantis į A. Nykos-Niliūno poeziją, paraleliai skaitomi jo „Dienoraščio fragmentai“, kurie tyrime suvokiami kaip pirminės hermeneutikos – poeziją aiškinantys, jos suvokimą paremiantys ir gilinantys – tekstai.

### **Ankstesni problemos tyrinėjimai.**

Moderniosios religinės sąmonės tyrinėjimus inspiravusi literatūros ir krikščioniškosios teologijos santykio problematika, kaip jau buvo minėta, Vakaruose, o ypač vokiečių tyrinėtojų tarpe, susilaukė nemenko dėmesio. Perkūrimo, analogijų, įdabartinimo, transparentiškumo klausimus keliančius ir juos gvildenančius literatūros teoretikų ir teologų – K. J. Kuschelio, D. Sölle's, Th. Ziolkovski, D. Mietho, A. Walser, o taip pat ir lietuvių literatūrologų – D. Čiočytės, D. Jakaitės, G. Mikelaičio straipsnius apie literatūros teologijos ir teopoetikos galimybę, D. Čiočytės studiją „Biblija lietuvių literatūroje“ ir D. Jakaitės straipsnius apie krikščioniškosios tradicijos skleidimąsi A. Nykos-Niliūno bei K. Bradūno kūryboje, D. Jakaitės ir J. Nagliuvienės parengtą mokymo priemonę „Literatūra ir teologija: XX a. I pusės lietuvių, prancūzų, vokiečių modernizmo autoriai“, galima pavadinti gairėmis, padėjusiomis disertacijos autorei ne tik patikrinti asmenines išvalgas, susipažįstant su skirtingomis ar viena kitą atliepiančiomis, krikščionybės ir literatūros santykį aptariančiomis pozicijomis, ne tik įsitikinti teorijų taikymo konkretiems tekstams efektyvumu, bet taip pat atrasti ir savitą krikščioniškumo sklaidos moderniojoje literatūroje svarstymo kelią, aktualizuojant moderniosios religinės sąmonės konceptą.

Pamatinei suvokčiai, kaip tradiciniai religiniai įvaizdžiai keičiasi patekę į literatūros erdvę, ypač svarbūs pasirodė E. Auerbacho, W. Iserio, P. Tillichio, M. Buberio, H. G. Gadamerio, P. Ricoeuro, R. Bultmanno, lietuvių fenomenologų A. Sverdiolo ir T. Sodeikos bei daugelio kitų autorių tekstai, analizuojantys bendresnes – skirtingų diskursų suartėjimo, santykio su tradicija, nuotolio, distancijos tarp epochų, kurioms priklauso tekstas ir jo interpretatorius, įveikimo, etc. – problemas.

Apie disertacijos objektu pasirinktų autorių – ypač žemininkų – A. Nykos-Niliūno, H. Nagio ir K. Bradūno – kūrybą tiek iševijoje, tiek Lietuvoje, išryškindami skirtingus kūrybos aspektus, rašė J. Girnius, A. Maceina, J. Kaupas, A. Škėma, J. Blekaitis, A. Vaičiulaitis, J. Brazaitis, Pr. Naujokaitis, A. Šešplaukis-Tyruolis, A. Titus Antanaitis, Vl. Kulbokas, H. Radauskas, V. A. Jonynas, V. Skrupskelytė, R. Šilbajoris, T. Venclova, M. Stankus-Saulaitė, Ž. Bilaišytė, I. Gražytė-Maziliauskienė, V. Kavolis, V. Zaborskaitė, V. Daujotytė – Pakerienė, V. Kubilius, J. Riškutė, R. Tūtlytė, V. Balsevičiūtė, D. Čiočytė, R. Tamošaitis, T. Sodeika, A. Mickūnas, K. Nastopka, S. Geda, M. Martinaitis, G. Mikelaitis, E. Naujokaitienė, D. Jakaitė, I. Žekevičiūtė, D. Marčiulynaitė, G. Bernotienė, L. Mačianskaitė, I. Matusėvičiūtė, G. Notrimaitė, M. Žvirgždas, L. Katkus, G. Šmitienė. Rašant disertaciją, ypač atkreiptas dėmesys į tas kūrybos analizes, kuriose daugiau ar mažiau aktualizuota religinė patirtis, pastebimi ir aptariami teologinio ar biblinio diskurso dėmenys.

B. Pūkelevičiūtės poezijos recepcija šiek tiek siauresnė, kadangi tiek iševijoje, tiek Lietuvoje pirmenybė buvo atiduota prozei autorės kūrybai. Tačiau konceptualūs K. Bradūno, B. Ciplijauskaitės, V. Daujotytės-Pakerienės, D. Čiočytės, R. Pakalniškio, R. Pociūtės, straipsniai, V. Kubiliaus monografija „Birutė Pūkelevičiūtė – aktorė ir rašytoja“ suteikė skvarbių įžvalgų, padėjusių suvokti moderniosios religinės sąmonės ypatumus poetės kūryboje.

### **Aktualumas ir naujumas**

Disertacija „Modernioji religinė sąmonė lietuvių egzodo poezijoje“ yra vienas pirmųjų mokslinių darbų Lietuvoje, kuriame moderniosios literatūros tekstuose atpažinta tikėjimo patirtis įvardijama moderniosios religinės sąmonės sąvoka<sup>3</sup>, aiškinamasi esminiai jos bruožai ir tai, kaip ji susiformuoja, išsamiai ir plačiai, ypatingą dėmesį skiriant ekspresionistinei poetikai, polifoniško žmogaus ir irstančio pasaulio, sudvasinto kūniškumo ir erotiškumo vaizdinijai,

---

<sup>3</sup> Būtina pastebėti, kad jau minėtoje D. Jakaitės ir J. Nagliuvienės parengtoje mokymo priemonėje taip pat iškyla religinės sąmonės, moderniosios religinės patirties sąvokos. Tačiau čia nesvarstoma jų prigimtis ir formavimosi principai. Šios sąvokos suprantamos kaip tam tikros duotybės, suponuotos paties modernaus teksto.

analizuojami jos pavidalai vienos kartos egzodo poetų kūryboje. Moderniosios religinės sąmonės sąvokos supratimui ir įtvirtinimui tyrime pasirenkamas modernaus žmogaus, iškylančio tekstuose nuo ankstyvosios krikščionybės iki moderniujų laikų, sampratos kelias, kuris sykiu atskleidžia ir moderniosios religinės tapatybės ypatumus.

Iki tol religinę patirtį tyrimui pasirinktų autorių kūryboje analizavę darbai nebuvo pakankamai platūs ir išsamūs, dažniausiai tik užsimenantys apie vieną ar kitą arba susitelkiantys ties kuriuo nors vienu arba keletu svarbesnių, religinę atmintį turinčių vaizdinių, neretai lyginant literatūrinį pavidalą su jo teologiniu atitikmeniu. Šia disertacija siekiama atskleisti, kad modernioji religinė sąmonė literatūros tekste steigiasi ne vien atitikimų-neatitikimų teologiniam ar bibliniam diskursui principu. Modernusis religingumas gimsta teologinių, bibliinių, filosofinių, mitologinių, etc. asociacijų žaismėje, kurios niuansus suponuoja kūrėjo individualumas, jo estetinės ir pasaulėžiūrinės nuostatos.

### **Metodiniai tyrimo principai**

Modernioji religinė sąmonė – pagrindinis šio tyrimo konceptas – nurodo esmines metodologines prieigas, kuriomis remiamasi, aiškinant ir skaidrinant šį konceptą. Sąmonės – tyrime suvokiamos kaip kūryboje įsikūnijusios subjektivybės – sąvoka atveria fenomenologinę tyrimo perspektyvą, kuri, kuriančiąją ir tekste įsikūnijančią sąmonę suvokiant ir kaip patiriančią sąmonę, neabejotinai susijusi su egzistencine filosofija. Hermeneutika – bendrasis tekstų aiškinimo menas ir technika šiame tyrime konkretizuojasi. Tai vyksta pasirinkus poezijos analizės aspektą, kuriuo šiame tyrime tampa religinis diskursas. Tad dar viena šios disertacijos metodologine prieiga galima laikyti šiuolaikinių kultūros teoretikų apmąstomą tarpdisciplininę literatūros ir religijos santykio problematiką, susiskaidžiusią į smulkesnes atšakas, aktualizuojančias literatūros ir teologijos, literatūros ir Biblijos, literatūros ir mitologijos sąveikos refleksiją.

### **Ginami teiginiai**

1. Modernioji religinė sąmonė yra tradicinius tikėjimo vaizdinius permąstanti ir juos transformuojanti sąmonė.

2. Literatūros diskurse modernioji religinė sąmonė atpažįstama kaip metaforose ar įvaizdžiuose įsikūnijusi susitikimo su dieviškumu patirties išraiška, atsirandanti, sąveikaujant filosofiniams, teologiniams, mitologiniams, tautosakiniams ir literatūriniais vaizdiniais.

3. Kiekvieno atskiro poeto kūryboje modernioji religinė sąmonė įgauna individualių, to poeto pasaulėžiūros bruožų, todėl galimi labai įvairūs jos pasireiškimo pavidalai. Tačiau neabejotinai egzistuoja ir bendrųjų moderniosios religinės sąmonės ypatumų, kurie įgalina skirtingus autorius regėti tame pačiame moderniosios kultūros ir literatūros lauke.

### **Disertacijos struktūra**

Disertaciją „Modernioji religinė sąmonė lietuvių egzodo poezijoje“ sudaro trys skyriai. Pirmajame „Metodologinės ir teorinės apibrėžtys“, sudarytame iš dviejų poskyrių „Moderniosios religinės sąmonės horizontai“ ir „Moderniosios religinės sąmonės steigties principai“, pristatomos metodologinės šios disertacijos prieigos ir, sekant religinės patirties refleksijų sklaidą nuo ankstyvosios krikščionybės iki moderniosios epochos laikų, ryškinami bei aptariami tie santykio su religine dimensija bruožai, pagal kuriuos formuluojamas moderniosios religinės sąmonės konceptas. Antrajame poskyryje, atsiremiant į pirmajame ryškintą moderniosios religinės sąmonės sąvoką, telkiant skirtingas filosofines, teologines ir literatūrologines pozicijas, gvildenami moderniosios religinės sąmonės steigties literatūros tekstuose principai, aiškinamasi, kaip kinta ir kuo tampa kuriančios moderniosios sąmonės akiratin patekę teologiniai, filosofiniai, mitologiniai, etc. dėmenys. Žemininkų-lankininkų ir jiems idėjiškai artimų autorių estetinės nuostatos pirmajame disertacijos skyriuje skleidžiasi paralelizmo principu: ryškinant ir telkiant kuriančios moderniosios religinės sąmonės bruožus, aptariant jos

realizacijų literatūros tekstuose galimybes, tuo pat metu stebima, kaip šis procesas pasireiškia lietuvių egzodo kultūrinėje ir literatūrinėje terpėje, o konkrečiau – 1939-ųjų metų kartos kūrėjų savimonėje, atpažįstamoje literatūros tekstuose.

Kitos dvi disertacijos dalys yra skirtos moderniosios religinės sąmonės pavidalų konkrečių autorių kūryboje analizei. Kiekviena dalis apima du autorius, kurių poezijoje išryškėjo tam tikras mąstymo bendrumas, leidžiantis jiems susitikti viename poetiniame lauke. Atsigręžiant į teorinę disertacijos dalį, šiuose skyriuose siekiama atskleisti, kokie teoriškai apibrėžti moderniosios religinės sąmonės bruožai bei steigimosi literatūroje principai atpažįstami atskirų autorių kūryboje.

Disertacija užsklendžiama išvadamis ir literatūros sąrašu.

### **Darbo teiginių aprobavimas**

#### **Darbo tema skaityti šie pranešimai:**

1. Literatūra ir teologija: dialogo galimybės – Respublikinė doktorantų mokslinė konferencija *Naujausi humanitariniai tyrinėjimai* 2006, Vilnius, 2006 gegužės mėnuo.

#### **Su disertacijos tema susiję moksliniai straipsniai:**

1. *Literatūros ir teologijos santykis: dialogo galimybės*, Literatūra 2007 Nr. 49 (1).
2. *Susitikimo teologija Birutės Pūkelevičiūtės „Metūgėse“*, Lituania 2008 T. 54 Nr. 1(73).

# I SKYRIUS: METODOLOGINĖS IR TEORINĖS APIBRĖŽTYS

## 1. Moderniosios religinės sąmonės horizontai

### 1.1. Polifoninė sąmonė. Modernusis žmogus – šios sąmonės reprezentantas

Pirmąją nuorodą, imančią brėžti metodologinius šios disertacijos kontūrus, atrandame jos pavadinime. Jame aktualizuota sąmonės sąvoka implikuoja fenomenologinės kreipties į literatūros kūrinis intenciją. Sąmonė – vienas svarbiausių fenomenologinės filosofijos terminų šiame tyrime suvokiama kaip kalboje, o konkrečiau – poezijos kalboje, įsikūnijusi kuriančioji sąmonė, savitą požiūrį į pasaulį išreiškianti instancija, peržengianti klasikinės išpažintinės poezijos subjekto, lyrinio „aš“, kalbėtojo sampratos ribas. Apibūdinta kaip modernioji, tokia sąmonė poetinėje erdvėje dažniau reiškiasi gramatinėmis kategorijomis, o ne tiesioginiu pasirodymu ar išsakyimu, kuris esti būdingas išpažintinės lyrikos subjektui. Poezijos kalbantysis atpažįstamas per kalbinėse teksto struktūrose išskylančius pasaulio vaizdinius, santykių su jo esiniais pavidalus. Vienokios ar kitokios pasaulėjautos skleidimasis poezijoje, savita pasaulio projekcija leidžia suvokti kuriančią sąmonę ir kaip patiriančią sąmonę: „Literatūra yra kalbinis patirties modusas, susietas su patirties perteikimo galimybėmis, su *a priori* sąmonės turimais sugebėjimais santykiauti su pasauliu ne tik empiriškai, bet ir idėjomis, vertėmis bei vertinimais“<sup>4</sup>. Tokia sąmonės suvoktis sujungia fenomenologinio ir egzistencinio mąstymo horizontus. Kokiame mintijimo taške įvyksta ši jungtis? „Literatūros kūrinio ‚pasaulis‘ yra ne objektyvi realybė, o tai, ką vokiečiai vadina *Lebenswelt*, t. y. realybė, kurią iš tikrųjų suformuoja ir patiria individualus subjektas“<sup>5</sup> – teigia T. Eagletonas, svarstydamas fenomenologijos kaip literatūros metodo klausimą. Tyrinėtojo aktualizuotą *Lebenswelt* – gyvenamąjį pasaulį fenomenologijos pradininkas E. Husserlis suvokė, kaip konkretų viso patyrimo kontekstą. Tokia gyvenamojo pasaulio apibrėžtis atskleidžia pamatinę sąmonės savybę – intencionalumą, jos nuolatinę atkreiptį į

<sup>4</sup> V. Daujotytė, *Apglėbiantis mąstymas*, Kaunas: Šviesa, 2007, p. 74.

<sup>5</sup> T. Eagleton, *Įvadas į literatūros teoriją*, Vilnius: Baltos lankos, 2000, p. 69.

tai, kas nėra ji pati. Būdama intencionali, sąmonė visada yra patirianti, tad patirtis fenomenologijoje suvokiama kaip aukščiausia instancija. Būtent patirties refleksijos erdvėje susikryžiuoja fenomenologijos ir egzistencinio mąstymo keliai. Pastarojo autoriams taip pat, kaip ir fenomenologams, patirtis yra svarbiausias orientyras. Remdamiesi mūsų jau paminėta *Lebenswelt* – gyvenamojo pasaulio – sąvoka, egzistencialistai iškėlė *būties-pasaulyje* kaip konkretaus patyrimo apibrėžtį, ją praplėsdami fenomenologinio mąstymo ribas. „Kadangi sąmonė visuomet yra ko nors sąmonė, pasaulis yra ne tik sąmonės atitikmuo, bet ir tai, be ko sąmonės nebūtų. Todėl egzistencinė fenomenologija sąmonės patyrimo atmainas laiko ir būties pasaulyje būdais. Šis perėjimas nuo gyvenamojo pasaulio sampratos prie būties-pasaulyje pabrėžimo išplečia fenomenologiją taip, kad ji gali svarstyti žmogaus santykių su pasauliu visumą remdamasi konkrečia individo egzistencija“<sup>6</sup> – teigia fundamentaliuosius fenomenologijos principus pristatantys autoriai. Tad egzistencinis mąstymas, sekant šia mintimi, suvokiamas kaip individualizuojantis ir konkretinantis, laisvinantis ir papildantis fenomenologinį literatūros suvokimo metodą, todėl jo akiratis itin svarbus šiam tyrimui, analizuojančiam konkrečius, literatūros tekste pasirodančius patiriančios sąmonės pavidalus. Juos galėtume pavadinti poetine haidegeriškosios *štai-būties*, kurią filosofas vadino žmogaus faktiniu ir istoriniu buvimu pasaulyje, realizacija. „Pereiti nuo Husserlio prie Heideggerio – vadinasi, persikelti iš grynojo intelekto valdų į filosofinius apmąstymus apie tai, ką reiškia būti gyvam“<sup>7</sup>.

Šia citata, išreiškiančia egzistencinio mąstymo dėmesį konkrečiai žmogaus egzistencijai, galėtume motyvuoti jos intensyvią refleksiją visuotinį nusivylimą tradicinėmis Vakarų civilizacijos vertybėmis patyrusioje ir apokaliptinių špengleriškų nuotaikų akistatoje gyvenančioje Vakarų Europos visuomenėje. Lietuvoje egzistencializmo filosofijos idėjas skleidusio filosofo J. Girnius mintyje aiškėja intencija, nusakyti šios filosofinės krypties aktualumą: „Jei egzistencija yra laiko žodis, tai juo pagrįsta egzistencialinė filosofija yra

---

<sup>6</sup> A. Mickūnas, D. Stewart, *Fenomenologinė filosofija*, Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 80-81.

<sup>7</sup> T. Eagleton, op. cit., p. 71.

laiko filosofija. Pagrindinis egzistencialinės filosofijos siekimas yra patiekti mūsų techninio laiko chaose besiblaškančiai ir sumašinėusiai žmogiškajai būtybei giliausius jos dvasinės orientacijos principus<sup>8</sup>. J. Girniaus teiginys, nurodantis į dvasinės orientacijos prarastį, susišaukia su N. Berdiajevo ir G. de Reynoldo išvalgomis, moderniosios visuomenės nuosmukį siejančiomis su krikščioniškosios dvasios išblėsimu<sup>9</sup>. Iš tiesų, F. Nietzsche`s ištaros „Dievas mirė“ persmelktam, technokratinio mąstymo ir karo grėsmės akivaizdoje stovinčiam to laikmečio žmogui negalėjo neiškilti jo buvimo pasaulyje, jo egzistencijos prasmės klausimas. Ne žmogaus apskritai, bet būtent jo kaip atskiro individo, egzistuojančio konkrečiame laike ir erdvėje, prasmės dilema. Tad egzistencinis mąstymas, ėmęs gvildinti žmogaus santykio su pasauliu, Dievu, gyvenimo prasmės, mirties kaip ribos, kūrybos ir laisvės problemas, tapo itin stipria ir aktualia atremtimi istorinėse, socialinėse ir asmeninėse peripetijose pasiklydusiam žmogui.

Vakarų Europą apėmusios krizės horizonte brendusiai būsimai žemininkų-lankininkų kartai ir jai artimiems kūrėjams egzistencinės filosofijos principai vėrėsi J. Girniaus, A. Maceinos, P. Mantvydo straipsniuose, J. Girniaus vadovaujame filosofijos seminare. Tuo metu filosofai egzistencialistai buvo menkai pažįstami. Kalbėdamasis su filosofu A. Sverdiolu, poetas H. Nagys, prisimindamas ne universitete, bet J. Girniaus namuose vykdavusį seminarą, minėjo, jog „ten buvo kalbama įvairiais klausimais, apie egzistencialistinę filosofiją irgi, nors tuo metu ji buvo beveik nežinoma ir nepopuliari. Martinas Heideggeris ar Karlas Jaspersas, taip pat Sørenas Kierkegaardas, kuris pirmasis pradėjo – visi jie buvo labai mažai žinomi arba apibūdinami neigiamai. Ypač katalikų filosofai žiūrėjo į juos kaip į nihilistus, nors tokiu turbūt tikrai Heideggerį galima vadinti“<sup>10</sup>. Seminarų vadovo J. Girniaus mąstymą H. Nagys pavadino atliepiančiu to laikmečio

---

<sup>8</sup> J. Girnius, *Heideggerio egzistencialinės filosofijos pagrindai*, Raštai, t. 1, Vilnius: Mintis, 1991, p. 136.

<sup>9</sup> Н. Бердяев, *Смысл истории*, Москва: Мысль, 1990, с. 120, ir Gonzague de Reynold, *Tragiškoji Europa: naujųjų laikų revoliucija* T. I, Kaunas: Sakalas, 1938, p. 9.

<sup>10</sup> Žemininkai. Henrikas Nagys ir filosofai. Filosofo Arūno Sverdiolo pokalbis su poetu Henriku Nagiu, <http://www.tekstai.lt/index.php/literatriniai-sjdiai/205-zemininkai/1775-zemininkai-henrikas-nagys-ir-filosofai-filosofo-aruno-sverdiolo-pokalbis-su-poetu-henriku-nagiu.html>

dvasiai, jis, anot poeto, nebuvo atitrūkęs nuo gyvenimiškos realybės. H. Nagys prisimena, kad seminaro dalyviai ne tik aptardavo ir aiškindavosi perskaitytus filosofų egzistencialistų veikalus, bet ir diskutuodavo apie tai, kas tuo metu vyko Lietuvoje ir pasaulyje, ir „kaip žmogus turi filosofiškai priimti karo grėsmę, masines egzekucijas, Sovietų Sąjungos Sibirą, žydų žudynes Vokietijoje. Visa tai buvo naujos problemos, į visa tai mėginome reaguoti“<sup>11</sup>. Šis pokalbis leidžia suvokti, kad egzistencializmo filosofija jaunajai kūrėjų kartai iš tiesų buvo palanki terpė skleisti ne iš spekulatyvaus mąstymo apie būti, bet iš konkretybės kylančiam susirūpinimui žmogaus egzistencija. Šis rūpestis inspiravo ir J. Girniaus filosofinę mintį, kuriai, anot A. Šliogerio, „svetimas bet koks doktriniškumas, bet koks užsidarymas sustabarėjusių kategorijų ar tradicinių koncepcijų kriauklėje. Net krikščioniškoji filosofija J. Girniui yra svarbi ir priimtina tik tiek, kiek ji yra paties egzistencinio rūpesčio apmąstymas ir išraiška“<sup>12</sup>. Regis, kad iš to paties egzistencinio susirūpinimo žmogumi, jo vienišumo, klajūniškumo, jo buvimo mirties akivaizdoje apmąstymų formuojasi ir 1939-ųjų metų kūrėjų kartos poetinis pasaulis. J. Girnius pirmasis nurodo jos priklausymą egzistencinei mąstymo tradicijai. „Žemės“ antologijos įvade, konceptualiai apibrėždamas jos dalyvių kūrybinių intencijų lauką, filosofas „Žemės“ kūrybą pavadina žmogaus prasmės žemėje poezija: „Tai štai naujosios mūsų poezijos kūrybinė linkmė. O vienu žodžiu ją taikliai išreiškia ir pats šios knygos vardas: Žemė. Sugestionuojama šiuo vardu, kad nebeinama nei ideologiškai visuomeninės, nei subjektyviniai asmeninės poezijos keliu. Nebedainuojami šioje poezijoje nei visuomeniniai kovos šūkliai, nei asmeniniai laimės sielvartai. Greičiau šios poezijos centre stovi m e t a f i z i n ė ž m o - g a u s l i k i m o p r o b l e m a. Įaugęs joje žmogus į žemę ir tuo pačiu suaugęs su visa tėvų istorija. Ir užtat, kad jis ieško savo žmogiškosios egzistencijos įprasminimo, jis kreipiasi nebe į gundančias juodas ar mėlynas akis, o į žemės paslaptis saugančias žemdirbių kartas ar besigrumiančiuosius

---

<sup>11</sup> Žemininkai. Hėrnrikas Nagys ir filosofai. Filosofo Arūno Sverdiolo pokalbis su poetu Hėnriku Nagiu, op. cit.

<sup>12</sup> A. Šliogeris, *Juozas Girnius ir egzistencinė filosofija*, J. Girnius, Raštai, t. I, Vilnius: Mintis, 1991, p. VIII.

istorijos arenoje dėl žmogaus ateities. Vienu žodžiu, tai žmogaus prasmės žemėje poezija<sup>13</sup>. Tokia poezija, anot J. Girniaus, klausimą suvokia kaip esminę būties ir laiko išgyvenimo formą. Būtent klausimo būtis brėžia distinkcija tarp ankstesniosios ir jaunosios poetų kartos: „<...> pagal tai skirtingas ir pats šių klausimų lietimasis: kai vienur šie klausimai paliečiami tik kaip toki dalykai, dėl kurių telieka rezignuoti, tai kitur ieškomi sprendimai, kaip kovoti dėl žmogiškosios egzistencijos įprasminimo. Imkime, sakykime, mirtį. Ar Aisčiui ji ateina brutalia giltine (Iš kažkur mirtis atjoja: barška kaulai, dalgis žvanga), ar Nėriai ji mus diemedžiais pražydina, kiekvienu atveju ji sutinkama ta pačia pasyvia rezignacija. Tuo tarpu naujojoje poezijoje ji greičiau virsta klausimu, kaip nuveikti jos neišvengiamybę (plg. Nykos-Niliūno Šeštosios elegijos pabaigą)<sup>14</sup>. Klausinėjanti sąmonė itin aiškiai atpažįstama vieno iš „Žemės“ antologijos dalyvių – V. Mačernio – poezijoje. Jo figūros, kalbėdami apie egzistencinio mąstymo įtakas ir moderniąją sąmonę, negalime aplenkti. „Žemės“ kontekste J. Girnius V. Mačernio poezijai paskiria ypatingą vietą – pirmojo, pradininko vietą: „būtų galima laikyti jį lyg pačia pradine naujosios mūsų poezijos versme ta prasme, kad tie motyvai, kurie kituose tarsis „suspecialėja“, jame visi sutelkti“<sup>15</sup>. Šią vietą galime laikyti visiškai teisėta: literatūrinių ir filosofinių kontekstų sintezė, poetinio subjekto transformacijos, gyvenimo ir mirties, būties ir nebūties, etc. antinomijos – visa tai dar labiau ryškės ir kristalizuosis kitų žemininkų, aukščiausių kūrybinio intensyvumo realizaciją pasiekusių jau emigracijos periodu, poezijoje.

J. Girniaus filosofiniai svarstymai, ypač tie, kuriuose skleidžiasi žmogaus be Dievo egzistencijos problema, dar iškils šiame tyrime, gvildenant moderniosios religinės sąmonės formavimosi klausimą. Tačiau prieš pereidami prie konkretesnių mūsų tyrimo aspektų, sugrįžkime prie teorinių svarstymų, padėsiančių praplėsti pačios disertacijos metodologinį lauką.

Kuriančiąją sąmonę įvardiję kaip haidegeriškos *štai-būties* analogą, o intencionalumą, jos nukreiptumą į pasaulio esinius pripažindami esminiu jos

<sup>13</sup> J. Girnius, *Žmogaus prasmės žemėje poezija*, Žemė, Vilnius: Vyturys, 1991, p. 42-43.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 40-41.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 46.

bruožu, atpažįstame pirminį hermeneutinį judesį, kuris reiškiasi rato pavidalu: sąmonės apglėbtas ir reflektuojamas pasaulis išžodinamas literatūros tekste: „Kūryba, ypač kalbinė, yra pirminė fenomenologija ir hermeneutika. Tokia ji yra pagal santykį su tikrove. Vienu ar kitu būdu (epochų, krypčių, stilių perskyros) ji aiškinasi pasaulį ir jo supratimo variantus“<sup>16</sup>. Per išžodintą pasaulio vaizdinį ryškėja ir pačios sąmonės bruožai: „Pasaulio ir sąmonės santykis yra abipusis; sąmonė pasiima savo prasmę iš pasaulio, o pasaulis gauna savo prasmę iš sąmonės. Nė viena iš šių prasmių nėra duota atskirai nuo kitos“<sup>17</sup> – taip sąmonės ir pasaulio santykį nusako fenomenologai, o M. Heideggeris, suasmenindamas šį simbiozinį ryšį, apibrėžia jį rūpesčio egzistencialu: „Čia-būtiš „save pačią“ suranda tame, ką ji daro, naudoja, ko ji laukia, ką saugo, t. y. tuose aplinkinio pasaulio įrankumuose, kuriais ji rūpinasi“<sup>18</sup>. Tokia tad yra pirminė hermeneutika. Antrinis hermeneutinis judesys skleidžiasi tarp literatūros teksto ir jį skaitančiojo. Jie, parafrazuojant H. G. Gadamerį, yra susitikimo, pokalbio dalyviai. O susitikimas su tekstu visada skleidžiasi kokiam nors horizonte. H. G. Gadameris, kalbėdamas apie teatro vaidinimą, teigė, kad pastarasis keičiasi priklausomai nuo aplinkybių, nuo laiko ir vietos, todėl tokiu būdu susidaro interpretacijų vėduoklė – kūrinio prasmės sklaida ir plėtra<sup>19</sup>. Remiantis šia išvalga, hermeneutika – tekstų aiškinimo menas ir technika – suvokiama kaip pats bendriausias susitikimo su tekstu laukas. Iš bendrybės meno kūrinį išplėšia ir individualizuoja konkretus jo tyrinėjimo aspektas. Šiam teiginiui pagrįsti paranki vadinamosios recepcijos mokyklos atstovo, lenkų teoretiko, R. Ingardeno studija „Literatūros kūrinys“, o ypač trečiasis šios studijos skyrius „Literatūros kūrinys ir jo konkretizacija“, kuriame tyrinėtojas išryškina mūsų aktualizuotą susitikimo tarp teksto ir jį skaitančiojo sąvoką, pabrėždamas, kad kūrinys yra tik schemų ir bendrųjų

---

<sup>16</sup> V. Daujotytė, *Literatūros fenomenologija*, Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 2003, p. 41.

<sup>17</sup> A. Mickūnas, D. Stewart, op. cit., p. 71.

<sup>18</sup> M. Heideggeris, *Rinkiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1992, p. 69.

<sup>19</sup> Savo didžiajame veikle „Tiesa ir metodas“ H. G. Gadameris taip aiškino kūrinio reikšmės polivalentiškumą: „Darinio pastatymų arba atlikimų įvairovė, net jei ji priklauso nuo vaidintojų sampratos, taip pat nelieka uždaryta jų nuomonės subjektyvume, o esti (*ist da*) kūniškai. Taigi kalba eina ne tiesiog apie subjektyvių sampratų įvairovę, o apie paties kūrinio buvimo galimybes, išsiskleidžiančias pačia jo aspektų įvairove“ (H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, p. 123).

principų rinkinys, kurį konkretizuoja skaitytojas<sup>20</sup>. Regime, kad konkretizaciją R. Ingardenas suvokia kaip tam tikrą susitikimo išsipildymą, kūrinio kaip organiškos, harmoningos vienovės išbaigimą skaitymo aktu. Kūrinys gali turėti daug konkretizacijų. Svarbiausios yra tos, kurios priartėja prie autoriaus netgi ne visai išsąmonintų intencijų. Be abejo, turime pastebėti, kad dėl šios tyrinėtojo minties, jis buvo kritikuojamas, kaip dangstantis „unifikuoto individo ir uždaro teksto doktrinas“<sup>21</sup>. Tačiau R. Ingardeno pateikta konkretizacijos sąvoka mūsų tyrimui pasirodė itin paranki, nusakant jo metodologines atramas. Moderniosios religinės sąmonės raiškos poezijoje tyrinėjimas, remiantis R. Ingardenu, suvokiamas kaip vienas iš daugelio galimų literatūros teksto konkretizacijos pavidalų. Poezijos analizė religiniu aspektu tokiu atveju praplečia bendrąją hermeneutinę prieigą, pritraukdama šiuolaikinių kultūros teoretikų apmąstomą tarpdisciplininę literatūros ir religijos santykio problematiką, kuri esti susiskaidžiusi į smulkesnes atšakas, aktualizuojančias literatūros ir teologijos, literatūros ir Biblijos, literatūros ir mitologijos sąveikos refleksiją.

Ši problematika bus plečiame ir konceptualizuojama, aptariant įvairialypius literatūros ir religijos santykio pavidalus, kuriais literatūros tekste steigiasi modernioji religinė sąmonė. Tačiau pereinant prie šio tyrimo etapo, derėtų bendrais bruožais apibrėžti moderniosios sąmonės konceptą, be kurio negalėsime pagrįsti ir išskaidrinti moderniosios religinės sąmonės sampratos.

Mūsų tyrimu apimamų autorių kūrybos priskyrimas moderniosios poezijos paradigmai jau yra virtęs kanonu. 1951-aisiais metais pasirodžiusi „Žemės“ antologija, o dar po metų – 1952-aisiais – „Literatūros lankų“ žurnalas, be šešių „Žemės“ dalyvių pritraukęs ir naujų vardų, regis, be išimties, visų literatūros teoretikų ir kritikų vadinami naujų estetinių tendencijų, krizių metu subrendusios, kokybiškai kitokios savimonės reprezentantais. Tai patvirtina ir aukščiau cituoto J. Girniaus teiginiai, išskleisti „Žemės“ įvade, o juos itin koncentruotu pavidalu perteikia literatūrologės V. Skrupskelytės

---

<sup>20</sup> R. Ingarden, *Szkice z filozofii literatury*, Krakow, 2000, p. 31.

<sup>21</sup> T. Eagleton, *op. cit.*, p. 90.

apibūdinimas: „Antologijoj susitelkusius poetus jungė ne kuri nors doktrina, giliai drauge išmąstytos ir tiksliai suformuluotos teorijos, kaip paprastai būna literatūriniuose manifestuose, bet greičiau bendras, nors ne visų vienodai stipriai jaučiamas, įsitikinimas, kad Nepriklausomoje Lietuvoje išaugusios lyrinės tradicijos – užbaigtos ir todėl išsisėmusios – nebegalėjo ugdyti naujai ateinančios kartos kūrybingumo“<sup>22</sup>. J. Girmiaus ir V. Skrupskelytės išvalgas, fiksuojančias naujos kūrybinės sąmonės formavimąsi, paliudija autentiškas vieno iš žemininkų, mūsų tyrime aptariamo K. Bradūno tvirtinimas, jog jo kartos kūrėjams, tik pradedantiems kūrybinį kelią, „ėmė atrodyti, kad ligtolinė poezija didžia dalimi per lėkšta, kažkaip paviršutinė. Jutome, jog reikia ieškoti gelmių, į kurias lietuvių poezijoje lig tol daug dėmesio nekreipta. <...> Reikia leisti į dar nepajudintas mūsų tautos kultūrinės gelmes, bet ir perprasti viską, kas tik geriausia vakarietiškoje Europos poezijoje“<sup>23</sup>. Savo teiginiu K. Bradūnas akcentavo dvikryptę – į savo tautos kultūrinį bei literatūrinį paveldą nukreiptą ir pasaulinės literatūros kontekstui bei Vakarų Europos filosofinėms tendencijoms atsiveriančio žvilgsnio – perspektyvą. Jaunoji kūrėjų karta, be jokios abejonės, sekė literatūros linijas, nusidriekusias iki jų atėjimo į literatūrą. Ankstesniosios kartos poetų – J. Kossu-Aleksandravičiaus, B. Brazdžionio, A. Miškinio – kūryba, A. Nykos-Niliūno, H. Nagio ir K. Bradūno tvirtinimu, darė didžiulį įspūdį. „Su Aisčio (tikriausiai: Jono Kossu-Aleksandravičiaus) vardu neatsiejamai susijęs mano ankstyvos jaunystės pasaulis, kurio firmamente viena šviesiausių ir nepasiekiamiausių žvaigždžių buvo *Imago mortis* poetas <...> Jono Kossu-Aleksandravičiaus poezija mane užkariavo 1931m. *Naujojoje romuvoje* pirmojo rinkinio pasirodymo proga paskelbtais eilėraščiais „Šitai ant vakaro raudono“, „Savaip gražus kiekvienas metų laikas“ etc. Nors aš pats ir nenorėjau rašyti taip, kaip tuomet Aistis rašė, kiekviena nauja jo knyga buvo didelis įvykis ir džiaugsmas“<sup>24</sup> – rašo A. Nyka-Niliūnas „Dienoraščio fragmentuose“. Kūrybine to įspūdžio realizacija galima

<sup>22</sup> V. Skrupskelytė, *Egzodo poezijos šuoliai*, Egzodo literatūros atšvaitai. Išeivių literatūros kritika. 1946-1987, Vilnius: Vaga, 1989, p. 339.

<sup>23</sup> K. Bradūnas, *Poetai žemininkai: genezė, aptarimas, pavyzdžiai*, Naujasis židinys, 1991, Nr. 10, p. 42.

<sup>24</sup> A. Nyka-Niliūnas, *Dienoraščio fragmentai*, Vilnius: Baltos lankos, 2002, p. 562.

vadinti pirmuosius 1939-ųjų metų poetų kartos eilėraščius, neabejotinai persmelktus neoromantinei estetikai būdingomis lyrinėmis intonacijomis. Jau iš laiko perspektyvos apibūdinamas priešvizijinį V. Mačernio kūrybos etapą, A. Nyka-Niliūnas teigė, kad to laiko eilėraščiai „niekuo nesiskiria nuo visų kitų tuolaikinėje moksleivių spaudoje savo poetinius bandymus skelbusių pradedančiųjų literatų kūrybos. Juose Mačernis tebėra tipingas nepriklausomybės periodo poetų kartos, o kartais ir jos epigonų, à la Kazys Zupka ir Mykolas Linkevičius, epigonas. Nežiūrint kai kurių ryškesnių įgimto talento apraiškų (autentiškesnis „nuoširdumas“, daugiau intelektualinės rimties), vis dėlto tai yra tipinga papievių, čiobrelių ir vosilkų poezija, niekur neprašokanti stereotipinių jos šampų lygio“<sup>25</sup>. Poeto verdiktas griežtas, tačiau, peržvelgę pirmuosius jaunosios kūrėjų kartos rinkinius, neišskiriant nei paties A. Nykos-Niliūno, girdėsime gana aiškias, juos persmelkusias lyrizmo intonacijas. Tačiau situacija keitėsi. Kūrybos genezėje vis dar vilkėdami lyrizmo rūbu, būsimieji žemininkai greitai suvokė, jog savojo laiko patirties ir jos refleksijos nebeįmanoma išprausti į Nepriklausomybės periodo kartos suformuotą poetinę sistemą, kurią A. Nyka-Niliūnas ironiškai yra pavadinęs „gražaus šiltadaržio poezija“, teigdamas, kad ji, nors būdama skambi ir elegantiška, vis dėlto esti „giliau neangažuota, be projekcijos į laiką, žmogų ir jo situaciją universalių santykių plane“<sup>26</sup>. Atotrūkį nuo ankstesnės tradicijos A. Nykos-Niliūno kūryboje išreiškia V. Skrupskelytės teiginys: „lyriškas savo ištakose Alfonsas Nyka-Niliūnas anksti pajuto šio poetinio modelio ribas ir kūrė savitą <...> meniškai apipavidalintą formą, turinčią galios ne tik reikšti, bet kartu spręsti“<sup>27</sup>. V. Daujotytė-Pakerienė, mąstydamą apie kultūros tradicijos perėmimą, pateikė mums parankią atitikimų-neatitikimų antinomiją<sup>28</sup>, kuri būsimųjų žemininkų ir prieš ją buvusios kartos konfrontaciją leidžia suvokti kaip vidujybinį vyksmą. Mūsų prielaidą paremia ir paties A.

---

<sup>25</sup> A. Nyka-Niliūnas, *Vytautas Mačernis*, V. Mačernis, Poezija, Chicago: „Į laisvę“, 1961, p. 15.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>27</sup> V. Skrupskelytė, *Alfonsas, Nyka-Niliūnas*, Lietuvių egzodo literatūra 1945-1990, Vilnius: Vaga, 1997, p. 389.

<sup>28</sup> V. Daujotytė, *Mažoji lyrikos teorija*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2005, p. 92-93.

Nykos-Niliūno žodžiai, akcentuojantys laiko matmenį, o taip pat ir V. Daunio teiginys, pabrėžiantis, kad „konfliktavimas su poetine tradicija yra ne tiek išorinis, kiek vidinis, jis vyksta ne tiek formos, kiek gyvenimo būdo, poetinės žiūros sferose“<sup>29</sup>. Tad kitokios poezijos ilgesį veikiau inspiravo ne tiek epigonizmo baimė, apie kurią yra užsiminusi literatūrologė V. Balsevičiūtė<sup>30</sup>, kiek troškimas, poetiškai išsakyti savojo laiko ir realybės ritmo pojūtį. Ankstesnės poetų kartos patirtis jaunųjų kūrėjų sąmonėje suskambėjo disonansu. Toji patirtis nebeatliepė jų patirčiai. Ir tai buvo laisvinimosi iš lyrinių tendencijų pradžios momentas, aukščiausią tašką pasiekęs jau emigracijos laikotarpio kūryboje. Apibūdinamas šiuos pokyčius, R. Šilbajoris teigė, kad žemininkų kartos įnašą į literatūrinę tradiciją galima pasverti „ne kaip atskirą, tik sau galiojantį dalyką, bet kaip kokybinę visos išėivijos literatūros permainą, kaip jos naują tematinį ir idėjinį atspalvį“<sup>31</sup>.

Žemininkų-lankininkų kartos santykio su ankstesne literatūrine tradicija aptarimas mus vėl sugražina prie teorinių svarstymų. Jaunosios kūrėjų kartos apibūdinimas naujumo aspektu atspindi pačios modernumo sąvokos suvokimo tendencijas. Lotyniškos kilmės būdvardis „modernus“ pasirodo jau XIII a. filosofiniuose tekstuose, kur išsiskleidžia dvi jo reikšmės: „dabartinis“, priešingas „ankstesniam“, ir „naujas“, priešingas „senam“. Regime, kad abiejų opozicijų pirmieji nariai priklauso tam pačiam semantiniam laukui, ir prasminė jų skirties riba esti labai nežymi. Abiem žodžiais – tiek „dabartinis“, tiek „naujas“ yra nurodomas kokybinis skirtumas nuo to, kas egzistavo prieš tai. Kitaip tariant, modernumo esmė išryškėja per santykio su tradicija nusakymą: „Be tradicijos modernizmas taptų tuščia sąvoka, t. y. nebūtų paties modernėjimo proceso pagrindų – nebūtų ką moderninti“<sup>32</sup>. Šis trumpas ekskursas į modernumo sąvokos raidos istoriją suponuoja mintį, kad moderniu

---

<sup>29</sup> V. Daunys, *Pastoviųjų vertybių versmė*, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2003, p. 117.

<sup>30</sup> „Žemininkų konfrontacija su antrąja – neoromantikų – karta kilo iš jaunatviško maksimalizmo. Konfrontuoti vertė baimė netapti šios, tuo metu dar stiprios, tradicijos epigonais, noras atnaujinti poeziją, išvengti dainingo ketureilio ir sentimentalaus santykio su tikrove“. (V. Balsevičiūtė, *Vytautas Mačernis ir jo karta*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2001, p. 354.

<sup>31</sup> R. Šilbajoris, *Žemininkų lankininkų karta: bendroji situacija*, Lietuvių egzodo literatūra 1945-1990, Vilnius: Vaga, 1997, p. 344.

<sup>32</sup> R. Tūtlytė, *Išliekanti lyrika: XX amžiaus lietuvių poezijos vidinių struktūrų kaita*, Vilnius: Gimtasis žodis, 2006, p. 9.

pavadintame literatūros kūrinyje kuriančioji sąmonė suformuoja kitokį pasaulio vaizdinį, nei klasikiniame tekste. Kuo reiškiasi šis kitokumas? Jo turinį galėtume atskleisti dviem būdais. Pirmasis iš jų paprastesnis – sutelkiantis ir aiškinantis teoriniuose darbuose pateikiamas modernumo apibrėžtis. Jomis, be jokios abejonės, taip pat remsimės, tačiau antrasis kelias – prasidedantis iš toliau, susiliečiantis su filosofinių koncepcijų raida, ir šio susilietimo metu leidžiantis stebėti pokyčius žmogaus sąmonėje, atrodo labiau intriguojantis, teikiantis daugiau impulsų savitam šio tyrimo autorės mąstymui ir atskleidžiantis ne tik moderniosios sąmonės, bet ir moderniosios religinės sąmonės formavimosi kelią. Šį antrąjį kelią ir renkamės mūsų tyrimui auginti ir skleisti.

Ryškesniausiu moderniosios sąmonės steigties ženklu kultūros istorijai dėmesingi autoriai beveik vieningai nurodo R. Descartes`o figūrą ir XVII amžių. R. Descartes`as, kurį ne vienas vėlesniųjų laikų autorius (F. Hegelis, E. Husserlis) vadino „naujųjų laikų patriarchu“, teigė (pirmiausia galvodamas apie mokslą), jog viską, kas egzistavo anksčiau, reikia griauti ir statyti nuo pačių pagrindų<sup>33</sup>. Kurdamas naują mokslą, kuris metodo požiūriu suprantamas kaip *mathesis universalis*, filosofas pretendavo suvienyti atskiras mokslo sritis: „Descartes`as rašo veikalą ne apie vieną metodą, skirtą tam tikroms žinijos sritims, o apie metodą apskritai – metodą visoms žinijos sritims <...> *mathesis universalis* neapsiribos vien fizika, o pradės būti taikomas politikoje (Hobbesas), etikoje (Spinoza), ekonomikoje (Petty), teisėje (Pufendorfas), botanikoje (Linee) ir kt. Senosios ypatybės pamažu, bet neišvengiamai išstipsta. Todėl XVIII a. viduryje, pavyzdžiui, daug istorijų susijungia į vieną istoriją. Apskritai galima pasakyti, kad naujieji laikai, pradėdami radikaliai iš naujo, neišvengiamai atlieka vienijimo, universalinimo, totalinimo vaidmenį“<sup>34</sup>. Vienijimo vyksmas, pradėtas R. Descartes`o, esti svarbus, formuojant kuriančiosios moderniosios sąmonės savybių lauką. Moderniosios kultūros refleksijoje šis vyksmas kildinamas iš savivokos, kad gyvenama

---

<sup>33</sup> R. Dekartas, Rinktiniai raštai, Vilnius: Mintis, 1978, p. 107-108.

<sup>34</sup> W. Welsch, Mūsų postmodernioji modernybė, Vilnius: Alma littera, 2004, p. 139.

egzistencinio susiskaldymo, tapatybės sueižėjimo būklėje, ir iš siekio šią patirtį perkeisti. Taip atsiranda naujos mąstymo tendencijos, aktualizuojančios ne radikalų skirtingų plotmių ar reiškinių atsietumo principą, bet, priešingai, pastarųjų, neeliminuojančių jų autonomiškumo, susitikimo galimybę, atsiradimą. Būtent modernistinė žiūra įtakojo dialogo filosofijos, iškėlusios tarpasmeninį santykį, kurio pagrindas ne mąstantis Aš, bet *Tarp* sfera, nukreiptumas į *Kita*, pagarbus įsiklausymas į *Kita*, susiformavimą: „Mūsų amžius vadinamas įvairiai: susvetimėjimo, šizofrenijos, technologiniu, postindustriniu amžiumi ir t. t. Regis, šis sąrašas galėtų būti papildytas ir kitais pavadinimais: susitikimo bei dialogo amžius. Laisvas keitimasis požiūriais, marksizmo-krikščionybės dialogas, katalikų ir protestantų dialogas, krikščionių ir žydų, gamtos ir humanitarinių mokslų, bei jų variantai <...> „buvimas su“ kitais yra vienas svarbiausių ir pamatiškiausių filosofinių, o galbūt ir mokslinių, mūsų tradicijos klausimų“<sup>35</sup>.

Savaime suprantama, kad vienijimo vyksmas negalėtų skleistis, jei neegzistotų priešybės ar skirtingos linijos, kurios šį vyksmą inspiruotų. Tad moderniojoje kultūroje iškilęs poreikis vienyti atskleidžia ir jos pliuralistinę prigimtį. Teoriniuose darbuose ši sąvoka kartais pakeičiama jai artimais sinkretiškumo ar polifonijos terminais, kurie skiriasi vienas nuo kito tik nežymiais prasmės niuansais: „Modernumo situaciją apibrėžia atviras ir neišvengiamas pliuralizmas – rašo W. Welschas, aktualizodamas dar vieną pliuralizmui artimą sąvoką – daugybingumą: „tie patys dalykai, kitaip į juos pažiūrėjus, gali atrodyti visai kitaip ir <...> ši kita žiūra anaiptol nereiškia turinti mažiau „šviesos“, nei anoji – tik toji „šviesa“ yra kita. Šviesa – tą rodo patirtis – visada yra šviesa sau. Senasis Saulės modelis – viena Saulė visiems ir virš visko – nebegalioja, jis pasirodė esąs nepagrįstas“<sup>36</sup>. Atrodo, kad ta pačia kryptimi juda ir prancūzų poeto P. Valéry mintis, formuluojanti žmogaus vidujybės, kurioje persipina skirtingos tapatybės, plačiai išsiskleidžia daugiabalsiškumas, sampratą. Poeto teigimu, modernumas yra būseną, „kur

---

<sup>35</sup> A. Mickūnas, *Dialogo sritis*, op. cit., p. 224-225.

<sup>36</sup> W. Welsch, op. cit., p. 44-45.

vienodai pripažįstama daugybė teorijų, kryptių ir tiesų, kurios itin skirtingos, net visai priešingos. Tačiau nepaisant to, jos visos egzistuoja tame pačiame individe. Šiais laikais daugybėje žmonių koegzistuoja tikėjimas ir ateizmas, jausmų anarchija ir pažiūrų nuoseklumas<sup>37</sup>. Remdamiesi P. Valéry, modernų žmogų suvokiame kaip tą, kuriame skleidžiasi požiūrių įvairovė, o skirtingos matymo ir mąstymo linijos ne paneigia viena kita, bet sąveikauja tarpusavyje transparenčijos būdu: peršviesdamos viena kita. Tad skirtybių žaismas, opozicijų dermė yra modernios sąmonės lemtis. Todėl moderniosios literatūros tekste, priešingai, nei klasikiniam, vienas šalia kito atsiduria sunkiai suderinami, visiškai nepanašūs reiškiniai.

Tačiau šioji dermė turi ne tik pozityviąją, bet ir negatyviąją pusę. Skirtingas plotmes, reiškinius, tiesas ir požiūrius sintezuojanti sąmonė esti nuolatinėje *Tarp* erdvėje. Šis neįsibuvimas apibrėžtoje vietoje sukelia svyravimo, abejonės, netikrumo ir baimės būsenas. Vadinasi, modernioji sąmonė yra ne tik jungianti, bet ir besiblaškanti tarp to, ką mėgina sujungti, jausdama jungiamųjų dėmenų prieštarumą vienas kito atžvilgiu. Čia slypi jungimo vyksmo paradoksalus charakteris. Jungdama skirtingus reiškinius, pati sąmonė praranda savo vientisą pavidalą, todėl, mąstydami apie moderniąją literatūrą, nebegalime kalbėti apie vientisą lyrinio subjekto figūrą: „XX a. literatūrinis modernizmas bando sugriauti romantizme susiformavusio eilėraščio struktūrą, suardyti vientiso subjekto figūrą. Motyvuojama tuo, kad suskilęs pasaulis nebeapimamas vienu personaliu žvilgsniu, kad neįmanoma papasakoti skyLANčio, nevientiso pasaulio. Nevientisas yra ir pats subjektas – fiksuojami atskiri pojūčiai, atsiskiria sąmonė ir pasąmonė ir t. t.“<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> P. Valéry, *La politique de l'esprit*, Œuvres, I: Paris, 1957, p. 1017.

<sup>38</sup> R. Tutlytė, op. cit., p. 7.

## 1. 2. Modernioji sąmonė ir egzistencinio mąstymo akiračiai.

### 1.2.1. Egzistencinio mąstymo užuomazgos: Aurelijus Augustinas ir Blaise`as Pascalis.

Abu moderniosios sąmonės principus – skaidymąsi ir bandymą jį įveikti jungimo vyksmu – išsikristalizavusius modernizmo epochoje, apimančioje laikotarpį nuo XIX a. vidurio iki XX a. vidurio, galima atpažinti ir ankstesnių epochų autorių veikaluose. Jų surastume nemaža, tačiau šiame tyrime pasirodys ir bus aptarti tik tie, kurių mąstymo išvalgos padės ryškinti ne tik moderniosios sąmonės, bet ir modernios religinės sąmonės bruožus, ir kurių įtakas, pasirodančias aiškiau ar labiau latentiniu pavidalu, atpažinsime ir mūsų tyrimui svarbių autorių kūryboje.

Moderniąją sąmonę įvardiję kaip kitokią pasaulio vaizdinį steigiančią sąmonę, dabar savo teiginį turėtume papildyti išvalga, kad modernioji sąmonė arba modernioji *štai-būtis*, pagal M. Heideggerį, yra buvimo pasaulyje būdas, įimantis į save visas patirtis. Religinė patirtis esti viena iš *štai-būties* buvimo pasaulyje aspektų. Ši mūsų teiginį patvirtina viena A. Sverdiolo mintis, pabrėžianti žmogaus santykio su religija nuolatinį aktualumą: „Aišku, kaip konkretūs gyvenantys asmenys, mes visuomet jau užimame vienokią ar kitokią poziciją pamatinių dvasinių realiųjų atžvilgiu, taip pat ir religijos atžvilgiu, arba tiesiog turime tam tikrą požiūrį į ją, santykį su ja, net jei tas požiūris nėra labai artikuliuotas. Net ir susilaikymas nuo sprendimo, vadinamasis agnosticizmas, yra tam tikras sprendimas ir požiūris“<sup>39</sup>. A. Sverdiolo mintis atskleidžia labai svarbų moderniosios religinės sąmonės bruožą – negatyviają santykio su Transcendencija formą. Apie ją dar kalbėsime plačiau, o kol kas sutelkime savo žvilgsnį į modernumo bruožų pėdsakus ankstesnių epochų autorių mintijimuose.

Kalbėdami apie R. Descartes`o filosofiją ir pripažindami XVII amžių esant naujo tikėjimo – tikėjimo protu ir progresu – amžiumi, jaučiame, jog šio laikotarpio žmogaus sąmonėje ima vertis praraja tarp tikėjimo ir žinojimo.

---

<sup>39</sup> A. Sverdiolas, *Religijos iššūkis kultūros istorikui*, Aiškinimo ratas-2, Vilnius: Strofa, 2003, p. 231

Regis, mąstydamas apie šias antinomijas, protestantų teologas H. Kūngas moderniosios savimonės bruožus atseka XVII amžiaus filosofo, matematiko ir mistiko, B. Paskalio žmogaus – „*mąstančios nendrės*“ tipologijoje<sup>40</sup>.

B. Paskalio svarstymuose iš tiesų skleidžiasi žmogiškosios būties, jo santykio su Dievu paradoksalumas. Filosofas teigė, jog, ieškant Dievo, neįmanoma pasitikėti protu, remtis spekuliacija. „Transcendentavimas, atsidavimas anapusybei Pascaliui nebe proto, o veikiau atvirkščiai – atsisakymo nuo proto, jo paaukojimo, *sacrificium intellectus*, aktas, sutampantis ar bent jau labai artimai susijęs su tikėjimo aktu“<sup>41</sup>. Priėjęs tokią išvadą, filosofas aktualizavo *logique coeur* – širdies logiką, kaip priešpriešą R. Descartes`o iškeltai grynajai proto logikai: „Širdis jaučia Dievą, o ne protas. Tikėjimas yra tai, kad Dievas jaučiamas širdimi, o ne protu. <...> Širdis turi savų argumentų tikėti, kurių nežino protas“<sup>42</sup>. Tačiau „širdies jutimais“ paremtas Dievo ieškojimas suponuoja paradoksalią, sunkiai apibrėžiamą žmogaus buvimo pasaulyje formą: „Kas gi vis dėlto yra žmogus tarp šių neišmatuojamų begalybių. Niekis, palyginti su begalybe, ir viskas, palyginti su niekuo, – vidurys tarp nieko ir visko. Jam dar be galo toli iki begalinių ribų suvokimo, daiktų pabaiga ir jų esmė neatrandamai paslėpta nuo jo neižvelgiamoje paslapyje: jis nesugeba matyti nei to nieko, iš kurio jis atsirado, nei tos begalybės, kurioje jis skendi“<sup>43</sup>. Regime, kad B. Paskalio žmogus yra netekęs orientacijos pasaulio begalybėje. Būdamas tik viduriu tarp visko ir nieko, jis praranda gebėjimą pažinti pasaulį kaip Dievo reiškimosi erdvę, kaip antrąją apreiškimo knygą šalia Biblijos. Paskališkojo žmogaus dalia yra nesibaigianti netikrybė. Kosmosui nustojus byloti apie Aukščiausią Būtį, religinė sąmonė Dievą suvokia ir kaip esantį, ir kaip nesantį. Todėl žmogaus siela atsiduria tam tikroje prieblandoje, savitoje *clair-obscur*

---

<sup>40</sup> Tokį žmogaus apibūdinimą aptinkame viename B. Paskalio „Minčių“ fragmente: „Žmogus tėra nendrė, silpniausia gamtoje. Tačiau tai mąstanti nendrė. Nereikia visai visatai ginkluotis, kad jį sutriuškintų: užtenka garų, vandens lašo jam užmušti. Bet jei visata jį ir sutriuškintų, žmogus vis tiek būtų pranašesnis už tą, kuri jį įveikė, nes žino, kad miršta ir kad visatos persvara, o visata nieko apie tai nežino“ (B. Pascal, Mintys, Vilnius: Aidai, 1997, p. 110).

<sup>41</sup> A. Sverdiolas, Steigtis ir sauga, Vilnius: Baltos lankos, 1996, p. 184.

<sup>42</sup> B. Pascal, op. cit., p. 91.

<sup>43</sup> Ibid., p. 28.

(šviesokaitoje) tarp tikrumo ir netikrumo, kurią suponuoja *Deus revelatus* (apreikštas Dievas) ir *Deus absconditus* (paslėptas Dievas) dialektika. Šios dialektikos akiratyje B. Pascalis apibrėžia savo buvimą kaip besibaiminantį buvimą: „Kai svarstau apie trumpą savo gyvenimo trukmę, panardintą prieš ir po esančioje amžinybėje, apie truputėlį erdvės, kurią užimu, ir net tą, kurią siekia akys, dingstančią begalinėse erdvių platybėse, apie kurias nežinau ir kurios nežino apie mane, - išsigąstu ir stebiuosi, kad esu čia <...> Man kelia išgąstį amžina šių erdvių tyla“<sup>44</sup>. Tačiau tylinčioje visatoje, anot B. Pascalio, tik žmogus yra apdovanotas mąstymu, kuris jį padaro viskuo ta prasme, kad visa gali tapti mūsų mąstymo objektu: „Pasaulis apgaubia mane erdve lyg dingstantį tašką, bet mąstymu aš apgaubiu visą pasaulį“<sup>45</sup>. Tikėjimas ir mąstymas, tikrumas ir netikrumas, žmogaus būties didybė ir jo silpnumas – tokios antinomijos tarpsta B. Pascalio žmoguje. Tačiau jos yra neatsiejamos viena nuo kitos, ir tik sąveikoje viena su kita steigia *homo religiosus* – religinio žmogaus egzistenciją. Vokiečių filosofas P. Wustas, kalbėdamas apie B. Pascalio mąstyme funkcionuojančias priešybių jungtis, religinę erdvę pavadino mūšio lauku, kuriame nuolat kovoja tikėjimas ir netikėjimas, o netikėjimo Dievu situaciją apibūdino kaip būtiną etapą tikėjimui atgaivinti: „Netikėjimas <...> prisideda prie to, kad tikėjimas niekada negalėtų mėgautis patogiu saugumu. Netikėjimas yra nuolatinis tikėjimo stimulatorius, verčiantis pastarąjį nuolat atsinaujinti dvasia ir gyvybiškai pajaunėti. Galbūt todėl tvirto tikėjimo laikotarpiai yra ir tvirto netikėjimo laikotarpiai. Kiek sumažėja netikėjimo priešinimasis, tiek dažniausiai nuslūgsta ir jaunatviškas tikėjimo pakilumas“<sup>46</sup>.

Suvokdami moderniąją sąmonę kaip gebančią jungti priešybes, B. Pascalio žmogų – „mąstančią nendrę“ – esantį nuolatinėje *Tarp* būsenoje, regime moderniosios gyvenimo pajautos lauke. Tokiu atveju negalima aplenkti ir dar vienos figūros – Aurelijaus Augustino, iš kurio B. Pascalis perima ir toliau plėtoja vidujiškumo problematiką. Aurelijus Augustinas taip pat, kaip

---

<sup>44</sup> B. Pascal, op. cit., p. 73-74.

<sup>45</sup> Ibid., 348.

<sup>46</sup> P. Wust, *Netikrybė ir rizika*, Vilnius: Aidai, 2000, p. 140.

vėliau B. Pascalis, žmogaus ir Dievo susitikimo erdvę suvokė glūdint ne išorėje, o pačiose žmogaus sielos gelmėse. Septintosios „Išpažinimų“ knygos dešimtajame skyriuje jis rašo: „Iš ten perspėtas sugrįžti prie savęs paties, įžengiau į savo paties gelmes, Tavo vadovaujamas, ir įstengiau tai padaryti, kadangi Tu ‚pasidarei mano padėjėjas‘. Įžengiau ir išvydau (kad ir silpna buvo mano sielos akis) virš tos pat mano sielos akies, virš mano proto nesikeičiančią šviesą, ne tą paprastą ir visų kūnų matomą, ir ne tokią, kuri būtų tos pačios rūšies, tik didesnę, tarsi ta pati šviesa šviestų daug daug skaidriau ir viską pripildytų savo švytėjimu“<sup>47</sup>. Atsigręždamas į vidujybę, Aurelijus Augustinas sukūrė psichologinę autobiografiją – pirmą krikščionišką asmens prigimties sureikšminimą, paremtą Šventuoju Raštu. Į būties, Dievo, tikėjimo ir kitas amžinašias problemas jis pažvelgė iš subjekto pozicijos, mėgindamas suprasti pats ir parodyti kitiems, kokį vaidmenį visi šie klausimai vaidina atskiro žmogaus gyvenime. Tokiu būdu Aurelijus Augustinas įsirašo į egzistencinio mąstymo lauką. „Išpažinimai“ atveria tokias žmogaus dvasios būsenas, kurias neabejotinai išgyvena modernusis žmogus, o tiksliau – modernusis religinis žmogus. Imanentinis Dievo ieškojimas „Išpažinimuose“ skleidžiasi ne tik tikėjimo bei pasitikėjimo, bet ir klausinėjimo, nežinojimo, abejonės ir nerimo situacijose. Jas, brėždamas Aurelijaus Augustino modernios minties liniją, akcentavo ir lietuvių filosofas P. Mantvydas, su kurio straipsniais jaunoji, mums rūpima kūrėjų karta, be abejo, susipažino universitetinių studijų metais. Anot P. Mantvydo, šių laikų žmogaus dėmesį patraukia ilgas ir komplikotas, kupinas prieštaravimų Aurelijaus Augustino dvasios augimas: „Augustino Damasko kelias truko keliolika metų <...> Augustinas – faustiška prigimtis. Tie 14 metų tiesos ieškojimo yra jo imponantiška, grandioziška kova dėl dvasinio gyvenimo turinio, kova su demonu savo paties krūtinėje“<sup>48</sup>. Tarp didžiojo Hipono vyskupo ieškojimų ir blaškymosi bei nerimo persmelkto savojo laiko žmogaus filosofas išvelgia ryškią paralelę, tad ir mes, akylai žvelgdami į „Išpažinimų“ knygos subjektą, atpažįstame jame klajūnišką,

<sup>47</sup> Aurelijus Augustinas, *Išpažinimai*, Vilnius: Aidai, 2004, p. 171.

<sup>48</sup> P. Mantvydas, *Didžiosios sielos istorija, Raštai*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2005, p. 266.

lengvų atsakymų nerandanti, netikrybės persmelktą modernaus žmogaus provaizdį.

Provaizdžio sąvoka šioje vietoje atrodo ypač paranki, kadangi nereikėtų pamiršti, jog tiek Aurelijaus Augustino, tiek B. Pascalio mintis turėjo tvirtą krikščioniškosios pasaulėžiūros pamatą. Jų abiejų žmogaus išgyvenamą būties dramatiškumą neutralizavo amžinybės perspektyva. O pastarąją filosofas J. Girnius, reflektuodamas B. Pascalio „Mintis“, apibūdino kaip tai, kas suteikia žmogiškajai būčiai prasmę: „Prasmė be amžinybės – tai tuščias kevalas be branduolio. Tik tai gali patenkinti gilų žmogaus sielos ilgesį, kas slepia savyje amžinybės viltį. Be amžinybės prasmė lieka neįmanoma, nes amžinybė yra pats būties sinonimas“<sup>49</sup>. J. Girniaus mintijimas mums svarbus, kadangi, kaip priešpriešą amžinybės šviesos gaivinamam paskališkam žmogui, filosofas iškelia modernų žmogų, kurio sąmonėje amžinybė esti išblėsusi. Anot J. Girniaus, modernusis žmogus, gyvendamas laiko horizonte, patiria visą žmogiškosios būties beprasmybę: „Amžinybės sąmonės praradimas, ir tuo pačiu mūsų žmogiškosios egzistencijos beprasmiškumo grėsmės iškilimas – štai tasai pagrindas, kuris, mūsų nuomone, padaro mūsų laikų žmogų tokį pačiam sau problematišką“<sup>50</sup>. J. Girnius aktualizavo vieną, jo nuomone, svarbiausią elementą, kurio prarastis inspiruoja modernaus žmogaus būties dramatiškumą. Galvodami apie moderniąją sąmonę kaip klausinėjančią sąmonę, kategorišką J. Girniaus teiginį sušvelniname mintimi, kad amžinybė moderniam žmogui taip pat virsta klausimu. Ji ne tiek blėsinama ir prarandama, kiek egzistuoja tose Aurelijaus Augustino ir B. Pascalio raštuose išryškėjusių tikėjimo ir netikėjimo, tikrumo ir abejonės, Dievo paslėpties ir atverties įtampų akiratyje. Tik tos įtampos tarp priešybių jame taip sustiprėja, kad atsiveria gilios, kartais beveik neperžengiamos prarajos, kurios kelia absoliučios Transcendencijos prarasties arba giliausios Dievo atokumos įspūdį.

---

<sup>49</sup> J. Girnius, *Amžinybės perspektyva ir laiko horizontas*, Raštai, T. 1, Vilnius: Mintis, 1991, p. 372.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 373.

## 1.2.2. Søren Kierkegaard`o tikėjimo paradoksas

Šios prarajos ryškiausi pavidalu iškyla egzistencializmo filosofijos pradininko, danų filosofo S. Kierkegaard`o raštuose. Nors S. Kierkegaard`o negalima pavadinti filosofu egzistencialistu tikraja to žodžio prasme, jis neabejotinai stovi prie egzistencializmo filosofijos ištakų: „Kierkegardas – pirmasis mąstytojas, suformulavęs pagrindinius egzistencinio mąstymo principus, o šis mąstymas yra ne tik vadinamosios egzistencialistinės filosofijos, bet ir viso iracionalistinio filosofavimo, per pastarąjį šimtą metų klestinčio Vakarų filosofijoje, branduolys <...> tai, ką Kierkegardas vadina tikėjimu slepia savyje pamatinius egzistencinio mąstymo parametrus, kurie išsakomi dar labai abstrakčiai, nediferencijuotai, bet sykiu pakankamai paprastai ir aiškiai“<sup>51</sup>. Fragmentiška S. Kierkegaard`o filosofijos refleksija esti svarbi mintijimo linija, leidžianti dar labiau išryškinti modernaus žmogaus santykio su Dievu bruožus ir tokiu būdu pildyti ir skaidrinti modernios religinės sąmonės apibrėžtį. Filosofinėje tradicijoje yra įsitvirtinusi pažiūra, kad S. Kierkegaard`o figūra žymi lūžį, naują posūkį Vakarų filosofinėje tradicijoje. Mums svarbiausia išryškinti Dievo sampratos kismą. S. Kierkegaard`o filosofijoje Dievas yra ne grynoji esmė, ne absoliutinė idėja ar absoliutinė sąvoka. Čia Dievas pasirodo kaip egzistencija. „Baimėje ir drebėjime“ – vienoje iš S. Kierkegaard`o knygų – Dievo ir pagrindinio šios knygos subjekto – Abraomo santykis yra grynai privatus, t. y. tarp Dievo ir žmogaus nėra jokių tarpininkų, Dievas ir žmogus susitinka kaip du individai. Tikėjimas S. Kierkegaard`o žmogui yra ne bendruomeninis išoriškumas, bet gilusis vidujiškumas. Tokia žmogaus ir Dievo santykio erdvė, kaip regėjome, skleidėsi ir Aurelijaus Augustino bei B. Pascalio filosofijoje. Tad kuo reiškiasi tas be galo aštrus S. Kierkegaard`o žmogiškosios būties dramatiškumas? „Tačiau Abraomo tikėjimas buvo ne toks – jei toks iš viso būna – mat iš tikrųjų tai ne tikėjimas, o tolimiausia tikėjimo galimybė, savo akiračio pakraštyje

---

<sup>51</sup>A. Šliogeris, *Tikėjimo paradoksas Kierkegaard`o filosofijoje*, Egzistencijos paradoksai: Kierkegaard`o filosofijos interpretacijos, Vilnius: Versus Aureus, 2006, p. 287.

nujaučianti savo objektą, tačiau nuo objekto ją skiria žiojinti praraja, kurioje viešpatauja nusivylimas“<sup>52</sup> – taip rašo S. Kierkegaard`as „Baimėje ir drebėjime“. Trumpame knygos fragmente atpažįstame tą pačią dialektinę tikėjimo – netikėjimo, žinojimo – abejonės įtampą, kuri rodėsi Aurelijaus Augustino „Išpažinimuose“ ir B. Pascalio „Mintyse“. Tik čia ji kur kas radikalesnė ir skausmingesnė. Santykis tarp Dievo ir žmogaus suvokiamas kaip neįmanomybė, iš kurios kyla desperacija ir vienatvė. O tai vienos svarbiausių moderniosios sąmonės patirčių. Modernusis žmogus yra toks pat vienišas, kaip ir Senojo Testamento Abraomas, vedantis savo sūnų ant Morijos kalno, kur jis turės būti paaukotas. Absoliučiai vienišas prieš Dievą. Svarbi šiuo atveju atrodo ir danų mąstytojo iškelta tikėjimo galimybės sąvoka. Ką reiškia ši sąvoka? Tikėjimas ne kaip esamybė, bet kaip tos esamybės nuojauta, nesąmoningas žinojimas, kad ji egzistuoja – būtent tai išgyvena modernusis religinis žmogus. Lietuvos kultūroje tokio tikėjimo patirtį ryškiausiai fiksuoja du mąstytojai. Pirmasis iš jų – J. Girnius – apmąsto ją, įtakotas ispanų rašytojo ir filosofo M. de Unamuno svarstymų. Remdamasis M. de Unamuno aktualizuota tragiško žmogaus gyvenimo jausmo sąvoka, J. Girnius savo mąstymų apie laiko horizontą ir amžinybę akiratyje, pateikia savitą modernaus žmogaus charakteristiką: „Tai tragiškasis žmogus, kuris yra praradęs amžinybės viltį, bet kuris negali savyje galutinai išdildyti nemirtingumo troškulio“<sup>53</sup>. Tikėjimo kaip galimybės, kaip žmoguje visada glūdinčios aktualybės patirtį išsako ir V. Daunys, rašydamas apie V. Mačernio kūrybą. Tą tikėjimo galimybę V. Daunys vadina šventąja žaizda, neleidžiančia žmogui eliminuoti savyje sakralumo dimensijos: „<...> sužeistasis žmogus siekia vaduotis pats iš savęs, siekia rasti kodą savo gyvybei, jos prasmei kaip religinis žmogus, t. y. jo kūryboje nuolat dalyvauja iš tradicijos paveldėtas sakralusis intencionalumas“<sup>54</sup>. Poetas ir literatūros kritikas dar aiškiau, nei filosofas J. Girnius, išsako skausmingą modernaus žmogaus buvimą, kylantį iš sakralumo ir patiriamo absurdo sintezės: „Sakralumo paveldas ir absurdo būseną – nieko

<sup>52</sup> S. Kierkegaard, Baimė ir drebėjimas, Vilnius: Aidai, 1995, p. 14.

<sup>53</sup> J. Girnius, *Žmogus be Dievo*, Girnius, Raštai, T. 2, Vilnius: Mintis, 1994, p. 105.

<sup>54</sup> V. Daunys, op. cit. p. 53-54.

nėra skausmingesnio, pasitikėjimo būtimi jausmas, kildinamas iš „senolių praeities“, ir – skepsis, skepticizmas, suponuojamas absurdiško XX amžiaus spengesio – visa tai yra aiškiai konfliktiška Mačernio regėjimų žemėje<sup>55</sup>. Tokios esti kierkegoriškojo mąstymo ženklus turinčios modernaus religinio žmogaus suvokimo lietuviškos variacijos, leidžiančios suvokti šios problematikos aktualumą. O V. Daunio svarstymas, nurodantis į V. Mačernio poeziją, leidžia kelti prielaidą, kad būtent šio poeto kūryboje galima atsekti modernaus religinio žmogaus pėdsakus, kurie dar labiau ryškės ir skleisis kitų jo kartos kūrėjų poezijoje.

Tačiau sugrįžkime prie paties S. Kierkegaard`o. Modernaus religingumo suvokčiai papildyti, svarbi ir filosofo vartota kaukės sąvoka. Žmogaus netikrumą ir vienišumą S. Kierkegaard`as kildino iš savo tapatumo ir savasties, unikalaus ir nepakartojamo „aš“ stygiaus. Jau teigėme, kad jungdama priešybes, modernioji sąmonė praranda savo vientisumą. Joje vyksta kaukių, skirtingų tapatybių žaismė ir kaitaliojimasis. S. Kierkegaard`as teigė, jog tik Dievo akivaizdoje įmanoma būti savimi, jog tik Dievas esti tas matas, kuriuo matuojamas žmogiškosios egzistencijos autentiškumas, tikrosios tapatybės atpažinimas kaukių kūryboje. Religinė egzistencijos pakopa mąstytojui yra aukščiausias savivokos taškas. Čia ir atsiskleidžia kierkegoriškas tikėjimo paradoksas. Religinė patirtis suvokiama kaip aukščiausia individuacijos pakopa, tačiau jos pasiekti neįmanoma. „Įsisąmoninus pamatinį individo egzistencijos faktą, kad kokybinė Dievą ir žmogų skirianti riba neįveikiama, atsiranda deformuotas tikėjimas, kurį S. Kierkegaard`as vadina demonišku<sup>56</sup>. Vienintelį išsigelbėjimą iš jo filosofas regėjo tikėjimo šuolyje į absurda: „Tikrasis tikėjimas, S. Kierkegaard`o įsitikinimu, gali gimti tik akistatos su absurdu situacijoje, kai radikaliai apsisprendžiama tapti laisvu ir tuo pat metu begalinės atsakomybės suvaržytu, savo nepakartojamą baigtinę suvokiančiu individu, ribinės egzistencinės patirtys S. Kierkegaard`o filosofijos kontekste gali būti suvokiamos kaip egzistenciniai religingumo

<sup>55</sup> V. Daunys, op. cit. p. 54.

<sup>56</sup> V. Radžvilas, *Dieviškumo ir demoniško sampratoje, Egzistencijos paradoksai: Kierkegaard`o filosofijos interpretacijos*, Vilnius: Versus Aureus, 2006, p. 220.

profiliai, konstituojantys kiekvieno asmens religinį ryšį su dievybe, unikalia kiekvieno tikinčio individo tikėjimo forma<sup>57</sup>. Kai mąstome apie modernaus žmogaus santykį su Dievu S. Kierkegaard'o filosofijos kontekste, regime, kad jis įgauna dar radikalesnį pavidalą: sąmoningai atsisakydamas šuolio į absurda, negalėdamas akiai patikėti Transcendencijos tikrybe, modernusis žmogus turi išgyventi negatyvaus tikėjimo patirtį. Į ją, kaip jau buvome užsiminę, nurodė vienas A. Sverdiolo teiginys, išreiškiantis religinės patirties aktualumą žmogiškų patirčių skalėje. Tačiau prieš plačiau aptardami negatyvaus tikėjimo bruožus, turėtume bent trumpam stabtelėti ties dar viena figūra, kuri reprezentuoja itin svarbų moderniosios religinės sąmonės formavimosi etapą, ir kuri įtakojo negatyvaus santykio su Dievu radimąsi.

### **1.2.3. Friedricho Nietzsche's „Dievo mirties“ idėja ir ekspresionistinio pasaulėvaizdžio bruožai.**

Be abejo, turime galvoje F. Nietzsche, aukštyn kojomis apvertusį nuo vėlyvosios graikiškosios ir krikščioniškosios Platono filosofijos interpretacijos laikų plėtojama anapusių ir šiapusių erdvių priešpriešą. Platono mąstyme anapusių erdvė buvo vadinama tikriausiu ir teisingiausiu pasauliu. Tuo tarpu šiapusių paženklinta praeinamumo ir nepastovumo žyme. Tikroji būtis, anot Platono, – idėjų būtis, o kiekvienas būvinys esti tik tiek, kiek jis „dalyvauja“ savo idėjoje. F. Nietzsche paneigia šią koncepciją 1882-aisiais metais „Linksmajame moksle“ ištardamas savo garsiąją tezę „Dievas mirė“<sup>58</sup>. Ja paskelbiama nihilizmo, tapusio pagrindiniu to laikmečio egzistenciniu patyrimu, diagnozė, ir pradedama naujo žmogaus – žmogaus be Dievo, vienišo žmogaus – epocha: „Bruožai, kurie buvo suteikti daiktų, tikrajai būčiai“, yra

---

<sup>57</sup> N. Kardelis, *Kierkegaard'o filosofija ir egzistenciniai religingumo profiliai*, Egzistencijos paradoksai: Kierkegaard'o filosofijos interpretacijos, Vilnius: Versus Aureus, 2006, p. 158.

<sup>58</sup> Ši frazė nuskamba „Linksmojo mokslo“ 125 fragmente, pavadintame „Pamišėlis“: „Pamišėlis puldinėjo prie jų ir smagstė juos žvilgsniu. „Kur Dievas?“ – šūkavo jis. – „Aš jums pasakysiu! Mes jį nužudėme – jūs ir aš! Visi mes esame jo žudikai! Bet kaipgi mes tai padarėme? Kaip mes įstengėme išgerti jūrą? Kas davė mums šluotą, kad nušluotume visą horizontą? Ką mes padarėme, atkabindami žemę nuo savo saulės? Kur ji dabar skrieja? Kur mes keliaujame? Tolyn nuo visų saulių [...] Ar nereikia uždegti žibintų pačiame vidurdienyje? Ar dar negirdime triukšmo, keliamo duobkasių, laidojančių Dievą? Ar neužuodžiame Dievo puvėsių? – Ir dievai pūva! Dievas mirė! Dievas jau pasimirė! Ir mes jį nužudėme!“ (F. Nietzsche, *Linksmasis mokslas*, Vilnius: Pradai, 1995, p. 151-152).

nebūties, niekio bruožai, ‚tikras pasaulis‘ buvo sukurtas kaip realaus pasaulio priešingybė: iš tikrųjų tai yra tariamas pasaulis, nes jis tėra moralinė-optinė iliuzija<sup>59</sup>. F. Nietzsche’s išvados atrodo itin radikalias ir griežtas. Jei Kierkegaard`as, kaip regėjome, žmogaus išsigelbėjimą matė tikėjimo šuolyje į absurda, jei Dievas, nors ir kaip tolimiausia galimybė, jam vis dėlto buvo Esantis, tai F. Nietzsche visiškai ištuštino Transcendencijos erdvę. Tiesa, atidžiau įsigilinę į filosofo mintijimo struktūrą, galime justi, jog nihilizmas joje pasirodo kaip daugiareikšmė sąvoka, paženklinta paradokso ženklų. K. Jaspersas yra pastebėjęs, kad „Nietzsche niekada nesako ‚Dievo nėra‘ ir niekada nesako ‚aš netikiu Dievu‘, bet ‚Dievas yra miręs‘<sup>60</sup>. Filosofas nurodo į tai, ką labai aiškiai suformuluoja M. Heideggeris savąja nyčiškojo nihilizmo interpretacija: „Nyčės apmąstytasis nihilizmas jokia būdu nesutampa su tik negatyviai interpretuojama būseną, kai nebetikima biblinio apreiškimo krikščioniškąjį Dievą. – teigia M. Heideggeris ir pratęsia šią mintį, aiškindamas F. Nietzsche’s filosofijoje egzistuojančią skirtį tarp krikščionybės ir krikščioniškumo, – Krikščionybė Nyčei yra bažnyčios ir jos valdžios istorinis reiškinys pasaulyje, išsiskleidžiantis Vakarų žmonijoje ir jos naujųjų amžių kultūroje. Šiuo požiūriu krikščionybė ir krikščioniškumas, paremtas į Naująjį Testamentą orientuotu tikėjimu, nėra tas pat. Ir ne-krikščioniškas gyvenimas gali įtvirtinti krikščionybę, ją naudodamas kaip jėgos veiksnį, kaip ir atvirkščiai – krikščioniškasis gyvenimas nebūtinai susijęs su krikščionybė<sup>61</sup>. M. Heideggerio mintis mums leidžia suvokti, kad Dievo mirtį F. Nietzsche mąstė kaip svarbiausią Vakarų kultūros istorijos reiškinį, atskirdamas vidujybinių, grynai asmenišką ir bendruomeninių, Bažnyčios institucija apibrėžtą, tikėjimą. Turėdami galvoje šią skirtį, galėtume kelti prielaidą, kad ji atvėrė kelią tokios religinės patirties refleksijai, kuri vėliau bus pavadinta nereligine krikščionybė. Moderniosios religijos tyrinėtojas R. Wuthnow jos atsiradimą sieja su moderniojoje kultūroje veikiančiojo „Aš“ figūra. Būdamas

---

<sup>59</sup> F. Nietzsche, op.cit., p. 518.

<sup>60</sup> K. Jaspers, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin: Walter de Gruyter, 1981, p. 247

<sup>61</sup> M. Heideggeris, *Nyčės žodis „Dievas mirė“*, Rinkiniai raštai, Vilnius: Mintis, 1992, p. 176-177.

daugiamatis, sutelkdamas savyje daugybę skirtingų patirčių (taip pat ir religinių), modernusis „Aš“ sykiu išsilaisvina iš griežtai apibrėžtu bendruomeninių ir visiems galiojančių tikėjimo ir moralės kodų; jo religingumas arba aukščiausios prasmės pažinimo apibūdinimas praplečiamas ir jį vis labiau lemia individuali interpretacija<sup>62</sup>.

Prie individualumu pagrįsto religingumo dar sugrįšime, svarstydami moderniosios religinės sąmonės pavidalus literatūroje, o kol kas, bent fragmentiškai, aptarkime F. Nietzsche`'s filosofinių idėjų recepciją mūsų tyrimui aktualaus laikotarpio Lietuvos kultūrinėje ir literatūrinėje erdvėje. A. Šliogeris yra pasakęs, kad F. Nietzsche`'s paskelbta Dievo mirties tezė nėra tik „ekstravagantiškas lozungas, mestas keistuolio ar originalo, nejaučiančio atsakomybės už savo žodžius. Man atrodo, kad mūsų gadynėje kiekvienas doras mąstytojas, net pats krikščioniškiausias, turi praeiti Dievo mirties skaistyklą“<sup>63</sup>. Garsioji filosofo ištara ir apskritai jo filosofinė mintis atliepė 1939-ųjų metų kartos kūrėjų patirtims. F. Nietzsche`'s idėjų refleksija suintensyvėja kartu su egzistencializmo filosofijos sklaida. Kaip teigia literatūrologė R. Tūtlytė: „<...> apie 1938 m. Lietuvoje prasideda antroji susidomėjimo Friedricho Nietzsche`'s idėjomis banga (XX a. pradžioje atpažintas ir reflektuotas literatūroje F. Nietzsche`'s nihilizmas, ironija), tuo metu atkreiptas dėmesys į stipraus, valingo žmogaus, pasirinkusio vienatvę savo brendimui, pozicija. Susiskaldžiusį, silpną, civilizacijos sužlugdytą „aš“ ima keisti save kuriantis, stiprus žmogus“<sup>64</sup>. F. Nietzsche`'s „Dievo mirties“ idėją filosofškai permąsto J. Girnius, jo įtvirtintos antžmogio figūros poetinius pavidalus galime atpažinti V. Mačernio ir H. Nagio kūryboje, filosofo minties parafrazės kartas nuo karto išskyla A. Nykos-Niliūno „Dienoraščių fragmentuose“, leidamos suvokti, kad F. Nietzsche`'s idėjos aktualiai funkcionavo poeto mąstymo lauke. Tačiau tenka pastebėti ir tai, kad F. Nietzsche`'s idėjų aspiracijos mūsų aptariamo laikmečio autorių kūryboje

---

<sup>62</sup> R. Wuthnow, Šventybės atgavimas. Religija šiuolaikinėje visuomenėje, Vilnius: Aidai, 1996, p. 96.

<sup>63</sup> A. Šliogeris, *Juozas Girnius ir egzistencinė filosofija*, J. Girnius, Raštai, T. I, Vilnius: Mintis, 1991, XI.

<sup>64</sup> R. Tūtlytė, op. cit., p. 116.

nebeturi to radikalumo, kuris skleidėsi paties filosofo mintyje. Aštrumą praranda ir garsioji tezė „Dievas mirė“. Ji literatūroje transformuojasi į Dievo ieškojimo, Jo ilgesio, klausimų, kas Jis yra žmogui ir kas yra žmogus Jam, kurie vis dėlto implikuoja santykio būti, situaciją. Studijoje „Žmogus be Dievo“ J. Girnius tokią situaciją ir Dievo prarasties klausimą mąsto teizmo-ateizmo įtampos lauke: „Nuo Dievo nusigręžęs gyvenimas neliudija Dievo nebuvimo, priešingai, savo vidine tragika jis slepia Dievo moralinį liudijimą. Tik sekus ateizmas yra savimi pasitenkinęs ir besidžiaugias žmogaus laisve be Dievo. Gilesnis ateizmas visada yra tragiškas savo įtampa tarp Dievo ilgesio ir ‚žinojimo‘, kad ‚Dievo nėra ir negali būti‘“<sup>65</sup>. Regime, kad filosofas žmogaus be Dievo figūroje aktualizuoja įtampas, kurios, tvyrodamos tarp kitų priešybių, egzistavo ir Aurelijaus Augustino, B. Pascalio bei S. Kierkegaard`o žmoguje. Mūsų tyrimui, bandant suvokti, kokia yra modernioji religinė sąmonė, žmogaus be Dievo kaip tikėjimo ir netikėjimo įtampos persmelktos būtybės samprata yra itin svarbi. Keliame prielaidą, kad įtampomis paženklinta modernaus žmogaus būtis išreiškia autentiškiausią ir tikriausią jo santykio su Dievu formą.

Nors, fragmentiškai pasiremami lietuvių literatūros kontekstu, teigėme, kad F. Nietzsche`s Dievo mirties idėja joje įgavo ne tokius radikalius pavidalus, vis dėlto neapsiriksimė sakydami, kad jo garsioji išstartis suproblemino Dievo ir žmogaus santykio klausimą. Teologinėje plotmėje radikaliausiu pavidalu Dievo klausimą iškėlė modernioji protestantiškoji teologija, kartais dar pavadinama „Dievo mirties“ teologija. Svarbiausi jos atstovai – T. J. J. Altizeris, P. M. van Burenas, W. Hamiltonas labai aiškiai teigia ne tik Dievo, bet ir visų teistinių formų mirtį. Tokios mirties pripažinimas, anot W. Hamiltono, liudija žmogiškosios sąmonės brandą, nes, kaip teigia kitas „Dievo mirties“ teologas P. M. van Burenas, Dievo sąvoka yra bereikšmė, todėl bet kokia kalba apie Dievą ir Trascendenciją esti

---

<sup>65</sup> J. Girnius, *Žmogus be Dievo*, op. cit., p. 37.

neprasminga<sup>66</sup>. Kaip regime, šių teologų svarstymuose nyčiškojo mąstymo linija yra itin aiškiai eksplikuojama. Kitokia mąstymo apie Dievą linkme juda negatyviosios teologijos laukui priskiriami Dionisas Areopagietis, Johanas Eckhartas ir Nikalojus Kuzietis. Jų mąstymo bendrumą steigia antinomijomis paremta Dievo sąvokos refleksija. Su būties teigimu koegzistuojantis dalinis būties (būties formų) neigimas, geriausią ekspresiją nebūtyje randantis Transcendencijos nepasiekiamumas mintimis ir žodžiais – šias ir kitas tiesas iškelia J. Miernovskis, aptardamas Dioniso Areopagiečio filosofiją. Tai, jog Dievas yra *in omnibus omnia et in nihilo nihil*, interpretuojama kaip absoliučios imanencijos ir Transcendencijos sintezė, neišreiškiamumo ir visa įvardijimo, universalios manifestacijos ir totalios paslėpties konjunkcija<sup>67</sup>. Šias apibrėžtis sutinkame filosofiniuose ir teologiniuose tekstuose. Tuo tarpu literatūroje modernioji sąmonė negatyvų tikėjimą dažniausiai implikuoja ekspresionistiniu pasaulėvaizdžiu. Šio pasaulėvaizdžio horizontas bus ypač svarbus, kalbant apie moderniosios religinės sąmonės raišką H. Nagio kūryboje, o tam tikri jo aspektai (Dievo neišsakomumas, Jo neapibrėžiamumas) taps atrama, sekant ir interpretuojant A. Nykos-Niliūno ir B. Pūkelevičiūtės kūryboje pasirodančios religinės sąmonės pavidalus. Tačiau šioje tyrimo dalyje aptarkime tik bendruosius ekspresionistinio akiračio bruožus, išreiškiančius ir negatyvaus santykio su Transcendencija formas. Sugrįždami prie F. Nietzsche's figūros, turėtume pastebėti, kad vokiečių literatūrologai labai atsargiai užsimena apie šio filosofo įtaką ekspresionizmo estetikai. Vis dėlto egzistuoja nuomonė, kad jo paskelbtas istorinis nihilizmas, kosmologinių vertybių žlugimas galėjo tapti akstinu ekspresionistiniuose kūriniuose formuojamam suskilusio žmogaus vaizdiniui<sup>68</sup>. Sąmonės ir orientacijos praradimas, izoliavimosi, svetimumo sau ir pasauliui intonacijos, nepasitikėjimo, pasibjaurėjimo ir baimės patirtys, objektyvaus pasaulio skaidymasis – visa tai aprėpia ekspresionistinė sąmonė. Ekspresionizmo

---

<sup>66</sup> P. M. van Buren, *The secular meaning of the gospel. Base on an analysis of its language*, New York: Macmillan Co, 1963, p. 76.

<sup>67</sup> J. Miernowski, *Le Dieu néant. Théologies négatives à l'aube des temps modernes*, Leiden - New York - Köln: Brill, 1988, p. 15-19.

<sup>68</sup> S. Vietta; H-G. Kemper, *Expressionismus*, München: Wilhelm Fink, 1997, p. 22.

estetiką analizavę autoriai vienu svarbiausiu jos principu yra įvardiję dialektiškumą, kylantį iš sueižėjusios, tapatybės vientisumą praradusios, bet sykiu skirtingus reiškinius jungiančios sąmonės: „Išraiškos meno‘ savitumą lemia individo irimo ir žmonijos atsinaujinimo, susvetimėjimo patirties ir naujosios vilties ‚dialektika‘“<sup>69</sup>. Kalbėjimas apie Dievą ekspresionistinės pasaulėžiūros akiratyje taip pat esti persmelktas dialektinių įtampų: suskilusioje sąmonėje persipina prasmės ieškojimo ir beprasmybės, atvirumo Dievo egzistencijai ir egzistencijos tuštumo, situacijos. Pats Dievas įvardijamas negatyviomis sąvokomis, paradokais, disonansais, asociacijomis. Studijos „Ekspresionizmas: teologiniai, sociologiniai ir antropologiniai literatūros aspektai“ autorius W. Rothe šiuos apibūdinimus ir antinomijose glūdinčią įtampą vadina vienu svarbiausiu ekspresionistinio mąstymo bruožu, kuris atpažįstamas daugumos ekspresionizmo dramų, novelių, romanų vidinėje struktūroje bei išoriniame veiksmu<sup>70</sup>.

## **2. Moderniosios religinės sąmonės steigimosi principai**

### **2.1. Skirtingų diskursų ir plotmių jungtys**

Svarstydami bendruosius, literatūroje išskylančius negatyvaus tikėjimo formų bruožus, atsekame tam tikrą mintijimo dėsningumą: Aurelijaus Augustino „Išpažinimuose“, B. Pascalio „Mintyse“, S. Kierkegaard`o ir F. Nietzsche`s filosofiniuose svarstymuose, o galiausiai – ekspresionistiniame pasaulėvaizdyje pasirodo tos pačios ar panašios žmogaus sąmonėje tarpstančios dialektinės jungtys, įtampa tarp kurių kas kartą vis labiau auga, gilėja ir radikalėja. Šis minties dėsningumas ne tik išryškina vieną svarbiausių – antinomijomis paremtą – moderniosios sąmonės bruožų, bet ir atskleidžia moderniosios religinės sąmonės formavimosi trajektoriją, apimančią paprastesnes ir pačias komplikuočiausias jos išraiškas. Savo tyrimu sekdami

---

<sup>69</sup> S. Vietta; H-G. Kemper, op. cit., p. 12.

<sup>70</sup> W. Rothe, Der Expressionismus: theologische, soziologische und anthropologische Aspekte einer Literatur, Frankfurt am Main: Fischer Tb., 1979, p. 13.

šià trajektorijà, pasiekiamo tà tyrimo etapà, kuriame aptarsime bũdus, kaip modernioji religinë sàmonë steigiasi literatũros tekste.

Bet kuriuos, į moderniosios sàmonës akiratį patekusius dëmenis ar reiškinius, remdamiesi H. G. Gadameriu, galime pavadinti susitikimo, pokalbio dalyviais, o erdvë, kurioje vyksta pokalbis, yra pats literatũros tekstas. Pokalbį suprasdamas kaip tam tikrà vietà, kurioje klausinama ir atsakoma, H. G. Gadameris akcentavo iš klausimo – atsakymo jungties gimstančią prasmës vienybę: „<...> pasaulis yra bendras pagrindas, į kurį niekas nesikësina, kurį visi pripažįsta ir kuris sieja tarpusavyje visus tuos, kurie kalbasi su kits kitu“<sup>71</sup> – sako H. G. Gadameris „Tiesoje ir metode“. Mũsų minties linija, paremta H. G. Gadamerio koncepcija, atrods pernelyg spekuliatyvi, jei nesukonkretinsime ir aiškiai neįvardinsime tų dëmenų, kurie susitinka ir vienaip ar kitaip sàveikauja literatũros tekstuose. Viena iš tokių jungčių, mąstant apie disertacijoje aptariamų autorių kũrybos sàsajas su krikščioniškàja tradicija, galëtų bũti filosofijos ir krikščioniškosios teologijos konjunkcija. Kaip atskiri santykio su literatũra variantai, filosofijos ir teologijos diskursai yra susilaukë nemaža dëmesio. Istorinë perspektyva leistų pamatyti tiek vienos, tiek kitos santykio poros skirties ir suartëjimo momentus, tačia mes, pernelyg neplësdami šios perspektyvos, tik konstatuosime mintį, kad intensyvus literatũros ir filosofijos (ypač jos) bei literatũros ir teologijos suartëjimas prasideda XX a. pradžioje. S. Kierkegaard`o, F. Nietzsche`s neakademiniø pobũdžio filosofiniai tekstai suteikia impulsų įvairialypei, skirtingus dalykus akcentuojančiai teorinei literatũros ir filosofijos santykio refleksijai. O dialogo filosofijos akiratyje susiformuoja ir literatũros bei religijos, literatũros ir teologijos, literatũros ir Biblijos jungtį apmąstančių koncepcijų erdvë.

Mũsų tyrime svarbu prisiminti ir tai, kad 1939-ųjų metų kartos, kuriai priklauso mũsų aptariami autoriai, kũryboje filosofijos ir literatũros suartëjimas – itin ryškus. Plati H. Nagio, A. Nykos-Niliũno kũrybos recepcija aktualizuoja ryškias abiejų poetų sàsajas ne tik su literatũriniu, bet ir su filosofiniu Vakarų Europos kontekstu. „Nagys nebeturi aiškaus kontakto su tais šaltiniais, kurie

---

<sup>71</sup> H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode, op. cit., p. 450

gaivino ankstyvesniašias poetų kartas. Jo šaltiniai, kultūros požiūriu, yra daugiau internacionaliniai negu lietuviški. <...> Be Nyčės ir minėtų poetų (*Hugo fon Hofmannstahl`io, Stefano George`s, Rainer`io Marija Rilke`s – kursyvas – E. J*) Nagio formavimesi turėjo reikšmės ir egzistencinė filosofija, kurios introdukciją pas mus atliko Antrojo pasaulinio karo priešžaismyje Juozas Girnius<sup>72</sup> – šias H. Nagio kūrybos įtakas akcentavo A. Nyka-Niliūnas, recenzuodamas „Saulės laikrodžius“. Nemaža jau minėto F. Nietzsche`s, M. Heideggerio, Aurelijaus Augustino filosofijos aspiracijų atpažįstame ir paties A. Nykos-Niliūno poezijoje bei „Dienoraščių fragmentuose“. Tačiau neabejotina ir tai, kad abiejų poetų kūryboje skleidėsi taip pat ir religinė plotmė. Tad tolesnė mūsų mintis juda supratimo, ne kaip atskirai sąveikauja literatūra ir filosofija ar literatūra ir religija arba, siauriau, krikščioniškoji teologija, bet kaip literatūros erdvėje persipina teologinė ir filosofinė sąmonės, link. Kokiu būdu šie skirtingi diskursai, parafrazuojant H. G. Gadamerį, susikalba ir kaip atsiveria vienas kitam? Kokį judesį atlieka modernioji sąmonė, reflektuodama teologinius ir filosofinius dėmenis? Klausimų laukas formuojasi, permąstant abiejų diskursų santykio refleksijos istoriją: mintimis perbėgdami atskiras epochas, galėtume įvardinti laikotarpius, kai filosofija ir teologija buvo griežtai atskirtos viena nuo kitos, o filosofija, kalbant metaforiškai, buvo laikoma teologijos tarnaitė. Šiame kontekste reikėtų prisiminti ir M. Heideggerį, kurio manymu, filosofijos ir teologijos susitikimas esti absoliuti neįmanomybė. Filosofas pasakymą „krikščioniškoji filosofija“ laikė tolygų pasakymui „medinė geležis“, t. y. beprasmiu žodžių junginiu. Tokią griežtą perskyrą tarp abiejų diskursų M. Heideggeris nubrėžė, mąstydamas apie jų tyrinėjimo sritį. Filosofijos uždavinį jis pirmiausia siejo su pastanga, apmąstyti bet kokio prasminio turinio galimybės sąlygas. Tokiu atveju, filosofijos tyrinėjimo sritis ir metodas nėra apibrėžti ir įvardijami. O teologija, anot filosofo, priešingai, nei filosofija, turi konkrečią tyrinėjimo sritį

---

<sup>72</sup> A. Nyka-Niliūnas, *Henrikas Nagys, arba Saulės laikrodžiai*, Literatūros lankai, 1953, Nr. 2, p. 24.

ir metodą<sup>73</sup>. Labiau iš teologinių pozicijų M. Heideggerio skirčiai pritarė ir protestantų teologas R. Bultmannas. Jo koncepcija, tiesa, nuosaikesnė, nei M. Heideggerio: teologas akcentavo filosofijos ir teologijos artimumą viena kitai: savo paties egzistencijos teoriją jis kildino iš M. Heideggerio filosofijos ir teigė, kad jo tikslas yra interpretuoti mitologinius Biblijos teiginius žmogiškosios egzistencijos sąvokomis<sup>74</sup>. Tačiau tuo pačiu teologas išvėlgė ribą, atskiriančią teologiją ir (egzistencinę) filosofiją. Ši riba, R. Bultmanno manymu – žmogaus apsisprendimas autentiškos būties atžvilgiu. Egzistencinė filosofija perėjimą nuo neautentiško prie autentiško egzistavimo laikė žmogaus apsisprendimo reikalu, tuo tarpu R. Bultmannas teigė, kad žmogus nedisponuoja tokia apsisprendimo laisve. Žmogaus autentiškai egzistencijai įgyvendinti būtinas dieviškasis aktas: tik tikėjimas Kristumi, Dievo sūnumi, leidžia steigti savo žmogiškąją būtį.

Dar kartą sugrįždami prie minties, jog kuriančioji modernioji sąmonė yra priešybes jungianti, atsitraukiame nuo tų teorinių pozicijų, kurios aktualizuoja teologijos ir filosofijos atskirtį, ir ieškome tokių, kurios atlieptų skirtybių jungties prielaidai. Prancūzų filosofo ir kultūrologo P. Ricoeuro hermeneutinė koncepcija, išskylanti kaip opozicija M. Heideggerio ir R. Bultmanno svarstymams, atrodo ypač paranki mūsų tyrimui. P. Ricoeuras konceptualiai derino ir siejo skirtingus diskursus. Kaip sako A. Sverdiolas: „Ricoeuro filosofinio darbo vieta labai dažnai, galbūt net dažniausiai, ribojasi su įvairiais humanitariniais mokslais, pirmiausia su psichoanalize, religijotyra, struktūralizmu, diskurso semiotika, metaforos teorija ir bibline hermeneutika“<sup>75</sup>. Atvirumas tokiai gausybei skirtingų tyrinėjimo sričių implikuoja paties P. Ricoeuro polifoninį mąstymą, sintezuojantį ir jungiantį tai, kas iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti skirtinga ir nesutaikoma. P. Ricoeuras iš pirmo žvilgsnio, regis, nebrėžia jokių perskyrų tarp filosofijos ir teologijos. Teologinės ir filosofinės epistemos inspiruotas prasmės, anot kultūrologo,

<sup>73</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, Wegmarken, Gesamtausgabe, Bd. 9. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1976, p. 68.

<sup>74</sup> Р. Бульманн, *Избранное: Вера и понимание*, Москва: Росспэнб, 2004, p. 118.

<sup>75</sup> A. Sverdiolas *Paulio Ricoeuro užuolankos*, Paul Ricoeur, Egzistencija ir hermeneutika, Vilnius: Baltos lankos, 2001, p. vii,

galima aiškinti viena kitos atžvilgiu. Teologinei paradigmai itin aktualią blogio problematiką filosofas grindžia simbolio teorija. Siekdamas jos svarstymą padaryti pačios filosofijos pagrindu, P. Ricoeuras priklauso plačiai paplitusiai tendencijai, aiškinti pamatinius religijos reiškinius kaip simbolizavimą: „Adomo simbolis, kaip ir visi kiti simboliai, priklauso filosofinei antropologijai. Jo priklausymą teologijai nulemia ne jo paties struktūra, o santykis su žmogaus *par excellence* – Jėzaus Kristaus ‚įvykiu‘ ir ‚atėjimu‘. Aš manau, kad nė vienas simbolis, kuris atveria ir atskleidžia tiesą apie žmogų, nėra svetimas filosofinei refleksijai. Taigi nemanau, kad ir pirmapradės nuodėmės sąvoka – tai tema, kuri yra už filosofijos ribų <...>“<sup>76</sup>. Tokia savo pozicija P. Ricoeuras susišaukia su daugelio šių dienų kultūrologų nuostata, teigiančia, kad, norint mąstymu perprasti visą žmogiškąją egzistenciją, į filosofijos horizontą būtina įtraukti religijos reiškinių, nes pastarasis esti viena pamatinių žmogiškosios egzistencijos struktūrų.

Vis dėlto, negalime nutylėti ir neišryškinti P. Ricoeuro mintijime slypinčio paradokso: regis, labai aiškiai pasisakydamas prieš teologijos ir filosofijos skirtį: „aš nesutinku su tuo kompetencijų atskyrimu“<sup>77</sup>, jis, vis dėlto, panašiai kaip ir R. Bultmannas, atskiria jas, skirties riba laikydamas Kristaus figūrą. Būtent pastaroji leidžia suvokti teologiją, lyginant ją su filosofija, kaip konkretesnį diskursą. P. Ricoeuro pavyzdys leidžia mums suvokti, kad net tokia, sintezuoti linkusi sąmonė, teoretizuodama ir konceptualizuodama, nepajėgia išvengti skaidymo veiksmo.

Dar kelias jungtis, kurias galime mąstyti kaip moderniosios religinės sąmonės savastį, sudaro judėjiškos-krikščioniškos religijos ir mitologijos santykis, kuris konkrečiuose literatūros tekstuose transformuojasi į santykį tarp skirtingų religinių patirčių, o taip pat visus tris diskursus – krikščioniškąją teologiją, filosofiją ir mitologiją apimantis ryšys. Šių santykių aptarimui ypač parankūs atrodo E. Cassirerio mito tyrinėjimai, įtraukiantis ir judėjišką-krikščionišką bei filosofinę dimensijas. Šias dimensijas tyrinėtojas suvokė,

---

<sup>76</sup> Paul Ricoeur, *Egzistencija ir hermeneutika*, Vilnius: Baltos lankos, 2001, p. 57.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 56.

kaip savitas simbolines tikrovės pažinimo formas, kaip atskirus dvasios objektyvacijos pavidalus: „Visi šie pavidalai kuria savo ypatingas simbolines formas. Kiekvienas iš jų nesuvedamas į kitą ir neišvedamas iš kito, nes kiekvienas iš jų yra konkretus dvasinio požiūrio būdas: jo dėka konstatuojasi ypatinga tikrovės pusė“<sup>78</sup>. E. Cassireris, kaip regime, atskiria visas šias plotmes (galbūt veikiamas ir F. Hegelio hierarchinio vaizdinių organizavimo koncepcijos). Tačiau tyrinėtojo skirtingų diskursų apibūdinimas skirtingomis dvasios objektyvacijomis mums leidžia literatūros tekste atpažįstamas mitologinę, krikščioniškosios teologijos ar filosofijos plotmes laikyti lygiaverčiais pokalbio dalyviais. Ir vis dėlto kyla klausimas, kodėl moderniajai sąmonei, formuojančiai savąjį religingumą, prireikia atsigręžti į mitologiją, į šią pirmykštę pasaulėžiūros formą? Ir kuo šis atsigręžimas yra išskirtinis, galvojant apie tai, kad mitologijos horizontas veriasi ir klasikinėje literatūroje? Vieną iš galimų atsakymų į klausimą galėtų padiktuoti mūsų nuolat pabrėžiamas moderniosios sąmonės bruožas – jos sugebėjimas jungti skirtingus reiškinius į nedalomą darinį. Religijų tyrinėtojas J. M. Velasco yra teigęs, kad religinė laikysena yra toji, „kurios ‚objektas‘, tiksliau sakant, ‚tikslas‘ yra absoliučiai viršesnė tikrovė. <...> Ją (*religinę laikyseną* – E. J.) pasirinkęs subjektas žino, kad užmezga santykį su begaliniu, nematomu, aukščiausiuoju, absoliučiu, dievišku, arba tiesiog – su Dievu. Tačiau visomis šiomis sąvokomis stengiamasi pažymėti visiškai kitą, absoliučiai transcendentišką tikrovę“<sup>79</sup>. Tyrintojo varijuojamos „absoliučiai viršesnės tikrovės“, „absoliučiai transcendentiškos tikrovės“ sąvokos leidžia mums suprasti, kad religinė sąmonė nubrėžia skirtis tarp objekto (Dievo) ir subjekto (to, kuris kreipiasi į Dievą), tarp kūno ir sielos, tarp fizinio-prigimtinio pasaulio ir „dvasinės“ būties. Tuo tarpu mitologinė sąmonė tokio dualistinio skirstymo nepažįsta. Anot E. Cassirerio, „pirminiam mitologiniam jausmui šventumo prasmė yra neribota jokia ypatinga sritimi, jokia atskira būties sfera, jokia atskira vertybine sfera“<sup>80</sup>.

<sup>78</sup> E. Cassirer / Эрнст Кассирер, *Мифологическое мышление*, Философия символических форм, Т. 2, Москва – Санкт-Петербург, 2002, с. 91.

<sup>79</sup> J. M. Velasco, Įvadas į religijos fenomenologiją, Vilnius: Katalikų pasaulis, 2003, p. 154.

<sup>80</sup> E. Cassirer / Эрнст Кассирер, op. cit., p. 176.

Kitaip tariant, mitologinė sąmonė nebrėžia skirties tarp šiaurinio ir anapusinio pasaulio, tarp empirinės ir transcendentinės sferos: šventybė gali pasirodyti bet kurioje sferoje. Šventumo žymuo nepriklauso kokiam nors išskirtiniam objektui ar objektų grupei, priešingai, bet kuris, net pats profaniškiausias objektas gali įgauti šią ypatybę. Nyksta riba tarp to, kas sakralu, ir to, kas profaniška.

Galbūt todėl mitologinis mąstymas, formuojantis moderniajai religinei sąmonei, ir esti svarbus: atsigręždama į jį modernioji sąmonė gali įgyvendinti vienijimo vyksmą. Tad filosofiniam, teologiniam ir mitologiniam diskursui susitikus literatūros tekste išsiskleidžia mitologinio neperskiriamumo bruožų turintis, M. Heideggerio aktualizuotas priešybių vienybės principas arba žaidimas reikšmėmis, kuris steigia gadameriškąją prasmės vienybę. Kuriančioji sąmonė, reflektuodama skirtingiems diskursams priklausančius dėmenis, geba sujungti juos į naują darinį, kurio spalva ar jos niuansai priklauso nuo individualios kiekvieno kūrėjo pasaulėžiūros. Jungimo vyksmu formuojamas religingumas, kurį lenkų teologas T. Dajczeris yra pavadinęs žmogaus vidinio gyvenimo teologija. Tačiau toji sąmonė yra selektyvi, t. y. atsirenkančioji sąmonė. Susidurdama su skirtingais diskursais, ji į savo žvilgsnio perspektyvą įtraukia tik tuos jų dėmenis, kuriuose atpažįsta patirtis, kurias pati, įsikūnydama kalboje, nori išreikšti. Vadinasi, egzistuoja tam tikras sutelkties taškas, kuriame tie skirtingi diskursai susitinka. Kai kalbame apie moderniąją religinę sąmonę, tokiu tašku laikome žmogaus egzistencijos, jo santykio su Dievu klausimą. Mūsų įžvalgai įtvirtinti parankus atrodo filosofo J. Girniaus teiginys, konstatuojantis literatūros ir filosofijos suartėjimą jo gyvenamuoju laiku. Tokį artimumą, anot J. Girniaus, inspiruoja tų pačių egzistencinių problemų refleksija: “Prieš tuos pačius gyvenimo prasmės ir mirties, likimo, laisvės ir kaltės, laiko ir amžinybės rūpesčius, kurie iš naujo iškilę dabarties filosofijoje, visada stovi ir rašytojas, kurdamas žmones”<sup>81</sup>. Analogiška kryptimi, tik aktualizuodama literatūros ir krikščioniškosios teologijos santykį, juda ir vokiečių teologo J. K. Kuschelio mintis. Žmogaus būties problematiką

---

<sup>81</sup> J. Girnius, *Žmogus be Dievo*, op. cit., p. 324.

šis teologas taip pat laiko literatūros ir teologijos diskursus susiejančia jungtimi. Kalbėdamas apie tai, kodėl būtinas teologijos susitikimas su literatūra, J. K. Kuschelis sako, kad „abu, menininkas ir teologas, susitinka kovodami dėl galutinės žmogaus gelmės ir tiesos. Teologas tai daro remdamasis apreiškimo turiniu, o menininkas – pateikdamas savo meno kūrinio formą“<sup>82</sup>. Šią J. K. Kuschelio mintį įrašome į šiuolaikinės teologijos svarstymų horizontą, kadangi pastaroji labiau nei bet kada anksčiau akcentuoja žmogiškumo plotmę. Vienas žymiausių XX amžiaus katalikų teologų K. Rahneris šią teologiją įvardija kaip antropocentrinę<sup>83</sup>. Jo teigimu, tokia teologija labiau domisi ne misionieriška krikščionio užduotimi ir su ja susijusiu tapsmu, bet hermeneutiškai suvoktu žmogaus tapimu žmogumi<sup>84</sup>. Matydami, kaip skirtingi diskursai suaktualinę tą pačią problemą, suvokiame, koku būdu krikščioniškos-judėjiškos pasaulėžiūros lauke tarpstanti sąmonė savo religinei patirčiai išreikšti gali pasitelkti ir pasitelkia filosofines ir teologines tiesas arba mitologines figūras.

### 2.1.1. Reikšmės perkūrimas

Reikia pastebėti, kad individualiai religinei patirčiai išsikūnijant kalboje, vyksta ardomasis procesas. Ką gi ardo kuriančioji sąmonė? W. Iserio pastebėjimu, „visuose literatūros tekstuose neišvengiamai esama atrankos iš įvairių socialinių, istorinių, kultūrinių ir literatūrinių sistemų, esančių už teksto kaip referencijos laukai. Ši atranka yra žingsnis už ribų ta prasme, kad atrenkami elementai išimami iš sistemų, kuriose jie atlieka savo įprastą funkciją. Tai pasakytina ir apie kultūros normas, ir apie literatūrines

---

<sup>82</sup> K. J. Kuschel, Kodėl teologijai būtinas susitikimas su literatūra, Naujasis židinys, 2000 Nr. 6, p. 316.

<sup>83</sup> K. Rahner, *Rechenschaft des Glaubens*, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1979, p. 43.

<sup>84</sup> T. Sodeika, komentuoamas K. Rahnerio teologijos populiarumą, teigė, kad ją galima pavadinti būtent dėl intensyvaus dėmesingumo šiuolaikinio žmogaus problemoms: „Rahnerio teologijos filosofiskumas sietinas su tam tikru filosofavimo stiliumi – transcendentaliniu filosofavimu, kurio pagrindą sudaro žmogus. Tai filosofija, kurios centrinė tema yra žmogus – filosofinė antropologija arba antropologinė filosofija“ (Žodžio klausytojas, NŽ kalbina Tomą Sodeiką, Naujasis židinys, 2004, Nr. 3, p. 114).

užuominas, kurios į kiekvieną naują literatūros tekstą įkomponuojamos tokiu būdu, kad suyra anų sistemų struktūra ir semantika“<sup>85</sup>. Mums kalbant apie filosofinius, teologinius ar kurio kito diskurso dėmenis, jie, tiesa, gali būti atpažįstami kaip būtent iš tos plotmės perkelti į literatūros tekstą, tačiau jau pačiu atpažinimo momentu jie virsta *kitais* ir *kitokiais*. Taip yra todėl, kad kuriančioji sąmonė nėra visuotinai pripažintų reikšmių iliustratorė. Priešingai, ji išlaisvina jas iš kanoniškumo gniaužtų, suteikdama naujas reikšmes, kylančias iš savito erdvės ir laiko patyrimo, jausmo ir intelekto, fantazijos, vaizduotės ir racionalios minties žaismo. Tiktai tuomet, kai kuriančioji sąmonė peržengia teologinių, filosofinių ar mitologinių reikšmių metafizinį lygmenį ir ima permąstyti jas, remdamasi autentiška patirtimi, galima matyti, kaip, anot A. G. Gargani, „nyksta skirtys, tradicinės dichotomijos, kurios iki tol nelyg neįveikiama siena skyrė vieną nuo kito dangiškąjį ir žemiškąjį gyvenimą, pragarą ir rojų, žmogiškumą ir dieviškumą, ir prieš mus atsiskleidžia kur kas gilesni, turtingesni jų tarpusavio panašumo ir skirtingumo aspektai“<sup>86</sup>.

A. G. Gargani teiginys atskleidžia ne tik skirtingų diskursų dermės asmeninės patirties lygmenyje galimybę, bet plečia ją, skirtingų plotmių ir reiškinių sąveika. Ją plačiau aptarsime, kalbėdami apie provokatyvų literatūros tekste įsisteigiančios moderniosios religinės sąmonės charakterį. O kol kas, kad dar aiškiau suvoktume, kitokios reikšmės radimosi procesą, kuris inspiruoja ir moderniosios religinės sąmonės pasirodymą literatūros tekste, pasitelkime jau ne vieną kartą minėto P. Ricoeuro, reflektavusio istorijos bei praeities apibrėžtis, koncepciją.

Istoriją filosofas suvokė, kaip praeities tyrimą pagal dokumentuose paliktus pėdsakus. Tačiau tyrimas P. Ricoeurui nėra tapatus praeities atgaivinimui. Tai veikiau jos perkūrimas arba per-rašymas. Kaip regime, filosofas, praeities tyrimui apibrėžti, įsiveda itin svarbią mūsų tyrimui perkūrimo sąvoką, kurią turėjome galvoje, kalbėdami apie visuotinai atpažįstamų reikšmių išlaisvinimą ir naujų niuansų joms suteikimą. Tęsdamas

---

<sup>85</sup> W. Iser, *Fiktyvumas ir įsivaizdavimas*, Vilnius: Aidai, 2002, p. 18.

<sup>86</sup> A. G. Gargani, *Religinis potyris kaip įvykis ir interpretacija*, J. Derrida, G. Vattimo ir kiti, Religija, Vilnius: Baltos lankos, 2000, p. 128.

savo mintį, P. Ricoeuras teigia, kad kiekviena istorija, susideda iš skirtingų jėgų, tendencijų, anoniminių ir kolektyvinių reikšmių, tad jam priimtinesnė tampa ne istorijos, bet istorijų, kaip tarpusavyje komunikujančių sąmonių, tendencija<sup>87</sup>. P. Ricoeuro koncepcija mums svarbi ir dėl to, jog, konkretizuodamas savo svarstymą, vienu iš jo objektu, jis pasirenka Bibliją. Ji kaip istorinis dokumentas, filosofo teigimu, tampa komunikujančių sąmonių susitikimo lauku. Aktualizuodamas hermeneutinę tradiciją ir išskeldamas interpretacijų konflikto koncepciją, P. Ricoeuras prabyla apie Biblijos reikšmių horizonto išplėtimo galimybę: „<...> Rašto protas savaip pasitelkia visus kultūros įrankius: literatūrinius ir retorinius, filosofinius ir mistinius. Interpretuojant Raštą, išplečiama jo šventoji prasmė, o kartu į šį protą įtraukiama likusi pasaulietinė kultūra. Tada Raštas nustoja buvęs ribotu kultūriniu objektu: tekstų aiškinimas ir paslapčių tyrimas sutampa. Hermeneutika siekia, kad šioje, naujai susidariusioje prasmėje, globalinė paslapties prasmė sutaptų su disciplinuota ir artikuliuota prasmės ieškojimo disciplina, kad *multiplex intellectus* prilygtų *intellectus de misterio Christ*“<sup>88</sup>.

Pastebime, kad P. Ricoeuro pozicija Šventojo Rašto interpretavimo atžvilgiu esti dvejopa. Be abejo, pirmiausia filosofas kalba kaip kultūrologas, matantis Biblijos – vienos svarbiausių teologijos šaltinių – prasmės išplėtimo galimybę, taikant skirtingas kultūrinės prieigas. Tokia P. Ricoeuro pozicija atliepia daugelio šiuolaikinių teologų nuomonę. Galimybę ir netgi būtinybę įtraukti Bibliją į platesnį kultūrinį kontekstą, išskaitome kardinolo J. Ratzingerio mintyse, suformuluotose straipsnyje „Klausimai apie teologijos struktūrą“: „Raštas nėra iš dangaus nukritęs meteoritas, kuris kaip toks, savo griežtu dangiškos, o ne žemiškos kilmės uolienos kitoniškumu kontrastuotų su kiekvienu žmogiškuoju žodžiu. Rašte, žinoma, glūdi Dievo mintys: tai daro jį nepakartojamu, daro jį ‚autoritetu‘. Tačiau jis perteiktas per žmogiškąją

---

<sup>87</sup> П. Рикёр, История и истина, Санкт-Петербург: Алетея, 2002, с. 41-42.

<sup>88</sup> Paul Ricoeur, Egzistencija ir hermeneutika, op. cit., p. 138.

istoriją. Jame glūdi istorinės bendrijos mąstymas ir gyvenimas<sup>89</sup>. J. Ratzingerio minčiai, apie Bibliją kaip apie autoritetą ir apie Jos žmogiškąją plotmę, atliepia H. G. Gadamerio, svarsčiusio autoriteto ir tradicijos perėmimo problemas, teiginys, kad Biblijos autoritetas neužkerta kelio Jos interpretacijai. Autoritetas nėra aklą paklusnumą skatinanti jėga. H. G. Gadameris akcentuoja, kad tai, ką autoritetas teigia, iš principo gali būti peržiūrėta.

Vis dėlto, tiek J. Ratzingerio, tiek ir P. Ricoeuro teiginiuose išryškėja mintis, kad, įtraukta į platesnį kultūrinį kontekstą, Biblija nepraranda savo sakraliosios plotmės. J. Ratzingeris, akcentuodamas žmogiškosios plotmės svarbą Biblijos aiškinimui, nepamiršta pridurti, jog Biblijoje „glūdi Dievo mintys“. O P. Ricoeuras į savo mintijimą įtraukia paslapties sąvoką, tuo paliudydamas, kad Biblijos interpretacijai neužtenka vien tik proto. Būtent taip suvokdamas Biblijos aiškinimą, P. Ricoeuras įsitraukia į problemos, apie tikėjimo ir proto sąsają, užsimezgsios dar viduramžiais, svarstymą. Norėdami išryškinti P. Ricoeuro poziciją, šioje vietoje galime prisiminti viduramžių teologo, ankstyvosios scholastikos atstovo Anzelmo Kenterberiečio posakio parafrazę: suprantu ne tam, kad tikėčiau, o tikiu tam, kad suprasčiau. Šis posakis teigia tikėjimo pirmumą, o teologui kelia uždavinį racionaliai svarstyti apreiškimo duodamas tiesas<sup>90</sup>. Matome, kad P. Ricoeuras renkasi kitą kelią: protą ir tikėjimą jis siekia suprasti kaip vieningo interpretavimo vyksmo dialektinius momentus. Kerigma<sup>91</sup>, anot filosofo, nereikalauja vardan tikėjimo paaukoti protą. Ją reikia apmąstyti ir įtraukti į filosofinio apmąstymo sferą.

### **2. 1. 1. 1. Įdabartinimas: žaidimas, ginčas, provokacija**

Biblijos, ne tik kaip kultūrinio teksto, bet ir kaip Kerigmos samprata patenka ne tik į filosofinės refleksijos, bet ir į literatūrinių svarstymų lauką. Pakankamai aiškia poziciją šiuo klausimu užima vokiečių literatūrologė D.

---

<sup>89</sup> Joseph Cardinal Ratzinger, *Questions about the structure of theology*, Principles of catholic theology. Building stones for a fundamental theology, Translate by Sister Mary Frances McCarthy S.N.D, San Francisco: Ignatius Press, 1987, p. 328.

<sup>90</sup> Anot Anzelmo ir jo sekėjų, pirmiausia reikia priimti tikėjimo paslaptis, o paskui svarstyti jas protu, kad suprastum, kuo gi iš tiesų yra tikima.

<sup>91</sup> Kerigma graikiškai reiškia pranešimą, žinią, skelbimą, kreipimąsi. R. Bultmannas teigė, kad Kristaus įvykis išdėstytas Evangelijose, tai – ne mitas, o kerigma.

Sölle. Svarstyma Kristaus vaizdinio literatūrinės formos, tyrinėtoja įsiveda įdabartinimo sąvoką. Pastarasis, D. Sölle`s suvokimu, esti toks aktas, kurio metu nebelieka ryškios diferencijos tarp Kristaus vaizdinio literatūrinės realizacijos ir paties Kristaus kaip istorinio asmens, kaip esminės Evangelijų figūros. D. Sölle akcentuoja Kristaus vaizdinio polifoniškumą: literatūroje Kristus, anot tyrinėtojos, gali būti politinio išganymo atstovas, religijos kritikas ar naujų moralinių vaizdinių reiškėjas. Kitaip tariant, vaizdinio raiškai yra panaudojami atskiri Jo ištarų ir praktikos elementai, tačiau be Jėzaus asmens visybės jie neturėtų jokios prasmės, būtų tik klaidingas Jo paties suvokimas. Kai D. Sölle kalba apie skirtingas literatūrinės Kristaus vaizdinio realizacijas, kurios visgi negali būti mąstomos atsietai nuo Evangelijoje funkcionuojančios Kristaus figūros, ji iš esmės atliepia E. Auerbacho, aktualizavusio antlaikiškumo principą, pozicijai. Tyrinėtojas teigė, kad kiekvienas praeities įvykis turi būti sudabartintas, tapti bet kada įmanomu, kiekvienam skaitytojui ar klausytojui įsivaizduojamu ir gerai suprantamu vyksmu. Biblinių įvykių perrašymo tendenciją E. Auerbachas įvardija figūrinio istorijos aiškinimo terminu, jį nusakydamas kaip tokį vyksmą, kur „kiekvienas įvykis su visa savo kasdiene tikrove sykiu yra ir pasaulio istorijos sąryšio grandis, o visi nariai susiję su vienas kitu, tad juos privalu suvokti kaip esančius visais laikais ar net aukščiau laiko“<sup>92</sup>. Auerbacho išvalgomis atliepia ir K. J. Kuschelio nuostata, jog literatūrinio perkūrimo procese biblinės figūros įgyja transistorinę, laiką peržengiančią antropologinę reikšmę<sup>93</sup>.

Apibendrinami šias pozicijas, regime, kad D. Sölle`s ir jai artimų autorių mintijimas apsiriboja pozityvaus santykio su tomis reikšmėmis, kurias siekiama įdabartinti, refleksija. Tai patvirtina dar viena D. Sölle`s mintis, teigianti estetinio nenuskurdinimo ir Transcendencijos neapleidimo būtinybę. Kūryba, tyrinėtojos nuomone, transformuoja į pasaulietinę kalbą alegorinius Biblijos vaizdinius ar sąvokines teologines apibrėžtis. Tad literatūros funkcija

---

<sup>92</sup> E. Auerbach, *Mimezis Tikrovės vaizdavimas vakarų pasaulio literatūroje*, Vilnius: Baltos lankos, 2003, p. 165.

<sup>93</sup> K. J. Kuschel, *Theologie und Literatur: Themen und Konsequenzen*, Jens W. u. a. (Hrsg) *Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs*, Munchen: Kindler, 1986, p. 53.

yra pasaulietišškai realizuoti tai, ką religinė kalba išreiškia užkoduotai. Tačiau procesas, kurį D. Sölle suvokia kaip bibliinių vaizdinių transformaciją į literatūrą, regis, nėra tapatus tam, kuris skleidžiasi moderniojoje literatūroje. Ką gi reiškia įdabartinimas, kai galvojame apie moderniąją religinę sąmonę? Galėtume pritarti aptartiems autoriams, kad įdabartinimas yra kuriančiosios sąmonės laikysena. Dabarties laikas yra tos sąmonės laikas, ir ji negali reflektuoti praeities, atsisakydama savojo laiko. Tačiau tada ir kyla klausimas, ar moderniajai sąmonei aktuali, D. Sölle`'s akcentuota Kristaus asmens visybė? Atsakymo į šį klausimą ieškokime, pasitelkdami mūsų tyrime, kalbant apie filosofinių ir teologinių reikšmių persipynimus, jau pavartotą žaidimo sąvoką, kurios aptarimas padės suvokti, ką įdabartinimas reiškia moderniajai sąmonei.

Žaidimo sąvoka ypač svarbi modernizmo epistemai, kurioje žaidimas įgyja ontologinę perspektyvą. Jis imamas vertinti kaip vienas iš žmogaus egzistencijos fenomenų, kuris, kaip teigė J. Huizinga, esti aukštesnio lygio negu „rimtumas“. Tai, kas rimta, visada stengiasi žaidimą atmesti, o tuo tarpu žaidimas visai pajėgia išlaikyti savyje ir rimtumą<sup>94</sup>. Egzistenciškai žaidimą suvokia ir H. G. Gadameris. Svarstydamas dabarties santykio su tradicija klausimą, į savo svarstymų lauką filosofas įtraukia ir Biblijos tekstų aiškinimą. Jis teigia, kad, interpretuodami praeities kūrinius, visuomet esame įtraukiami į tradicijos žaidimą. Tarp praeities ir dabarties nuolat vyksta pokalbis, o nauja kūrinio interpretacija atsiranda būtent tame praeities ir dabarties tarpusavio žaisme. Remdamiesi H. G. Gadameriu, moderniąją sąmonę ir tai, su kuo ji susitinka: Biblija, teologinės tiesos, mitologija ar dar kažkas kita, jau įvardijome kaip pokalbio dalyvius. O žaidybiškumo pobūdį toks pokalbis įgyja tuomet, kai, perleistas per moderniosios sąmonės prizmę, antrasis pokalbio dalyvis įgauna visiškai kitus, kartais priešingus, nei tradiciniai, pavidalus. Kaip sako H. G. Gadameris, tokio susitikimo, pokalbio metu tradicija vėl gauna žodį, išeina aikštėn ir tampa tuo, kuo nėra buvusi<sup>95</sup>. Prie šios problemos jau buvome priartėję, svarstydami literatūros ir kitų diskursų santykio klausimą,

<sup>94</sup> Й. Хейзинга, Homo ludens: В тени завтрашнего дня, Москва: Издательская группа „Прогресс“, „Прогресс – Академия“, 1992, p. 60.

<sup>95</sup> H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode, op. cit., p. 466.

tad dabar sugrįžkime prie jos, dar labiau tikslindami reikšmių perkūrimo ir įdabartinimo sampratas.

Kalbėdami apie filosofijos, teologijos ir mitologijos vaizdinių persipynimus literatūros tekste, minėjome, kad jų atpažinimas įvyksta, sąmonei atliekant dvigubą judesį, kurio metu tam tikras, visuotinai pripažintas reikšmes, atpažįstame kaip tokias, tačiau tuo pačiu metu jos pasirodo persmelktos visai kitos, naujos prasmės. Iš visuotinybės išnyra individualybė. Tas kitoniškumas, be abejo, egzistuoja ir tada, kai tarp to, kas visuotina, ir to, kas individualu nėra itin gilus pertrūkis, t. y., kai santykis su tradicinėmis reikšmėmis daugiau ar mažiau esti pozityvus. Tačiau ryškiausiai nauja prasmė išsiskleidžia tuomet, kai santykis su tradicija kuriamas ne analogijos, bet prieštaros, ginčo pagrindu<sup>96</sup>. Šiai santykio atmainai išskleisti, pasitelkiame į pagalbą vokiečių teologo D. Mietho žaidimo sąvokos refleksiją. Ji, tiesa, artima gadameriškajai pokalbio sampratai, tik D. Miethas konkretizuoja pokalbio dalyvius, jais įvardindamas literatūrą ir teologiją. D. Mietho pozicija mums svarbi tuo, kad pastarąja teigiama teologijos peržiūrėjimo, jos interpretavimo galimybė. Teologiniam diskursui būdinga kalbėjimo maniera D. Miethas paaiškina tokios galimybės reikalingumą: „Teologija yra tik dalinis pažinimas, o ne galutinės Tiesos išraiška“<sup>97</sup>. Vadinasi, būdama tik dalinio pažinimo išraiška, teologija turi būti atvira bet kokiam kreipimuisi į ją. Todėl D. Miethas teigia, kad santykis tarp literatūros ir teologijos plėtojamas klausimo-atsakymo principu: šiuolaikinė literatūra „užklausia“ teologiją, neretai ją provokuodama. Regime, kad D. Mietho mintyje netiesioginiu būdu pasirodo santykio su autoritetu klausimas. Artima ginčo sąvokai teologo iškelta provokacijos sąvoka, kurią platesniame, nei ją pristatė teologas, kontekste suvokiame kaip literatūroje išskylančią netikėtą teologinių bibliinių, mitologinių tiesų performulavimą, skirtingų religinių patirčių derinimą, bandymą aštriau ir radikaliau kelti Dievo

---

<sup>96</sup> Mūsų įsitikinimu, tokį santykį, išskirdama dvi jo atmainas – transformaciją ir deformaciją, lietuvių literatūrologijoje yra aptarusi D. Čiočytė. Transformacija, literatūrologės teigimu, „Bibliją neretai traktuoja kaip kultūros tekstą, mitą, žmogiškosios išminties lobį <...> o deformacija „perkelia akcentą iš idealiųjų įvaizdžių srities į demoniškujų įvaizdžių sritį“ (Čiočytė Dalia, Biblija lietuvių literatūroje, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1999, p. 12).

<sup>97</sup> D. Mieth, *Dichtung, Glaube und Moral, Studien zur Begründung einer narrativen Ethik*, Mainz: Mathias-Grünwald-Verlag, 1976, p. 108.

ir tikėjimo Juo klausimą, leidžia suvokti, kad bet kuris kitas diskursas, su kuriuo literatūros tekstas ima santykiuoti, nėra sustabarėjusi ir neišjudinama monada, kurios sukurto reikšmių lauko neįmanoma peržengti. Bet kuri tiesa gali būti permąstyta iš naujo, todėl kuriančioji sąmonė, steigdamasi kaip moderni religinė sąmonė teologijos atžvilgiu, G. Mikelaičio teigimu „atlieka kritinę korekciją, ją stimuliuoja, aiškina gyvenimo situacijas. Ji atranda pasenusias, apmirusias, sustabarėjusias teologinės kalbos formas; išbando teologijos veiksmingumą, parodo alternatyvas, neigimo, abejonės modelius <...>“<sup>98</sup>. Mikelaičio pozicija aiškiai liudija egzistencinės patirties svarbą, reflektuojant teologines, o plačiau – ir filosofines bei mitologines reikšmes. Kuriančioji sąmonė žvelgia į teologiją ar į kitą diskursą, iš kurio ji semia vaizdinius ir formuoja savąjį religingumą, juos permąsto, koreguoja ir papildo tik remdamasi asmenine patirtimi. Ji ir reflektuoja tik tuos vaizdinius, kurie atliepia jos pačios patirtims.

Sugrįždami prie D. Mietho svarstymų apie provokaciją, priartėjame prie itin svarbios mūsų tyrimui Dievo sampratos refleksijos. Provokacija, teologo supratimu, kylanti iš Dievo nepažinumo ir slėpingumo, iš patyrimo, jog Dievas religinėje gyvenimo erdvėje būva kaip pasirodantis ir kaip pasislepiantis, kaip esantis ir kaip nesantis. Šį teiginį galėtume įtraukti į savo svarstymų lauką kaip vieną iš mąstymo perspektyvų, leidžiančių suvokti, iš ko kyla, kaip formuojasi ir steigiasi ne tik pozityvias, bet ir negatyvias prasmes telkiantys Dievo pavidalai. Tačiau ieškodami atsakymo į šį klausimą, galėtume eiti ir kitu keliu, labiau atsižvelgdami į mūsų tyrime vis pateikiamus, tikslinamus ir ryškinamus moderniosios sąmonės bruožus. Kalbėdami apie ją, kaip gebančią sujungti skirtingus diskursus, šioje vietoje galėtume pridurti, jog ji, steigdamasi kaip moderni religinė sąmonė, taip pat panaikina skirtis tarp sakraliosios ir profaniškosios plotmės. Mąstant šia kryptimi, Biblija netenka kerigminio pobūdžio, apie kurį kalbėjo P. Ricoeuras, tad Dievo figūra tokiu atveju, priklausydama sakraliajai dimensijai, įkurdinama profaniškosios ir sakraliosios plotmių persipynime. Todėl ji gali įgyti pačius įvairiausius

---

<sup>98</sup> G. Mikelaitis, *Teologinės estetikos apribai*, Tikėti ir rašyti, Vilnius: Aidai, 2002, p. 280.

pavidalus, išsidėstančius plačioje skalėje – nuo pačių teigiamiausių iki absoliučiai neigiamų, jokio sakralumo neturinčių, tokių, kuriais gali reikštis bet kuris kitas profaniškojo pasaulio objektas.

Po šių svarstymų dabar, regis, galime atsakyti į klausimą: ką reiškia moderniajai sąmonei Sölle`s akcentuota Kristaus asmens visybė? Moderniojoje literatūroje išskylantys negatyvūs Dievo pavidalai aiškiai signalizuoja, kad literatūrologės reikalaujama literatūrinės ir evangelinės Kristaus figūros vienybė moderniosios religinės sąmonės nėra išpildoma. Be jokios abejonės, literatūriniam Kristaus vaizdiniui gali būti priskiriamos tos pačios savybės, kurias Jį regime turint Evangelijų pasakojimuose. Tačiau kuriančioji modernioji sąmonė jį vis tiek paverčia *Kitokiu*.

### **2. 1. 1. 2. Demitologizacija**

Šiai sąvokai paaiškinti, aktuali iš R. Bultmanno darbų ateinanti ir P. Ricoeuro permaštyta mito ir demitologizacijos proceso sąvoka. Mito prasmė, P. Ricoeuro teigimu, yra amžina, nuolat aktuali, nes joje pasirodo, kaip žmogus supranta save patį savo egzistencijos pamato ir ribos atžvilgiu. Todėl mito amžinumą P. Ricoeuras supranta hermeneutinės filosofijos prasme – kintant žmogaus egzistencinei patirčiai, jis yra kaskart iš naujo ir vis kitaip įgyvendinamas. Mitus ir simbolius reikia vis naujai suprasti ir įprasminti kiekvienoje istorinėje dabartyje. Mitų interpretavimą P. Ricoeuras suvokia kaip jų demitologizavimą. Šio proceso veikimą filosofas aiškina, remdamasis Senojo ir Naujojo Testamento sąveika: „<...> demitologizacijos proceso ne tik reikalauja, bet jį pradeda ir išjudina kerigminis pirminio pamokslo branduolys. Jau Senojo Testamento pasakojimai apie pasaulio kūrimą galingai demitologizuoja babiloniečių šventąją kosmologiją. Dar fundamentaliau visus dievybės vaizdinius, Baalus ir jų stabus, ardo ‚Jahvės vardo‘ skelbimas. Naujasis Testamentas, nepaisant to, kad jis irgi naudojasi mitologiniais, visų pirma žydų eschatologijos ir mistinių kultų vaizdiniais, pradeda redukuoti jį maitinančius įvaizdžius. <...> Šį demitologizavimo vyksmą pradeda šventasis

Paulius <...><sup>99</sup>. Demitologizaciją P. Ricoeuras suvokia kaip visiškai pozityvų veiksnį, kurį skatina noras „geriau suprasti tekstą, tai yra realizuoti intenciją teksto, kalbančio ne apie save patį, o apie įvykį“<sup>100</sup>. Mąstant apie demitologizacijos proceso praktinį pritaikymą literatūroje, ypač moderniojoje, jį geriausiai paaiškina ir konkretizuoja K. J. Kuschelio parafrazuojamo, žymaus XX a. pirmosios pusės vokiečių poeto, simbolisto ir ekspresionisto, G. Benno pozicija. Pastarasis teigė, kad rašytojas ar poetas, kuris apie Dievą kalba afirmatyviai, pripažindamas ir ‚tikėdamas‘ negali būti traktuojamas rimtai. Jis sunyks iš regresijos ir konformizmo. Literatūrinės, estetiškos religijos kritikos aksioma G. Bennui tampa tai, jog gera poezija neįmanoma Dievo pripažinimo, prasmės steigimo prasme; literatūriškai įmanomas tik problematizavimas, lūžis, atsisveikinimas, distancija, protestas, prakeikimas, atmetimas. Nuolankų pažinimą Bennas suvokia kaip geros poezijos priešą<sup>101</sup>.

Taip suvokiamą demitologizaciją galima įvardinti, kaip vieną svarbiausių literatūros ir bet kurio kito diskurso santykio komponentų, kuris išryškina hermeneutinio supratimo, interpretacijos, aiškinimo problemą. A. Sverdiolas teigia, kad, didėjant kultūros sekuliarizacijai, „religinės pasaulėžiūros perdavimas netenka betarpiškumo, tradiciškumo, pats dogminis tikėjimo turinys darosi nebesuprantamas. Religiniams mąstytojams kyla uždavinys rasti priemonių aktualizuoti šį turinį. Tai iš esmės hermeneutinis uždavinys“<sup>102</sup>. Pratešdami filosofo išsakytą mintį, galėtume sakyti, kad toks pat hermeneutinis uždavinys iškyla ir kiekvienam kūrėjui, aktyviau ar pasyviau besigręžiančiam į religinę mintį. Ir dar pridurtume, jog interpretacijos poreikis kyla ne tiek dėl vienokio ar kitokio tikėjimo turinio nesupratimo, kaip teigia A. Sverdiolas, kiek dėl paties kūrėjo individualiai išgyventos tikėjimo patirties, kuri nebeatliepia dogminiam tikėjimo turiniui. V. Daunys yra pasakęs, jog, „tikėjimo vidinis išgyvenimas mums padeda sušildyti dogmą ir suteikia teisę

---

<sup>99</sup> P. Ricoeur, *Egzistencija ir hermeneutika*, op. cit., p. 148.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>101</sup> K. J. Kuschel, *Theologie und Literatur: Themen und Konsequenzen*, op. cit., p. 103-104.

<sup>102</sup> A. Sverdiolas, *Prietaro reabilitavimas ir tradicija*, op. cit., p. 226.

apie ją kalbėti ir vertinti<sup>103</sup> Poeto minimas vidinis tikėjimo išgyvenimas, mūsų įsitikinimu, ir fokusuoja kitokią, literatūrinėje plotmėje realizuojamą matymo perspektyvą.

---

<sup>103</sup> V. Daunys, op. cit., p. 196.

## II SKYRIUS: ALFONSAS NYKA-NILIŪNAS IR HENRIKAS NAGYS: RELIGINĖS SĄMONĖS PAVIDALAI AUTENTIŠKOS PATIRTIES IR FILOSOFINĖS REFLEKSIJOS SAMPYNŲ PERSPEKTYVOJE

Dviejų, šio tyrimo objektu pasirinktų poetų-žemininkų – A. Nykos-Niliūno ir H. Nagio – kūryba nuo pat ankstyvosios žemininkų kartos kūrybos recepcijos, nors ir siejama su skirtingais (A Nyka-Niliūnas – su prancūzų, Viduržemio jūros, o H. Nagys – su vokiškuoju) kultūriniais kontekstais, aktualizuojant abiejų kūrėjų poetinės raiškos savitumą, vis dėlto (kartais prie jų prišliejant ir V. Mačernį) regima labai arti viena kitos, pabrėžiant filosofinės plotmės skleidimąsi joje. A. Nyka-Niliūnas, regis, be išimčių, visų apie jį kalbėjusių ir jo poeziją analizavusių, vadinamas filosofiškiausiu, rafinuočiausiu ir savo erudicija pranokstančiu kitus, savo generacijos autorius, poetu. Apibūdindamas jo kūrybą, J. Blekaitis akcentavo minties ir emocijos susitikimą joje: „Filosofinis mąstymo pagrindas yra integrali jo poetinio pasisakymo dalis. Idėja, mintis jo poezijoje persmelkia įvaizdžius, randa išraišką stebinančio taiklumo metaforose, bet nevirsta sausa formule, nenustelbia gyvo, ieškančio žmogaus emocijų, jo kvėpavimo, jo fantazijos lakumo. Kaip tiktai minties ir emocijos nuostabi vienuma, neturinti sau pavyzdžio visoje mūsų poezijoje, yra jo kūrybos jėga ir išskirtinis bruožas<sup>104</sup>.

H. Nagiui poeto-filosofo vardas priskiriamas ne taip akivaizdžiai, tačiau filosofinė jo minties linija nelieta nepastebėta. Vakarietišką, filosofiškai angažuotą H. Nagio mąstymą reprezentatyviai nusako pats A. Nyka-Niliūnas, recenzuodamas „Saulės laikrodžius“: „Nagio iniciatoriais pasaulėžiūrine ir estetinė prasme aš laikyčiau Frydricho Nyčės (Nietzsche) filosofiją ir daugiau ar mažiau šios filosofijos poveikio epochoje išaugusią ponatūralistinę vokiečių poeziją su Hugu fon Hofmanstaliu (Hofmannstahl), Stefanu George (George) ir Raineriu Marija Rilke (Rilke) priešaky <...> Be Nyčės ir minėtų poetų Nagio

---

<sup>104</sup> J. Blekaitis, *Apie savo pasaulį poezijoje*, Metmenys, 1985, Nr. 49, p. 12.

formavimesi turėjo reikšmės ir egzistencinė filosofija, kurios introdukciją pas mus atliko Antrojo pasaulinio karo priešžaismyje Juozas Girnius<sup>105</sup>.

Aktualizuodamas egzistencinės filosofijos įtaką H. Nagio kūrybai, A. Nyka-Niliūnas nurodė tą bendrą erdvę, kurioje skleidžiasi ir jo paties poezija. Egzistencializmo filosofija, kuri, anot J. Girniaus, yra „mūsų laiko filosofija“, atverianti „mūsų laiko žmogaus rūpestį rasti žmogiškajai egzistencijai pagrindą prieš beprasmybės grėsmę“<sup>106</sup>, iš tiesų turėjo imponuoti jaunąją, 1939-ųjų metų kūrėjų kartą, išgyvenančią istorinių kataklizmų metą ir siekiančią įžodinti, eksteriorizuoti savo vidines patirtis tų kataklizmų akivaizdoje.

Egzistencializmo filosofija, būdama svarbiu akiračiu tiek A. Nykos-Niliūno, tiek H. Nagio kūryboje, vis dėlto nepasirodo kaip sustingusi sistema. Čia mums atrodo paranki įtakos sąvoka, kurią filosofijos kontekste yra apmąstęs A. Šliogeris, ir kuri padės mums suvokti ne tik A. Nykos-Niliūno ir H. Nagio, bet ir apskritai visos kūrybos autentišką ir gyvą santykį su visu tuo, kas atiteka į kūrėjo sąmonę iš *Kitos* sąmonės. Jei perimančioji sąmonė yra individuali ir kūrybiška, įtaka, anot filosofo, negali veikti negatyviai: „Įtaka gali tik padėti skleisti poeto originalumui, t. y. tai minčiai, tai idėjai, kuri glūdėjo poeto sąmonėje dar tada, kai jis nepatyrė jokių įtakų“<sup>107</sup>. Kitaip tariant, sąmonė svetimoje idėjoje atpažįsta tai, kas glūdi joje pačioje, kaip giliausioji ir autentiškiausioji jos savastis.

Studijų metais susipažinę su egzistencializmo filosofija, mūsų aptariami autoriai perėmė iš jos tai, kas atliepė jų vidiniam ritmui, ir šią refleksiją inkrustavę poetinėje kalboje savitomis metaforomis, vaizdais, savita emocine įtampa, savitu asociacijų ir aliuzijų tinklu, suformavo individualius – kartais priartėjančius, o kartais nutolstančius poetinio egzistencializmo modelius, kuriuos neabejotinai perskrodė abiejų poetų išgyventa egzodo patirtis, suaktualinusi namų prarasties, mirties, santykio su Dievu ir amžinybės klausimų refleksiją.

---

<sup>105</sup> A. Nyka-Niliūnas, *Henrikas Nagys arba „Saulės laikrodžiai“*, Literatūros lankai, 1953, Nr. 2., p. 24.

<sup>106</sup> J. Girnius, *Amžinybės perspektyva ir laiko horizontas*, Raštai T.1, Vilnius: Mintis, 1991, p. 366.

<sup>107</sup> A. Šliogeris, *Juozas Girnius ir egzistencinė filosofija*, op. cit., p. VI.

Egzistencializmo ir asmeninės patirties sampynų perspektyvoje regime ir abiejų poetų kūryboje pasirodančią religinę sąmonę, kurios raiškai atskleisti, atsižvelgiant į tai, kad abiejų autorių kūryboje išryškėja ne kurios nors kitos religijos, o krikščionybės, kaip Vakarų kultūros esminės tikėjimo perspektyvos, pėdsakas atrodo paranki šios pasaulėžiūros lauke besiskleidžianti J. Girniaus filosofinė mintis. Apibūdinamas J. Girniaus filosofines pažiūras, A. Šliogeris teigė, kad tikroji jo filosofavimo sritis esti riba, skirianti priešingus polius – teistinį ir ateistinį. Tai skirtis tarp žmogaus su Dievu ir žmogaus be Dievo: „<...> žmogus su Dievu nėra monologistas: jo egzistencija – nuolatinis dialogas su žmogumi be Dievo. Girniaus kaip filosofo egzistencinis rūpestis visų pirma ir nukreiptas ne į patį Dievą, net ne į tikėjimo ramybėje esantį mirtingąjį, o būtent į tą žmogų, kuris visas pasinėręs į laikinybės sąmonę ir praradęs amžinybės dimensiją. <...> Girnius gerai supranta, kad to žmogaus egzistencinis rūpestis galbūt net gilesnis ir labiau tragiškas negu to, kuris Dievą jau surado“<sup>108</sup>. Toks žmogaus be Dievo apibūdinimas išreiškia svarbiausią modernaus XX amžiaus žmogaus religinę patirtį, kuri atsiveria ir abiejų, mūsų aptariamų poetų kūryboje. Ši patirtis gali būti apibūdinta, kaip nuolatinis buvimas *Tarp*. Tarp tikėjimo ir netikėjimo, tarp tikrumo ir abejonės, tarp vilties ir nevilties, prišaukiančios tragizmo bei nerimo jausenas ir virstančios neįvardijama metafizine baimė ir siaubu. Parafrazuojant vokiečių filosofą P. Wustą – tai buvimas neišnykstančioje Transcendencijos prieblandoje, kur žmogus „spręsdamas visus savo galutinio išganymo vargo klausimus, turi klaidžioti visiškai juodoje tamsoje ir jaustis visiškai nesaugus“<sup>109</sup>. Išgyvenant netikrybės situaciją, tradiciškai paveldėto tikėjimo turinio klausimo sprendimui nebepakanka, tad iš krikščioniškosios tradicijos perimti vaizdiniai, tikėjimo tiesos A. Nykos-Niliūno ir H. Nagio kūryboje transformuojasi, kinta, veikiami asmeniško susitikimo su dieviškumu patirties, asociatyviais ryšiais jungdamiesi su poetiškai permąstytomis filosofinėmis koncepcijomis bei su antikinės mitologijos įvaizdžiais. Tokiu būdu tiek vieno, tiek kito poeto kūryboje

---

<sup>108</sup> A. Šliogeris, *Juozas Girnius ir egzistencinė filosofija*, op. cit., p. IX.

<sup>109</sup> P. Wust, *Netikrybė ir rizika*, op. cit., p. 125.

formuojasi modernaus *homo religiosus* – religinio žmogaus paveikslas, atsiverdamas visa netikrybės, abejonės ir autentiško nerimo dėl Dievo pilnybe.

Atsižvelgdami į kiekvieno poeto savitumą, atsisakėme minties imtis itin griežto A. Nykos-Niliūno ir H. Nagio kūrybos sugretinimo, pasilikdami teisę, aktualizuoti tik neabejotinai ryškiausias minties atitikmenis arba jos skirtybes.

## 1. Alfonsas Nyka-Niliūnas: tolimas ir artimas dieviškumas žmogiškosios kasdienybės išgyvenime

*„Protas priartino Dievą taip arti, kaip tik įmanoma, o vis dėlto ir atitolino  
taip toli, kaip tik įmanoma“  
Søren Kierkegaard „Filosofiniai trupiniai“*

Viename vėlyvojo kūrybos periodo dienoraščio fragmente A. Nyka-Niliūnas įrašė:

*Mano tikėjimas (ar netikėjimas). Žvelgdamas atgal į praeitį, dabar aiškiai matau, kad aš tikėjimui beveik niekad neskyriau jokio specialios dėmesio, panašiai, kaip metų laikams arba įprastiniams gamtos reiškiniams, jį priimdamas kaip rudenį arba pavasarį, šaltį arba lietų<sup>110</sup>.*

Trumpa teksto ištrauka poetas įvardijo pasyvią poziciją tikėjimo atžvilgiu, priskirdamas tikėjimą ikirefleksinės, nesąmoningos patirties sričiai. Tikėjimo tikrovei nesuteikiama jokia privilegija: jai, kaip ir metų laikų ritmui, paskiriama ta pati vieta sąmonės erdvėje. Tokia pozicija atveria labai svarbų A. Nykos-Niliūno dienoraščio, o taip pat ir jo poezijos subjekto sąmonės bruožą, būdingą moderniajam žmogui, kurio sampratą mėginome suvokti ir aprašyti teorinėje šio tyrimo dalyje: būti atviru daugybei skirtingų perspektyvų, žvelgti skirtingomis kryptimis, nė vienai iš jų nesuteikiant pirmumo teisės, bet visa sutraukti į save, tokiu būdu paverčiant sąmonę kontrastų žaismo erdve.

A. Nyka-Niliūnas – plačios erudicijos poetas – išpildo šią modernaus žmogaus priedermę. Atida Vakarų Europos literatūrai, muzikai ir dailei, antikos ir biblinei tradicijai paverčia jo kūrybą daugiasluoksniu, vienas kitą peršviečiančių kontekstų audiniu, kurį persmelkia visa keičianti ir transformuojanti poeto sąmonė. Nei filosofinės koncepcijos, kurių skleidimąsi A. Nykos-Niliūno tekstuose aktualizavo ne vienas jo kūrybos interpretatorius, nei antikiniai įvaizdžiai, nei biblinės istorijos čia neiškyla pirminiu pavidalu, neperkeistos poeto vaizduotės, jo pasaulėžiūros, nesugautos, nepatikrintos ir neišskaidrintos asmeninės patirties žvilgiu. A. Nykos-Niliūno prisilietimą prie universalių, visuotinai atpažįstamų reikšmių galima vadinti poetine

---

<sup>110</sup> A. Nyka-Niliūnas, Dienoraščio fragmentai 1976-2000, Vilnius: Baltos lankos, 2003, p. 159.

transparencijos – literatūros ir krikščioniškosios teologijos santykio galimybes svarstančių autorių aktualizuotos – sąvokos realizacija. Tverti nauja, tačiau tokiu būdu, kad pro nauja prasišviestų sena – tokia yra esminė transparentiškos, skaidrumo estetikos ypatybė, kurią A. Nykos-Niliūno kūryboje viena pirmųjų išryškino literatūrologė V. Daujotytė-Pakerienė: „*Permatomumo* jausmas, vėliau atsiliepiantis eilėraštyje „Transparence“, lyg savotiškos skaidrumo estetikos formavimasis pačioje juslinės patirties (matymo, girdėjimo, lytėjimo) tirštumoje“<sup>111</sup>, tiesa, suvokdama ją kiek kitoje perspektyvoje – kaip pačioje kūryboje atpažįstamą dvasios judesį, neužsimindama apie transparencijos potencialumą būti pačiu pirminio vaizdinio perkūrimo principu. Teorinėje šio tyrimo dalyje plačiai aptarėme literatūros ir kitų diskursų – teologijos, mitologijos, filosofijos – transformacinio santykio aspektus, akcentuodami, kad kitų diskursų elementai, patekę į literatūros erdvę, keičia savo pavidalą, bet sykiu išlaiko ir visuotinai atpažįstamų reikšmių pėdsakus. Tokį visuotinybės ir individualumo persipynimą įtaigiai apibūdino anglų literatūrologas G. Steineris savo metafizinę meno perspektyvą formuluojančioje studijoje „Tikrosios esatys“: „Tiesa, dailininko ir poeto kontkonstravimo, jo *mundus contra mundum* ištekliai dažniausiai semiami iš to, kas jau yra <...> Netgi Dante negali visiškai įgyvendinti savo aistringo troškimo pasakyti *quello che mai fue detto d`alcuna* – ‚ko niekas niekada nėra pasakęs‘. Netgi Van Goghas ne visiškai gali ‚kurti naujai‘. Pasakojimai ir vaizduotės formos renkasi ir savaip perdėlioja iš pasaulio sandėlio. Pjūtis yra derliaus surinkimas“<sup>112</sup>. Tarsi atsiliepdamas šiai minčiai, A. Nyka-Niliūnas viename iš dienoraščio fragmentų, vadindamas kūrybą naujo pasaulio steigimu, akivaizdžiai orientuodamasis į fenomenologinę filosofiją, naudodamasis jos terminija, atveria ne tik neišvengiamą kitų patirčių, bet ir ypatingą, visa persmelkiančio ir transfigūruojančio asmeninio žvilgsnio dalyvavimą pasaulio sukūrimo procese.

---

<sup>111</sup> V. Daujotytė-Pakerienė, *Refleksija – dvasinės istorijos ženklas*, Darbai ir dienos, 2000, Nr. 22, p. 134.

<sup>112</sup> G. Steiner, *Tikrosios esatys*, Vilnius: Aidai, 1998, p. 192.

*Svarbus ne daiktas ar įvykis, bet mano percepcija, ką aš apie jį galvoju, jo atspindys mano sąmonėje. Net jeigu tas daiktas ar įvykis būčiau aš pats, vis tiek jie būtų atskirti vienas nuo kito neperžengiama siena. Taip mes esame pasmerkti niekad nesužinoti, kas iš tikrųjų yra arba įvyko anapus mūsų percepcijų sienos, ir temptis visą išmoktą patirčių pasaulį su savimi<sup>113</sup>.*

J. Blekaitis, aptardamas „Balandžio vigilijas“, vieną vėlyvesniųjų poeto kūrybos rinkinių, teigė, kad „bet koks ‚raktų‘ ieškojimas į A. Nykos-Niliūno poezijos pasaulį, remiantis žinomais gyvenimiškais faktais yra beprasmiškas. Nes ryškus jo kūrybos bruožas yra kaip tik tokių faktų atsitiktinumas ir neesmingumas“<sup>114</sup>. Vis dėlto, reikėtų manyti, kad visa tai, kas patenka poeto akiratin, atiteka į jo sąmonę iš gyvenimo arba iš kultūrinės tikrovės ir įgauna naujus pavidalus, nutviekti sąmonės šviesos, nėra visiškai atsitiktinumas. Toje patiriamoje visuotinybėje, pirminės ir antrinės tikrovės pavidalų tirštumoje poeto sąmonė atsiskleidžia kaip selektyvi, atsirenkanti sąmonė, t. y. ne visuose, o tik tam tikruose reiškiniuose atpažįstanti kažką sava, kažką atliepanti jos mąstymo struktūroms, vidujybėje tarpstančioms patirtims. Kaip sako V. Daujotytė-Pakerienė, „autorius sąmonė veikia kaip persona, kaip tiksliausias kūrybinis instrumentas – reaguojantis, rezonuojantis, patiriantis, pasirenkantis, atmetantis, tikrinantis skambėjimą, dermę“<sup>115</sup>. Poeto individualumas tampa tinklu, kuriuo pritrauktos, atpažintos kaip savos, universaliosios reikšmės yra individualizuojamos, išlaisvinamos iš konvencionalumo varžtų, suteikiant joms naujų spalvinių niuansų ir potėpių.

*Mano poezijoje nėra vaizdo dėl vaizdo, šifro dėl šifro. Visi jie yra būtis palingenezė, priemonė totaliai atsiriboti nuo deskriptyvinės žodyno prasmės, regeneruotis. Gan dažnai naudojamos (kaip moksliniame metode) nuorodos į meno, botanikos, entomologijos istorijos ir geografijos pasaulį yra fenomenologinės izoliacijos priemonė, neturinti nieko bendra su nominaline (kiekybine, kokybine, situacine) nuorodų verte<sup>116</sup>.*

<sup>113</sup> A. Nyka-Niliūnas, Dienoraščio fragmentai 1938-1975, Vilnius: Baltos lankos, 2002, p. 160.

<sup>114</sup> J. Blekaitis, *Alfonso Nykos-Niliūno Balandžio vigilijos*, Aidai, 1958, Nr. 7, p. 325.

<sup>115</sup> V. Daujotytė Mažoji lyrikos teorija, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2005, p. 81.

<sup>116</sup> A. Nyka-Niliūnas, Dienoraščio fragmentai 1976-2000, op. cit, p. 50.

Jei poezija, poeto suvokimu, yra autentiškos būties užrašymas, tuomet atkreiptis į visuotinybę jos neindividualizuojant, atrodo absoliučiai neįmanoma. Jei pažvelgsime atidžiau, ši atkreiptis yra destruktinės prigimties. Naujasis pasaulis, sava, poezijoje įsisteigianti būtis formuojasi ant senojo pasaulio, senųjų reikšmių griuvėsių. Tačiau destruktijoje slypi atnaujinančioji potencija. A. Nyka-Niliūnas yra supratęs, kad originali, reikšminga ir išliekanti kūryba gali atsirasti tik iš neigimo judesio: „*Autentiška kūryba minta ir gyvena Dievo pasaulio erozija*“<sup>117</sup> – teigė poetas, tarsi įtvirtindamas kūrėjo kaip Dievo (pirminio Kūrėjo) konkurento, radikalaus antagonisto, iš Jo išaugančio ir Jį peraugančio, sampratą, kurioje girdime F. Nietzsche`'s filosofijos, skleidusios, jog paklusni krikščioniškoji „varlės“ žiūra atima iš kūrėjo laisvą valią ir neleidžia pasireikšti menininko genijui, konkuruojančiam su Demiurgu, atskambius.

Šis, metaforiškai nusakytas kūrybos steigties procesas pamažu atveda ir į mums aktualios religinės patirties skleidimosi A. Nykos-Niliūno poezijoje apmąstymo lauką. Religinė sąmonė, remiantis ankstesniais svarstymais, kaip viena A. Nykos-Niliūno poetinio ir dienoraščių subjekto tapatybių formuojasi poeto savasties, jo asmeninių patirčių ir kultūrinių aspiracijų horizonte. Nors, kaip sako pats poetas savo dienoraštyje, jam nėra būdingas rūpestis dieviška tikrove, kuri kaip vieną svarbiausių santykio su ja aspektų įvardija religijų tyrinėtojai ir teologai, A. Nyka-Niliūnas vis dėlto yra atviras religinei, o konkrečiau – judėjiskajai-krikščioniškajai tradicijai, kurios erdvėje ir matome judant jo kūrybos subjektą. Poetiniame diskurse ši priklausomybė, bibliams motyvams transparentiškai sąveikaujant su antikniais įvaizdžiais, poetiškai interpretuotomis filosofinėmis koncepcijomis, neretai ryškių autobiografiškumo bruožų turinčio erdvėlaikio vaizdiniais, sunkiau identifikuojama. Diskursų persipynimai neretai tampa širma, pridengiančia kalboje iširašančios sąmonės religinę tapatybę. Todėl tokia svarbi yra dienoraščių erdvė, tampanti ne tik impulsus ir išpūdžius fiksuojančia, bet ir pirminės hermeneutikos – poetinį diskursą paremiančios ir aiškinančios –

---

<sup>117</sup> A. Nyka-Niliūnas, Dienoraščio fragmentai 1938-1975, op. cit., p. 586.

reiškimosi erdve. Interpretatoriaus judėjimas dvikrypte – nuo dienoraščių į poeziją ir atvirkščiai – trajektorija leidžia stebėti moderniosios religinės sąmonės sklaidą ne tik paviršiniame įvaizdžių lygmenyje, bet ir anapus jo, neretai sunkiau apčiuopiamų asociacijų tinkle atrasti aukščiausios Būties buvimo refleksiją. Perėjimas nuo akivaizdybės prie paslėpties, kuri suponuoja A. Nykos-Niliūno kūrybos, galbūt labiau poezijos, hermetiškumą, ir pačiam tyrimui suteikia ne metodiško, o kūrybiško sugestyvumo atspalvį, išlaisvinantį iš nuolat tykančio gundymo, išprausti poeto kūrybą į tokius suvokimo rėmus, pro kuriuos, anot G. Steinerio, nebūtų įmanoma prasiveržti, nedarant nė vieno „šiuolio į neįrodomumo tamsą“<sup>118</sup>.

### **1.1. Išėjimo-grįžties antinomija: poetinė biblinio Sūnaus palaidūno interpretacija**

Mąstymo apie moderniosios religinės sąmonės raišką A. Nykos-Niliūno kūryboje atspirtimi neatsitiktinai tapo danų filosofo, egzistencializmo pradininko S. Kierkegaard`o mintis, atverianti žmogiškojo pažinimo (proto) suponuotą Dievo priartėjimo ir nutolimo dialektikos problematiką. Pagrečiau skaitydami A. Nykos-Niliūno dienoraščius ir poeziją, patiriame, kad poetinė šios filosofinės ištarties refleksija A. Nykos-Niliūno kūryboje transformuojasi į išėjimo-grįžties bei pažinimo-nepažinimo antinomijas, kurios yra vienos svarbiausių niliūniškojo subjekto autentiškos būties patirčių, apglėbiančios taip pat ir savitą, ryškiai individualizuotą bei metafizinio maišto bruožų turinčią tikėjimo interpretaciją. Mūsų mintis nuo S. Kierkegaard`o A. Nykos-Niliūno link juda todėl, kad abu juos regime pažymėtus ta pačia, Naujųjų amžių gnoseologine žyme, atveriančia tikėjimo bedugnę, radikaliai išskiriančia Dievo ir žmogaus erdves, darančią jų susitikimą neįmanomu. Absolutus paradoksas, kuriuo S. Kierkegaard`as įvardijo žmogaus siekį pažinti Dievą, arba dar stipresnė filosofo metafora – metafizinė užgaida – sąmoningai ar nesąmoningai yra persmelkusi ir A. Nykos-Niliūno subjekto sąmonę. Kierkegoriškoji, į Dievą

---

<sup>118</sup> G. Steiner, op. cit., p. 201.

besiveržianti proto aistra A. Nykos-Niliūno tekstuose tampa intensyviu pažinimo siekiu, kuris jau ankstyvojoje poeto kūryboje nubrėžė perskyrą tarp dviejų erdvių: saugios ir pažinimui nepavaldžios namų erdvės bei pasaulio, kuris vilioja naujų išgyvenimų atradimo ilgesiu. Kaip rašė V. Skrupskelytė, aptardama „Praradimo simfonijas“: „rinkinio geografija suskyla į dvi plotmes: jaukią, bet uždara namų karalystę, paslaptinę savo būties versmę, paveldėtą, dviprasmišką, nes paženklintą pradžios ir baigmės atmosfera, ir beribi, kintančių formų pasaulį, spalvingą, sutapusį su vėjais, tačiau sunkiai įprasminamą, kartais nesvetinę, išsisklaidžiusi“<sup>119</sup>. Dėl šios pasaulio savybės atradimo ilgesys niekada nerealizuojamas iki galo, niekada nepasiekia aukščiausios pilnatvės. Priešingai, už pažinimo troškulį sumokama pačia didžiausia kaina: susvetimėjimo, nuotolio, autentiško ir gyvo santykio su namuose likusiais, su namų aplinkos daiktais, kurie A. Nykos-Niliūno kūryboje įgyja lygiaverčių namų gyventojų statusą, o taip pat ir gyvo santykio su Dievu netektimi. Vienas ankstyvųjų dienoraščio įrašų aiškiai liudija, kaip intelektas perrėžia pilnatvišką būties išgyvenimą:

*<...> Laikas buvo toks tobulai pilnas, taip nepakartojamai užpildytas tuo, ką būtu galima pavadinti absoliučiai tikru ir betarpišku paprastos, bet kartu ir neaprepiamai gilios ir plačios kasdienybės išgyvenimu, jog griebtis žodžių, tuo labiau rašto, jai išreikšti būtu buvę gamtinės rimties pažeidimas. Nieko kita nereikėjo ir niekas kita neturėjo prasmės. Kitaip sakant, aš gyvenau tobulai, kaip dobilas žydi tobulai, kaip saulė teka tobulai, kaip akmuo dirvoje į nieką nekreipia dėmesio tobulai.*

*Bet vakar vakare, klausydamasis sesers ir jos draugių dainuojamo romano brutaliai sentimentalių žodžių ir liguistai ilgesingos melodijos, staiga ir vėl pasijutau savo knyginės išminties sąlygoto ir ta pačia prasme „sutepto“ pasaulio ribose, kur nuolatinė savęs analizė ir „širdies matematika“ nepalieka nei vietos, nei laiko gyventi, gyventi tikraja to žodžio prasme, - kaip jau minėti dobilas arba dirvoje akmuo gyvena: tobulai“<sup>120</sup>.*

Pažinimas, kurį V. Skrupskelytė vadina susidūrimu su paslaptimi, kuriame „žmogus dalyvauja visomis dvasinėmis galiomis ir visais

<sup>119</sup> V. Skrupskelytė, *Alfonas Nyka-Niliūnas*, Lietuvių egzodo literatūra 1945-1990, Vilnius: Vaga, 1997, p. 398.

<sup>120</sup> A. Nyka-Niliūnas, *Dienoraščio fragmentai 1938-1975*, op. cit., p. 9-10.

pojūčiais<sup>121</sup>, atveda A. Nykos-Niliūno subjektą į dar gilesnį atskirties tašką, atveria tremties erdvę, suponuoja egzodo situaciją, kurią poetas, regis, tikrai bus supratęs plačiau – ne vien tik istorinių pervartų prasme. Mūsų prielaidos tikrumą sustiprina literatūrologės D. Satkauskytės teiginys, kad „Alfonsui Nykai-Niliūnui egzilis nuo pat kūrybos pradžios yra ne tiek istorinės prievartos apraiška, kiek apskritai žmogiškosios egzistencijos matmuo, kuris įgyjamas laisvu ir sąmoningu pasirinkimu“<sup>122</sup> V. Skrupskelytė mėgina aktualizuoti karo ir emigracijos poveikį A. Nykos-Niliūno kūrybai, teigdama, kad 1944-1945 metų laikotarpis poetui buvo „pats lemtingiausias: jis sutapo su spartaus augimo periodu ir naujai atsiradusiu metafiziniu jautrumu. Tatai liudija ‚Kraujo simfonija‘ rinkinio (‚Praradimo simfonijos‘ – E. J.) *tour de force*, kuri sukuria įspūdingą ištikimybės namams interpretaciją, susiliečiančią su bibline sūnaus palaidūno parable, su iševio drama ir, potekstėse, su būties ir nebūties misterija“<sup>123</sup>. Permąstydami abiejų literatūrologių teiginius, pritariame, kad V. Skrupskelytės akcentuotas kūrybos laikotarpis iš tiesų atsiveria prieš skaitytoją itin aštriu ir gyvu metafiziniu jautrumu. Tai iš dalies paliudija ir pats poetas savo dienoraščiuose, teigdamas, jog karo metai, pasitraukimo į Vakarus situacija tapo pilnatviškos būties atsivėrimo laiku:

*Kataklizmiškų įvykių akivaizdoje visos pramogų ištroškusio žmogaus laikui užmušti sukurtos idėjos krinta kaip praėjusios šventės dekoracijos, atgyja nepakartojamas gyvenimas ir būtis atsiveria visoje pilnybėje. Taip aš jaučiausi ir jaučiau paskutiniaisiais karo metais<sup>124</sup>.*

Vis dėlto tremties, namų praradimo motyvas, užsimezges poezijoje dar iki emigracijos momento, sugrąžina mus prie D. Satkauskytės teigtos tremties, kaip tam tikros egzistencinės patirties, sampratos. O juk ir biblinis Sūnaus palaidūno įvaizdis A. Nykos-Niliūno tekstuose pasirodo ganėtinai anksčiau, nei V. Skrupskelytės minima „Kraujo simfonija“. Eilėraščių ciklas, „Sūnaus

<sup>121</sup> V. Skrupskelytė, *Dvieju polių trauka. Alfonso Nykos-Niliūno poeziją perskaičius*, Egzodo literatūros atšvaitai. Išeivių literatūros kritika 1946-1987, Vilnius: Vaga, 1989, p. 294.

<sup>122</sup> D. Satkauskytė, *Alfonsas Nyka-Niliūnas*, Lietuvių poezijos kalbinė savimonė: raidos tendencijos, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1996, p. 61.

<sup>123</sup> V. Skrupskelytė, *Alfonsas Nyka-Niliūnas*, op.cit., p. 399-400.

<sup>124</sup> A. Nyka-Niliūnas, *Dienoraščio fragmentai 1938-1975*, op. cit., p. 386.

palaidūno poema“, datuojamas 1937-aisiais metais, pradeda šio įvaizdžio eksplikacijų eilę, tapdamas vienu svarbiausių ankstyvojo kūrybos laikotarpio tekstu, sutelkiančiu pasaulio pažinimo troškulio, namų palikimo, jų ilgesio ir sugrįžimo į juos reikšmes. Šis ciklas, įtvirtindamas išėjimo-grįžimo dichotomiją, pritraukia į savo lauką ir kitus, ta pačia – namų prarasties – tema varijuojančius eilėraščius, kurie visi kartu steigia vientisą Sūnaus palaidūno vaizdinį.

Eilėraščio pavadinimas yra pirmoji nuoroda, žyminti jo sąsajas su bibline parabole. Teksto scenovaizdis, Sūnaus palaidūno figūra aiškiai byloja, kad būtent ji yra išdientos asmeninės istorijos provaizdis. Sūnaus palaidūno figūra tampa vienu ryškiausių objektų, įgalinančių stebėti, kaip poetinė vaizduotė interpretuoja biblinį tekstą, ir kaip ši interpretacija tampa moderniosios religinės sąmonės steigimosi judesiu.

Niliūniškasis Sūnaus palaidūno pasakojimas prasideda ne išėjimo, o grįžimo momentu, kuris poeto suvokiamas kaip nesibaigiantis, amžinas vyksmas: „*Jis grįžta amžinai, jis eina*“<sup>125</sup>. Nesibaigiančios retrospektyvios kelionės patirtis mus nukelia į kitų dviejų eilėraščių – „Grįžimo“ ir „Grįžimų“ erdvę. Atsižvelgiant į jų parašymo datas, abu eilėraščius skiria trisdešimties metų laikotarpis, tad antrojo eilėraščio pavadinimo daugiskaitinė forma tarsi suponuoja laiko tėkmėje nuolat atsikartojantį grįžimo judesį. Grįžimas čia visada yra grįžimas namo, grįžimas į save patį, į harmonizuotą erdvę, kuri vėlyvojo periodo eilėraštyje įvardijama kaip toji, kuri slopina pažinimo troškulį, sustingdydama laiko tėkmę:

*Grįžimai: visad namo. Iš laiko.  
Į save, į vienumą, kur saulės  
Tekėjimai gesino nepasotinamą Kolumbo  
troškulį. Grįžimai  
Pro vartus, kur Nitokridės soduos  
Tuščius lizdus per naktį  
Sutepdavo langinių klyksmo kraujas;  
<...> Grįžimas buvo pergalė.  
Laikrodžiai, užmiršę  
Skaičiuoti laiką, snaudė; valandos,*

<sup>125</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 14.

*Sulipę ant švytuoklių, suposi kaip paukštės <...><sup>126</sup>.*

Abu eilėraščius vienija ne tik grįžties refleksija. Tiek juose, tiek ir „Sūnaus palaidūno poemoje“ namų erdvė yra laukiančioji, pasitinkančioji erdvė: „*Tavęs po tiltu tebelaukia / Šventadieniškai pasipuošę žuvys*“<sup>127</sup> arba „*Už manęs suėję / Sutikt nebuvėlio sūnaus daiktai, / Sunykę ir kažko labai nuliūde, / Sakydami vieni kitiems: - Matai, / Jisai ir vėl namo parėjo!*“<sup>128</sup> ir „*Ir tėvo sodai šaukia jį <...> Jo kojas šaukia juodas kelias / Ir lūpas – šypsena langu*“<sup>129</sup>. „Sūnaus palaidūno poemos“ tekstas pasirodo išskirtinas ir įdomus jame veikiančios sąmonės žvelgimo perspektyva: kelionė namo grįžtančiojo sąmonėje atveria išėjimo, namų palikimo momento viziją: grįžimas ir išėjimo prisiminimas suvedami į vieną laiko momentą:

*Tai jis, pajuodęs ir sumenkęs,  
Žiūri vėl į namus slėny.  
Per šiurkščios buvo tėvo rankos  
Ir sodai buvo per liūdni*<sup>130</sup>.

Paskutinės dvi, cituojamo posmo, eilutės, implikuojančios stokos patirtį, gražia mūsų mintį į hermeneutinę Šventojo Rašto tradiciją, į Jo komentarus, kuriuose Sūnaus palaidūno vaizdinys vadinamas vienu gražiausiu Kristaus pasakytų palyginimų, talpinančiu savyje žmogaus nuodėmės, jo atsivertimo, grįžimo prie Dievo ir Jo gailestingumo momentus. Pirmieji bažnyčios tėvai sūnaus išėjimą iš tėvo namų aiškino kaip vidinį pasitraukimą iš tėvo – Dievo pasaulio, vidinį santykio nutraukimą, pasitraukimą nuo to, kas sava ir tikra, į tai, kas svetima ir nepažįstama. Kardinolas J. Ratzingeris šį pasitraukimą apmąstė Naujųjų amžių perspektyvoje, išvelgdamas jame to laiko maištą prieš Dievą bei Dievo įstatymo dvasią provaizdį<sup>131</sup>. A. Nykos-Niliūno subjekto pasitraukimas taip pat yra radikalus. Namai jam yra toji erdvė, kuri svaigina

<sup>126</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 364.

<sup>127</sup> Ibid., p. 364.

<sup>128</sup> Ibid., p. 53.

<sup>129</sup> Ibid., p. 14.

<sup>130</sup> Ibid., p. 15.

<sup>131</sup> J. Ratzinger, Benediktas XVI, Jėzus iš Nazareto, Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai, 2007, p. 181.

savo tyla, užnuodydama juose gyvenantįjį, tačiau sykiu ji sukelia troškimą save prarasti: „*O džiaugsme nuostabus prarasti / Namus! Nesvaigt tylos nuodais!*“<sup>132</sup>. Biblinės parabolės Sūnus keliauja iš tėvo namų, trokšdamas radiklios laisvės ir autonomijos, norėdamas išsemti gyvenimą, kaip teigia kardinolas J. Ratzingeris, „iki kraštutinės ribos“. Graikų kalbos žodis, biblinėje parabolėje žymintis išėikvotą turtą, graikų filosofų kalboje reiškė „esmę“. Kitaip tariant, Sūnus palaidūnas išėikvoja „savo esmę“, save patį. A. Nykos-Niliūno tekste nekalbama apie savęs iššvaistymą, tačiau subjekto figūra, nusakyta pajuodimo ir sumenkimo epitetais, leidžia numanyti, kad ir čia išėjimas reiškia tapatybės sunykimą. Eilėraščio erdvėje iš tiesų galima atpažinti metafizinio maišto bruožų, kuriuos biblinėje parabolėje įskaitė kardinolas J. Ratzingeris: „*O Troškuly. O džiaugsme klysti, / Ištroškus bėgti nuo versmės!*“<sup>133</sup>. Tranzityviniu veiksmažodžiu „bėgti“ implikuojama itin intensyvi noro suklysti trauka, primenanti mačerniškąją klaidos apoteozę, kurioje taip pat įrašoma biblinė Sūnaus palaidūno istorija:

*Neatimki, Dieve, iš manęs klydimą teisės.  
Noriu pats surasti savo kelią.  
Lig tavęs gal taip ir niekad neateisiu,  
Bet aš trokštu pats patirt, kaip gelia  
Klaidoje širdis...Aš baisiai noriu nusidėti  
Ir palikti tuščią tavo rojų.  
Tik patyręs nupuolimo vargą kietą,  
Vėlei imsiu sekt patarimu tavuoju*<sup>134</sup>.

Bažnyčios tėvų komentaruose teigiama, kad, gyvendamas toli nuo savo namų, nuo savo šaknų, žmogus nutolsta nuo savęs paties, nuo savo egzistencinės tiesos. Tačiau nuotolis biblinėje parabolėje inspiruoja ir atsigręžimą į tai, kas palikta. A. Nykos-Niliūno subjektas, taip pat, kaip ir V. Mačernio grįžtantysis pas Dievą, taip pat, kaip ir biblinis Sūnus palaidūnas, gali grįžti į namus tik tuomet, kai nuo jų nutolsta. Tik nuotolis pagimdo namų ilgesį ir trauką. Namų prarastis ir pasaulio erdvės patyrimas tampa būtinomis sąlygomis vertybių perkainavimui, t. y. tik nutolus nuo namų būties daiktų,

<sup>132</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 17.

<sup>133</sup> Ibid., p. 17.

<sup>134</sup> V. Mačernis, Po ūkanotu nežinios dangum, Vilnius: Vaga, 1990, p. 104.

įmanoma jų tikrosios gelmės atvertis. Taip aptariamame eilėraštyje išėjimo-grižimo antinomija transformuojasi į praradimo-atradimo dialektinę jungtį, nuolat įrašomą ir įvairiai varijuojamą nuo pat ankstyvųjų iki vėlyvųjų „Dienoraščio fragmentų“ puslapių:

*Praradimas yra valdantis būties principas; įgyjama tik prarandant, susitinkama tik išsiskiriant. Prarastas rojus yra iš tiesų atgautas rojus*<sup>135</sup>.

Biblinės atminties turinčiame teiginyje girdime ir kierkegoriškosios minties, suponuojančios priartėjimo-nutolimo dialektiką, pasitelktos savai patirčiai aprašyti, interpretaciją, Poetiniame diskurse susitikimo-išsiskyrimo dialektika, jau tiesiogiai susieta su evangeline Jėzaus figūra, implikuojama pasaulio sukūrimo ir būties užnuodijimo metaforomis. Eilėraštyje „Jėzaus atsisveikinimas“ Kristaus pasilikimas, Jo buvimas arti įgyja ryškų negatyvumo atspalvį: likti su kitais ar tarp kitų reikštų žmogaus tapatybės skleidimosi ir autentiško pasaulio sukūrimo galimybės prarastį:

*<...> Bet Jis išnyko,  
Nepasakęs jiems nė vieno žodžio,  
Žinodamas, kad jų kvietimo  
Prasmė yra sudie, kad pasilikti reikštų  
Užnuodyti šaknis kartu sodinto medžio,  
Jau pasiruošusio savim pražysti;  
Nes ne susitikimas, žudąs  
Meilę ir ištikimybę, bet išsiskyrimas  
Sukuria pasaulį, kurs, jam pasilikus, būtų  
Praradęs teisę tapti ir gyventi*<sup>136</sup>.

Tačiau kol kas sugrįžkime prie „Sūnaus palaidūno poemos“. Subjekto ėjimas, kaip ir minėjome, yra atsigręžimas namų link. Tačiau jis vyksta ne realioje tikrovėje, o vizijos, atsiminimo erdvėje :

*Ir kai nematė jau gimtinės,  
Kai dingo vaizdas jos brangus,  
Tai mirštančiam, ją prisiminęs,  
Kalbėjo, jog tenai dangus....*<sup>137</sup>.

<sup>135</sup> A. Nyka-Niliūnas, Dienoraščio fragmentai 1976-2000, op. cit., p. 144.

<sup>136</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 454.

D. Satkauskytė, įžvelgusi A. Nykos-Niliūno poetiniame subjekte dvi pagrindines personas: Sūnų palaidūną ir dar vieną biblinį tremtinį – Adomą, rašė, kad „ankstyvojoje, dar iki 1940 metų rašytoje, Niliūno poezijoje adomiškąjį Subjekto personas aspektą nusveria mito pradžios Sūnus palaidūnas“<sup>138</sup>. Iš dalies sutikdami su literatūrologės pozicija, vis dėlto drįstume sakyti, kad cituotose eilutėse nuskambėjusios ilgesio intonacijos išduoda jose įrašytą, nors ir nežymiai, Adomo provaizdį. Tokie poetinio subjekto tapatybių persiklojimai reiškia kuriančios sąmonės atidą bibliniam kontekstui, Naujajam ir Senajam Testamentui, kuris jau nuo Filono Aleksandriečio – stoicizmo paveikto žydiškos tradicijos autoriaus – laikų imtas aiškinti kaip Naujojo Testamento pre-tekstas, jo provaizdis. Galima kelti prielaidą, kad, skaitydamas abi biblines istorijas, A. Nyka-Niliūnas užčiuopė bendrą, abi figūras vienijantį, momentą – praregėjimo, atsigręžimo momentą, kylantį po nusigręžimo<sup>139</sup>. A. Nyka-Niliūnas, regis, sutraukia šias abi figūras į vieną ir sukuria savojo Sūnaus palaidūno figūrą, tokiu būdu leisdamas interpretatoriui stebėti įdabartinimo principo, kuriam priklausytų ir sąmonės transparentiškumas, skleidimąsi.

Trumpam stabtelėkime prie paskutiniųjų paskutiniojo ciklo eilėraščio eilučių, kurių skaidrinimas praplės ir pagilins išėjimo-grįžimo antinomijos prasminį lauką, grįžimo namo, kuris skamba ne laukimo, bet susvetimėjimo intonacijomis, vyksmo aptarimu.

Eilėraščių ciklas užsklendžiamas užgesimo metafora: į namus grįžtama tikrai užgesti „*su mirusių daiktų vardais*“. Kai, regis, visa kelionės namo perspektyva buvo laukiančioji, pasitinkančioji perspektyva, tokia teksto užsklanda atrodo netikėta. Tačiau netikėtumo įspūdis išlieka tol, kol žvelgiame į šį tekstą, atsietai nuo visos likusios poeto kūrybos. Hermeneutinė žvilgsnio į poeziją perspektyva mus išgelbėja nuo klaidingų išvadų. Vaikščiodami nuo vieno eilėraščio prie kito, atsiremdami į dienoraštinį diskursą, turime galimybę

---

<sup>137</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 16.

<sup>138</sup> D. Satkauskytė, op. cit., p. 62.

<sup>139</sup> Senojo Testamento istorijoje apie pirmąją nuodėmę, Adomas ir Ieva praregi tuomet, kai sulaužo Dievo jiems duotą įsakymą.

regėti atskirą tekstą, tačiau jokiū būdu neatskirtą nuo kūrybos visumos. Štai todėl, žvelgdami į šias paskutines ciklo eilutes, galime tvirtinti, kad juose poetas įrašo labai svarbią egzistencinę patirtį: grįžimas namo yra neįmanomas. Atminties, prisiminimų erdvėje išlaikomi, deja, ne patys daiktai, o tik jų vardai. Daiktai yra mirę, tad grįžimas visada yra grįžimas į išnykimo ženklų pažymėtą, taigi neegzistuojančią erdvę. Tokia išvada mus dar kartą sugražina prie mūsų akiratyje jau iškilusių eilėraščių „Grįžimas“ ir „Grįžimai“, kuriuose, konstruojant skirtingą erdvę, vis dėlto įrašomas tas pats grįžimo negalimybės motyvas. Ankstyvajame „Grįžime“ ši negalimybė siejama su miegančių namų vaizdiniu, kuriuo neabejotinai implikuojamas namų mirties motyvas:

*Dar iš toli po kojomis puls inkšdamas kaip šuo pasenęs  
vėjas  
Ir tempdamas už rūbų šauks: - Negrįžk! –  
Nes ten miegos apakęs gimtas namas nepabudinamai  
Ir tamsoje užgesęs šaltas žiburys<sup>140</sup>.*

Tačiau šiame eilėraštyje grįžimas iš tiesų turi tą nesibaigiamumo modusą, kurį poetas pabrėžė „Sūnaus palaidūno poemoje“, kadangi namų ilgesys yra įrašytas žmogaus kraujyje: „*Ir kai jau nieko negirdės apkurte ausys, / Tai kraujas šauks ligi mirties: - Nam!*“<sup>141</sup>. Tuo tarpu vėlyvajam periodui priklausančiuose „Grįžimuose“ paskutiniu sakiniu implikuojamas radikalus, neatšaukiamas negrįžtamumas: „*Tavęs po tiltu tebelaukia / Šventadieniškai pasipuošę žuvys, / Bet mes negrįšim niekad*“<sup>142</sup>. Vėlgi, turint galvoje pirmuosius „Sūnaus palaidūno poemos“ ciklo eilėraščius ir visą A. Nykos-Niliūno kūrybos kontekstą, kuriame namų erdvė susigražinama atminties, prisiminimų galia, paskutinioji eilutė šaukiasi platesnio paaiškinimo ir analizės. Atminties dėka susigražinti paliktų namų daiktai, ypač vėlyvojoje poeto kūryboje, iš tiesų atrodo gyvi, tarsi jų sunykimo ženklų nebūtų pažymėjęs tekantis laikas. Nemeikštiškoji aplinka neretai turi kur kas ryškesnį autentiškumo žymenį, o santykis su ja atrodo kur kas betarpiškesnis, nei su ta,

<sup>140</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 53.

<sup>141</sup> Ibid., p. 53.

<sup>142</sup> Ibid., p. 364.

kuri skleidžiasi, tarkime, Baltimorės periodo eilėraščių erdvėje:

*Nieko čia nėra,  
Kas būtų mano. Nieko  
Negaila. Bet išeidamas  
Vis tiek aš dar norėčiau  
Paglostyt savo svetima ranka  
Iš grindinio akmens  
Išaugusios žliūgės galvelę<sup>143</sup>.*

Autentiškumo liekanas šiame poetiniame tekste išlaiko tik tai, kas priklauso gamtiškumo poliui, kurią tiek poezijoje, tiek dienoraščio ištraukose dažniausiai reprezentuoja namų erdvė:

*Aš jau antra savaitė Nemeikščiuose. <...> Aš pradėjau klausytis varpų skambėjimo atsietai nuo to, kodėl ir kam jie skamba, žiūrėti į saulėlydžio spalvas be ryšio su tuo, kokią dieną jos pranašauja rytojui <...>. Mano intelektualizmas ir protinė disciplina pasidavė be kovos, ir aš galvoju: kaip gera pasiduoti <...><sup>144</sup>.*

Toks poetinės sąmonės santykis su daiktais gali būti aiškinamas fenomenologiškai suvokiama daikto patirtimi. Laikiškose mąstymo struktūrose, remiantis fenomenologinėmis apibrėžtimis, bet koks dalykas tematizuojamas, aktualizuojant esatyje tai, kas praėję ar dar bus. Tai įmanoma tik per pakartojimo struktūras: išlaikyti dalyką kaip esamą, nuolat jį aktualizuoti – tai nuolat sugrįžti prie to paties, atkartoti tuos pačius sąmonės aktus, t. y. re-prezentuoti<sup>145</sup>. Artimas fenomenologinei minčiai filosofas K. Jaspersas yra rašęs, kad „judėdami tarp pasaulio reiškinių, mes pradedame suvokti, kad tikroji būtis nesutampa nei su vis labiau specializuojamu objektu, nei su visada ribotu pasaulio kaip reiškinių visumos horizontu, kad tikroji jos

<sup>143</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 301.

<sup>144</sup> A. Nyka-Niliūnas, Dienoraščio fragmentai 1938-1975, op. cit., p. 56.

<sup>145</sup> Jau savo ankstyvuosiuose veikaluose fenomenologijos pirmeivis E. Husserlis sąmonės gyvenime pastebėjo polinkį į „begalinį regresą“ ir aprašė jį kaip retencijos principą. Retencija – vienas iš intencionalių išgyvenimo tipų, kuriam veikiant dabarties suvokime dalyvauja ankstesnė patirtis. Tą pačią idėją, nors ir išreikštą kitomis sąvokomis, randame su minėtais E. Husserlio darbais vienalaikėse A. Bergsono atminties fenomeno analizėse. Veikale *Dvasinė energija* jis rašo: „<...> atminties formacija nėra vėlesnė už juslinio suvokimo formaciją; pirmoji yra vienalaikė su pastarąja <...>“ (Бергсон А. Собрание сочинений. Опыт о непосредственных данных сознания. Материя и память 1. Москва: Московский клуб, 1992 с. 234). Minimose filosofinėse pozicijose praeitis aprašoma kaip esanti, nes prisiminimai nepaliamajam siekia įsikūnyti.

vieta yra Aprėptis, esanti anapus visų objektų ir horizontų ir anapus subjekto-objekto skilimo“<sup>146</sup>. Filosofas pabrėžia, kad svarbiausia tikrosios būties atsivėrimo sąlyga yra jos tapimas mūsų sielos savastimi. Šis judesys akivaizdus A. Nykos-Niliūno kūryboje. Perkeldamas daiktus į sąmonės plotmę, poetinis subjektas taip įveikia daiktus slegiančią materiją ir transformuoja juos į aukštesnį buvimo lygmenį: „*Bet ir tada, kuomet užges maža spingsulė ir aš klajosiu / išvaduotam iš mirties pasauly, kur manyje išlikusių daiktų / sunki materija nebeslegia <...>*“<sup>147</sup>. Galbūt turėdamas galvoje šį judesį, J. Blekaitis, prabilo apie *daiktų teologiją*, kurią R. Šilbajoris, atliepdamas J. Blekaičio minčiai, suvokė kaip mokslą „apie daiktų suabsoliutinimą, reiškia, apie tai, kaip daiktas pasiekia poetinę dimensiją, tampa, kartu su autoriumi poezija, ir tuo išsilaisvina iš begalinės mirčių, praeinamųjų virtinės, tartum iš Sizifo pasmerkimo“<sup>148</sup>. Atrodo, kad literatūrologas mėgino pakreipti A. Nyką-Niliūną skaitančiųjų žvilgsnį į poeto mėginimą vaizduotės ir poetinio žodžio galia užtverti kelią daiktų slinkčiai į nebūtį, į totalų išnykimą. Tačiau, ar visada kuriančioji sąmonė susigrąžina praeitį, neabejodama, kad tai, kas susigrąžinama, yra tikra, ar vaizduotės galia atgaivinti nebeegzistuojantys objektai, iš nesaties į esatį pervesti kūnai yra tapatūs realiai egzistuojančiam daiktui? Anksčiau cituotame penktajame „Berlyno improvizacijų“ eilėraštyje lyriniam subjektui lemta patirti, kad sąmonėn perkelti daiktai iš tiesų netenka daiktiškumo svorio; tai tik sieloje įsispaudę daiktų vaizdiniai, kurie sukelia troškimo užčiuopti daiktų materialumą pojūtį. O neįveikiamas atstumas tarp realybės ir sąmonėje egzistuojančio jos atspindžio implikuojamas Kinų sienos metafora :

*Bus skausmo, kurs sudegina jaunystę, kurs gimsta iš  
negalutinio  
pasitenkinimo ir sunkaus daiktų nesugrąžinamumo  
kasdienybėn, kuriuo tu su manim įnirtus dalinies,  
Apims nenugalimas noras grįžt į neišbrendamą lietingą  
vakarą,*

<sup>146</sup> K. Jaspersas, *Filosofijos įvadas*, Vilnius: Mintis, 1989, p. 53.

<sup>147</sup> A. Nyka-Niliūnas, *Eilėraščiai*, op. cit., p. 121.

<sup>148</sup> R. Šilbajoris, *Filosofinių dimensijų poezija*, Aidai. 1985. Nr. 5., p. 299.

*paliesti kojom purviną palaikę aslą  
Ir prisiglausti prie aklu skausmu gyvos ugnies;  
vėl pasinerti į bežodžio išsilaisvinimo drėgmę  
Ir kūnu atsiremt daiktų, ir augti, ir maitintis nubausta  
šviesa <...>  
Dabar žinau, kad Kinų siena stovi tarp manęs ir  
dunksančios  
Už formų ir garsų sistemų realybės<sup>149</sup>.*

Filosofas A. Šliogeris panašų reiškinį išvelgia A. Nykai-Niliūnui svarbaus autoriaus – R. M. Rilke`s kūryboje. Poeto bandymus, išsaugoti daiktus realybės plotmėje, filosofas komentuoja taip: „Rilkė, užsimojęs išsaugoti realių regimų, šiapushorizontiškų daiktų būtį, užbaigia pseudosprendimu, struktūriškai niekuo nesiskiriančiu nuo tradicinės metafizikos išgelbėjimo varianto. Atsisakydamas donkichotiško ir, matyt, sąžiningiausio sprendimo, Rilkė nesuranda nieko geresnio negu jo pirmtakai, idealybės kontinento riteriai, ir eina ikandin jų tarsi sakydamas: daiktų būtį galima išgelbėti tik transformuojant ją į gryną idealią formą, paverčiant daiktus neregimais“<sup>150</sup>.

## **1.2. Daiktiškumas ir religinė sąmonė: santykio steigtis**

Štai kokiais svarstymų vingiais mus nuvedė bandymas suvokti, ką A. Nykos-Niliūno kūryboje reiškia ištara „*mes niekad negrišim*“, sykiu atverdama mums dar vieną poeto kūrybos aspektą – daiktiškumo plotmę, kurios neįmanoma aplenksti, aiškinantis religinės sąmonės steigties principus poeto kūryboje. Daiktai A. Nykos-Niliūno subjektui esti vieni svarbiausių namų būties akcentų. Jau pirmojo poetinio rinkinio pavadinimas „Dainos apie mane, vaikystę ir daiktus, kurie buvo mano draugai“ projektuoja daiktiškumo perspektyvą. Savojo „Aš“ ir vaikystės, vienos iš žmogiškosios būties etapų, iškėlimas šalia daiktiškosios būties steigia santykio, pokalbio su ja įvykį:

<sup>149</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 121.

<sup>150</sup> A. Šliogeris, *Daiktas ir santykis R. M. Rilke's poezijoje*, Daiktas ir menas. Vilnius: Mintis, 1988, p. 93.

*Taip viskas ten gyveno ir kalbėjo:  
Ant užlų pamestas medžioklės ragas,  
Pietų Ašigalio kelionėje pašautas albatrosas,  
Margasis dvaro laikrodžio heroldas  
Ir mėlyna kaip vyturėlio akys vasaros tyla<sup>151</sup>.*

Daiktai A. Nykos-Niliūno kūryboje nėra uždaros monados, kantiškieji „daiktai savyje“. Jie yra šaukiantys, kviečiantys, laukiantys žmogaus atsigręžimo į juos. Ši daiktų savastis labiausiai išryškėja grįžimo į gimtuosius namus tematiką plėtojančiuose tekstuose, kur atsiveria abipusio atsigręžimo – daikto į žmogų ir žmogaus į daiktą – mistika:

*Priėjus jau visai arti,  
Kai mano kūną senos vyšnios liečia  
Ir apima pečius minkštomis rankomis naktis niūri,  
Apleisto namo gelmėse pro langą šviečia  
Krauju ir prakaitu aptekęs žiburys,  
Dejuodamas: - Gaivink mane! –  
Tada aš bėgu klupdamas į jį, bijodamas jo spindulių  
netekti  
Ir jo šviesos gaivinimui dar kartą pasivėlint,  
Nes aš žinau – tai motina gimtam name,  
Kaip milžiniškas švyturys, kiekvieną naktį  
Mus lydintis pasauly plačiame <...>  
Blausi šviesa, žibėjusi ramiai, jaunystė vėl užsidega,  
Pribėga prie manęs ir glaudžiasi arčiau, -  
Ir glosto smilkinius sūnaus paklydusio,  
Bijodama šioj šventėj skausmo ašarų karčių<sup>152</sup>.*

Jutimiškoji patirtis – daikto prisilietimo prie kūno išgyvenimas iššaukia žmogaus atsisukimą į daiktus. Veiksmo intensyvumą implikuojančiais bėgimo ir klupimo veiksmažodžiais yra kuriamas itin gyvas poetinio subjekto atliepas jį kviečiančiam namų žiburiui. Tai yra susirūpinusios egzistencijos judesys. Vienos egzistencijos – žmogaus – rūpestis kita – daikto egzistencija. Tai yra haidegeriškoji globa, „tokia globa, kuri esmingai palyti tikrąjį rūpestį, t. y. kito egzistenciją, o ne tik tai, kuo ji rūpinasi, padeda kitam praskaidrinti savo rūpestį ir jam atsiverti“<sup>153</sup>. Šiuo momentu mūsų kūrybos analizę paranku praplėsti teorinėmis išvalgomis, padėsiančiomis suvokti, koku būdu

<sup>151</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op cit., p. 29.

<sup>152</sup> Ibid., p. 52.

<sup>153</sup> M. Heideggeris Rinkiniai raštai. Vilnius: Mintis, 1992, p. 73.

daiktiškąją A. Nykos-Niliūno kūrybos tikrovę įmanu mąstyti sakralumo perspektyvoje. Mūsų mąstymo akiratyje iškyla filosofo K. Jasperso pavartota ir aptarta, o Lietuvos kultūrinėje erdvėje J. Girniaus permąstyta imanentinės Transcendencijos sąvoka. Anot K. Jasperso, bet kokia žmogiškoji pastanga, užčiuopti ir sugauti Transcendenciją loginiu mąstymu, yra pasmerkta sudužti, nes „galime logine prievarta įrodyti tik baigtinius objektus. Gi absoliutinė būtis kaip tik yra tokia, kiek ji išsiplėšia iš mūsų pastangos ją sugauti“<sup>154</sup>. Kadangi Dievo (Transcendencijos) negalime patirti betarpiškai, ji prakalba į mus per šifrus: „Kaip egzistencija, mes susiję su Dievu – transcendencija; to ryšio terpė – daiktų kalba, kuri juos padaro šifrais arba simboliais“<sup>155</sup>. Tačiau K. Jaspersas iškelia svarbią sąlyga Transcendencijos buvimui šifruose atpažinti. Tai yra mūsų egzistencijos autentiškumas ir atvirumas. „Jei esu egzistenciškai kurčias, - sako K. Jaspersas, - negaliu objektuose girdėti Transcendencijos kalbos“<sup>156</sup>.

Sugrįždami prie A. Nykos-Niliūno kūrybos pasaulio, jaučiame gali sakyti, kad, atsiverdamas daiktiškajai tikrovei, jo subjektas, nors niekada to neįvardydamas tiesiogiai, patiria dieviškumo priartėjimą. Paprasti namų apyvokos daiktai – lempa ir stalas – jo sąmonėje virsta ritualinėmis figūromis, nudriekdamos aplink save platų asociacijų tinklą.

*Namuose, virš per ilgą laiką ritualiniu tapusio stalo, kuris tada buvo mano pasaulio centras, aplink kurį vykdavo visos paslaptingos gyvenimo apeigos, prie kurio grįždavo, pareidavo, ateidavo, susėdavo ir tylėdavo prieš grįžtančią naktį, kabėjo lempa. Su ja užsidegdavo dangus ir žemė, kambarys virsdavo šventove <...> Bet vieną dieną šią mano pirmąją lempą nukabino ir išmetė. Jos vietoje pakabino naują, daug didesnę ir daug šviesesnę, su paauksuotomis grotelėmis, įmantresnio pavidalo stiklais ir sidabriniais virbais įrėmintą. Ji nušvietė viską, net ir paslaptis, viską be gailėsčio apnuogindama. Jos šviesoje kambarys susvetimėjo; kampuose besišnabzdantys šešėliai ištirpo, penatai išsikėlė. Su ja ir jos šviesa aš pats nebesudariau jokių intymesnių ryšių, neradau bendros kalbos, ji man buvo nebylė <...>*<sup>157</sup>.

Mums aktualaus literatūros ir teologijos santykio teoretikai, kalbėdami apie biblinių įvaizdžių įdabartinimo vyksmą, teigia, kad šiuolaikinės sąmonės

<sup>154</sup> J. Girnias, *Nepažįstamoji Transcendencija*, Raštai t. I, Vilnius: Mintis, 1991, p. 86.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>157</sup> A. Nyka-Niliūnas, *Dienoraščio fragmentai 1938-1975*, op. cit., p. 452.

santykis su bibliniais vaizdiniais tėra tik vienas iš individualių, universalųjų dialogo horizontą kuriančių santykio aspektų. Žinoma, A. Nykai-Niliūnai pirmiausia rūpi autentiškas, individualus santykis su stalo ar lempos figūromis, nes tai yra jo namų lempa ir stalas. Dienoraščio ištrauka: „<...> *mano objekto suvokimas (perceptio) yra identiškasis objektui, nes aš galiu tik taip jį suvokti. Kiekvienas objektas yra tik toks, kokį aš jį suvokiu*“<sup>158</sup> nurodo į fenomenologiškai suvoktą percepcijos apibrėžtį, kur ji aiškinama kaip pamatinė žmogaus pažinimo forma, kaip bet kokio, taip pat ir racionalaus, suvokimo pagrindas<sup>159</sup>. Tačiau subjektyvus santykis su minėtais daiktais A. Nykos-Niliūno kūrybinėje sąmonėje susilieja su virš-individualiomis, daiktus universalizuojančiomis ir sakralizuojančiomis reikšmėmis:

*Stalas Nemeikščiuose. Ilgas, stačiakampis, nedažytas laiko spalvos stalas su kybančia virš jo „popierėliais padabinta lempa“, stovėjęs gimtojo kambario kampe. Gyvas stalas. Stebuklingas stalas. Šventas stalas. Stalas altorius. Mano paskutinės Vakarienės stalas. Šventojo Gralio stalas. Duonos, vandens ir peilio stalas. Vėjo ir lietaus į langą stalas*<sup>160</sup>.

Namų erdvei priklausantį stalą pavadindamas altoriumi, Paskutinės vakarienės stalu, A. Nykos-Niliūno dienoraščių subjektas pateikia akivaizdžią nuorodą į evangelinį diskursą. Tokiu judesiu jis savąjį stalą universalizuoja. Tai, kas individualu, įgauna visuotinumą žymenį, kadangi niekas negali paneigti, kad *stalas-mensa-altorius* funkcionuoja hebrajiškoje-krikščioniškoje tradicijoje, kur jis suvokiamas kaip šventa vieta, nes čia vyksta Eucharistijos aktas. Ir ne tik tai. Altorius yra ir bendrystės vieta, dalijimosi erdvė. O argi ne bendrystės, ne buvimo kartu situaciją poetas liudija, sakydamas:

*<...> aplink jį vykdavo visos paslaptingos gyvenimo apeigos, prie kurio grįždavo, pareidavo, ateidavo, susėdavo ir tylėdavo prieš grįžtančią naktį <...>*<sup>161</sup>.

<sup>158</sup> A. Nyka-Niliūnas, Dienoraščio fragmentai 1938-1975, op. cit., p. 386.

<sup>159</sup> Percepcija (juslinis suvokimas), pagal universaliausią jos apibrėžimą, – tai tiesioginis kūno ir pasaulio santykis – tai kūno ir pasaulio sąveika, jų abipusis sutarimas ir prisitaikymas. M. Merleau-Ponty atranda kūną kaip žmogaus susipratimo šerdį, kaip priimantį, atvirą pasauliui, asimiliuojantį, integruojantį ankstesnę patirtį ir kartu aktyviai nukreiptą į apsuptį, besiskverbiantį į ją dėmesiu ir veiksmu.

<sup>160</sup> A. Nyka-Niliūnas, Dienoraščio fragmentai 1938-1975, op. cit., p. 285.

<sup>161</sup> Ibid., p. 285.

Plačiausią stalo, tampančio Paskutinės vakarienės stalu, vaizdinio sklaidą regime eilėraštyje „Septintoji arba agnostiškoji elegija“. Ši tekstą galime vadinti erdve, kurioje imanoma aiškiausiai stebėti, kaip modernioji sąmonė komplikuoja evangelinio provaizdžio struktūrą, ir kaip šio komplikuotumo akiratyje telkiasi nesutikimo su dieviškąja tikrove, jos prarasties žymenys bei metafizinio maišto prieš Dievą momentai, tapdami moderniosios religinės sąmonės raiškos liudytojais.

„Elegijos“ antroje dalyje centrinis eilėraščio vyksmas sutelktas aplink smuklės stalą, kurio vaizdinyje poetinė sąmonė sujungia dvi erdves: viena vertus, stalas turi paprasto, kasdienybėje aptinkamo naudmens savybes, kita vertus, jis pažymėtas amžinumo ženklu, taigi manifestuoja anapus kasdienybės funkcionuojančią erdvę, kurios „kitoniškumą“ išduoda vienas iš antikinės mitologijos simbolių – Hado karalystės upė: „*Aš įėjau į smuklę pro raudona lempa apšviestas duris. / Pasieny tebebuvo ilgas stalas – gelsvas ir nepasikeitęs, / Sunkus ir amžinas kaip Hado karalystės upė*“<sup>162</sup>. Stalas, šiuo atveju žymintis veiksmo konkretumą, kartu manifestuoja ir alternatyvią (imanentinę) Transcendenciją. Sekdami teksto tėkmę, matome, kaip poetinė sąmonė formuoja individualizuotą stalo vaizdinį, sutraukdama biblinį ir antikinį diskursus. Tačiau autentiškos stalo suvokties įsteigimui to nepakanka. Steigties procesas tęsiamas, scenovaizdį papildant dar vieno subjekto figūra. Pirmasis subjektas (jis iškyla jau pirmoje elegijos dalyje), grįžęs į gimtąją erdvę, bando ją atpažinti, ieškodamas išlikusių praeities ženklų:

*Šlamėjo rūstūs ažuolai aplink tapybišką miestelio aikštę;  
Šviesa ir paukščiai krito į auksinį horizonto indą,  
Bet niekur neradau draugų,  
Su kuprinukėmis pro dvaro sodą  
Atbėgdavusių su manim rudens tylos pasiklausyt*<sup>163</sup>.

Per šią atpažinimo pastangą grįžusio figūroje užčiuopiame biblinio Sūnaus palaidūno figūros pėdsakus. Taigi stalo, turinčio Paskutinės vakarienės

<sup>162</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 156.

<sup>163</sup> Ibid., p. 154.

žymių, kūrimui pritraukiama ir dar viena biblinė figūra, kuri, aptariant grįžimo struktūras A. Nykos-Niliūno kūryboje, atrodo neišvengiama.

Tačiau ne mažiau įdomus yra ir antrasis eilėraščio subjektas. Riba tarp jo ir pirmojo subjekto jų susitikimo pradžioje atrodo gana ryški: pirmasis subjektas mato antrąjį kaip *Kitą*, kaip nepažįstamąjį kurio „*žvilgsnis / man priminė gamtovaizdžio fragmentą / su ežeru, bažnytkaimiu ir kapinių tvora*“. Nepažįstamojo figūra vienu metu brėžia susvetimėjimo motyvo liniją, tačiau atmintyje esančio ir žvilgsnyje regimo gamtovaizdžio atitikimas prislopina svetimumo aidą tekste. Erdvės fragmentas, įsiskverbęs į žvilgsnį, t. y. kūne esantis pasaulis gali būti suvokiamas kaip vidinio pasaulio metafora. Tad *Kitas*, kurį regi žvelgiantysis, yra kitas Aš. Tokią mintį įtvirtina ir žmogaus-gamtovaizdžio pasakojama istorija, kurios naratyve atpažįstame daugelyje A. Nykos-Niliūno eilėraščių skirtingai varijuojamą grįžimo temą:

*Ilgai ieškojau man pažįstamų pėdų, kurias  
Išlaikė savo kūne nesulaukusi manęs  
Ir mirusi miestelio gatvė. Sekdamas jomis,  
Kaip vabalas rėpliojau išsitrynusiais takais,  
Kol priėjau bespalvėį motinos aky  
Palaidotus namus.*

O taip pat ir eilėraščio pabaiga, kur abiejų subjektų balsai susilieja į vieną balsą: ištirpsta riba tarp *Jis* ir *Aš*, atsiranda vienas, nedalomas *Aš*, kuris pamažu nuosekliai perauga į *Mes*.

Tačiau stalas visame tekste vis tik išlieka skiriančiuoju. Nors duonos ir vandens įvaizdžiai, jų laužimas kreipia mūsų žvilgsnį į evangelinės Paskutinės vakarienės vyksmą: „*Ir vėl aš savo gomuriu jutau laukus ir vandenį, / Ir vėl aš savo lūpom gėriau gyvą vandenį / Ir savo rankom laužiau gyvą duoną ir laukus*“, vis dėlto aiškiai jaučiame, kad niliūniškasis aukojimas nebesukuria polilogiškos erdvės, iškylančios Evangelijose, kur Kristus yra sujungiančioji, bendruomenę kuriančioji figūra. Niliūniškojo aukojimo vyksme dalyvauja vienas subjektas: šalia atsirandančios figūros į jį neįtraukiamos. Tad stalas tampa neišsipildymo (ar neišpildymo) altoriumi. O negatyvumo įspūdį dar labiau sustiprina gęstantis, šaltas žiburys, „*nebepajėgęs iškovoti, / Kad būtų*

žemėje pakankamai šviesu“. Stalo-altoriaus įvaizdis mus veda į kitus A. Nykos-Niliūno poetinius tekstus, kuriuose neišsipildymo momentas implikuojamas minimalistiniu, tačiau dėl to tik aštresniu scenovaizdžiu. Eilėraštyje „Hunai“ biblinis Paskutinės vakarienės įvykis tarsi apverčiamas:

*Ties altorium  
Iš neapykantos akmens ištryškusioj versmėj  
Gėrę trys vilkai staiga  
Krito negyvi sniege, ir aš jau tąsyk  
Žinojau, jog kraujas niekad nepavirs  
Duona ir vynu, altorius –  
Stalu ir temstant niekadosis prie jo  
Nebesusės keleiviai<sup>164</sup>.*

Šiame tekste altorius yra netekęs šventumo matmens: iš jo akmens trykštanti versmė yra ne gaivinanti, ne gyvybę teikianti, bet nešanti mirtį. Tačiau ir stalas nebėra telkiantysis: per neiginius išsiskleidžiantis kalbančiojo žinojimas eliminuoja tiek Paskutinės, tiek emausiškosios vakarienės galimybę. Stalas, kaip negalintis sutelkti objektas dar radikaliau iškyla eilėraštyje „Akimirka“. Čia sutelkties išgyvenimas funkcionuoja kažkur praeityje. Dabarties momentas išduoda tik mirties, vienišumo, totalaus negrižtamumo pojūtį:

*Stalas  
Aplinkui susirinkę kėdės  
(Po paskutinės vakarienės). Miręs  
Vidudienio, gėlių ir vyno kvapas.  
Pajuodę Letos topoliai ir Fornarinos  
Kakta. Ištroskęs gerti  
Vienišas qstotis.  
Bet mūsų nebėra<sup>165</sup>*

Sugrįžkime prie „Elegijos“, kur stalo kaip neišsipildymo altoriaus vaizdinys pritraukia dar keletą svarbių motyvų, kurie tekste padeda atpažinti moderniosios religinės sąmonės veikimą. Eilėraščio subjektų pokalbyje išryškėja Kristaus figūra, turinti aiškių sąsajų su antikinio Prometėjo vaizdiniu: „Jeigu dar kartą grįžtu Kristus, / Argi ne Jis atneštų, kaip atletas, švyturį, /

<sup>164</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 328.

<sup>165</sup> Ibid., p. 323.

*Paverčiantį likimo purvą auksu*<sup>166</sup> Kristaus atėjimo galimybė šiame tekste atveria mūsų žvilgsniui istorinę krikščionybės perspektyvą. „Mūsų Viešpatie, ateik!“ (*Maran atha*) – taip meldėsi pirmieji krikščionys, mąstydami Kristaus atėjimą kaip aukščiausią jų ilgesio ir laukimo išsipildymo akimirką. Tuo tarpu viduramžių krikščionims ši akimirka primindavo „rūsčio dieną“ (*Dies irae*), kai žmogus turėjo alpti iš sielvarto ir siaubo, kai jis žvelgė į mirtį su baime ir drebėjimu. „Elegijoje“ Kristaus atėjimas neįtraukia šių alternatyvių laukimo suvokčių, nes kalbantysis iš viso abejoja Kristaus atėjimu. O teologinis Kristaus įsikūnijimas taip pat netenka jokios prasmės, nes jis yra ne laisvai priimtas sprendimas, bet kaip silpnybės valandos išiktis.

Kristaus siūlomai amžinybei tekste konfrontuoja kasdienybės dimensija:

*Argi nebūtų per pigu už amžinybę atiduoti  
Sumindžiotą ant kelio kurmį  
Ir veidrodyje likusius auksinio ažuolo lapus? “  
Argi galėtų Jis paguosti mus, atimdamas namus ir  
džiaugsmą  
Arenoj pralaimėjimo ar išsilaisvinimo šventę švęst  
pačiam?*<sup>167</sup>.

Prisirišimas prie jos, implikuojamas dar vieno antikinio herojaus – Odisėjo figūra, tampa metafizinio maišto išraiška. Todėl įtaigi ir pasverta atrodo H. Radausko, aptarusio šį eilėrašį, mintis, kad jame galima atpažinti poetinę S. Kierkegaard`o, teigusio radikalią Dievo ir žmogaus skirtybę bei žmogaus apsisprendimo už savąją būtį, idėjos interpretaciją: „Čia dar aiškiau negu *Praradimo simfonijoje* formuluojama ano danų filosofo mintis, jog žmogaus asmenybė nėra visumos nuolauža pasaulio sistemų, jog žmogus turi būti pats suinteresuotas savo likimu, turi pats jį kurti, kad ir jausdamas visada netikrumą pasaulyje ir savyje, tačiau turėdamas laisvę ir pareigą apsispręsti. Dėl tos pareigos atlikimo, be abejo, kyla ir žmogaus išdidumas, apie kurį kalba Nyka-Niliūnas, dėl to ir netikėjimas turi tą pačią vertę, kaip ir tikėjimas, nes svarbu pats asmenybės žygis, jai suteiktos laisvės pilnutinis išnaudojimas, o

<sup>166</sup> A. Nyka-Niliūnas, *Eilėraščiai*, op. cit., p. 158.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 158.

objektyvi tiesa žmogui neprieinama – „Dievo saugoma“<sup>168</sup>. H. Radauskas išvalgiai pastebi tekste išskylančią egzistencializmo filosofijos horizontą, tad nereikia varginančių pastangų, kad suprastume, jog santykio su dieviškąja tikrove klausimas svarstomas teologinio (Kristaus figūra), antikinio (Kristaus kaip atleto ir žmogaus kaip Odisėjo vaizdiniai) bei filosofinio (egzistencinis žmogaus apsisprendimas) diskursų susitikimo erdvėje.

Neišsipildymo, tapusio mums vedančiuoju motyvu „Elegijos“ tekste, žymenys, trečiojoje jos dalyje pasiekia kulminaciją. Stebinčiojo žvilgsnis sugražina mus į Paskutinės vakarienės erdvę. Kristaus figūra „*makabriškos šeimos rate*“ įtvirtina šį evangelinį provaizdį, kuris susilieja su gimimo įvykiu. Mirties (Paskutinė vakarienė kaip Kristaus mirties preliudija) ir gimimo momentai susilygina. Tai yra kontrastus jungiančios moderniosios poetinės sąmonės išraiška. Tačiau abu momentai yra prisodrinti negyvumą ir dirbtinumą implikuojančios semantikos, todėl netenka sakralumo matmens:

*Jis buvo nuogas lig juosmens.  
Didžiuliai raumenys žvilgėjo šviesoje ir kraujas bėgo  
Mechaniška srove neono gyslom. Atviram lopšy  
Gulėjo milžiniškas chrizalidas, apvyniotas  
Plonyčiais šilko siūlais. Iš nakties  
Skrido pavasario ir vėjų kvapas<sup>169</sup>.*

Gimimo akimirkos laukimas panešėja į budėjimą: pavasario ir vėjų kvapu, atsklindančiu iš nakties, kuriama vigilijos nuotaika. Dramatinė įtampa auginama intensyviu, stiprėjančio džiaugsmo, išsipildymo nuojautos vaizdiniu. V. Skrupskelytė, aptardama gimimo ir mirties vaizdinių sklaidą A. Nykos-Niliūno kūryboje, yra rašiusi: „dvasios būseną prieš gimimą pasidaro tik laukimu, kurio kiekviena linija mums liudija ilgesį ar atskleidžia poeto be galo subtiliai pagautą judesį į tuštumą, aistrą, kuri, neradusi objekto, sustoja erdvėje ar palieka neįkūnijusi „palietimo formulių“<sup>170</sup>. Literatūrologės aptarta situacija

<sup>168</sup> H. Radauskas, *Alfonso Nykos-Niliūno poezija. Jo Orfėjaus medžio pasirodymo proga*, Radauskas, Apie kūrybą ir save, recenzijos ir straipsniai, Henrikas Radauskas atsiminimuose ir kritikoje, Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 204.

<sup>169</sup> A. Nyka-Niliūnas, *Eilėraščiai*, op. cit., p. 160.

<sup>170</sup> V. Skrupskelytė, *Dviejų polių trauka. Alfonso Nykos-Niliūno poeziją perskaičius*, op. cit., p. 303.

išsiskleidžia šiame teksto fragmente visu pločiu. Jo scenovaizdis staiga transformuojasi: tylia, bet gaivališką džiaugsmo nuojautą perskrodžia riksmas, kuris kyla, žvelgiant į išvyniotą iš chrizalido pluošto. Gimusysis tėra tik negyva substancija, sukelianti klaidą savo ironiška šypsena, kuri išduoda gimimo laukimo ir pačios gimimo akimirkos beprasmiškumą:

*Nuplėšiant siūlus džiaugsmas augo ir veržėsi į erdvę.  
Mes laukėm kaip ir jie gimimo valandos.  
Su paskutiniaisiais pluoštais tylą perskrodė siaubingas  
Jų klyksmas – vienintelis visatoj klyksmas, nes lopšy  
Ironiškai šypsojosi vaškinė mumija<sup>171</sup>.*

Gimimas šiame teksto fragmente nukreipia žvilgsnį į Prisikėlimo įvykį, ir jiems abiem skelbiamas tas pats nuosprendis: „*Ir visas džiaugsmas virto širdį deginančiu skundu, / Kad nei gimimo, nei prisikėlimo nebėra*“. Raumeningas ir neoninis Kristus, tokiu pat pavidalu pasirodantis ir eilėraštyje „Diskobolos“:

*Juodas, raumeningas Diskobolos pasirodo horizonto  
linija  
apjuostoje arenoje  
Ir nusviedžia didžiulį saulės diską į mūsų neišklaidžiotą  
bedugnę,  
Ir nusviedžia jis mano ir visų prisikėlimo viltį, ir tamsoje  
ilgai dar  
aidi jo  
galingi žingsniai<sup>172</sup>.*

ir atimantis Prisikėlimo viltį „Elegijoje“ pats nebetiki žadama amžinybe, vadindamas ją ironiška duotybe, o ją pasisotinusiujų įvardijimu dar kartą sugražindamas mus prie jau svarstytos pažinimo-nepažinimo temos:

*Ir Kristus tarė: – Neįau tu jų nebepažįsti?  
Tai tie, kurie negavo, kas jiems buvo pažadėta,  
Tai tie, kurie kovoja, trokšdami teisybės,  
Tikėdamies išsivaduoti kada nors ir nebealkti,  
Pasotinti ironiška žadėtos Amžinybės duona ir šviesa<sup>173</sup>.*

<sup>171</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit. p. 160.

<sup>172</sup> Ibid. p. 175.

<sup>173</sup> Ibid., p. 161.

Regis, kad Kristaus apibūdintieji nėra tie, kurie visiškai nesiekia pažinimo, kurie dažniausiai įvaizdina paliktų namų erdvėje gyvenančiuosius. Šie yra ieškantys tiesos, kuri tariamai išsipildo, patikėjus Amžinybės kaip išsivadavimo iliuzija. Todėl tarp jų ir eilėraščio subjekto vis tiek iškyla nepažinimo šmėkla, nes pastarajam išsivadavimo akimirka sutampa su nususukimu nuo dieviškos tikrovės, su maištingu santykio nutraukimo momentu: „*Be pykčio šaukčiau Jam: gerai, aš eisiu vienas, <...> Ir Jo naktis man taps išsivadavimo šviesa*“<sup>174</sup>.

Svarbiausi „Elegijos“ motyvai – neišsipildymas, sakralumo prarastis atveda mus prie tų A. Nykos-Niliūno poezijos tekstų ir dienoraščio fragmentų, kuriuose ryškėja nepažinumo, susvetimėjimo motyvas, besiskleidžiantis toje pačioje namų praradimo, grįžimo į juos neišsipildymo erdvėje. Sąmonėje vykstančio grįžimo ir svetimumo motyvus sutraukia eilėraštis „Inferno“, savo metaforų ir vaizdinių tirštuma primenantis „Septintąją arba agnostiškąją elegiją“ ir simfonijomis pavadintus A. Nykos-Niliūno kūrinius. Erdvėlaikis, į kurį sugrįžta subjektas, be jokių abejonių, yra tik sąlyginis, egzistuojantis subjekto sąmonės kloduose, kurie neturi gyvybės ženklų: jie yra sustingę, todėl pasiekti norimus erdvę ir laiką įmanoma tik intensyviu prasimušimo judesiu. Šį gestą mums liudija pats subjektas, žvilgsniu fiksuodamas erdvę kuriančius elementus:

*Sustingusiomis cerebralinės sistemos upėmis  
Prasimušu į niekadąs nebuvusį pasaulį metų laiką,  
Kur pilkas horizontas su aistringais medžiais  
(Jų šaknys, kaip ir mūsų, galingesnės už kamienus),  
Kur mano draugas Hermes su Aušros Vartais akyse  
dainuoja  
Švytėjimą Tavo plaukų, kur saulė –  
Raudonas amžiaus karnavalo domino,  
Išalusi žaliai ašigalio lede, jo klausosi <...>*<sup>175</sup>.

Teksto erdvė yra kuriama kaip vientisas, ekspresionizmo estetiką implikuojantis peizažas. Visi reiškiniai, daiktai yra nusakomi senėjimo, nykimo ir sielvartingo liūdesio metaforomis: išdžiūvusi upė, sraigėmis ir

<sup>174</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 158.

<sup>175</sup> Ibid., p. 163.

maurais aptekęs bažnyčios bokštas, pasmerktieji skaitmenų vardais. Šiais vaizdiniais stiprinamas teksto dramtizmas, kurio aukščiausiu išsipildymu tampa iš po žemių girdimos giesmės žodžiai: „*Tavo pasaulyje gyvena tik ironiškos prisiminimų formos – eumenidės, / Tavo pasaulis mirė, tavo Dievo nebėra*“<sup>176</sup>.

Subjektas ne tik klausosi iš po žemės ataidinčių garsų ir žvilgsniu fiksuoja ne tik vietovaizdžio fragmentus, bet ir juose veikiančias figūras, kurių erdvinis išsidėstymas primena vestuvių procesiją. Centrine jos figūra tampa beveidė nuotaka, kurios kūne subjektas stebi Paskutinės vakarienės vyksmą:

*Už mėlynų šventoriaus vartų stovi jaunas  
Sutiniškai raudonu švarku būgnininkas.  
Pro gotiškas duris krūtis giliai paslėpusios mergaitės  
Neproporcingais kūnais, lyg seniai jau būtų motinos,  
Išveda beveidę nuotaką, kurios dar vaikiškame kūne  
Susėdusi aplink medinį stalą, didelė šeima.  
Tai Paskutinė Vakarienė. Paskutinė duona ir vanduo.  
Už lango šlama sausas Getsemano sodas ir baltais  
Kaip sniegas marškinėliais kurmių choras gieda  
Niekad nepatirto džiaugsmo Epithalamium<sup>177</sup>.*

Pasyvus subjekto vaidmuo, t. y. jo neišsijungimas į stebimą vyksmą, yra tarsi preliudija į aukščiausią nepažinimo, susvetimėjimo situacijos išgyvenimą, kurią dar labiau sustiprina nuotakos figūra. Viena vertus, nuotakos kūnas turi aiškų peršviečiamumo bruožą, todėl netampa neperžengiama riba tarp išorėje esančio stebintojo subjekto ir vidinėje erdvėje susitelkusių stebimųjų, susirinkusių Paskutinei vakarienei. Kūnas čia pasirodo kaip stiklas, pro kurį galima stebėti vidinę erdvę. Mastydami apie šį tekstą A. Nykos-Niliūno dienoraščio ir kitų poetinių tekstų apsuptyje, nuotakos įvaizdyje galėtume išvelgti motinos figūros atšvaitų, juo labiau, kad ir šio eilėraščio tolesnėje plėtotėje motina yra viena iš veiksmo dalyvių, kurią atpažįsta poetinis subjektas<sup>178</sup>. Kita vertus, nuotaka yra beveidė – praradusi savo tapatybę, tad

<sup>176</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 164.

<sup>177</sup> Ibid., p. 164.

<sup>178</sup> Antrajame „Pažinimo raudų motinai“ eilėraštyje taip pat regime persipynusias mergaitės ir motinos figūras: „<...> dabar Tu sėdi / Drebedama ant amžinybės upės kranto, / Kur gluosnis tebiepiešia mėnesienos ekrane / Mergaitės – Tavo – kūno siluetą <...> (Ibid., p. 206).

galėtume manyti, kad būtent nuo jos figūros ima brėžtis svetimumo, nepažinumo trajektorija, kuria juda subjektas. Nykimo ženklais šiame tekste pažymėta tiek vidinė – nuotakos kūno, tiek išorinė – anapus jo – ten, kur stovi stebintysis subjektas – erdvės. Sauso Getsemanės sodo ir palaikio namo vaizdiniai priklauso tai pačiai – mirties, nykimo semantiką implikuojančių metaforų – grupei. Tačiau svarbu stebėti, kad keičiasi subjekto pozicija – jis tampa veikiančiuoju, iš išorinės erdvės persikeldamas į vidinę – į nuotakos kūno erdvę, kuri tarsi moters iščios tampa apgaubiančiąja erdve, išsaugojusia jei ir ne realų namą, tai bent jo siluetą. Namų vidinė erdvė taip pat pažymėta nykimo ženklais: nykstančią namų būtį ryškiausiai reprezentuoja sudužęs veidrodis:

*Jos kūne aš randu palaikį namo siluetą.  
Darbštus kaip piemenukas žilas kirminas, kažin ką  
rūpestingai  
Dirbęs priemenėj, mane pamatęs, krūpteli.  
Jis praveria duris ir apsipylęs ašaromis įveda į kambarį,  
Kur aslos vidury sudužusiame veidrodyje guli  
Dar gyvo mano veido gabalai<sup>179</sup>.*

Suskilusiam veidrodyje atsispindi tik subjekto būties fragmentai. Jie dar yra išsaugoję gyvasties nuotrupas, tačiau pilnatviška tapatybė sueižėjusi, todėl atminties kloduose atrasti motina, broliai ir sesuo nebeatpažįsta subjekto kaip Savo, priklausančio jų erdvei: „Už stalo sėdi motina / (Turbūt svajodama, kaip mano tėvas kas pavasarį pradėdavo sapnuoti burlaivius ir vėjus), / Broliai ir sesuo (bet jie manęs nebeatpažįsta) <...>“<sup>180</sup>. Viename dienoraščio fragmente, aktualizuodamas Sūnaus palaidūno figūrą, poetas rašė, kad „Grįžęs namo sūnus palaidūnas yra miręs“<sup>181</sup>, dar labiau sustiprindamas svetimumo išpūdį, kuris poetiniame tekste pagrindžiamas pažinimo-nepažinimo dialektine jungtimi. Tai patvirtina ir dar vienas, meniškai galbūt ne pats stipriausias poeto

<sup>179</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 165.

<sup>180</sup> Ibid., p. 165.

<sup>181</sup> A. Nyka-Niliūnas Dienoraščio fragmentai 1938-1975, op. cit., p. 250.

eilėraštis „Ūkininkai kalbasi apie gyvenimą“, kuriame nepažinimo-pažinimo distinkcija labai aiškiai sutampa su perskyra tarp namų ir pasaulio erdvės:

<...> *(Buvo drėgnas, vandens ošimi skambantis pavasario  
Vakaras. Giliai žemėje degė ugnis. Aš taip norėjau juos  
paguosti, bet  
atsiminęs vieno iš jų skundą: „Mes  
kenčiame ir jaučiame nežinomą jums Dievą, tai kam  
jūs norite mums prarają atverti, neištariau nė žodžio.  
paskutiniai vakaro garsai buvo fantastinė  
žingsnių ir durų kalba, kurios klausydamasis  
aš viską supratau)<sup>182</sup>.*

Prozos stilistiką imituojančiu eilėraščiu akivaizdžiai nubrėžiama linija tarp *mes* ir *jūs*, kurie pažinimu gali įvesti į tikėjimo prieblandą ir tamsą. Komentuodamas šį eilėraštį, R. Šilbajoris rašė: „Gimtųjų namų žmonės, jie pažinimo neturi, bet jaučia ryšį su dangumi ir žeme, įprasminantį jų gyvenimą, ir kas svarbiau – jų mirtį, nes mirtis ir yra, kaip Hamletui, svarbiausia problema. Ką ieškančiam poetui pasakytų tėviškės žmogus? <...> Ką suprato poetas? Kad yra giliai lietuviško kaimo mistika, įprasminanti kasdienybę“<sup>183</sup>. Negalėtume prieštarauti literatūrologo minčiam: eilėraščio pabaiga, steigianti savitą Transcendentinės tiesos atvertį, klausantis namų erdvės daiktų, ją patvirtina. Tęsdami poeto ir jį aptariančio tyrinėtojo minties sampyną, sugrįžtame prie „Inferno“ pabaigos ir stebime poetinio subjekto pastangą, eliminuoti svetimumo išgyvenimą, atsigręžimu į kasdienybės erdvę:

*Ir aš supratęs, kad nepažinimo džiaugsmas  
Buvo jiems didesnis ir už amžino buvimo viltį,  
Ilgai degu keista iliuzija,  
Kad miręs prisikelsiu paupio smėly palaidotuosius  
angelus  
Ir laiko erdvėse pavysiu milžino sparnais  
Plasnojantį Bellini angelą, pas Dievą nešantį jų kūnus,  
Ir po sunkios kovos jiems sugrąžinsiu prarastą dangų,  
Kurio tik geležinis raktas ir džiaugsmingas pėdų  
Aidėjimas į žemę atrakins duris<sup>184</sup>.*

<sup>182</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 43.

<sup>183</sup> R. Šilbajoris, *Kelionė į Eldoradą*, Netekties ženklai, Vilnius: Vaga, 1992, p. 207.

<sup>184</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 165.

Tačiau ir čia atsigrežimas yra tik iliuzija, tik eschatologinė vizija, giliausiai atskleidžianti egzistencinę *Tarp* būseną, kurią teorinėje tyrimo dalyje įvardijome, kaip vieną svarbiausių modernaus žmogaus patirčių. Tikėti amžinu buvimu čia ir dabar, bet kautis kaip bibliniam Jokūbui su angelu, kad iškovotum kitiems jų tikimą dangų, būti išvietintuoju, kaip sako poetas savo dienoraščiuose, neįsibūvančiu, amžinai einančiuoju, amžinai grįžtančiuoju namo, žinant, kad visiškas grįžimas niekada neišsipildys, nes esi kaip biblinis Kainas amžiams paženklintas namų išdavystės žyme. Tokia yra A. Nykos-Niliūno subjekto lemtis.

### 1.3. Šventumo patirtis: tolimo ir artimo Dievo pavidalai

Tokioje *Tarp* ne-erdvėje kyburiuoja ir religinė subjekto sąmonė. Apsisprendus pažinimui, atsiliepus kviečiančioms „durų parabolėms“ apsisprendžiama ir dievoieškai. Ieškodamas turėtum priartėti prie aukščiausios Tiesos, tačiau A. Nykos-Niliūno subjektas tolsta nuo jos. „*Ne. Aš Jo niekur neradau*“ – ištaria „Inferno“ subjektas, atsakydamas į namų gyventojų užduotą klausimą: „*Tai neparnešei mums Dievo?*“ Šis „niekur“ implikuoja absoliutaus nuobloškio momentą, absoliučiai tuščią erdvę, kurioje pažinimas atveria nepažinujį Dievą, Nepažįstamąjį. „<...> paradoksiška proto aistra nuolat susiduria su nepažįstamuoju, kuris juk egzistuoja, tačiau drauge yra ir nepažįstamas, ir ta prasme neegzistuoja. Toliau protas nenuėina, nors savo paradoksiškume ir negali liautis iki čia ėjęs ir šituo užsiiminėjęs; mat neišeina norėti savo santykį su tuo, kas nepažįstama, išreikšti sakant, kad tai neegzistuoja, nes pats toks pasakymas būtent įtraukia santykį <...> Tad norintis įrodyti Dievo buvimą (kokia kita prasme, negu nušviesti sau Dievo sąvoką, ir be *reservatio finalis*, kurią mes nurodėme, - kad pati būtis iš įrodymo randasi per šuolį), vietoj to įrodo kažką kita, kartais kažką, kam visai nereikia jokio įrodymo, bet kokiu atveju niekuomet neįrodo nieko geresnio“<sup>185</sup> – sako S. Kierkegaard`as „Filosofiniuose trupiniuose“, tarsi paaiškindamas ir

<sup>185</sup> S. Kierkegaard, *Filosofiniai trupiniai arba Truputis filosofijos*, Vilnius: Aidai, 2000, p. 69.

išplėsdamas moto, kurį pasirinkome šio svarstymo išeities tašku. A. Nykos-Niliūno „Dienoraščio fragmentuose“ įrašoma:

*Dievas, kuris yra, yra netikras Dievas <..>Dievas yra Dievas. Dievo, į kurią aš tikiu (arba netikiu), kuris egzistuoja mano žodyne, nėra. Tikrasis Dievas yra tas, kurio aš negaliu pasakyti<sup>186</sup>.*

Neįsibūvančio Dievo samprata, ypač stipriai akcentuojant kalbos bergždumą, bandant kalbėti apie Jį, A. Nykos-Niliūno subjektą įtraukia į kierkegoriškojo paradokso lauką, kuris savo ruožtu pritraukia dar vieną, A. Nykos-Niliūno dieviškumo sampratą, svarbų kontekstą. Dievo, kurio neįmanoma įsprausti į jokias žodines kategorijas, nusakymas primena Meistro Eckharto Dievybės suvoktį, kur Dievas aiškinamas kaip nebyli dykuma, tuštuma, visiškas Niekis (Nichts). Net negalima pasakyti, kad Jis yra arba kad Jo nėra, kad Jis yra geras ar blogas. Jis yra aukščiau visų sąvokų, apibrėžimų, aukščiau būties. Į šį mistiką neatsitiktinai krypsta mūsų žvilgsnis. Jo, taip pat, kaip ir Dionisijaus Areopagiečio, Angelus Silesijaus – vienu ryškiausių apofatinės teologijos skelbėjų figūros iškyla A. Nykos-Niliūno dienoraščio erdvėje, cituojant ar parafrazuojant jas. Vadinasi, visiškai įmanoma prielaida, kad šių autorių užvalgos daugiau ar mažiau atliepė ir paties poeto minties kryptims. Jei dienoraščiuose pastebimas beveik tapatus apofatiniam mąstymui minties tekėjimas, tai poezijoje Dievo neišsakomumo problematika transformuojasi į tylos ir vienatvės – žmogiškosios ir dieviškosios – klausimo apmąstymą. Apie Dievą mes daugiau pasakome ne žodžiais, o tylėdami – teigia Meistras Eckhartas. Tylėdamas žmogus išlaisvina visa „kažką“, t. y. visus pasaulio daiktus, visus vardus ir rūpesčius iš sąvokos apibrėžtumo ir geismo apibrėžti. „*Dievas ir aš – musė koloso akivaizdoje, – koloso, kurio net vardo nemoku ištarti*“<sup>187</sup> ir: „*Žmogus yra absoliučiai vienišas ne visur esančio, bet greičiau niekur nesančio Dievo akivaizdoje*“<sup>188</sup> – sako A. Nykos-Niliūno dienoraščių subjektas. Vienatvės ir tylos patirtys, regis, naikina pokalbio, tarp

<sup>186</sup> A. Nyka-Niliūnas Dienoraščio fragmentai 1938-1975, op. cit., p. 504.

<sup>187</sup> Ibid., p. 352.

<sup>188</sup> Ibid., p. 387.

Dievo ir žmogaus, galimybę. Tačiau poezijoje, ypač vėlyvojoje, jos yra autentiško buvimo ženklas. Tokia prielaida sustiprėja, prisiminus, kad harmoningos, bet prarastos namų erdvės vienu svarbiausių apibūdinimų taip pat buvo tyla:

*Jeigu tu esi iš mūsų krašto,  
Kodėl kalbi? Žinok, kad mūsų  
Kraujo kalba yra tyla*<sup>189</sup>.

Šiame trumpame eilėraščio fragmente tyla tampa kalbos, tačiau kitokios kalbos, forma. Ši mintis mus nukreipia į Aurelijaus Augustino (A. Nyka-Niliūnai taip pat neabejotinai svarbaus autoriaus) apmąstytą *verbum cordis* (širdies žodį). Anot Augustino, net ir tylinti bei vieniša žmogaus būtis išlaiko kalbiškumo žymenis ir nėra totalus užsisklendimas pačioje savyje.<sup>190</sup> Vienišumas, tuštumos patirtis, įgaunanti bodleriško „tuščio dangaus“ bruožų, antrajame „Berlyno improvizacijų“ eilėraštyje kaip tik tampa Aukščiausios Būties priartėjimo sąlyga:

*Naktis – viduramžio gelmėj įsmigus katedra;  
Jos bokštų rankom plėšomas dangus  
Toks svetimas ir tuščias kaip šios gatvės,  
Kaip ir kiekvienas sutiktas tamsoj žmogus <...>  
Bet niekad taip nejutau būties artumo, -  
Ir man gyvenimas vėl tapo nuostabus  
Tiesa dar nepatirtojo lig šiol žinojimo kartumo:  
Neprasimušt nei pro dievus, nei pro stabus*<sup>191</sup>.

Pirminis teksto perskaitymas sugrąžina mus prie moto pasirinktos S. Kierkegaard`o minties, ir iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad A. Nyka-Niliūnas, netiesiogiai varijuodamas nutolimo-priartėjimo tema, pateikia atvirkščiai proporcingą šios minties interpretaciją. Tačiau atida tekstui leidžia pamatyti,

<sup>189</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 456.

<sup>190</sup> M. Buberis teigia, jog studijoje apie dviskaitą W. von Humboldtas rašė, kad „žmogus net ir grynojo mąstymo srityje ilgisi *Tu*, kuris atsilieptų į jojo *Aš* kreipinį; jam atrodo, kad sąvoka įgyja apibrėžtumą ir tikrumą tik tada, kai ją atgal išspinduliuoja svetima mąstymo galia. Sąvoka sukuriama tada, kai ji atsiskiria nuo judrios vaizdinių masės ir stojasi priešais subjektą objekto pavidalu. Tačiau objektyvumas tampa dar tobulesnis, kai šis skilimas vyksta ne vien subjekte, kai išivaizduojantysis tikrai pamato mintį už savo ribų, o tai įmanoma tik kitoje, taip kaip ir jis mąstančioje bei vaizdinius kuriančioje esybėje“ (M. Buber, Dialogo principas II, Vilnius: Katalikų pasaulis, 2001, p. 81).

<sup>191</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, po. cit., p. 115.

kad atvirkštumo įspūdis yra klaidinantis. Būties priartėjimas įvyksta iki refleksijos, iki to momento, kol patiriamas „žinojimo kartumas“. Tad A. Nyka-Niliūnas, nors ir perimdamas S. Kierkegaard'o ištartį, savito pasaulėvaizdžio perspektyvoje suteikia jai naujų spalvų, prikelia naujam gyvenimui.

Toliau svarstant vienišumo ir tylos patirtis, mūsų žvilgsnis krypsta į mistinės krikščionybės horizontą, kur vienišumo, apleistumo išgyvenimas suvokiamas kaip vienas iš santykio su Dievu aspektų, kaip buvimo su Dievu ir Dievuje forma, įvardijama kontempliatyvumo sąvoka. B. Welte, aptardamas tylos patirtį, vartoja *tylinčios sutelkties* sąvoką ir teigia, kad „*tylinti sutelktis* nėra visiškas atsiribojimas <...> ji yra grynoji laisvė ir atvirybė, kurios apima visą pasaulį ir jį viršija“. Toji sutelktis, anot B. Welte, atsiveria ne tik visam pasauliui, bet ir „gelmei dievybės, kuri be garso apglėbia visa“<sup>192</sup>. A. Nykos-Niliūno kūryboje tyli ne tik žmogus. Čia iškyla ir tylinčio Dievo figūra: „<...> *mes – tamsoj be prasmės šliaužią akli kirminai - / Regime Tavo tiesoj klastingai tykantį Nieką, / mintantį mūsų šauksmu, skambančiu Tavo tyloj*“<sup>193</sup>. Viena vertus, šitokiu būdu poetiniame tekste implikuotą tylintį Dievą galėtume aiškinti apofatinės, mistinės teologijos perspektyvoje, ir čia mums labiausiai imponuotų vieno žymiausių krikščionybės mistikų, šv. Kryžiaus Jono, pozicija, kuria Dievo apleidimo situacija įvardijama kaip „*tamsioji naktis*“, aiškinant, kad tokia būseną išrinka žmogų anaipatol ne todėl, kad Dievas neatsiveria žmogui ir jį apleidžia. „*Tamsioji naktis*“, kaip teigia mistikas, yra ne nebuvimo, o atvirkščiai – intensyvesnio Dievo atsigręžimo ženklas. Kas patiriama, kaip tamsa ir interpretuojama, kaip apleidimas ar nepajėgumas, iš tikrųjų yra žmogaus dvasinio augimo fazė, jo brendimo ir apsivalymo procesas: „<...> Dieviškumas užlieja žmogų, kad jis būtų atnaujintas ir sudievinas, jis apnuogina nesikeičiančius senojo žmogaus polinkius bei įpročius, kuriuos jis mėgo, buvo prisirišęs ir tarsi susilydęs su jais. Dievas išsekina ir suardo dvasios substanciją, nugramzdina ją į tokią gūdžią ir juodą tamsą, kad siela, matydama savąjį skurdą, pasijunta tiesiog sunaikinta ir dvasiškai mirštanti <...>

<sup>192</sup> B. Welte, *Tylos malda*, Naujasis židinys, 1991, Nr. 9, p. 12-21.

<sup>193</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 204.

Tačiau Viešpaties ranka, kurią jis ant savęs pajunta kaip didžiulę našta, iš tiesų yra švelni ir maloni; ji nori tik paliesti, o ne prispausti, ir daro tai iš geraširdiškumo, teturėdama vieną tikslą – suteikti malonę, o ne bausti<sup>194</sup>.

Jei manytume, kad mistinės ir apofatinės teologijos konstantos A. Nykos-Niliūno kūryboje eksplikuojamos imitacijos principu, t. y. be jokių modifikacijų perimant pirminį jų pavidalą, tuomet, be abejo, galėtume tvirtinti, kad tylintis Dievas ir tylintis žmogus steigia pokalbio erdvę. Tačiau A. Nykos-Niliūno kūryboje, kaip jau ne kartą tvirtinome, nėra tokių tiesioginių perėjimų, kurie palengvintų interpretatoriaus darbą. Moderniosios religinės sąmonės sklaidos A. Nykos-Niliūno tekstuose neįmanoma suvokti, bekompromisiškai laikantis krikščioniškosios tradicijos, taip pat ir mistinės, tiesų. Tiesa, nesuklydome šios tyrimo dalies pradžioje A. Nykos-Niliūno kūrybą matydami krikščioniškosios pasaulėžiūros akiratyje. Dienoraščiuose jų subjektas ne kartą patvirtina savo krikščioniškąją tapatybę:

*Nors aš nemoku mylėti artimo (evangelijos prasme) ir greičiau myliu tolimą, mano katolocizmas yra organiškas, neišvengiamas, neišdildomas, nes aš esu vargonų užimo ir paslaptingo žmonių šnabždesio Utenos bažnyčioje vaikas, kokia buvo mano motina. Dvasios ir kūno dualizmas (turbūt turėčiau sakyti sielos ir kūno) ir nuodėmės sąvoka tebėra sudedamosios mano kraujo dalys, mano absoliutus paveldėjimas. Mano „šventvagystės“ yra giliai krikščioniškos, ir atgailos galimybė tebėra mano niekad neišsipildžiusi svajonė. Nes aš esu tas amžinai trokštantis, kuris niekad nebūna pagirdytas<sup>195</sup>.*

Šis dienoraščio fragmentas patvirtina mūsų kalbėjimo apie A. Nykos-Niliūno kūrybą pradžioje išsakytą teiginį, kad tikėjimą, religinę patirtį dienoraščių subjektas suvokia kaip tam tikrą sąmonės pasyvumą, kai nereikia pernelyg intensyviai ieškoti, kad išvelgtum savyje egzistuojantį dieviškumo pėdsaką. Jis, kaip sako E. Lévinas, yra įdėtas mumyse<sup>196</sup>. Todėl tiek dienoraščiuose, tiek poezijoje retai galima išvelgti Dievo ieškojimo pastangą.

<sup>194</sup> Šv. Kryžiaus Jonas, Tamsioji naktis, Kaunas: Caritas, 1998, p. 30.

<sup>195</sup> A. Nyka-Niliūnas Dienoraščio fragmentai 1938-1975, op. cit., p. 504.

<sup>196</sup> „Begalybės įdėjimas į mąstymą, iš esmės besiskiriančių nuo to, kurio struktūrą sudaro cogitatum supratimas per cogitatio. Įdėjimas – kaip į nieką nepanašus, kadangi protu nepriimamas, pasyvumas <...>“ (E. Lévinas, Apie Dievą ateinantį į mąstymą, Vilnius: Aidai, 2001, p. 176).

Jau citavome trumpą eilėraščio „Inferno“ eilutę, fiksuojančią šį judesį: „Aš Jo niekur neradau“, o vienas dienoraščio fragmentas tarsi pratęs šią mintį:

*Gimdamas aš radau teistiškai sutvarkytą pasaulį: Dievas buvo absoliutus pasaulio centras ir priežastis. Aš ilgai Jo ieškojau savyje, bet neradau. Taip Jis (Dievas) ir liko pasaulyje už manęs, absoliutus jo centras ir priežastis, - didelis, tolimas, nepasiekiamas, nesuvokiamas, niekuo nepakeičiamas, neišvengiamas, nepasakomas; anapus žodžių ir daiktų, aklas, kurčias ir abejingas man<sup>197</sup>.*

Pirmuoju fragmento sakiniu fiksuojamas organiškas ir natūralus Dievo buvimas dienoraščio subjekto sąmonėje, o antruoju pabrėžiamas aktyvus sąmonės veiksmas – Dievo ieškojimas. Šis sakinytis atskleidžia itin svarbų subjekto Dievo išgyvenimą: Dievas yra esantis, tačiau esantis anapus žmogaus, jo išorybėje. Todėl Jo reikia ieškoti, kad Jis taptų vidine savastimi. Tačiau antrasis fragmento segmentas atsiveria visišku ieškojimo neišsipildymu: tas, kurio ieškoma, lieka visiškai svetimas, visiškai *Kitas*, kurio jokių judesiu negalima užčiuopti ir patirti. Dievo svetimumas, regis, kyla ir iš baimės patirties. Dievo meilė ir Dievo baimė akivaizdžiai supriešinamos. Jos negali egzistuoti abi vienu kartu, nes subjektui atrodo neįmanoma, kad galima mylėti tai, ko turi bijoti:

*Mano tikėjimas, - sako dienoraščių subjektas, - gautas iš motinos, buvo integralinė namų aplinkos rutinos dalis bei tvarkos principas, paremtas ne Dievo meile (aš niekad nepajėgiau suprasti, kaip galima mylėti tai, kam esi totaliai pajungtas), bet Dievo baimė ir nenuginčijamu autoritetu. Tad savo maldose (bet ar iš tiesų tai buvo maldos?) aš kreipdavausi į Jį kaip tokią visagalintį autoritetą kokiu nors praktišku reikalu, prašydamas ko nors konkrečiau...<...><sup>198</sup>*

Dar viename dienoraščio fragmente subjektas sako, kad namų erdvėje, motinos pasaulyje, jis buvo bešmokštą mylėti Dievą, tačiau „viską nepataisomai sugriovė žinia, kad reikia Jo ir bijoti. Kaip aš galėjau mylėti tą, kurio reikia bijoti?“<sup>199</sup> Baimės patirtis užkerta kelią, sąmoningai apsispręsti Dievo tikrovei, pripažinti ją ne tik organiška aplinkos, namų pasaulio dalimi, per motinos tikėjimą perduotu kraujo šauksmu, bet asmeniu, tuo buberiškios filosofijos *Tu*, kurio akivaizdoje stovima ir į kurį kreipiamasi ne tik, kaip

<sup>197</sup> A. Nyka-Niliūnas Dienoraščio fragmentai 1938-1975, op. cit., p. 338.

<sup>198</sup> A. Nyka-Niliūnas Dienoraščio fragmentai 1976-2000, op. cit., p. 160.

<sup>199</sup> A. Nyka-Niliūnas Dienoraščio fragmentai 1938-1975, op. cit., p. 147.

poetas sako, „praktišku reikalu“. Kuris yra ne tik beasmenis, kurčias ir aklas Absoliutas, ne tik logizuotas filosofų ir teologų Dievas, bet gyvas Abraomo, Izaoko ir Jokūbo Dievas, kokį kažkada patyrė prancūzų filosofas ir mistikas B. Pascalis.

Tačiau, kaip jau ne kartą teko įsitikinti, niliūniškojo subjekto sąmonė nėra sustingusi arba tik viena kryptimi tekanti sąmonė. Jai būdingas kontrastų, skirtingų perspektyvų žaismas. Kaip yra rašiusi Skrupskelytė: „Niliūno žvilgsnis yra toks platus, kad jis savyje suima ir suderina didžiausius kontrastus <...> Minties susistemimas, išjungiant vieną kurį kontrastingų elementų užsidarymas kraštutinėj pozicijoje ar nuotaikoj iš viso Niliūnui svetimas“<sup>200</sup>. Literatūrologės mintis mus sugražina prie šio tyrimo teorinėje dalyje cituoto P.Valéry, teigusio, kad modernus žmogus savyje talpina daugybę skirtingų perspektyvų, skirtingų požiūrių ir akcentų. Ši modernaus žmogaus ypatybė atsispindi ir A. Nykos-Niliūno dieviškumo refleksijoje. Vienu metu jo dienoraščių subjektas teigia, kad Dievas jam yra organiškai sąmonėje įsispaudęs, tačiau visiškai tolimas ir neatsiveriantis Absoliutas. Kita vertus, kai jis prabyla apie neracionalizuotą savo tikėjimą, apie tai, kad tomistinė filosofija, siekusi įrodyti Dievo buvimą loginiais argumentais, jam yra visiškai svetima, galima pajusti, kad sąmonėje vis dėlto glūdi ir kitokia Dievo patirtis. Aiškiausiai ją atveria Kristaus figūra eilėraštyje „Intymus monologas“, kurį galėtume vadinti poetiniu žmogiškosios Kristaus egzistencijos apmąstymu. Eilėraštyje brėžiama aiški riba tarp to, ką Kristus žinojo, ir kas Jis buvo, nepaneigiant dieviškumo, tačiau sykiu išaukštinant žmogiškumą, nes tik per jį įmanomas tikrasis žmogaus ir Dievo susitikimas. Čia pasirodo dar viena svarbi moderniosios sąmonės savybė – nutrinti skiriančias ribas, maksimaliai suartinti dieviškumo ir žmogiškumo plotmes. Tik Kristus-žmogus, žinantis tiek, kiek ir visi žmonės, gali numalšinti maištaujančią žmogaus dvasią, gali būti taip arti žmogaus, kad ryšys tarp jų taptų buberiškąja *Aš-Tu* akistata, kuri suvokiama, kaip aukščiausia santykio būtis:

*Jeigu Tu būtumei žinojęs – pažinti viską*

---

<sup>200</sup> V. Skrupskelytė, *Dviejų polių trauka. Alfonso Nykos-Niliūno poeziją perskaičius*, op. cit., p. 302.

*Užkrėsta dvasia – daugiau už mus,  
Bet nepasakęs, beprasmis melas būtų Tavo žodis  
Ir Tu nebūtumei pajėgęs tapti  
Žmogum su mūsų rūpesčiais ir nerimu,  
Kurie surišo su tavim kaip kraujas,  
Kuriuo tu gesinai mums troškulį, -  
Tavo žinojimo vienintelė prasmė  
Tebūtų buvęs maištas <...>  
Ir Tavo žodis, buvimo ryšį sunaikinęs,  
Skambėjęs būtų amžinybės tuštumoj<sup>201</sup>.*

Kristus nėra tolima, žmogui abejinga ir savyje užsisklendusi dievybė, kokią mums atskleidžia N. Berdiajevo teiginys: „Absolutas sudaro kraštutinę atitrauktos ir objektyvuojančios minties ribą bei pasėką. Absoliute dingsta bet koks egzistencijos pėdsakas, bet koks gyvybės ženklas. Į Absoliutą juk negalime kreipti maldų, su juo neįmanoma susitikti dramatiškai. Absolutas nėra pajėgus išeiti iš savęs, kad kurtų pasaulį; jam negalima priskirti nei judesio, nei kaitos“<sup>202</sup>. Jis nėra S. Kierkegaard'o ar apofatinės teologijos grandų *Nepažįstamasis*. Jis yra tas, kuris, „*buvai daugiau už mus*“. Taigi, *Kitas*, bet nesvetimas, tas, kuris „*žinojai ir kalbėjai mūsų rūpesčius ir tiesą*“. Kristaus ir žmogaus santykio artumas implikuojamas laiko perskyra „*prieš Tavo atėjimą*“, kuri tarsi nurodo į biblinę Senojo ir Naujojo Įstatymo skirtį<sup>203</sup>:

*Prieš tavo atėjimą  
Kiekvienas teismas ir kiekvienas skausmas  
Buvo teisingi; kiekviena būtis –  
Permatoma, ir kiekvienas žodis  
Žinojo savo gelmę ir ribas ir buvo  
Sunkus tik Dievo svoriu, bet nebuvo  
Džiaugsmo: tikėti, abejoti ir išnykti*

<sup>201</sup> A. Nyka-Niliūnas, *Eilėraščiai*, op. cit., p. 241.

<sup>202</sup> Н. Бердяев, *Философия творчества, культуры, и искусства*. Москва: Искусство, 1994, p. 43.

<sup>203</sup> Kai kurie Biblijos interpretatoriai teigia, kad Senojo Testamento dieviškojo įstatymo stabilumą ir nepajudinamumą geriausiai eksplicuoja Dievo Įsakymai, Mozės užrašyti akmeninėse plokštėse. Akmuo, anot jų, esti nekintanti substancija, tad ir Dievo žodis, iškaltas jame, suvokiamas kaip nekintantis. Jėzaus atėjimas panaikino ritualinį žydų įstatymą, kuris reglamentavo apeigas šventyklose ir daugelį kitų dalykų. Įstatymo pagrindą sudarę etiniai principai, ypač dešimt Dievo įsakymų, panaikinti nebuvo. Tik Kristus, drąsiai reinterpretuodamas Senojo Testamento įstatymą, atitolo nuo išorinių taisyklių laikymosi ir perėjo prie gilesnės, reiklesnės etinės doktrinos, tuo papiktindamas Rašto aiškintojus ir fariziejus, nes smerkė jų beširdišką tarnavimą tik Įstatymo raidei. Kitaip tariant, Įstatymo raidiškumui Kristus priešpriešino vidinę sąžinę paremtą meilės įstatymą (Ph. Beguerie, C. Duchesneau, *Kaip suprasti sakramentus*. Vilnius: Lietuvos katechetikos centras, 1998, p. 69)

Žmogaus egzistencija iki Kristaus atėjimo suvokiama kaip teisinga, įtelpanti tam tikrose ribose ir prasminga Dievo akivaizdoje, tačiau neteikianti džiaugsmo, kuris gali gimi iš tikėjimo ir abejonės sandūros, neturinti gyvybingumo, kuris kyla iš meilės, gyvos atkreipties į *Kitą* santykio: „*Mylėti žmogų, ne save; / mylėti moterį, ne paprotį ir ne instinktą*“

Krikščioniškoje tradicijoje Kristus suvokiamas kaip žmogus, esantis ne sau, bet visa savo esme – kitiems. Naujas žmogus esti tas, kuris yra visiškai atviras. Todėl žmogus sau, norintis egzistuoti tik savyje, yra praeities žmogus. Kitaip tariant, atsinaujinusio žmogaus būtis yra būtis „dėl“. Todėl A. Nykos-Niliūno tekste meilės santykis, kylantis ne iš tradicijos, bet dėl kito žmogaus, atveria ir naują kūniškumo sampratą: „*Tavo žody kūnas tapo mūsų nuosavybe. Prieš Tave / Jisai tebuvo rūbas, sunešiotas arba naujas*“, kuri mus sugražina prie Biblijos teksto, į kurį neabejotinai nurodo eilėraščio erdvė. Biblijos Pradžios knygos tekstai steigia pozityvų Dievo santykį su žmogaus kūnu, kuris, klaidingai interpretuojant tam tikras Šventojo Rašto tiesas, krikščioniškoje tradicijoje, įgijo neigiamas konotacijas. Teologas M. D. Philippe, komentuodamas sukūrimo situaciją, teigė, kad „Dievo, lipdančio vyro kūną, gestas (puodžiaus veiksmas), atskleidžia Dievo artumą žmogui. Tarsi per medžiagą, per kūną Dievas norėtų parodyti savo artumą: menininkas, puodžius tampa artimas tam moliui, kurį minko, šitaip lyg pratęsdamas save ir kūrinį pripildydamas tam tikro suprantamumo, kylančio iš puodžiaus intencijos. Taigi Dievas rodo artumą žmogaus kūnui. Ir šis yra geras, nes jį nulipdė Dievas pagal giliausias savo intencijas“<sup>204</sup>. Sugražindamas žmogui jo paties kūną, Kristus, apie kurį kalba tekste veikiantysis, atliepdamas pirmapradei ir neiškraipytai biblinei kūniškojo prado koncepcijai, tarsi patvirtina ištikimybę šiai žemei, kuri skleidžiasi kaip esminė buvimo forma visoje A. Nykos-Niliūno kūryboje, todėl tampa „vieninteliu prisikėlimo ženklų“.

Dienoraščių subjekto mintis apie jo nenorą racionalizuoti savo tikėjimą, o taip pat ir nuolatinis teigimas, kad Dievas, kurio refleksijoje susiduria subjekto tikėjimas ir netikėjimas, yra neišsakomas ir neįvardijamas, subrandina

---

<sup>204</sup> M-D. Philippe, Meilės gelmėse. Vilnius: Katalikų pasaulis, 2004, p.11.

mus minčiai, kad moderniajai religinei sąmonei A. Nykos-Niliūno tekstuose atpažinti, neužtenka judėti vien tik įvaizdžių, turinčių ryškesnių ar ne tokių ryškių aliuzijų su krikščioniškąja tradicija ar bibliiniu kontekstu, plotmėje. Be abejo, svarbu atpažinti ir juos, nes, kaip įsitikinome, kalbėdami apie biblinius Sūnaus palaidūno arba Paskutinės vakarienės vaizdinius, jie, persmelkti poeto pasaulėžiūros, taip pat steigia moderniąją religinę sąmonę. Tačiau A. Nykos-Niliūno kūryboje svarbu užčiuopti ir kur kas giliau, anapus įvaizdžių ir metaforų, besiskleidžiantį religingumą, kur šventumo patirtis pajuntama sunkiai nusakomo išgyvenimo erdvėje.

Dienoraščiuose fiksuojami momentai, kai jų subjektas prisimena giedojęs gegužinėse pamaldose Nemeikščiuose, klajojęs Vilniaus senamiesčio gatvėmis, užsukdamas į bažnyčias, sėdėjęs senose klauptuose, klausęsis ramaus vargonų ūžimo ir išėjęs iš tų erdvių tarsi nusivalęs: „*Įeinu į tuščias bažnyčias, pasėdžiu klaupkose. Ir tatai man padeda atgauti dvasinę pusiausvyrą ir vėl susitaikyti su savimi pačiu*“<sup>205</sup>. Nostalgijos, šviesios melancholijos persmelkti prisiminimai formuoja ir kuria išpūdį, kad dienoraščių subjektas buvo paliestas Jam nepažįstamos ir nesuvokiamos aukštesnės Būties, apie kurią, kaip jis pats sako, nėra labai daug mąstęs. Atrodo, kad sakralus, visą esybę persmelkiantis, tikėjimo sąvokomis neišreikštas Dievo ir žmogaus susitikimas vis dėlto įvyko. Tokios patirtys nebėra vien tik iš tėvų perimtos tikėjimo tradicijos išpildymas. Susitaikymas su savimi, svaiginančiai veikianti giesmės melodija pasirodo kaip tam tikras sąmonės atsivėrimas, jos nušvitimas, susitikimo, su kažkuo labai gyvu, momentas, kai intensyviau veikia ne racionalus protas, bet iracionalus tikėjimas, kai prasmė, kai gyva, aukščiausios Būties, Transcendencijos pajauta iškyla anapus sąmonės, anapus suvokiamumo protu ribų. Remdamasi cistersų vienuoliu Th. Mertonu, filosofė D. Zabielaite pavadina mūsų aprašytą patirtį „pirmine intuicija“, teigdama, kad „žmogus pasikliauja ‚pirmine intuicija‘ – pirmapradžiu, gilesniu pajautimu Grynos ir Absoliučios būties slėpinio, kuris

---

<sup>205</sup> A. Nyka-Niliūnas, Dienoraščio fragmentai 1938-1975, op. cit., p. 31.

yra žmogaus santykinės ir sąlygiškos egzistencijos pagrindas. Tai ne žinojimo apie Absoliučią būtį, o netarpiško jos patyrimo dalykas<sup>206</sup>.

Šis neapibrėžtas „kažkas“, tas, kurio dienoraščių subjektas negali įvardinti, lydi jį Nemeikščių, vėliau Vilniaus ar Kauno, o dar vėliau ir Tübingeno erdvėse:

*<...> Bet ko aš čia atėjau, neturėdamas nei ko gedėti, nei lankyti? Vėjas dar kartą stumteli mane ir bėga kvatodamas, o aš grįžtu siauromis gatvelėmis, tarsi kažką aplankę, išpildęs kažkieno prašymą, beveik neliesdamas kojomis žemės<sup>207</sup>.*

Visada būti su kažkuo susijus, visada jausti kažką, esantį prieš tave ar šalia tavęs – visa tai nulemia A. Nykos-Niliūno kūrybos dialogiškumą. V. Skrupskelytė, kuri, mūsų įsitikinimu, yra labai giliai pajutusi gyvą ir intensyvų poeto santykį su neapčiuopiamybe, taip pat sako, kad A. Nykos-Niliūno kūryba yra dialoginė ta prasme, jog poetas visada kreipiasi į kažką, t. y. jis niekada nekalba į tuštumą.

A. Nykos-Niliūno poezijoje yra tokių momentų, kai V. Skrupskelytės akcentuotas kreipinys įgauna labai konkretų vardą: Dievas. Toks kreipinys, turintis itin stiprių asociacijų su rūsčiu Senojo Testamento Dievu, pasirodo pirmojoje „Raudoje motinai“ :

*Kas tad mes? – aš dabar kalbu su Tavim, o rūstusis  
Dieve, - kas mes ir kodėl dar nesupratom lig šiol,  
Kas mes esame Tau? Kodėl dar vis neišmokom  
Vieno žodžio, kurio smūgis atvertų ausis  
Tavo siaubingos tylos <...><sup>208</sup>.*

Čia atsiveria ne tik toji kita A. Nykos-Niliūno subjekto pozicija dieviškosios tikrovės atžvilgiu, kuri yra ieškančiojo, klausiančiojo pozicija. Čia pats klausimas mums nuskamba begaliniu sunkumu, išduodančiu, didžiulę įtampą tvyrančią žmogaus ir Dievo santykių. Tačiau sykiu ši įtampa yra ženklas, kad Dievas subjektui nėra tik visa kam abejingas Absolutas, kurio

<sup>206</sup> D. Zabelaitė, *Gyvenimas – lipnus marmeladas ar Dievo pėdsakas*, Nerija Putinaitė (sudarytoja), Tikėjimo prieigos, Filosofinės studijos, Vilnius: Aidai, 2003, p. 320.

<sup>207</sup> A. Nyka-Niliūnas, *Dienoraščio fragmentai 1938-1975*, op. cit., p. 36.

<sup>208</sup> A. Nyka-Niliūnas, *Eilėraščiai*, op. cit., p. 204.

akivaizdoje klausimas: „*Kas mes esame Tau?*“ prarastų bet kokią prasmę. Šiame tekste klausimas ir patį klausiantį ir tuos, kurie klausosi, užgriūva visu svoriu, o siaubingos tylos, kurios niekaip nepajėgiama nutraukti, metafora itin įtaigiai atveria subjekto gyvo santykio su Dievu ilgesį ir skausmingą šio ilgesio neišsipildymą.

#### **1.4. Žodžio refleksija: saugančio ir nesusitikimo reikšmes telkiančio žodžio transfigūracijos**

Kalbėdami apie nykstančių daiktų saugojimą A. Nykos-Niliūno kūryboje, aktualizavome atminties, kaip saugos galia disponuojančios, fenomeną. Tačiau negalima nepastebėti, kad niliūniškųjų daiktų gyvastis saugojama ir žodžiu. Ne paprastu, bet poezijos žodžiu. J. Blekaičio užrašytuose pokalbiuose su poetu išskyla viena mintis, kuri mūsų mąstymą apie žodžio funkcijas A. Nykos-Niliūno tekstuose pakreipia krikščioniškojo pasaulėvaizdžio link. Kai poetas sako, kad poezijos misija yra ne tik gelbėti pasaulio fragmentus nuo totalaus jų išnykimo, susigražinti prarastą rojų, bet ir, įvardijant būtį, steigti naują pasaulį, negalime negirdėti biblinio Žodžio atgarsio. Žodžio, kuris judaistinėje-krikščioniškoje tradicijoje suvokiamas kaip laikų pradžioje Dievo ištartas veiksmingas ir kūrybingas žodis, kaip Dievas, kuris kalba ir kuris per įsikūnijimo paslaptį pasilieka žmogiškoje egzistencijoje<sup>209</sup>. Tokios asociacijos sukuria dar vieną lauką, kuriame įmanu stebėti moderniosios religinės sąmonės raišką A. Nykos-Niliūno tekstuose.

*„Nepasakyta neegzistuoja, bet slegia savo inercija ir svoriu ir jaučiasi kaip peilis žaizdoje“<sup>210</sup>*, - įrašė poetas viename dienoraščio fragmente, išreikšdamas išsiskyrimo, vidujybės perkėlimo į išorę, į kalbą svarbą. Poezijoje neišsiskyrimas virsta pasaulio mirtimi, visišku sunykimu, tad vienintele

<sup>209</sup> Krikščionybė Kristų traktuoja ne tik kaip esantį su Dievu laikų pradžioje, bet ir kaip pačią pradžią, kaip Dievo ištartą Žodį: „Aš esu Alfa ir Omega, Pirmasis ir Paskutinis, Pradžia ir Pabaiga“ (Apr 22, 13).

<sup>210</sup> A. Nyka-Niliūnas, Dienoraščio fragmentai 1938-1975, op. cit., p. 420.

galimybe, sustabdyti jo erozija, tampa pasaulio iškėlimas į kalbos plotmę: „*Pasaulis – neišreikštas – miršta; / Gamta – palieka vieną ir nutyla*“<sup>211</sup>. Tokiam judesiui suvokti, reikšminga atrodo P. Ricoeuro pozicija, žmogaus vidinių patirčių iškėlimą į kalbos lygmenį nusakanti kaip vieną iš komunikacijos gimimo aspektų. Kalba filosofo įvardijama kaip eksteriorizacija, asmeninę patirtį paverčianti vieša ir taip sukurianti atpažinimo, o per tai ir dialogo, pokalbio su *Kitu* galimybę: „Kalba yra eksteriorizacija – impresijos įveika ir virsmas ekspresija, arba, kitaip sakant, psichikos esinių transformacija į noetinius. Eksteriorizacija ir galimybė perteikti yra tas pats, nes tai yra ne kas kita, kaip mūsų gyvenimo dalies iškėlimas į diskurso *logos*. Jame gyvenimo vienatvę nušviečia, bent akimirksniui, bendra diskurso šviesa“<sup>212</sup>. Tačiau lygiai toks pat svarbus šiame kontekste atrodo ir biblinis diskursas, kur daikto įvardijimas turi ypatingą reikšmę. Hebrajiškoji tradicija pasaulio kūrimo slėpinį traktuoja kaip vyksmą, kuris steigiamas įvardijimu. Vardas čia suvokiamas ne kaip ženklas, pavaduojantis „daiktą“, bet kaip kreipinys, kurio pirminis linksnis yra ne vardininkas, bet šauksmininkas, nes, pavadindami ką nors vardu, tarsi pavadiname savęsp: „Vardas yra ne ženklas, pavaduojantis dar nesantį daiktą, ne to daikto „provaizdis“ ar „projektas“, pagal kurį daiktas bus sukurtas. Dievas kuria pasaulį ne „nuolat žiūrėdamas į tai, kas amžinai tapatu sau, ir naudodamasis tuo tarsi koku Provaizdžiu“ (Timajas, 28a), kaip tai daro Platono demiurgas, o pašaukdamas vardu. Kūrimo aktas yra šventų žodžių-vardų tarimas – vardijimas“<sup>213</sup>. Leisdamas žmogui pavadinti iš nebūties pašauktus daiktus, Dievas jį paverčia savosios kūrybos bendradalyviu<sup>214</sup>. Savuoju žodžiu steigdamas būti, Dievas įgalina žmogų tą būti įvardinti. Tarsi mėgaudamasis šia, žmogui skirta privilegija, priartinančia

---

<sup>211</sup> A. Nyka-Niliūnas, *Eilėraščiai*, op. cit., p. 422.

<sup>212</sup> P. Ricoeur, *Interpretacijos teorija. Diskursas ir perteklius*. Vilnius: Baltos lankos, 2000, p. 30.

<sup>213</sup> T. Sodeika, *Martinus Buberis ir žydiškoji „graikiškojo mąstymo“ alternatyva*, M. Buber, *Dialogo principas I*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1998, p. 30.

<sup>214</sup> Žmogaus dalyvavimą dieviškoje kūryboje itin poetiškai yra nusakęs M. Buberis: „Kūrimas – jis vyksta mums, jis išidega mumyse, apgaubia mus savo kaitra, mes virpame ir nykstame, mes paklūstame jam. Kūrimas – mes dalyvaujame jame, mes susitinkame kuriantįjį (*den Schaffenden*), paklūstame jam kaip padėjėjai ir bendražygiai“ (M. Buber, op. cit., p. 149).

jį prie paties Dievo, A. Nykos-Niliūno dienoraščių subjektas nuolat kartoja visą estetikos pasaulį paverčiantį būties reprezentacija teiginį:

*Žodis – sugauta būtis. Sukurti visuomet yra lygu pavadinti, duoti vardą <...> Pavadinant įvyksta pasaulio sukūrimas. Mes gyvename ne daiktų, bet žodžių pasaulyje. Mes amžinai ieškome vardų daiktas. Jeigu nežinotumėm žodžio „ilgesys“, mes nieko nesiilgėtumėm, nes ilgesys yra nepajėgimas išreikšti, nemokėjimas pavadinti. Paveikslas, eilėraštis, muzikinė kompozicija etc. savo esme yra pavadinimai – būtis, paimta į spalvų, žodžių arba garsų nelaisvę<sup>215</sup>.*

Nenuostabu, kad taip suvokdamas žodį, o plačiau – visą kūrybą, vėlgi pokalbiuose su J. Blekaičiu, A. Nyka-Niliūnas teigė, poeziją esant vieninteliu ko nors vertu, reikšmingu dalyku. „Visa kita neišlieka, neturi konsekvencijos nei prasmės“<sup>216</sup>. Taip sureikšmindamas žodį, poetas apverčia biblinę „žodis tapo kūnu“ formulę ir įsteigia moderniajai sąmonei parankesnę žodžio sampratą: „<...> žodis / Yra daugiau nei kūnas, nes nėra / Daiktų, yra tik žodžiai: / Dievas ir žmogus“<sup>217</sup>, kuri artimesnė ne įsikūnijančio žodžio, bet to, kuris, kaip atrandame Evangelijoje pagal Joną, yra buvęs visa ko pradžioje, suvokčiai. Saugantis žodis nėra „galingoji gramatika „, ar „žodyno imperija“. Eilėraštyje „Ars poetica“ „lietaus fonetikos“, „vėjo sintaksės“ ir „sniego alfabeto“ metaforomis, implikuojama viena svarbiausių A. Nykos-Niliūno kūrybinio proceso ir apskritai žvilgsnio į pasaulį nuostatų, kurią jau aptarėme šioje tyrimo dalyje: „Svarbus ne daiktas ar įvykis, bet mano percepcija, ką aš apie jį galvoju, jo atspindys mano sąmonėje“<sup>218</sup>. „<...> poetas turi nužengti toliau už gramatikos. Sausos, žodyninės žodžio reikšmės nepakanka, sako jis. Jis turi būti ‚išvaduotas‘ iš formulinės reikšmės“ – parafrazuodamas A. Nyka-Niliūną teigia J. Blekaitis, dar kartą sugražindamas mus prie jau svarstyto, transformacijos ir transparencijos, principų, kaip tik ir išlaisvinančių žodį nuo jo konvencionalumo, apsupančio jį tankiu asociacijų tinklu. Todėl šioje vietoje neatsitiktinai prisimename ir šventąjį Aurelijų Augustiną, kuris kalbėdamas apie *verbum cordis* (širdies žodį), akcentavo asmeninės atkreipties svarbą jo

<sup>215</sup> A. Nyka-Niliūnas, Dienoraščio fragmentai 1938-1975, op. cit., p. 626.

<sup>216</sup> J. Blekaitis, *Apie savo pasaulį poezijoje*, op. cit., p. 17.

<sup>217</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 281.

<sup>218</sup> A. Nyka-Niliūnas Dienoraščio fragmentai 1938-1975, op. cit., p. 160.

ištarime: „Tai kas trokštama išgirsti, yra Verbum, nesileidžiantis būti išsakytas (*prophetieren*) jokių tonu, bet nepaisant to glūdintis kiekviename kalbėjime ir esantis anksčiau už bet kokius ženklus, į kuriuos jis gali būti ‚išverstas‘. Kai šis sielos ar širdies vidujinis žodis (*verbum intimum*) įgauna juslinį konkrečios kalbos pavidalą, išsakoma ne tai, kaip jis yra, tačiau – kaip jis gali būti pamatytas būtent mūsų kūnų dėka“<sup>219</sup>. Štai kodėl vienintele būtimi „*prieš laiko antplūdį*“ įvardijama toji fonetika ir sintaksė, kuri savo neapibrėžtumu ir lakumu yra priešinama sustabarėjusiam žodžio pavidalui, atrandamam žodynuose.

Galbūt todėl žodis A. Nykos-Niliūno poetiniuose tekstuose kartais pasirodo balso pavidalu, kurį galėtume suprasti kaip nematerialų žodžio įsikūnijimą. Skirtingos balso moduliacijos suteikia į jį įsikūnijančiam žodžiui savitų niuansų ir atspalvių. Todėl žodis ir balsas tampa viena, o balsas sykiu priartėja prie kūno: abu jie gimsta žmogaus išorybėje. Štai eilėraštyje „Kūnas ir balsas“ pastarajame slypi susitikimo su *Kitu* galimybė, jis tarsi pratęsia nykstantį kūną: „*Balsas, neišgirstas, laiko tuštumoj prigyja, / Kūnas, nepaliestas, išnyksta laiko dulkėse, / Ir lieka tiktai balsas*“<sup>220</sup>. Kai balsas ir kūnas paskutiniame eilėraščio posme maksimaliai priartėja vienas prie kito, abu būdami prikeliančiaisiais, per biblines aliuzijas (amžinybės spalva, kūno vandenys) įprasmina žmogaus susitikimo su *Kitu* paslaptį:

*Vidurnaktį mane prikėlė balsas  
(Neišgirstojo šauksmo upė);  
Vidudienį mane prikėlė kūnas  
(Dievas, kuris buvo pirmas tavo žodis),  
Ir aš atsiguliuoju šypsodamas ant kranto,  
Tarp kūnų, suneštų srovės. Amžinybės  
Spalvos plaukai ir hiacintai  
Skendo tavo kūno vandeny,  
Ir viskas buvo balsas.*

Tačiau žodį A. Nykos-Niliūno poezijoje, kaip ir daugelį kitų konstantų, regime vibruojant kontrastų žaisme. Todėl jis turi ne tik steigiančios, ne tik susitikimą su *Kitu* įprasminančios galios, bet neretai suponuoja ir Dievo

<sup>219</sup> A. Augustinus, De Trinitate, XV, cap., XI, 20.

<sup>220</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 224.

nepažinumo, Jo prarasties patirtis. Eilėraštyje „Septintoji arba agnostiškoji elegija“ Kristaus žodžiai sąlygoja bet kurio kito žodžio kaip nevilties išraiškos išgyvenimą, kai juos tardamas žmogus apsinuogina, nubūtina pats save:

*Ir Kristus tarė: <...>  
Ir aš tada taip aiškiai pajutau, kokie beprasmiški pasaulio  
žodžiai,  
Ir kad tik mes juos –neviltį – akla viltim aprengiam  
Ir patys liekame beviltiškai nuogi<sup>221</sup>.*

Eilėraštyje „Žiemos elegija“, kuriame atpažįstame perkeistą Paskutinės vakarienės vaizdinį, žodžio neįgalumas susijęs su Dievo prarastimi, implikuojama negatyvumo žymenį turinčiomis apšerkšnijusios duonos ir šešėliu virtusių rankų metaforomis:

*Ant stalo apšerkšnijus duona  
Ir Tavo rankos  
Šešėlis, siekiantis vandens, išlikęs sienoje,  
Yra tavo: 'Sudie sūnau!', kurs skamba  
Visose peizažo linijose kaip žodis,  
Kurio aš niekuomet nesupratau<sup>222</sup>.*

Erdvės konkretumą kuriantys stalo, duonos ir sienos įvaizdžiai leidžia šiame tekste išvelgti namų erdvę, o neapibrėžtame įvardyje „Tu“ atpažinti motinos figūrą, kurios atsisveikinimo žodis „Sudie sūnau“ tampa ir paties Dievo atsisveikinimo žodžiu, kadangi motina, kaip matysime, analizuodami mirties sampratas A. Nykos-Niliūno kūryboje, yra būties prasmę palaikančioji ir santykį su Dievu saugojančioji. Nepajėgumas suprasti jos išarto žodžio tampa tolygus Dievo nepažinimui, atskirčiai nuo Jo.

### **1.5. Mirties horizontas – amžinybė ar išnykimas**

Negatyvumo žymenys žodžio refleksijoje, o taip pat „Septintojoje arba agnostiškoje elegijoje“ išryškėjęs Prisikėlimo įvykio negalimumas atveria

<sup>221</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 161.

<sup>222</sup> Ibid., p. 202.

mums dar vieną prasminį A. Nykos-Niliūno kūrybos lauką, kuriame taip pat skleisis modernioji religinė sąmonė, ir kuris įtrauks ne tik Prisikėlimo, bet ir Paskutiniojo teismo vaizdinius, plačiau išskleis amžinybės ir jos santykio su kasdienybe sampratas. Tai yra mirties refleksija, kurios perskaitymui bei supratimui bus paranki V. Skrupskelytės ir R. Šilbajorio akcentuota namų būties kaip konkrečios erdvės ir laiko (Nemeikščių) izotopija, o taip pat filosofo J. Girniaus amžinybės apibrėžtis.

Mirties vaizdinys A. Nykos-Niliūno kūryboje skleidžiasi būties-nebūties dichotomijos lauke. Tokioje perspektyvoje šį vaizdinį plačiausia aptaria V. Skrupskelytė, pabrėždama itin ryškų nebūties prado skleidimąsi: „Neigiamo poliaus, t. y. nebūties trauka, stipriai jaučiama visoje Niliūno poezijoje. Kažin ar rastume kitą lietuvių poetą, kuris taip efektingai pagautų gyvybės išsekimo momentą, taip ryškiai kalbėtų apie pranykstančius daiktus, mokėtų perduoti tiesiog regimą ir apčiuopiamą jų nebuvimą. <...> Nebūties momentas Niliūno poezijoje yra toks stiprus, kad kyla klausimas, ar poetas tik mato mirties ženklus žmogaus egzistencijoje, ar jis ją iš tikrųjų jaučia esant slinkimu į visišką nebūtį“<sup>223</sup>. A. Nykos-Niliūno kūryboje iš tiesų veriasi polifoniškas, įvairiais pavidalais besireiškiantis mirties vaizdinys, sutraukiantis į save tiek teigiamas, tiek neigiamas apibrėžtis. Tad matome, kad mirties refleksijoje vėl skleidžiasi kontrastais varijuojanti modernioji sąmonė, o sykiu ir religinė sąmonė, nes mirties konceptas yra vienas svarbiausių religiniame diskurse, be abejo, krikščioniškame taip pat.

Todėl mirtis A. Nykos-Niliūno poezijoje ir dienoraščiuose traktuojama ir kaip teigiamybė, ir kaip neigiamybė, kaip paslaptis ir banalybė: „*Mirties paslaptis. Nieko kita pasaulyje nėra taip žiauriai, absoliučiai, neišreiškiamai ir galutinai banalaus kaip mirtis*“<sup>224</sup>.

Dar viena „Dienoraščio fragmentų“ ištrauka vėlgi implikuoja dvejopą santykį su mirtimi. Trumpa teksto atkarpa suskyla į du, juose besiskleidžiančio laiko atžvilgiu išsiskiriančius segmentus. Mirties, kaip integralios

<sup>223</sup> V. Skrupskelytė, *Dviejų polių trauka. Alfonso Nykos-Niliūno poeziją perskaičius*, op. cit., p. 300.

<sup>224</sup> A. Nyka-Niliūnas, *Dienoraščio fragmentai 1938-1975*, op. cit., p. 516.

žmogiškosios egzistencijos dalies, vaizdinys pasirodo vaikystės namų erdvėje. Ji čia reiškiasi liaudiškai retušuotu antropomorfiniu pavidalu:

*Mirtis. Vaikystėje ir paauglystės metais visi mano aplinkos gyventojai buvo artimoje draugystėje su mirtim. Mirtis buvo integralinė būties ir tarpusavio santykių dalis, visur dalyvaujanti, vaikštanti laukuose, po kiemus, sėdinti prie stalo gimimo ir prisikėlimo šventėse, atidarinėjanti ir uždarinėjanti duris, atsispindinti akyse ir veiduose. Aš pats galvojau, kad mirsiu džiova.*

Tačiau antrasis ištraukos segmentas – minties užrašymo momentas, formuluoja kitokio santykio su mirtimi formą:

*Bet dabar mirtis nutolo nuo manęs, pasitraukė iš mano gyvenimo rato ir atsisako su manimi bendrauti. Gal todėl man dažnai atrodo lyg trūktų vieno šeimos nario, lyg už stalo būtų palikusi viena tuščia kėdė<sup>225</sup>.*

Mirtis šiuo atveju lieka anapus žmogiškosios egzistencijos ribų. Pasitraukus iš namų erdvės į kitą erdvę, tarp žmogaus gyvenimo ir mirties atsiranda pertrūkis. Mirtis vis dar išlaiko tą patį, vaikystėje sukurtą, antropomorfinį jos pavidalą, tačiau dabarties momentu ji esti atsitolinanti, nutraukianti bet kokius, ją ir žmogų siejusius, komunikacinius saitus. Mirtis yra mirusi ir vis dėlto dar esanti dienoraščių subjekto sąmonėje, kaip joje esti mirę artimi žmonės. Mirties, kaip integralios gyvenimo dalies, samprata ir jos nyksmas leidžia mums atpažinti dvi žmogiškojo buvimo pasaulyje formas: pirmoji – asmeniška ir autentiška būtis, kurią tiek M. Heideggeris, tiek jo koncepcija besiremianti modernioji teologija įvardija kaip vienintelę prasmingą būtį. Sąmoningai ar ne, orientuojantis į šį bendrą egzistencializmo filosofijos ir moderniosios teologijos išryškintą žmogiškosios būties aspektą, A. Nykos-Niliūno dienoraščiuose vaikystės namų erdvė atsiveria būtent kaip tokią autentišką būtį reprezentuojanti erdvė. Tiesa, reikėtų paminėti, kad autentiškumo bruožų įgyja ir dienoraščių subjekto gyvenimo Vilniuje ar vėliau Vokietijoje, Tübingene, laiko tarpsniai, tačiau tobulo buvimo, intensyvaus atsigręžimo į save potyris išgyvenamas tik namų, Nemeikščių, aplinkumoje.

---

<sup>225</sup> A. Nyka-Niliūnas, Dienoraščio fragmentai 1938-1975, op. cit., p. 540.

Šis potyris, papildant jį lengvu dykinėjimo (kurį dienraščių subjektas taip pat vadina viena iš autentiškiausių buvimo formų) atspalviu, fiksuojamas viename dienoraščio fragmente:

*<...>Popiet atnešė pašta su dviem paskutiniais **Les nouvelles litteraires** numeriais iš J. K. Ir visu pluoštu lietuviškos spaudos. Tai lyg ir savotiškas dar taip neseniai prasidėjusios vasaros sutrikdymas, nedarnus tonas „birželio simfonijoje“. Aš turbūt dar niekad taip intensyviai negyvenau savimi, kaip dabar. Riba tarp manęs ir išorinio pasaulio prasiplėtė kone iki begalybės. Nieko neskaitau. Kadangi šienapjūtė dar neprasidėjo, tai nieko ir nedirbu<sup>226</sup>.*

Ta pati pajauta atsiveria ir viename ankstyvosios poezijos eilėraščių, kuriame namai rodo kaip žmogaus tapatybes telkianti, jo pilnatviškumą išreiškianti erdvė, kurioje tik ir gali skleistis autentiška pokalbio situacija „*Ir jei kas nori su manim pasikalbėti, / Tegu ateina lapkrity į mano / tuščią ir nesuteptą buveinę: / Kitur aš gyvenu ne visas*“<sup>227</sup>.

Tuo tarpu viename jau Baltimorės laikotarpiu rašytame eilėraštyje miestas ir namai, kuriuose gyvenama dabarties momentu, iškelia antrąjį žmogaus buvimo pasaulyje pavidalą. Šis buvimas skleidžiasi kaip absoliutus susvetimėjimas supančiai erdvei, kaip buvimas tiktai imant, bet nieko neduodant. Tikrovė yra nepatiriama, o tik naudojama. Tarp jos ir eilėraščio subjekto nėra jokios jungties, tad žmogiškoji būtis veriasi kaip monologinė būtis:

*Man nė kiek negaila  
Palikti miesto, kuriame  
Gyvendamas, aš savo buvimu  
Neatnešiau šviesos ir nekovoju  
Už tiesą ir už laisvę, nemylėjau  
Artimo <...>  
Gyvenau tik sau. Todėl  
Nieko čia nėra,  
Kas būtų mano. Nieko  
Negaila. Bet išeidamas  
Vis tiek aš dar norėčiau  
Paglostyt savo svetima ranka  
Iš grindinio akmens  
Išaugusios žliūgės galvelę<sup>228</sup>.*

<sup>226</sup> A. Nyka-Niliūnas, Dienoraščio fragmentai 1938-1975, op. cit., p. 22.

<sup>227</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 39.

<sup>228</sup> Ibid., p. 301.

Galima justai, kad eilėraščio Aš savo susvetimėjimą siekia bent kiek neutralizuoti per taktilinį sąlytį su gamtine tikrove, kuri A. Nykos-Niliūno dienoraščių subjektui buvo harmoningos, vientisos ir todėl tobulos egzistencijos įvaizdis. Tačiau dar viename vėlgi Baltimorės periodui priklausančiame tekste net ir sąlytis su gamta neimplikuoja autentiško išgyvenimo galimybės. Priešingai, ji esti tik dar labiau atitolinanti, nuodijanti ir žeidžianti bei besitransformuojanti į neapykantos persmelktus pavidalus:

*Niekas manęs čia nemylėjo.  
<...> Einant  
Basomis kojomis per pievą, susimokę žolės  
Užnuodydavo kraują, ir rankas  
Išberdavo sausi ir niekad neužgyjantys šašai.  
Vanduo,  
Man geriant, tapdavo piktai geltonas  
Ir drumstas neapykanta.  
Nuo karšto vėjo  
Užsidegdavo burna kaip prerijų žolė, ir medis,  
man sustojus, nebeduodavo šešėlio<sup>229</sup>.*

Poetiniuose A. Nykos-Niliūno tekstuose mirtis įgauna kiek kitus pavidalus, nei dienoraščio fragmentuose. Stebint mirties refleksijos kaitą ankstyvojoje ir vėlesnėje poezijoje, ryškėja svetimumo mirčiai, jos radikalumo ir totalumo tendencija. Ankstyvuosiuose A. Nykos-Niliūno eilėraščiuose daiktų ir žmogiškosios egzistencijos nyksmas skleidžiasi rudens erdvėje: „*Juntu, kaip artinas ruduo (nors vasara dar ginas) / į girtus šermenis jau užmirštos dainos*“<sup>230</sup>. Mirties artėjimas išgyvenamas, jutimiškai patiriant gamtos sunykimą:

*Ir mes pamatėme, prie bokšto laikrodžio atėję,  
Rudens pirštus ant užmerktų vokų.  
Nuo medžių lapai krito sukdamiesi vėjui  
Miegoti ant numirusių skruostų pilkų<sup>231</sup>.*

<sup>229</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 304.

<sup>230</sup> Ibid., p. 72.

<sup>231</sup> Ibid., p. 33.

Rudens pavidalu ir vakaro santėmiais prisidengusi mirtis veriasi ne tik kaip fonas, bet kaip visą lyrinio subjekto būtį ir jo namų erdvę persmelkusi jėga:

*Dabar ir vėl artėja  
Vakaras – gaivi mirties vėsa – Ir sukasi belaikėj  
tamsoj  
Ir dienos, ir ruduo, ir skausmas, ir pasaulis...  
Bet man sugrįžti nebėra vilties.  
Ant pečių jaučiu šaltas šermukšnio šakas,  
namus, pilnus mirusių žingsnių, Sodą, plaukiantį  
vėjuje,  
Ir lapkričio lietaus nuplautą žemę<sup>232</sup>.*

Visa, ką lyrinis subjektas jaučia prie jo prisiliečiant, paženklinta nykimo ženklais. O mirtis, nutrinanti ribas tarp skirtingų laikų bei erdvių ir visa panerianti į belaikę tamsą, eliminuoja lyrinio subjekto grįžimo namo galimybę.

Vėlesnėje poezijoje mirtis pasirodo dar šiurpesniais pavidalais. „Rudeno elegijoje“ jos, vėlgi besireiškančios rudens įvaizdžiu, siausmas primena viduramžių paveiksluose vaizduojamo mirties šokio scenas. Dar viename tekste: „*Aš esu upė. Atjoja, / nusėda nuo žirgo / Ir geria atsigulus / (Kaip tu kadaise) / Mano vandenį / Prakaitu dvokianti mirtis*“<sup>233</sup> dienoraščio fragmentuose fiksuotas, vaikystės erdvėje įkurdintas pozityviai konotuotas antropomorfinis mirties vaizdinys transformuojasi, įgydamas neigiamą pavidalą: mirtis čia suvokiama ne kaip integrali žmogaus gyvenimo dalis, bet, veikiau, kaip prievartinis vyksmas, kuris neretai A. Nykos-Niliūno poezijoje įgauna netikėtumo žymenį:

*<...> kodėl likimas,  
Gimimo valandą pasmerkęs smilkti  
Bežadėj vienumoj ir užmaršty,  
Toli nuo akinančios šventės triukšmo,  
Dabar staiga atsiminė tave,  
Panūdo tavo kraujo ir, suradęs  
Kaip žiogą, čirpanti linksmi žolėj, -  
Nespėjai nusibraukti nuo kaktos  
Suprakaitavusių plaukų ir šypsni, –*

<sup>232</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 38.

<sup>233</sup> Ibid., p. 306.

*Užklupo netikėtai ir panėrė  
Liūdnam bespalvį tavo siluetą  
Į rūsčią Periflegetono srovę<sup>234</sup>.*

Netikėtumo situacija šiame tekste kuriama telkiant ją atliepiančią semantiką. Staiga ir netikėtai užklumpanti mirtis, kuri sutapatinama su pačiu likimu, neįsirašo net į labai trumpą laiko tarpsnį, kurį tekste žymi plaukų braukimo nuo kaktos judesys. Mirtis, regis, ištinga akimirksniu, o gyvybė tekste atimama du kartus: ir taip bespalvis, nyksmo paliestas siluetas paneriamas į mirties upės vandenį. Tokiu poetiniu judesiu kuriamas mirties radikalumo ir totalumo išpūdis, kuris ypač stipriai skleidžiasi ketvirtoje cituoto „Requiem R“ eilėraščio dalyje. Mirties kaip amžino išnykimo sampratą čia papildo ir praplečia užmarštis motyvas: „*Visi užmiršo. Tavo kapo žolei / dar nesuėjo metai, o tavęs / Neliko nė žymės, nė ženklų*“<sup>235</sup>. Būtent užmarštis čia pasirodo kaip tikroji mirtis, kaip absoliuti riba, atskirianti gyvuosius ir išėjusiuosius. Staiga ištingančios mirties motyvas kartojamas ir antrajame „Pažinimo raudų motinai“ eilėraštyje. Beasmenis „Requiem R“ likimas šiame tekste sukonkretinamas ir virsta netikėtai žmogaus gyvybės pareikalaujančiu Dievu: „*Kuo aš galėčiau liudyti už Tave / prieš Dievą, taip staiga užklupusį betiesiant / Rankas į mūsų realybės tamsą, / Neleidusį ištarti paskutinio / Turėjusio mus ginti Tavo žodžio*“<sup>236</sup>. Staigios užklupties metafora leidžia atsargiai susieti ją su evangelijų parabolėse dažnai besikartojančios staiga užklumpančios mirties motyvu.

Dar kitame tekste atsitiktinis mirties charakteris implikuoja ir Prisikėlimo negalimybę, „vilties teologijos griūtį“, kurią A. Nykos-Niliūno kūryboje yra aktualizavusi literatūrologė D. Jakaitė<sup>237</sup>: „*Tada atėjo mano draugas ir netyčiomis sumindžiojo / Viską: kaimelį su stipriaisiais ir silpnaisiais ir tą / Šlubą vabalėlį, su amžinybės ir prisikėlimo viltim / Nešiojusį*

<sup>234</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 271.

<sup>235</sup> Ibid., p. 273.

<sup>236</sup> Ibid., p. 205.

<sup>237</sup> Jakaitė Dalia, „Šatrijos“ draugija lietuvių literatūros istorijoje. Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, Vilnius, 2002, p. 229.

*nepakeliamas naštas*<sup>238</sup>. Įdomu pastebėti, kad šio teksto atliepą, o galbūt ir pradinę mintį randame tais pačiais metais (1938), kuriais datuojamas ir eilėraštis, užrašytame dienoraščio fragmente:

*Jau kelinta diena stebiu kažkokį nelabai dailiai sudėtą didžiulėmis nejudančiomis akimis vabalą, pamatų akmenis rišančioje cemento masėje kasantį urvą. Jis darbuojasi be paliovos <...> Ir taip visą dieną – rimtai, dalykiškai, metodiškai, nepavargdamas. Aš esu tikras, kad jis nejaučia jokio nuobodulio ir kad niekad nekankina nei ilgesys, nei vienatvė*<sup>239</sup>.

Regis, kad autentiškai išgyventa, gamtiškoje erdvėje tarpstančios rutinos situacija transformuota į poetinę erdvę ir išryškinanti mirties atsitiktinumą, iš dalies tampa antikinio mito apie Sizifą ir A. Kamiu atliktos jo refleksijos, akcentuojant žmogaus būties absurdiškumą, analogu.

Žvelgiant į šį ir daugelį kitų A. Nykos-Niliūno tekstų, gali atrodyti, kad poetas neprojektuoja pomirtinio gyvenimo perspektyvos. Remiantis J. Girniaus apmąstyta anapusbės nykimo tendencija, tokią poziciją būtų galima traktuoti kaip principinę modernaus žmogaus laikyseną. J. Girnius teigė, jog modernaus dabarties žmogaus problemišumą inspiruoja amžinybės sąmonės išblėsimas, ir jos pakeitimas baigtinybės perspektyva, kuri ikūnija beprasmiškumo potyrį, nes paneigti amžinybę, anot filosofo, yra tolygu išpažinti gyvenimo beprasmybę: „Amžinybės sąmonės praradimas ir tuo pačiu mūsų žmogiškosios egzistencijos beprasmiškumo grėsmės iškilimas – štai tasai pagrindas, kuris, mūsų nuomone, padaro mūsų laikų žmogų tokį pačiam sau problematišką“<sup>240</sup>. Niliūniškoji koncepcija iš dalies atliepia šiai ištarai, kadangi poetas traktuoja mirtį kaip totalią, neatšaukiamą būties pabaigą:

*Mirtis: pergalė ar pralaimėjimas? Swedenborgo teigimu, vieniems ji esanti pergalė, kitiems – pralaimėjimas. O aš manau, kad mirtis visiems yra pralaimėjimas – šiurpus, triuškinantis, beviltiškas ir galutinis*<sup>241</sup>.

<sup>238</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 20.

<sup>239</sup> A. Nyka-Niliūnas, Dienoraščio fragmentai 1938-1975, op. cit., p. 8.

<sup>240</sup> J. Girnius, *Amžinybės perspektyva ir laiko horizontas*, op. cit., p. 373.

<sup>241</sup> A. Nyka-Niliūnas, Dienoraščio fragmentai 1938-1975, op. cit., p. 509.

Skirtingai, nei krikščioniškosios teologijos paradigmoje, mirties jis nemąsto kaip galimybės, atsiverti kitam gyvenimui, amžinybės horizontui. Mirtis A. Nykos-Niliūno poezijos subjektui nėra tapati amžinybei: „*Tu žinotai, kad mirtis / Nelygi amžinybei, / Prisikėlimas netolygus džiaugsmui / Būti savimi <...>*“<sup>242</sup>. Krikščioniškoje teologijoje įtakingiausią amžinybės apibrėžimą suformulavo Boecijus, teigdamas, kad amžinybė yra visiškas ir kartu tobulas neriboto gyvenimo turėjimas. Tuo tarpu A. Nykos-Niliūno kalbantysis baiminasi šio tobulumo: „*Kažin ar amžinybė bus tas Eldorado nuostabus? / Todėl aš ir bijau šio tobulo išsivadavimo*“<sup>243</sup>. Amžinojo gyvenimo galimybę, nutoldamas nuo krikščioniškosios tradicijos ir atsigreždamas į haidegeriškąją *štai-būties* ir iš dalies K. Jasperso teigtos gyvenimo prasmės atverties ribinėje situacijoje, koncepciją, jis neigia ir savo dienoraščiuose:

*Nemirtingas (gyvenimas) = beprasmis. Prasmė egzistuoja tik mirties grėsmėje ir neišvengiamybėje. Dėl to ji visuomet yra „herojiška“*<sup>244</sup>.

Dar vienoje dienoraščio ištraukoje mirtis suvokiama kaip atverianti ir tuo pačiu metu eliminuojanti amžinybės horizontą:

*Mirtis žmogiškais terminais išsireiškiant, yra amžinybės praradimas ją įsigyjant. Nes kiekvienas įsigijimas iš tiesų yra praradimas, kaip ir kiekvienas praradimas yra tikras įsigijimas*<sup>245</sup>.

Amžinybė A. Nykos-Niliūno poezijoje funkcionuoja tik sapno arba vizijos erdvėje, todėl ir jos prarastis esti dviguba: ji nyksta ne tik lyrinio subjekto sąmonėje, bet ir pasąmoninėje plotmėje:

*Aš ten, sapnams užuolaidas praskleidus,  
 ėidavau – ir būdavo Jis su manim;  
 <...> Bet juodas pikto vakaras užplūdęs  
 Sugriovė dangų, ištrėmė kažkur dievus,  
 Ir, nemirtingus angelus išžudęs,  
 Paliko man ant kelių negyvus*<sup>246</sup>.

<sup>242</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 303.

<sup>243</sup> Ibid., p. 153.

<sup>244</sup> A. Nyka-Niliūnas, Dienoraščio fragmentai 1938-1975, op. cit., p. 598.

<sup>245</sup> Ibid., p. 251.

Amžinybės blėsimą šiame poetiniame tekste paryškina nužudytų angelų figūros, kurios šiuo atveju yra šventybės erdvę reprezentuojantys pavidalai. Ypač stipriai judaistinės ir krikščioniškosios tradicijos aktualizuoatas angelo kaip nemirtingos, pažinimu ir valia toli pranokstančios žmogų esybės vaizdinys A. Nykos-Niliūno tekste transformuojamas. Šioje vietoje paranku prisiminti R. M. Rilke`s poezijos akiratį ir jame išskylančią angelo figūrą, kur ji, lyginant su žmogiškąja egzistencija, traktuojama kaip „stipresnė būtis“. Prisimename, kad „Duino elegijų“ lyrinis subjektas atsisako jo šauktis kad nepražūtų:– „*Bet jei archangelas, tas šiurpusis, iš už žvaigždžių / pasislinktų link mūsų bent žingsnį: šokte- / lėję nutrenktų mus nuosavos širdys. Kas esat?*“ ( vok. *Träte der Erzengel jetzt, der gefährliche, hinter den Sternen / eines Schrittes nur nieder und herwärts: hochauf- / schlagend erschlug uns das eigene Herz. Wer seid ihr?*)<sup>247</sup>. Niliūniškoji angelo traktuotė nutolsta nuo teologinės ir nuo rilkiškosios šios figūros refleksijos; angelai netenka nemirtingumo, „stipresnio buvimo“ ir globos žymens. Tiesa, dienoraščio fragmentuose fiksuojant vaikystės patirtis, angelai vis dar esti saugantys ir globojantys:

*Angelai. Jų buvo daug mano pasaulyje. Jie saugojo mane vaikystėje. Jie sekdavo mane einantį paupiu, sėdėdavo kartu ant akmenų ir pavasari, upei patvinus, neleisdavo bristi į kitą krantą*<sup>248</sup>.

Tačiau kita, to paties fragmento, dalis, besiskirianti nuo pirmosios laiko matmeniu, jau formuluoja kitokią santykio su angelais formą. Jutiminis išgyvenimas persikeičia, tapdamas estetiniu išgyvenimu. Estetinė erdvė transformuoja angelų pavidalus ir paverčia juos neatpažįstamais ir neatpažįstančiais: „*Paskui aš beveik visus juos vėl radau Fra Angeliko paveiksle Švenčiausios Mergelės Marijos mirtis ir žengimas į dangų, bet jie vilkėjo nebe tais rūbais ir nebenorėjo manęs pažinti*“. Regime, kad poezijoje rūpesčio fenomenas priskiriamas ne angelams, bet žmogiškajai būčiai: „Aš

<sup>246</sup> A. Nyka-Niliūnas, *Eilėraščiai*, op. cit., p. 167.

<sup>247</sup> R. M. Rilke, *Poezija*, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 1996, p. 253.

<sup>248</sup> A. Nyka-Niliūnas, *Dienoraščio fragmentai 1938-1975*, op. cit., p. 346.

*surinkau lengvus kaip šypsenos jų kūnus [...] Ir užkasiau į rudenio smiltis palaidas / Prie nužudytos upės, vakaro slėny [...]*<sup>249</sup>. Toki angeliškų ir žmogiškų funkcijų apkeitimą vietomis motyvuoja tai, jog poetiniuose tekstuose kaip alternatyva krikščioniškajai amžinybės sampratai iškyla kasdienybės matmuo.

Amžinybė tuomet imama suvokti kaip kasdienybės plotmėje patiriamas laikas, susijęs su gamtos ritmu:

*Todėl ir aš rašau  
Savo Enchiridion Epicteti,  
Teigiantį, kad rytas aušta  
Ir pralaimėjus, kad rasa  
Tyresnė už herojų kraują,  
Kad amžinybė mums  
Yra stovėti upėje  
Birželio rytą ant akmens*<sup>250</sup>.

Niliūniškoji kasdienybė – „čia ir dabar“ plotmė – tokia artima augustiniškajai laiko sampratai, yra vienintelis laikas, turintis kokią nors prasmę<sup>251</sup>. Viename iš dienoraščio fragmentų A. Nyka-Niliūnas kalbėjo apie tai: „*Vienintelis svarbus dalykas yra tai, ką aš galiu patirti, visa kita neturi reikšmės*“<sup>252</sup>. Negalėdamas realiai išgyventi amžinybės buvimo, A. Nykos-Niliūno subjektas nebedega amžinybės ilgesiu. Jis ilgisi kažko neįvardijamo, t. y., paslapties, o pats ilgesys, Kristui sugrįžus į žemę, tiesiog sunyktų:

*Gamtoje išlieka viskas; amžinybė  
Nebeskamba mums ilgesiu <...>  
Ir jeigu tu sugrįžtum (bet geriau negrįžk),  
Ilgesys, kuris dabar kaip milžiniškas eukaliptas  
Auga nuolatos,  
šlama nuolatos,  
Nuvystų nuo pirmųjų tavo žingsnių aido,*

<sup>249</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 168.

<sup>250</sup> Ibid., p. 404.

<sup>251</sup> Plačiau apie poetinę Aurelijaus Augustino laiko sampratos interpretaciją A. Nykos-Niliūno tekstuose šioje disertacijoje nebus kalbama. Šią problemą itin conceptualiai ir giliai aptarė D. Jakaitė savo straipsnyje „Laikas ir anapus laiko Alfonso Nykos-Niliūno poezijoje: metafizinis Kristaus Prisikėlimo ir šventojo Augustino akiratis“, D. Jakaitė, J. Nagliuvienė, Literatūra ir teologija: XX a. I pusės lietuvių, prancūzų, vokiečių modernizmo autoriai. Mokymo priemonė, Šiauliai: VŠĮ Šiaulių universiteto leidykla, 2006.

<sup>252</sup> A. Nyka-Niliūnas, Dienoraščio fragmentai 1938-1975, op. cit., p. 456.

*Nes laukiam mes nebe tavęs: Tai mūsų paslaptis*<sup>253</sup>.

Himnu kasdienybei galėtume laikyti ir eilėrašį „Vyno stebuklas“, kuriame atpažįstame dviejų Evangelijos provaizdžių – Paskutinės vakarienės ir pirmojo Kristaus stebuklo – vandens pavertimo vynu Galilėjos Kanoje – prasmines asociacijas. Biblinėje tradicijoje vyno padauginimas Kanos vestuvėse buvo Jėzaus padarytų ženklų, tarp kurių minimas ir duonos padauginimas, pradžia. Tai yra ir sakramentinės tikrovės įsteigimo momentas, savitas amžinybės pažadas. Turėdami tai galvoje, suvokiame, kad neatsitiktinai vanduo, o ne vynas A. Nykos-Niliūno tekste tampa svarbiausiu elementu. Jis – viena svarbiausių gamtinių stichijų – yra ištikimybės gamtai, namų būčiai ir kūniškajai patirčiai simbolis, alternatyvos Dievo amžinybei ženklas:

*Vanduo žinojo visa, bet tylėjo;  
Sunku jam buvo išlaikyti  
Beprasmių džiaugsmo paslaptį,  
Neleidusių atskleisti  
Savęs tik būti savimi: ištikimybės gamtai  
Ir prieblandai, ir tylai,  
Ir išsipildymo šviesos pilniems namams*<sup>254</sup>.

Eilėraščio pabaiga sujungia du svarbius išgyvenimus: atradimo ir praradimo. Vynu virtęs vanduo pažadina to, kas prarasta, atminimą, tačiau tuo pačiu metu, atmintin sugrįžus kūniškajai patirčiai, jis suvokiamas kaip amžinybės ilgesį naikinanti substancija:

*Staiga vanduo užsidegė vynu,  
Ir sutemos, išsišakoję milžiniškais medžiais,  
Apraizgė kūnus; dantyse ir gomury  
Nubudo prarastojų rojus atminimas; rankos  
Prisiminė krūties stangrumą; lūpos  
Pajuto vynuoges, ir kaip nuvytęs žiedas  
Į dulkes krito amžinybės ilgesys.*

Kasdienybės ir amžinybės antinomijoje A. Nyka-Niliūnas svarsto ir žmogaus būtį naikinančio laiko problemą. Eilėraštyje „Requiem R“ kaip

<sup>253</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 226.

<sup>254</sup> Ibid., p. 265.

savojo silpnumo akistatoje su mirtimi išpažinimas nuskambėjęs emocinis sušukimas: „*Kokie mes trapūs*“, vienoje iš dienoraščio ištraukų virsta absoliučiu laiko tėkmės ardomo žmogaus kūno teigimu. Nykstantis kūnas, tai ką galima patirti, tampa svarbiau, nei neapčiuopiama ir net neapibrėžiama amžinybė:

*Amžinybė neturi ir negali turėti jokios sentimentalinės vertės; dėl to ji nežadina smalsumo, ir negalima ja susidomėti; dėl to ji su niekuo nepalyginama. Laiko suėsta drebanti ranka yra nepalyginamai daugiau negu amžinybė*<sup>255</sup>.

Svarstydamas amžinybės problematiką teistinio ir ateistinio žvilgsnio į ją sankirtos lauke, J. Girnius nubrėžė aiškia ribą tarp amžinybe tikinčio žmogaus ir tokios perspektyvos neturinčio, pastarąjį pristatydamas kaip nevilties ir beprasmybės pojūčio persmelktą žmogų: „Neviltis iškyla tik amžinybės perspektyvą pakeitus baigtinybės perspektyva, tik užsisklendus laiko horizonte ir tuo pačiu atsidūrus prieš mirties beprasmybę. Kai amžinybės perspektyvoje mirtis tebėra lemiamasai gyvenimo kovos momentas, tai laiko horizonte ji yra iš anksto žinomas pralaimėjimas. Dėl to laiko horizonte mirtis ir yra patsai beprasmiškumo įkūnijimas“<sup>256</sup>. J. Girniaus teigimu, tokia esti modernaus šių laikų žmogaus situacija. Ją atpažįstame ir A. Nykos-Niliūno poezijos subjekto išgyvenimuose. Būties beprasmybės pajauta itin ryškiai skleidžiasi viename giliausių ir gražiausių poeto tekstų – „Pažinimo raudose motinai“. Pirmojoje iš jų beprasmybė auginama, telkiant pažeistos erdvės vaizdinius ir personažus:

*Tavo paukštis budrus seniai jau į dulkes pavirto,  
o jo giesmė nuostabi – spindinčio ryto dėmė.  
Žodžiai netekę prasmės, - vidudienis, vėjas ir šventė, -  
Skamba tušti ausyse, aštrūs kaip smėlio pūga*<sup>257</sup>.

Vaizdas regimas kaip vizija, kurios kiekviena detalė esti paženklinta stokos žymeniu. Beprasmybę iššaukiančios mirties radikalumą stiprina aklo ir kurčio akmens, apakusio ir mirusio veidrodžio, tuščių, netekusių prasmės

<sup>255</sup> A. Nyka-Niliūnas, Dienoraščio fragmentai 1938-1975, op. cit., p. 450.

<sup>256</sup> J. Girnius, *Amžinybės perspektyva ir laiko horizontas*, op. cit., p. 370.

<sup>257</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 204.

žodžių metaforos, o beprasmybę įkūnijančiu simboliu tampa medis. Motinos figūra, reprezentuojanti gimtųjų namų erdvę, šiame poetiniame tekste traktuojama kaip vienintelė jėga, pajėgianti neutralizuoti būties beprasmiškumo potyrį, kuris atsiveria kartu su jos netektimi:

*Taip, mes žinom dabar, mes žinom, deja, kas mes esam:  
Akmenys, be atvangos riedą nuo kalno žemyn!  
Motina, mūsų kartaus likimo ir skausmo šešėli,  
Džiaugsmo neradus, kodėl gęstančia kūno šviesa  
Uždengei medį kraupios buvimo būty beprasmybės,  
Mano gimimo dienų augusį jau po langais.*

Į beprasmiškumo misteriją šiame poetiniame tekste įliejamas ir gimimo vyksmas, kuris tampa būties, slenkančios į išnykimą ir totalią mirtį, užuomazga. Mirties totalumą antrojoje raudoje, kaip, beje, ir daugelyje kitų eilėraščių, žymi mirties, sunaikinančios bet kokius žmogaus buvimo žemėje pėdsakus, vaizdinys. Mirtis čia nepasirodo konkrečiu pavidalu, tačiau eilėraščio subjektas jos buvimą jaučia, ieškodamas ir nerasdamas motinos buvimo pasaulyje ženklų: „*Išnykusių, be vardo, be ženklų. / Kelių griuvėsiais eidamas, / Norėjau atstatyti Tavo / Buvimo formulę. Bet ar dar liko / Tavo būties ir nebūties žaizda laike?*“<sup>258</sup>.

Gimimo momentu užsimezgusi žmogiškosios būties slinktis mirties link poetine kalba realizuoja haidegeriškos būties mirčiai ir ją atliepančios atnaujintos mirties teologijos koncepciją. „*Mirti gimimu, / Gimti ir gyventi mirtim*“<sup>259</sup> – sako poetas viename iš savo eilėraščių. Gimimo ir mirties situacijos tarpsta tame pačiame taške. Mūsų mintį pagrindžia V. Skrupskelytės teiginys, kad „poeto gimimo interpretacija yra tamsesnė, nes gimimas palyginamas su daline mirtimi. Gimdami, save realizuodami laiko ir medžiagos pasaulyje, mes kylame į naują būtį ir kartu šią būtį išsemiame, išgyvename, paversdami ją mirtimi“<sup>260</sup>. Mirčiai palenktas gimimas eliminuoja ir Prisikėlimo galimybę: „*Adam ubehema tošia Adonai - / Čėža neapykantos žolė. / Adonai!*

<sup>258</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 206.

<sup>259</sup> Ibid., p. 376.

<sup>260</sup> V. Skrupskelytė, *Alfonsas Nyka-Niliūnas*, op. cit., p. 404.

*Adonai! Jis gimė / Ir niekad nebeprisikels*“<sup>261</sup>. Gimimo ir mirties pradai poeto sąmonėje susijungia, perkeičia vienas kitą, bet kito gyvenimo perspektyvos neatveria. Vienoje „Dienoraščio fragmentų“ ištraukoje fiksuojama visa talpinančio dabarties laiko, ir todėl nieko naujo negalinčios atverti mirties idėja:

*Mirtis nieko neatveria – viskas yra čia ir dabar – tik galutinai nuramina, neutralizuoja, ir įvyksta susivienijimas su idėja – galutinis grįžimas ir galutinis susitikimas*“<sup>262</sup>.

Šiame tekste steigiami bei gretinami du mirties aspektai: mirtis, kuri nieko neatveria, ir kuri visgi esti grįžimas ir susitikimas. Mirtis suvokiama kaip telkiantis ir vienijantis pradas, tokiu būdu atskleidžiant pozityviają jo pusę.

Su amžinybės perspektyva glaudžiai susijęs Prisikėlimo ir jo semantinį lauką papildančio Paskutinio teismo vaizdinys taip pat įmanomas tik kaip vizija, kaip poetinio subjekto vaizduotės vaisius. Neišsipildžiusio Paskutinio teismo ir Prisikėlimo situacija skleidžiasi „Prisikėlimo vizijoje“. Eilėraštis pradedamas skubėjimo į laukiamo Paskutinio teismo vyksmą vaizdu:

*Už upės,  
Įkalniui, mane pasiveja bažnyčios  
Frontono Mykolas Archangelas  
Kareiviškai bintuotom kojom,  
Petras, Juozapas, įdubusia kakta Kovynės  
Kaziukas ir sena Uršulė  
Su kultuvu ant perkreipto peties*<sup>263</sup>.

Kai kurie iš subjektų lydinčiųjų (Kovynės Kaziukas ir sena Uršulė) pažymėti fizinio neįgalumo ženklais (įdubusi kakta, perkreiptas petys). Tokia subjektų charakteristika galėtų būti aliuzija į Senajame Testamente plėtotą ligos ir mirties fenomenologiją, kur liga (kaip fizinė stoka) nusakoma mirties predikatais: liga suardo vidinę kūno struktūrą taip, kaip mirtis įsiskverbia ir naikina žmogiškąją egzistenciją. Pagal šią aliuziją Kovynės Kaziukas ir Uršulė

<sup>261</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 277.

<sup>262</sup> A. Nyka-Niliūnas, Dienoraščio fragmentai, op. cit., p. 385.

<sup>263</sup> A. Nyka-Niliūnas, Eilėraščiai, op. cit., p. 408.

gali būti traktuojami kaip anapusiniam pasauliui priklausantys subjektai<sup>264</sup>. Keleto subjektų veikimas Paskutiniojo teismo situacijoje implikuoja visuotinumą išpūdį ir leidžia prisiminti kardinolo J. Ratzingerio aktualizuotą individualaus ir visuotinio prisikėlimo dialektiką: „<...> kiekvienas drauge egzistuoja ir kituose, ir tai, kas vyksta viename žmoguje, turi įtakos visai žmonijai <...>. Viseto telkimas yra ir jį (*žmogų – E. J.*) liečiantis aktas, o tokiu būdu ir galutinis visuotinis teismas, kuris individą įterpia į visumą, paskirdamas jam deramą vietą, kurią jis gauna tik tame visete“<sup>265</sup>. Analogišką individualaus ir visuotinio prisikėlimo viziją, turinčią ir estetiškai išgyventos evangelinės Kristaus nukryžiavimo scenos elementų, A. Nyka-Niliūnas kuria „Dienoraščio fragmentuose“, kur visumą reprezentuoja gamtiškoji plotmė:

*Mano kuklus prisikėlimas: staiga pajusti, kad grįžtu labiau negu bet kada vienas Ladygos gatve Utenoje, iš jos pasuku į dvaro alėją ir už vartų, įstrižai (kaip jau tiek metų) kirsdamas žvyruotą prieglaudą kiemą, išeinu į žvarbiai nuogus kaip flamandų renesanso Nukryžiuotojo kūnas balandžio mėnesio laukus, kada visi jau prisikėlę*<sup>266</sup>.

Antrajame eilėraščio posme, kurio erdvė turi ryškių, Jono apokaliptiniuose regėjimuose matomos dangiškos erdvės bruožų, visuotinumą perspektyva sugriaunama, iškilusios įtampos tarp „visi susirinkę“ ir „kai kurių iš mūsų dar nėra“. Ne-visuotinumą inspiruoja ne-Prisikėlimo situacija: „Bet nieks nesikelia. Aš jam sakau: / Tegū sau miega. Nes kodėl / Po tiekos negandų ir vargo metų / Dabar turėtų keltis?“. Regime, kad mirties ir Prisikėlimo įvykius poetas perkuria, nutoldamas nuo Naujojo Testamento logikos. Pozityvumo žymenį čia įgauna ne Prisikėlimas, bet jo neišsipildymas – amžino mirties miego vyksmas.

Neįvykusio Prisikėlimo situaciją galutinai išbaigia Teisėjo nebuvimas: „Teisėjas / Kurio jūs laukiat, niekad neateis, / Nes jo nėra“. Tie, kuriems

---

<sup>264</sup> Apreiškime šv. Jonui skaitome: „<...> ir pamačiau numirusius, didelius ir mažus, stovinčius priešais sostą. Ir buvo atskleistos knygos, buvo atversta dar viena, būtent gyvenimo knyga. Mirusieji buvo teisiami iš užrašų knygoje pagal jų darbus. Jūra atidavė savo numirėlius, o mirtis ir mirusiųjų pasaulis atidavė savuosius“ (Apr 20, 12-14).

<sup>265</sup> J. Ratzinger, *Eschatologija. Mirtis ir amžinasis gyvenimas*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1996, p. 181.

<sup>266</sup> A. Nyka-Niliūnas, *Dienoraščio fragmentai*, op. cit., p. 540.

paskelbiama ši rūsti tiesa, yra laukiantys. Laukimo būviu jie atliepia krikščioniškoje tradicijoje susiformavusią budinčio žmogaus laikyseną. Tačiau laukiantis budėjimas tekste taip pat yra neišsipildęs. Pagrindinio Teismo subjekto nėra. Atrodo, kad sartriškai skambanti ištara „*Teisėjas esat jūs*“ atveria egzistencializmo filosofijos, o ne biblinės teologijos akiratį. Vis dėlto atidžiau išsiskaičius į A. Nykos-Niliūno, be jokios abejonės, skaitytą ir permąstyta ir, matyt, impulsą keletu, (tame tarpe ir aptariamo), eilėraščių atsiradimui suteikusia paskutiniąją Biblijos knygą – Apreiškimą šventajam apaštalui Jonui, mūsų pacituotoje ištaroje atpažįstame ir biblinės atminties pėdsakus. Teismas Jono apokalipsėje vyksta, apsisprendžiant tikėjimui arba netikėjimui. O toks apsisprendimas yra kiekvieno žmogaus iniciatyva. Kitaip tariant, žmogus pats sau tampa teismu. Mintį, kad ši poetinė ištara turi ne tik filosofinių, bet ir teologinių asociacijų sustiprina faktas, kad ji plėtojama ir A. Nykai-Niliūnui svarbaus autoriaus – šv. Augustino filosofinėje teologijoje. Teisėju sau pačiam tampančio žmogaus sampratą aptinkame „Išpažinimų“ pirmojoje knygoje: „Šitaip pasinaudodamas tais, kurie negerai darė, tu darydavai man gera ir, pasinaudodamas mano nuodėmėmis, man pačiam teisingai atlygindavai. Taip tu esi nustatęs, taip ir yra, kad kiekviena netvarkinga siela yra pati sau bausmė“<sup>267</sup>.

Ilgiau stabtelėję ties vienu A. Nykos-Niliūno poezijos tekstu dar kartą galėjome stebėti, kaip jo erdvėje susiformuoja ir skleidžiasi modernioji religinė sąmonė. Teologinis ir filosofinis diskursai, autobiografinės detalės – visa tai yra šios sąmonės formacijos šaltiniai. Šiuo konkrečiu atveju autobiografinės detalės (konkretūs vardai, vietų ir erdvių pavadinimai) individualizuoja bendresnes, iš biblinės teologijos ir filosofijos diskursų nusdriekusias asociacijas, suteikdamos joms kitoniškumo, naujumo atspalvį. Tačiau nors jos tekste suvaidina itin svarbų vaidmenį, vis dėlto tik visų trijų dėmenų – biblinės teologijos, filosofijos ir autobiografiškumo – sintezėje išsiskleidžia pilnutinis moderniosios religinės sąmonės pavidalas.

---

<sup>267</sup> Aurelijus Augustinas, *Išpažinimai*, Vilnius: Aidai, 2004, p. 22.

## 2.Mirties pavidalai Henriko Nagio kūryboje: neatšaukiamas išnykimas arba mėlynos šalies vizija kaip amžinybės provaizdis.

„Kai tik žmogus ateina į gyvenimą, jis jau yra pakankamai senas mirti“ – šį trumpą fragmentą iš vieno Viduramžių pamokslo filosofas M. Heideggeris pacitavo „Būtyje ir laike“, svarstydamas *Dasein* – būtį klausinėjančios būtybės – baigtinumo problemą. Pastarąją filosofas skleidė esminiame jo žiūrai – laiko horizonte. Laikiškumas suteikia būčiai prasmę, todėl toji būtybė – *Dasein* – savo pilnatviškumą gali patirti tik priartėjusi prie savojo „nebebuvimo čia“. M. Heideggerio aktualizuota *būties-myriop* (*Sein-zum-Tode*) sąvoka reiškė autentišką buvimą pasaulyje, gyvenimo ir mirties neperskiriamumą. Nors mirtis negali būti išgyventa, ji vis dėlto yra neatsiejama egzistencijos dalis: „*Dasein* galimybė priklauso nuo *Dasein* negalimumo, t. y. mirties, ir tik jos atžvilgiu yra prasminga. Vieno negali būti be kito“<sup>268</sup>.

Taip apie mirtį kalbėjo ryškiausias egzistencializmo filosofijos autorius. Jo idėjas Lietuvoje skleidęs filosofas J. Girnius, haidegerišką *būties mirčiai* sąvoką interpretavo teizmo akiratyje, todėl gyvenimas ir mirtis jo filosofijoje, priešingai, nei M. Heideggerio, pranoksta laiko horizontą ir nusitęsia į amžinybę. Laikiškumas, anot J. Girniaus, atveria visą žmogiškosios būties beprasmybę, ir tik amžinybės šviesoje ji tampa prasminga: „Tik tai gali patenkinti gilų žmogaus sielos ilgesį, kas slepia savyje amžinybės viltį. Be amžinybės prasmė lieka neįmanoma, nes amžinybė yra pats būties sinonimas. Būti laikinai – tai tik praeiti. Mes gi trokštame būti, ne tik praeiti. Todėl mūsų būties ilgesys tuo pačiu yra ir amžinybės ilgesys“<sup>269</sup>. Angažavimasis amžinybės perspektyvai jokių būdu nereiškia, jog J. Girnius nuvertino mirties faktą. Priešingai, šiuo požiūriu labai aiškiai atliepdamas savo mokytojui M. Heideggeriui, filosofas mirtį įvardija gelmės gyvenimui teikėja, o jos užmarštis, anot jo, grasina nuslydimu gyvenimo paviršiumi: „<...> be santykio su mirtimi gyvenimas lieka be gelmės <...> Kaip mirtis priklauso gyvybei, taip

<sup>268</sup> G. Steiner, Heideggeris, Vilnius: Aidai, 1995, p. 133.

<sup>269</sup> J. Girnius, *Amžinybės perspektyva ir laiko horizontas*, op.cit., p. 372.

*memento mori* priklauso gyvenimo išminčiai <...> Sveika mirties sąmonė žmogų kreipia ne nuo gyvenimo, o į prasmingesnį gyvenimą <...> žadindama rūpintis ir tuo, kas „neapsimoka“, bet yra žmogiškai vertinga ir dėl to nė mirties akimirka nepraranda savo vertės“<sup>270</sup>.

Trumpu mirties, žmogiškosios egzistencijos prasmės jos akivaizdoje, gyvenimo ir mirties neperskiriamumo refleksijos M. Heideggerio ir J. Girmiaus filosofijoje pristatymu pradedame mirties tematikos išpildymo H. Nagio kūryboje analizę. Šios tematikos skleidimosi aptarimas tapo religinės sąmonės pėdsakų paieškos A. Nykos-Niliūno kūryboje užsklanda. Tad perėjimas nuo niliūniškosios prie nagiškosios mirties refleksijos, kurioje, kaip ir A. Nykos-Niliūno kūryboje, pastebima poetinė haidegeriškosios *būties-mirčiai* koncepto variacija, yra sąmoningas, nuoseklumo siekiančio tyrinėtojo žingsnis, kurį įgalina mirties semantinio lauko platuma H. Nagio kūryboje. Implikuotas vakaro, nakties, šešėlių, tamsos, ilgesio, krintančio sniego metaforomis mirties vaizdinys atrodo toks visa apimantis, kad tik nedaugelio tekstų erdvėje mirties pėdsakus yra paslėpęs saulės nutviekstas, vizijoje regimas vaikystės gamtovaizdis. Savo platumu mirties akiratis pritraukia ir Dievo ieškojimo, nesusitikimo su Juo, maldos patirties temas, todėl nagiškoji mirties refleksija pasirodė tinkamiausia plotmė, sugriebti ir aktualizuoti religinės patirties blykstelėjimus, kuriuos H. Nagio poezijoje ne taip lengva atpažinti. Skirtingai, nei A. Nykos-Niliūno kūryboje, kur religinė sąmonė reiškėsi tiek įsikūnydama į konkrečius, krikščioniškosios atminties turinčius simbolius ir metaforas, tiek skleisdamosi tik kaip numanomas, tačiau per asociacijas ir aliuzijas vis dėlto atpažįstamas reikšmių tinklas, H. Nagio kūryboje aptinkame vos keletą ryškesnių vaizdinių, leidžiančių mums atsigręžti į krikščioniškąją tradiciją, o kuriamų aliuzijų laukas ne visada įgalina kalbėti apie religinės sąmonės veikimą jame.

Tačiau mirties apmąstyme religinės patirties skleidimasis yra pakankamai ryškus. Sakome „religinės patirties“, tačiau turėtume pridurti „moderniosios religinės patirties“, kadangi H. Nagio kūryboje mirtis neiškyla

---

<sup>270</sup> J. Girmius, *Idealas ir laikas*, Chicago: Ateitis, 1966, 224-225.

tik vienu, sustingusiu pavidalu. Šio vaizdinio polisemantiškumas atskleidžia vieną svarbiausių moderniosios sąmonės ypatybių, pasirodžiusių ir A. Nykos-Niliūno kūryboje – sutelkti ir sujungti savyje skirtingas patirtis, demetrialiai priešingas suvoktis, kurios poetinės vaizduotės galia praranda skirties radikalumą ir imamos suvokti kaip dvi tos pačios monetos pusės, kurių nė vienos negalima paneigti.

J. Girnius „Žemės“ antologijos įvade, rašydamas apie H. Nagio poeziją, teigė, kad čia itin sunku surasti kokį nors išskirtinį motyvą: viskas, apie ką poetas kalba, yra svarbu: ar tai būtų žmogaus benamystės tema, ar gamtos vaizdai, tamsa ar šviesa – visa įgyja vienodą svorį. Tačiau šiuos motyvus, temas ir figūras į visumą sujungia ta pati nakties nuotaika – „kuriai spalvas pakeičia tamsos ir šviesos žaismas. Užtat juodi poetui ne tik šešėliai, bet ir sapnai, ir medžiai, ir akmenys, kaip juodas jo paties kraujas. Nepamatė jis nakties niekad ateinančios, nes ji visuomet jo kambaryje – jos „didžioji ir juodoji širdis“ plaka ne tik erdvėj, bet ir poeto širdy“<sup>271</sup>. J. Girnius nagiškąją būties juodumą regi ne tiek kaip išorinį foną, bet kaip žmogaus vidurybę persmelkusią substanciją. Tarsi atliepdamas filosofui, R. Šilbajoris šį persmelkimą vadina stovėjimu prieš nebūtį, ir tokia stovėseną, anot literatūrologo, yra esminė žmogaus sąmonės patirtis: „<...> nebūtis nėra tiktai fonas, kuriame matome tikrovę; ji yra taip pat ir visų daiktų, ir gyvybės, ir pačios žmogaus sąmonės užslėpta esminė savybė“<sup>272</sup>. Jei tamsą išspinduliuoja žmogaus sąmonė, nenuostabu, kad vakaro ar nakties šešėliai, saulėlydžio metas tampa ir eilėraščių, kuriuose skleidžiasi mirties vaizdinys, aplinkuma. Mirties nuojauta neretai persmelkia eilėraščio erdvę, ir ji, peizažams jungiantis su kraupiomis istorinio laikmečio realijomis, ima skleistis kaip apokaliptinė vizija:

*<...> Mėnuo teka  
tarp suanglėjusių vinkšnų kamienu į vėsią  
ir metalinę erdvę tuščios nakties. <...>*

<sup>271</sup> J. Girnius, *Žmogaus prasmės žemėje poezija*, Žemė. Poezijos antologija, Vilnius: Vyturys, 1991, p.60

<sup>272</sup> R. Šilbajoris, *Šviesos versmių beiškant: Henriko Nagio poezija*, Netekties ženklai: Lietuvių literatūra namuose ir svetur, Vilnius: Vaga, p. 309.

*Upelio klonyj giliam mustoja lalėje  
laimingos lakštingalos. Krenta kryžium svirties  
šešėlis ant turgaus išbalusios aikštės <...>  
Pajuodę grindinio plytos. Apkartę  
vyrų žemėti veidai. Pilnaties šviesoj belaikėj  
guli šalmai sklidini vakarykščio šilto lietaus*<sup>273</sup>.

Galima justti, kad kiekviena kuriamo vaizdo detalė esti paliesta destrukcijos, o jos veikimas stiprinamas, jungiant kontrastingas detales: nutilusių laimingų lakštingalų ir vakarykščio šilto lietaus metaforose iškyla harmoningo praeities laiko nuotrupos, kurios išryškina pragaištingą dabarties laiką. Literatūrologė L. Mačianskaitė yra teisingai pastebėjusi, kad H. Nagio poezijoje nykstanti kasdienybė yra „lėta pasaulio agonija, neišvengiamas žiemos atėjimas, ‚Vasaros laidotuvės‘“<sup>274</sup>. Iš tiesų, mirties prasmių lauką H. Nagys kuria, telkdamas šalčio, stingstančio kraujo ar juo tekančių nuodų, tamsos, bauginančios gelmės bei tylos metaforas. Štai eilėraštyje „Saulės daina“ mirtis ne tik persmelkia eilėraščio erdvėje veikiančiųjų kūnus:

*Dabar šalta naktis  
mums stingdo kraują; aš girdžiu, kaip tamsoje  
pavargusiai ir dusliai  
mūsų širdys plaka  
<...> palaukim – gal naktis,  
ir šaltis, ir tyla nutrauks surizgusias mintis,  
ir mus apkris mirties tamsa*<sup>275</sup>

ji taip pat nutraukia ryšį su Transcendencija, kuri veriasi kaip tuščia, mirusiojo akyse atsispindinti (ar jas atspindinti) erdvė: „Tik suvirpės į tuščią dangų pirštai ištiesti, / ir į plačiai atvertas, mirusias akis / žiūrės išblyškus pilnaties šviesa“. Šiame tekste nakties dangus vis dar turi savąjį šviesulį – mėnesienos pilnatį, kurios šviesa turėtų perskrosti nakties tamsą, tačiau poetinė sąmonė eliminuoja šią galimybę, blyškumo metafora tik dar labiau pabrėždama tamsos visagalybę. Ekstatiškomis vizijomis, destrukcinių jėgų ardomo pasaulio vaizdiniais, mirties ir nevilties nuojautomis H. Nagys įsilieja į moderniosios

<sup>273</sup> H. Nagys, Grįžulas: poezijos rinktinė, Vilnius: Vaga, 1990, p. 165.

<sup>274</sup> L. Mačianskaitė, *Neviltis Algimanto Mackaus ir Henriko Nagio poezijoje*, Darbai ir dienos, Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 1997, Nr. 4(13), p. 168.

<sup>275</sup> Nagys, op. cit., p. 185.

ekspresionizmo literatūros horizontą. Ekspresionizmo estetika buvo paplitusi įvairiuose Europos kraštuose, tačiau, anot literatūrologės J. Bajarūnienės, „klasikinį pavidalą jis įgavo vokiečių literatūroje, todėl vokiečių ekspresionizmas pagrįstai laikomas paradigminiu ‚išraiškos meno‘ modeliu“<sup>276</sup>. Tyrinėtoja teigia, kad šios meno krypties atsiradimą nulėmė „giliai įsišaknijusi idealistinės filosofijos tradicija, vokiečių dvasiai būdingas kriticizmas, ekonominė ir politinė Vokietijos situacija prieš ir per Pirmąjį pasaulinį karą, tragiška pačių ekspresionizmo menininkų patirtis. (Galbūt dar reikėtų pridurti natūralią jaunos menininkų kartos reakciją į XX a. pradžioje įsivyravusį estetizmo, simbolizmo, neoromantizmo kultą.)“<sup>277</sup>. Ekspresionistinės estetikos įvairialypumas sunkiai pasiduoda griežtiems jos apibrėžimams: paskiri, apie ją kalbėję autoriai akcentuodavo skirtingus ekspresionizmo bruožus. Tačiau analizuodami jų išvalgas, galime pastebėti skirtingų mintijimų susitikimą viename taške: dauguma analizavusiųjų ekspresionistinį meno charakterį pabrėždavo jo karštligiškumą, itin ryškų išgyvenimo intensyvumą, hiperbolizaciją ir groteskišką tikrovės deformavimą. Poetinėje šių bruožų realizacijoje H. Nagys, kuriam vokiečių literatūros kontekstas buvo gerai pažįstamas, asmeniškai išgyvendamas istorinių kataklizmų laikmetį, norą atsiplėšti nuo ankstesnės poetinės tradicijos ir ieškoti savito pasaulio matymo ir kalbėjimo apie jį būdo, galbūt atpažino savo paties patirtį. Mūsų prielaidą aiškiausiai patvirtina H. Radauskas. Recenzuodamas „Saulės laikrodžius“, jis vienas pirmųjų nutiesė sąsają tarp H. Nagio ir ekspresionizmo estetikos bei vieno ankstyvųjų jos atstovų – G. Traklio kūrybos: „Pagrindinis Nagio poezijos motyvas yra žmogaus būties tragizmas, jo absoliuti ir nepaguodžiama vienatvė žemėje – tuo jisai siejasi ne tik su Trakliu, bet ir beveik su visų vokiečių ekspresionistų poezija, kurios antologija, išėjusi 1920 metais, turėjo charakteringą antraštę *Žmonijos sutemos*“<sup>278</sup>. Studijoje „Ekspresionizmas: teologiniai, sociologiniai ir antropologiniai literatūros aspektai“ literatūrologas

<sup>276</sup> J. Bajarūnienė, *Ekspresionizmo apibrėžtys ir tyrinėjimai XX a. vokiečių literatūros kritikoje*, Literatūra, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2004, Nr. 46(5), p. 34.

<sup>277</sup> Ibid., p. 34.

<sup>278</sup> H. Radauskas, *Henriko Nagio Saulės laikrodžiai*, Henrikas Radauskas atsiminimuose ir kritikoje, op. cit., p. 193.

Wolfgangas Rothe tvirtino, kad ekspresionizmo savitumą lemia absoliutus jo radikalumas: „Ekspresionistinės dvasios specifika ženklinama *absoliutus negatyvumas* ir *absoliutus pozityvumas*“<sup>279</sup>. Regime, kad H. Radauskas atpažįsta šį radikalumą funkcionuojant H. Nagio tekstuose – absoliuti, nepaguodžiama vienatvė H. Radausko suvokiama kaip vieno iš daugybės radikalumo pavidalų realizacija. Ekspresionizmo estetiką kaip vieną iš H. Nagio kūrybos akiračių, aktualizavo ir A. Nyka-Niliūnas, pabrėždamas ne tiek poetinės raiškos, kiek pasaulėžiūros bendrumą: „Nagio iniciatoriais pasaulėžiūrine ir estetinė prasme aš laikyčiau Frydricho Nyčės (Nietzsche) filosofiją ir daugiau ar mažiau šios filosofijos poveikio epochoje išaugusią ponatūralistinę vokiečių poeziją su Hugu fon Hofmanstaliu (Hofmannstahl), Stefanu George (George) ir Raineriu Marija Rilke (Rilke) priešaky. Tačiau visi šie faktoriai turėjo daugiau auklėjamos reikšmės ir daugiau pasaulėžiūrinės negu formalinės įtakos“<sup>280</sup>. H. Radausko nuoroda į H. Nagio poezijos sąsajas su G. Traklio kūryba pasirodė itin aktuali, svarstant mirties vaizdinio poetinės realizacijos H. Nagio tekstuose, o paraleliai skaitoma H. Nagio ir G. Traklio kūryba pagrindė A. Nykos-Niliūno teiginį: abiejų poetų kūrybos sistemas jungia bendras – nakties, liūdesio, mirties nuojautos horizontas, tačiau, remiantis skirtingai išgyventa istorinio laikmečio patirtimi bei savitomis biblinio, antikinio ar literatūrinio diskurso interpretacijomis, jis įgyja individualių, vieną poetą nuo kito atskiriančių, bruožų. Tenka pritarti H. Radauskui, teigusiam, kad H. Nagio „pesimizmas yra kiek sušvelnintas, tragizmo jautimas nėra toks aštrus kaip G. Traklio“<sup>281</sup>. Pradėję kalbėti apie nykstančias pasaulio formas H. Nagio kūryboje, analogišką situaciją regime ir G. Traklio poezijoje:

*Vėsiuos kambariuos be prasmės  
dūlėja daiktai, kaulėtom rankom  
Ieško žydrynėj pasakų  
Nešventoji vaikystė,  
Žiurkė riebi apgraužia duris ir skrynias,*

<sup>279</sup> W. Rothe, *Der Expressionismus: theologische, soziologische und anthropologische Aspekte einer Literatur*, Frankfurt am Main: Fischer Tb., 1979, p. 13.

<sup>280</sup> A. Nyka-Niliūnas, *Henrikas Nagys, arba "Saulės laikrodžiai"*, Literatūros lankai, 1953, Nr. 2, p. 24.

<sup>281</sup> Radauskas, op. cit., p. 193.

*Širdis sustingsta sniegu tylumoj.  
Alkio keiksmi purpuriniai  
Dar aidi dvokioj tamsoje,  
Melo juodi kalavijai,  
Lyg geležiniai vartai aklina užsitrenktų*<sup>282</sup>.

(vok. *In kühlen Zimmern ohne Sinn / Modert Gerät, mit knöchernen Händen / Tastet im Blau nach Märchen / Unheilige Kindheit, / Benagt die fette Ratte Tür und Truh, / Ein Herz / Erstarrt in schneeiger Stille. / Nachhallen die purpurnen Flüche / Des Hungers in faulendem Dunkel, / Die schwarzen Schwerter der Lüge, / Als schlüge zusammen ein ehernes Tor*)<sup>283</sup>.

Tekste pasaulis dūla ir stingsta, laiką ir erdvę naikina neaiškios destruktinės jėgos, kurias regėjome siautėjant ir apokaliptinėse H. Nagio vizijose. Vizijos erdvė yra nepaprastai svarbi ekspresionizmo estetikoje. Vienas iš jos teoretikų, K. Edschmidas teigė, kad šios krypties menininkas savo kūrinuose siekia atspindėti gryną ir nesuklastotą pasaulio vaizdą. „Tačiau toks vaizdas glūdi tik mummyse pačiuose, todėl visa menininko ekspresionisto erdvė tampa vizija“<sup>284</sup>. Per poetinius tekstus, besiskleidžiančius kaip gaivališkos vizijos, patiriame G. Traklio ir H. Nagio poetinį dialogą. Vizija išryškėja kaip bendras, abiejų poetų pasaulėvoką siejantis segmentas, o konkrečios vizijos detalės atskleidžia ir poetų mąstymo skirtynes. H. Nagio poezijoje vaikystės namai, gimtinės žemė pasirodo kaip harmoninga, naikinančių galių nepažeista erdvė:

*Visa buvo čia pat: dangus su saule ant žvilgančio žvyro,  
debesys – šilto, putoto pieno ašochiuos sunkiuos;  
<...> Visa buvo arti – kada paliečiau koja basa  
pirmąkart žemę, šiltą kaip motinos lūpos, kai naktį,  
jos mano vokus bučiuodavo: Mik, aš užpūsiu šviesas!”*<sup>285</sup>.

Žemiškoji ir dangiškoji erdvės šiame tekste maksimaliai priartėja viena prie kitos: Transcendencija pasirodo lyrinio subjekto prisimintame tėvų kieme, kurį galima suvokti ir kaip biblinio rojus sodo provaizdį. O G. Traklio

<sup>282</sup> G. Traklis, Eilėraščiai, Vilnius: Vaga, 1985, p. 38.

<sup>283</sup> G. Trakl, Sebastian in Traum, Leipzig: Kurt Wolff Verlag, 1915.

<sup>284</sup> Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1910-1920, Expressionismus, hrsg. von Th. Anz und M. Stark, Stuttgart: J. B. Metzler, 1982, p. 51-52.

<sup>285</sup> H. Nagys, op. cit., p. 106.

poezijoje net ir namai yra paliesti destrukcijos. Antropomorfizuota G. Traklio vaikystė neturi sakraliojo matmens. Nykstančiuose namuose ji pasirodo to paties nykimo paženklintu pavidalu. Irimas, apėmęs tiek fizines, tiek dvasines (sniegų tylumoj sustingusi širdis) namų sferas, persunkia ir pačią eilėraščio kalbą. G. Traklis kuria naikinamų namų vaizdinį, pasitelkdamas negatyvumo žymenį turinčią semantiką, o tokiomis metaforomis, kaip „dvoki tamsa“, „riebi žiurkė“ ir kitomis, įsirašo į bjaurumo estetikos lauką. Skirtinga namų ir vaikystės traktuotė, savitos, ją nusakančios, metaforos – tai abiejų autorių skirties momentas. Tačiau G. Traklio kūryboje plačiai atverta, visa apimančio nykimo problematika tampa svarbia perspektyva (ir jungtimi) tiems H. Nagio eilėraščiams, kuriuose mirtis pasirodo kaip totali ir neatšaukiama tikrovė. Toks mirties pavidalas iškyla eilėraštyje „Uždanga“, skirtame A. Mackui ir A. Škėmai atminti. Mirties vaizdinys kuriamas, pritraukiant biblinį ir teologinį kontekstus. Visas eilėraštis yra tarsi vizija, kuri nuo pradžios iki galo persmelkta mirties ir atpildo nuojauta, kylančia, jungiant kontrastingus vaizdinius. Baudžiančio Senojo Testamento Dievo ir kenčiančio Kristaus figūros pamažu veda skaitantį į Apokalipsės situaciją:

*Dievo rūstybė sudegino  
kadugio krūmą.  
Išganytojo smilkinius veria  
erškėčių vainiko dygliai.  
Dievo rykštė padėta  
ant Dievo delno<sup>286</sup>.*

Eilėraščio vyksmu tampa Paskutiniojo teismo spektaklis – jo erdvė komponuojama kaip teatro dekoracija. Tai dvimatė erdvė, kurios pirmajame plane, kaip teatro scenoje, ruošiamasi būsimam spektakliui, o giluminiame plane iškyla peizažo detalės, kurios perkeliamos iš realaus, Amerikos greitkeliams būdingo gamtovaizdžio:

*Rytmečio miglą kloja ant ilgo išbalusio greitkelio  
mėlynais kombinezonais aprengti išsipildymo angelai.*

---

<sup>286</sup> H. Nagys, op. cit., p. 228.

*Fone, tolumoj – miškai, lygumos, užiantis  
jūros režis, dumblota upė.*

Lyg iš šventojo Jono apokaliptinių regėjimų atklydę angelai pradeda Didžiojo teismo spektaklį, kurio Didžiuoju Režisieriumi įvardijamas Dievas, pasirodantis kaip pati mirtis „*Tu esi Didysis Režisierius. / Maestro. Džiunglių būgnininkas. / Šokantis ir dainuojantis magas / dramblio kaulo šalyj*“. Didžiojo Režisieriaus figūra asociatyviniu ryšiu jungiasi su R. M. Rilke`'s krentančią žmogiškąją būtį prilaikančia Ranka: „*Visi mes puolam. Ir šita ranka. / Ir jų visų pažvelk, toks pat likimas. / Bet Vienas tą visuotinį kritimą / prilaiko nuostabiai švelnia Ranka*“<sup>287</sup> (vok. *Wir alle fallen. Diese Hand da fällt. / Und sieh dir andre an: es ist in allen. / Und doch ist Einer, welcher dieses Fallen / unendlich sanft in seinen Händen hält.*). Tokios asociacijos galimybę motyvuoja ir sustiprina faktas, kad H. Nagys yra išvertęs šį R. M. Rilke`'s eilėraštį į lietuvių kalbą (cituotas lietuviškas variantas). Mezgantis pokalbiui ir atsirandant bendram mąstymo horizontui, kiekvienas iš jų formuluoja individualią Dievo kaip visa valdančios ir lemiančios Aukščiausios būties sampratą, turinčią ir teologinę-biblinę perspektyvą. Biblijos knygose, ypač psalmėse, dažnai pasikartoja visada žmogų globojančio ir neapleidžiančio Dievo vaizdinys<sup>288</sup>. O Naujajame Testamente šis vaizdinys apibrėžiamas viena Kristaus ištarta fraze: „Jūsų visi galvos plaukai yra suskaičiuoti“. H. Nagio tekste ši ištara išplečiama, pasitelkiant minimalistines aplinkos detales, kurios dar labiau išryškina visa nulemiančią Dievo valią:

*Be Tavo valios nekrinta nei plaukas.  
Be Tavo valios nemiršta musė voratinklyje.  
Be Tavo valios nesutirpsta snaigė,  
nesutrumpa smėlio kruopelė.*

<sup>287</sup> R. M. Rilke, Poezija, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 1997, p. 122.

<sup>288</sup> 139 psalmėje karalius Dovydas skelbia:

„Kurgi galėčiau pabėgti nuo tavo dvasios ar atsitolti nuo tavo artumo?  
Jei į dangų užžengčiau, tu esi ten,  
jei Šeole pasikločiau guolį, tu esi ten.  
Jei įgyčiau aušros sparnus  
ir įsikurčiau prie tolimųjų jūros pakraščių,  
net ir ten mane vedžios tavo ranka  
ir tvirtai laikys tavo dešinė“.

Biblijos tekstas cituojamas iš: Biblija, arba Šventasis Raštas. Ekumeninis leidimas, Vilnius: Lietuvos Biblijos draugija, 2005.

Neatšaukiama Dievo valia eilėraštyje išreiškiama viena vienintele ištarne, po kurios „neliko nieko – / tiktai tylą. / Tik šalto, negyvo metalo riksmas / ir po to.../ tylą“. Mirties siaubas kuriamas, į teksto tikrovę įrašant realius A. Mackaus ir A. Škėmos, kuriuos eilėraščio subjektas vadina savo broliais, žūties aplinkybių fragmentus, o absoliučios tylos, sąstingio, suakmenėjimo ir tuštumos metaforomis tekste išryškintas mirties radikalumas. Mirties situacija šiame tekste neturi jokios perspektyvos, po jos nelieka nieko. Šią tiesą patvirtina deklaratyvi ištara: „*Grižo tiktai karstai ir atsiminimai / ir siaubas tu, kurie liko. / Kurių neištiko Dievo rūstybė*“ bei krikščioniškosios liturgijos pabaigos formulės parafrazė: „*Ite, comoedia finita est*“. Mirties samprata šiame trumpame teksto fragmente grindžiama Senojo Testamento logika: ji ištinka kaip Dievo rūstybės pasekmė. Paskutinis eilėraščio posmas užsklendžia visą eilėraštinę, taip virsdamas teatro uždanga, kuri nusileidžia, įvykus spektakliui. Paskutiniojo teismo spektaklio režisieriui leidžiama ramiai užmigti. Taip atskleidžiamas visiškai abejingumas tiems, kuriuos palietė mirties šešėlis.

Abejingumo mirčiai, mirties kaip spektaklio tema skleidžiasi ir dar viename eilėraštyje „Antroji elegija augintiniam sūnui“. Tekste, skirtame A. Mackui, susitinka tragiškos XX amžiaus istorinės realijos, asmeniškai išgyventa artimų žmonių netekties patirtis bei literatūriniam, bibliniam ir antikviniam diskursui priklausančios figūros ir vaizdiniai, iš A. Mackaus poezijos atėjusio augintinio sūnaus figūroje įsirašo ir apaštalo Petro išsigintojo Kristaus, ir paties A. Mackaus poezijos kitų subjektų – Efa sakytojo anūko ir Jureko su Dovydo žvaigžde – figūros. Visos jos susipina į vieną, nes esti paženklintos mirties žyme. Žydų genocido ir pirmųjų krikščionių kankinimo reminiscencijomis brėžiama augintinio sūnaus kelionės į mirtį trajektorija:

*Augintini sūnau tau liko vienas takas  
kuriuo nuėjo Efa sakytojo anūkas  
ir Jurekas su Dovydo žvaigžde  
senoj senamiesčio gatvelėj  
į dujų kamerą ar po mečetės ašmenim kada*

*romėniškame amfiteatre  
minia dainuodama  
ilgėjosi gražaus mirties spektaklio*<sup>289</sup>.

Mirties misterijos laukiančioje minioje eilėraščio subjektas regi ir Dievo bei neįvardintų dievų figūras. Dievas pasirodo kaip visiškai kurčia sūnaus augintinio balsui esybė. Nepalaujama malda, kuri sutrupino granitą ir palaužė fariziejišką širdies kietumą, nepajėgia prasiskverbti pro Dievo abejingumą. Jis augintinio malda, kuria implikuojamas ryšio su Transcendencija ieškojimas, paverčia absoliučiai neišsipildžiusiu ir bergždžiu vyksmu. Tad maldos bergždumas išreiškia ir santykio su Dievu prarastį:

*Tik tavo  
malda sutrupino granitą.  
Tik tavo / malda parklupdė fariziejus.  
Tik tavo vieno  
malda beviltiškai per amžių amžius  
vis beldėsi ir beldėsi  
į Dievą.*

Analizuojamas tekstas priklauso vėlyvajam H. Nagio kūrybos laikotarpiui, tačiau atsigręžę į pirmuosius poeto rinkinius, galime pastebėti, kad jau ir čia šmėsteli šis Dievo prarasties išgyvenimas. „Lapkričio naktų“ eilėraštyje „Naktis“ atsitraukimas nuo Dievo yra sąmoningas Jo ieškančiųjų apsisprendimas. Kaip ir A. Nykos-Niliūno kūryboje, pažinimo troškimas iškelia Dievo prakeiktojo, Jo atstumtojo figūrą:

*<...> Bet mus  
palik. Mums nieko neduok. Nes mes ieškom Tavęs.  
Mūsų brolių kraujas ir prakaitas puola ant mūsų...  
Nieko neduok mums... Prakeik. Bet atverk,  
atverk nors vienam akis, nors vienam iš mūsų:  
pasakyk: ar esi? Jei ne - tai ko ieškome mes?*<sup>290</sup>

kurioje klausimu įrašoma abejonė Dievo buvimu ir ieškojimo bergždumas, jei atsakymas į klausimą būtų neigiamas.

---

<sup>289</sup> Nagys, op. cit., p. 224.

<sup>290</sup> Ibid., p. 19

Tačiau sugrįžkime prie „Antrosios elegijos augintiniam sūnui“. Kaip matėme, ankstyvojoje H. Nagio poezijoje Dievas turi galią laiminti ir prakeikti, analogiškai vėlyvojo periodo tekstuose, o konkrečiai – šiame tekste, mirtį nulemia aukštesnės jėgos: ji ištinka žmogų ne kaip neišvengiama lemtis, bet kaip dievų, trokštančių naujo spektaklio, užgaida:

*Tavęs vienintelio nebegalėjo išklausyti  
nei Dievas nei dievai nes lygiai  
nes lygiai  
išriktąją valandą  
mirties spektaklio naujo išsiilgę  
jie paaukojo sūnų  
augintinį  
ant gatvės ešafoto.*

Literatūrologė V. Skrupskelytė yra teigusi, kad H. Nagį galima laikyti dvi kartas – žemininkus ir bežemius – jungiančia figūra: „Vienu savo kūrybos poliūmi jis (H. Nagys – E. J.) atsiremia į „Žemę“, o kitu veda į vadinamąją bežemių, Mackaus ir Liūnės Sutemos, po žemininkų ėjusią, neornamentuotos kalbos generaciją, kuri poezijos ir tiesos klausimus sprendė visiškai kitaip“<sup>291</sup>. Regis, kad mūsų analizuotas eilėraštis, alsuote alsuojantis žmogaus tikrovei tolumo ir svetimo Dievo idėja, itin atliepia bežemių (ypač A. Mackaus) išgyventą Dievo prarastį. Juk būtent A. Mackus, tęsdamas jau žemininkų kūryboje suaštrėjusią santykio su Transcendencija liniją ir persmelkdamas ją autentiška, neišžeminusio egzilo patirtimi, steigė dar kampuotesnius, skausmingesnius ir pažeistus žmogaus santykio su Dievu pavidalus, atvėrė dar gilesnes, su Dievu išsiskyrusio, Jo palikto ir pamiršto žmogaus egzistencijos prarajas. Šių prarajų vėrimosi motyvą kaip tik ir atpažįstame H. Nagio „Antrojoje elegijoje augintiniam sūnui“.

Neatšaukiamos mirties motyvas ryškėja ir eilėraštyje „Dedikacija“. Deklaratyvi, bet dedikacijos žanrą nusakanti frazė „*Tiems, kurie buvo*“ brėžia ribą tarp dviejų laiko dimensijų: tarp tos, kurioje esti kalbantysis ir tos, kurioje egzistuoja dedikacijos adresatai. Kasdienybės daiktai, beveik neapčiuopiami

---

<sup>291</sup> V. Skrupskelytė, *Egzodo poezijos šuoliai*, Egzodo literatūros atšvaitai: Išeivių literatūros kritika 1946–1987, Vilnius: Vaga, 1989, p. 350.

reiškiniai, emocinės patirtys, šešėliai ir siluetai suburiami į platų lauką ir tampa realiai egzistavusių žmonių prototipais:

*Tiems kurie buvo vienatvė, skambanti senu klavesinu  
Vilniuj  
Jauno kareivio daina. Strėlė ir lankas. Poetų paguoda.  
Tiems, kurie buvo kaip mes, kaip visi, kaip kiekvienas:  
liekni siluetai ant smėlio, ant sniego, ant vandens*<sup>292</sup>.

Šias laiko dimensijas iš esmės galėtume pavadinti esamuoju ir būtuoju ar praeities laiku. Tačiau kalbantysis tu, kurie buvo, laiką nusako „Niekados“ ir „Niekad“ sąvokomis:

*Niekados – liūdniausias žodis lūpose ir žodynuose.  
Niekad – mirties, nebūties sesuo, tuštuma už žvaigždžių,  
šaltas siaubas, krečiantis žmogų minioj <...>  
Niekados – amžinybės, kurios nepažįstame bendravedis.*

Filosofinei „Nieko“ sąvokai analogiškomis apibrėžtimis eilėraštyje aktualizuojamas laiko matmuo. Jei filosofinis „Niekas“ yra vadinamas nebūtybe, nes jai nenumatyta jokia tapimo ir būties galimybė, tai nagiškąjį „Niekada“, vėlgi remdamiesi analogija, suvokiame kaip ne-laiką, kuris neturi judėjimo potencijos. H. Nagio tekste „Niekada“ esti mirties, absoliučios, visą kosminę erdvę apimančios tuštumos ir apokaliptinio siaubo ekvivalentas. Tai tarsi sustingdytas laikas, naikinantis bet kokio santykio su mirusiais tikrovę. Ledo lango metafora eliminuojama mirusiųjų žvilgsnio į tuos, kurie yra dabarties laike, perspektyva, o žiemos laikas tampa totalios mirties simboliu: „*Tiems, kurie buvo, / šerkšno plaukais užklojo akis ir veidus / žiema*“<sup>293</sup>.

Tačiau mirties vaizdinys H. Nagio kūryboje pasirodo ir kitu pavidalu. „Elegijoje Algimantui“ – eilėraštyje, taip pat skirtame A. Mackaus atminimui – mirties tikrovė nebėra tokia grėsminga ir totali. Ji tekste skleidžiasi krintančio sniego pavidalu:

*Dabar tiktai dabar, kai krinta  
pro nuogą nulapojusį Kanados mišką  
toks tirštas lėtas pirmas sniegas  
žinau*

<sup>292</sup> Nagys, op. cit., p. 215.

<sup>293</sup> Ibid., p. 216.

*dar vieno mano draugo žingsniai  
praėjo debesim pilkais  
nei žemės nei dangaus neliesdami*<sup>294</sup>.

Skirtingai, nei eilėraščiuose „Arktika“, aptartoje „Dedikacijoje“ ar kituose, kur varijuojama žiemos, sniego, šerkšno motyvais, čia sniegas nėra visa užklojantis ir naikinantis ryšio su kitais galimybę. Tai tirpstantis sniegas. Sniegas, tekantis lyrinio subjekto kūnu. Šis, upės tekėjimą primenantis tirpimo vyksmas prišaukia eilėraščio subjekto žinojimą, kad ryšys su mirusiais egzistuoja. Draugas, kurį mini, ir į kurį vėliau kreipsis eilėraščio subjektas, tiesa, nepatiria sąlyčio nei su dangiškąja, nei su žemiškąja erdvėmis, bet jis neatiduodamas visiškai nebūčiai. Jo pavidalą poeto sąmonė įkurdina neapibrėžtoje dimensijoje, esančioje tarp žemės ir dangaus. Šią vietą galima suvokti kaip naują, H. Nagio sukurtą vizijų pasaulį, kuriame įmanoma susigražinti praeities laiką, vaikystės patirtis, kuriame poetas įkurdina savuosius brolius sakalus ir baltuosius aitvarus. Ją galima traktuoti ir kaip krikščioniškosios amžinybės alternatyvą. Jungties su šia sfera ir joje būvančiais galimybė paliudijama gyvos, tekančios upės metafora: „*Dabar kai krinta sniegas šiaurėje / ir tirpsta / ant lūpų ir plaukų ir veido / žinau, kad mūsų upė tebegyva*“

Eilėraštyje „Nirvana“ būties ir nebūties santykio dilema sprendžiama, prisitraukiant rytietišką kontekstą. Tačiau nirvanos – panirimo į save ir užsimiršimo patirtis perkuriama individualios pasaulėžiūros perspektyvoje. Nirvana įgyja H. Nagio poezijoje besiskleidžiančios tos pačios erdvės, kurią aptikome „Elegijoje Algimantui“, erdvės, esančios kažkur tarp žemės ir dangaus, bruožų. „Mėlynos nirvanos“ ir „svaiginančios žydrynės“ metaforos motyvuoja tokios sąsajos galimybę:

*<...> krisk, / krisk į atsivėrusią svaiginančią žydrynę,  
tegul vėjai ir vanduo tave pasiima ir paskandina  
mėlynoj nirvanoje užsimiršimo*<sup>295</sup>.

<sup>294</sup> H. Nagys, op. cit., p. 222.

<sup>295</sup> Ibid., p. 288.

Mėlyna spalva H. Nagio kūryboje atliepia romantiniam pasaulėvaizdžiui ir simbolizuoja harmoningo pasaulio ilgesį. Štai eilėraštyje „Mėlynas sniegas“ mėlynos spalvos persmelkta erdvė tampa to tobulybės ilgesio realizacija:

*Mes atradome savo žemę ir savo dangų.  
Mėlyną žemę. Mėlyną dangų. Mėlyną sniegą  
tarp kieto gruodo ir minkštų debesų*<sup>296</sup>.

Tad ir „Nirvanoje“ nebuvimo patirtis neturi jokios neigiamos konotacijos. Tai nebuvimas būnant toje mėlynos spalvos tobuloje erdvėje ar būsenoje. Nebuvimo būnant samprata, išryškinant imperatyvus „*nepasilik nieko sau*“, „*nebijok nebūti*“ įgyja ir krikščioniško savęs atsižadėjimo situacijos bruožų. Krikščioniškoje tradicijoje teisingai suvoktas savęs išsižadėjimas išgyvenamas kaip mirtis sau, kaip mirtina dieviškos Dvasios (*Pneuma*) prieštara kūnui (*sarx*). Vienu iš *sarx* nusakančių bruožų yra jo trapumas. Negalėtume vienareikšmiškai teigti, kad tokia, teologiškai pagrįsta, kūno koncepcija buvo žinoma H. Nagiui. Ji veikiausiai kilo iš bendros, asmeninio santykio su mirties faktu ir jos filosofinių apibrėžčių, reflektavimo patirties. Vis dėlto, sąmoningai ar nesąmoningai suartėjus su šia krikščioniška tiesa, eilėraščio pabaigoje poetiškai reflektuojama žmogaus būties trapumo patirtis:

*Kaip Tibeto užsimūrijęs šventasis  
atsiskyrėlis kalbėsiesi su visata  
ir suvoksi, kad esi tiktai mažytė, nereikšminga  
dulkė Paukščių Tako, snaigė sniegui sningant,  
suledėjusios miglos kristalo atšvaita,  
kuri vos pradėjusi žerėt jau dingo*<sup>297</sup>.

Tokios patirties refleksija neturi jokio tragiškumo atspalvio. Nykstanti, nebūtin pasvirusi žmogaus egzistencija priimama kaip natūralus, visą visatą persmelkęs vyksmas.

Varijuojant mirties kaip gyvenimo dalies temą, mirtis ir gyvenimas H. Nagio kūryboje susilygina, kuomet jie matuojami pažinimo matu. Viename iš

---

<sup>296</sup> H. Nagys, op. cit., p. 256.

<sup>297</sup> Ibid., p. 288.

neįvardintų rinkinio „Prisijaukinsiu sakalą“ eilėraščių mirtis kaip neišvengiama, nekintanti riba, ties kuria nutrūksta gyvenimo linija, atrodo labiau pasiduodanti žmogiškajam pažinimui, nei dinamiškas, nuolatinio judėjimo pirmyn ir atgal persmelktas gyvenimas. Ir tik teksto paskutinėse eilutėse ryškėja, kad būtent per judėjimą artėjama prie tikrojo pažinimo:

*Manom mirtį pažįstame. Tiktai gyvenimo  
mįslių nemokam įmint.  
Tiltą po tilto sudeginę,  
nei atgal, nei pirmyn  
neberandame kelio.  
Einam ir grįžtame, klumpam ir keliam,  
kol pagaliau apsiprantam su vienintele  
ir paskutine mintim:  
ir mirties nepažįstame“<sup>298</sup>.*

Mirties akivaizdoje kaip tam tikras nušvitimas veriasi tiesa, kad mirtis yra lygiai tokia pat nepažini, kaip ir gyvenimas.

Mirties antspaudu yra paženklinta ir dar viena H. Nagio kūrybos tema, kuri jau buvo įsiterpusi į mūsų svarstymų erdvę, ir kuri neabejotinai yra susijusi su krikščioniškąja, o tiksliau – bibrine tradicija. Tai sugrįžimo namo, į gimtinės erdvę tema. A. Nykos-Niliūno kūryboje pagrindiniais šios temos įvaizdžiais tapusios Sūnaus palaidūno ir išvarytojo iš rojus Adomo figūros iškyla ir H. Nagio poezijoje. Regis, kad egzodą išgyvenusiems kūrėjams bibrinė namų palikimo arba išvarymo iš rojus reminiscencija itin intensyviai atliepė jų asmeninems patirtims<sup>299</sup>.

Įdomu pastebėti tai, kad nagiškoji gimtųjų namų erdvė nėra taip stipriai konkretizuota, kaip A. Nykos-Niliūno poezijoje ar dienoraščių fragmentuose, kur kiekviena namų erdvės detalė atrodo įsiskverbusi į poetinio subjekto kūną. Kaip sako G. Šmitienė: „Nemeikščiuose svarbus kiekvienas reljefo iškilimas ir įlinkimas, kiekvienas medis ar upės akmuo yra reikšmingas – visa aprašoma. Ilgainiui dienoraščius skaitančiojo galvoje susiformuoja Nemeikščių apylinkių

---

<sup>298</sup> H. Nagys, op. cit., p. 247.

<sup>299</sup> Vėliau mūsų tyrimas atskleis, kad poetinės šių figūrų interpretacijos funkcionuoja ir K. Bradūno poezijoje.

žemėlapis“<sup>300</sup>. Jei H. Nagio kūryboje ir pasirodo konkrečios aplinkos detalės, tarkime, upė, medis, paukščiai, jos nekuria giliai intymios aplinkos išpūdžio, kokį sukelia niliūniškoji erdvės refleksija. Atrodo, kad čia aplinkos detales fokusuoja ne vienu, o daugybės akių žvilgsnis, todėl atskiro daikto konkretybė atrodo išsklidusi. Tokį konkretybės abstraktėjimą įmanu motyvuoti, atsiremiant į biografinius H. Nagio gyvenimo faktus. Paties poeto liudijimu, jis tik ankstyvoje vaikystėje ilgiau gyveno vienoje vietoje – Žemaitijos kaime, prie Ventos upės. Vėliau jo gyvenamoji vieta nuolat kito, poeto šeima vis kraustėsi iš vienos vietos į kitą. Galima prielaida, kad šis neišgyvenimas realybėje nulėmė ir poetinę namų vaizdinio interpretaciją, kuri nepalieka tokio stipraus artimumo gimtims namams išpūdžio, koks kyla, prisimenant A. Nykos-Niliūno kūryboje egzistuojantį namą su mėlynomis langinėmis, kurių bildesį dienoraščių subjektas girdi net ir tada, kai tikrovėje jo jau seniai nebėra. Abstraktesnės erdvės buvimą pagrindžia ir H. Nagio kūrybos subjektas, kuris, skirtingai, nei Nykos-Niliūno poezijoje, labai dažnai iškyla ne *Aš*, o *Mes* pavidalu. Todėl medis, į kurį nukrypsta *Mes* žvilgsniai, sutelkdamas kelias žvelgimo perspektyvas, iš individualios plotmės pakyla į visuotinumą lygmenį, kuris suponuoja ne tokį intensyvų poezijos subjekto ir aplinkos artumo ryšį.

Sūnaus palaidūno provaizdį atpažįstame daugelyje H. Nagio eilėraščių. Kiekvienas jo klajūnas būtent blaškymusi pasaulio erdvėje įgyja šios biblinės figūros žymę :

*Per drumstą dangų atskrenda paklydęs paukštis  
ir sunkiai supa ilstančius sparnus...  
Ir aš einu - į sąnarius atplūsta skausmas -  
ir aš einu - ir ieškau, kaip ir jis, namų.  
Namų! Bet argi turi elgetos namus?*<sup>301</sup>.

Taip rašė H. Nagys viename ankstyvųjų savo kūrinių, klajojimą pasaulyje, skausmingai sunkų namų, kurių iš tiesų nėra, ieškojimą suvokdamas kaip elgetišką egzistenciją. Šią egzistenciją R. Šilbajoris, parafrazuodamas patį poetą, yra susiejęs su ieškojimo situacija, su ieškojimu „atsakymo į savo būties

<sup>300</sup> G. Šmitienė, *Kalbėti kūnu. Fenomenologinė Alfonso Nykos-Niliūno kūrybos studija*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2007, 104.

<sup>301</sup> H. Nagys, op. cit., p. 12.

mįslę<sup>302</sup>. Tuo H. Nagio poetinis subjektas panašus į niliūniškąjį pažinimo ieškotoją. Šia prasme ieškojimas yra H. Nagio žmogaus lemtis, atliepas šauksmui „*kurį išgirdę, / nesvarbu kur ir kada, turėjome eiti...*“<sup>303</sup>. Tačiau ieškojimas, kaip ir A. Nykos-Niliūno kūryboje, slepia savyje ne tik pozityvųjį, bet ir negatyvųjį pradą. A. Nykos-Niliūno poezijoje pažinimo ieškojimas atvėrė susvetimėjimo, gimtosios erdvės nepažinimo prarają, o nagiškajam klajojimui, kuris ir pats savaime esti sunkus, dar tamsesnių niuansų suteikia klajonių finalas, kuris skleidžiasi kaip visiškas neišsipildymas, kaip neatšaukiama mirtis. Žvelgdamas į paukščio skrydį ir jam prilygindamas keliaujančiųjų būtį, H. Nagio kalbantysis ištars: „*Juk jie kaip ir anas, kur plakas po skliautus / ir nesuradęs savo lizdo, žemėn puola...*“<sup>304</sup>. Valkatiškoji būtis dar ryškiau skleidžiasi eilėraštyje „Valkata“, kur ieškojimo bergždumą stiprina užgesusių akių metafora, skubančių žmonių vaizdinys, niūrus rudens peizažas, atsiveriantis nakties fonu ir per klajojančiojo veidą žliaugiančiais lietumis:

*Nesuradau tavęs. Užgesusiom akim ieškojau  
didžiulėse stotyse skubančių žmonių veiduos  
tokių akių liūdnu... ir rankų, kurios moja  
kaip medžių šakos vėjuos ir žieduos - -  
Maniau sugrižt vėjuotą vakarą, lynojuant,  
ir pasakyti: noriu pasilikti... lauke ruduo...*

*O lapkričio beviltiški, bekraščiai lietūs...  
Ir lapai širdį mano apkrenta... ir skaudūs, ir šalti...  
Sumirga girto draugo akyse ieškoto miesto  
pavargę bokštai... debesys... keliuos, einu... naktį  
girdžiu kažin kas šaukia dar palaukt, tikėti, -  
bet veidą plauna lietūs tamsūs ir beviltiškai šalti...<sup>305</sup>.*

Šis momentas yra ne tik visiškos vienatvės patirtis, primenanti romantiškųjų herojų vienišumą minios apsuptyje. Tai yra ir vilties netekimo akimirka. Nors subjektas vis dar girdi balsą, kviečianti tikėti, tačiau ieškomo

<sup>302</sup> R. Šilbajoris, op. cit., p. 311.

<sup>303</sup> H. Nagys, op.cit. p. 37 (ištrauka iš moto pasirinkto Henri Alain Fournier „Le Grand Meaulnes“ fragmento).

<sup>304</sup> Ibid., p. 12.

<sup>305</sup> Ibid., p. 70.

miesto vizija, atsispindinti girto draugo akyse, ir veidą plaunančio, tamsaus ir beviltiškai šalto lietaus metafora, išreiškia absoliučią prarastį. Jei H. Nagio subjektas ir pasiekia ieškomą tikslą, jis egzistuoja tik vizijos erdvėje arba, vos tik pasiekus jį, atsiduriama mirties apsuptyje:

*Apklostyk mane,  
žeme: sapnuojančią širdį ir šviesią,  
pavargusią galvą... Man šalta... Seniai  
laukiau švelnių tavo motinos rankų,  
jau nepaliksiu tavęs niekada...  
Supk savo sūnų, sugrįžusį amžiams,  
miegantį ažuolo lopšy - karste<sup>306</sup>.*

Sugrįžimas žemės prieglobstin yra mirties akimirka. Tik šiuo momentu įmanoma duoti žemei amžinos ištikimybės priesaiką. Toks subjekto sugrįžimas, kaip matysime vėliau, primena K. Bradūno nuolat kartojamą sugrįžimo į gimtosios žemės iščias motyvą. Jame tolimu aidu atskamba ir krikščioniškoji „Žemė žemėn, dulkė dulkėn“ laidotuvių formulė. Mirties ištiktis grįžimo namo akimirka yra vienas iš šviesiausiai H. Nagio kūryboje tapomų mirties pavidalų. Prie jo dar sugrįšime, o kol kas apstokime ties tekstu, kuriame grįžimo momentas telkia negatyvias – nepažinimo, paniekos, atstūmimo ir galiausiai, mirties, neatveriančios kito gyvenimo perspektyvos – reikšmes. Tai yra eilėraštis „Sūnūs palaidūnai“. Jau pats eilėraščio pavadinimas atskleidžia teksto sąsajas su bibliniu diskursu, tačiau sykiu nukrypsta nuo jo. Biblinė Sūnaus palaidūno figūra H. Nagio poetiniame tekste pavirsta neapibrėžto skaičiaus sugrįžusiais. H. Nagio grįžimas, taip pat, kaip ir klajojimas po pasaulį, anot J. Girniaus, „ieškant šviesos versmių“, ne visada yra vienišojo kelionė. Grįžimas yra daugelio lemtis, galbūt todėl ir erdvė, į kurią grįžtama, yra ne vieno žmogaus namai (skirtingai, nei A. Nykos-Niliūno poezijoje), o daugelio, tad H. Nagio klajūnus pasitinka miesto erdvė, kurią galima suvokti kaip visos gimtinės metonimiją. Kalbėdami apie grįžimo namo judesį A. Nykos-Niliūno eilėraščių cikle „Sūnaus palaidūno poema“, išsiaiškinome, kad, atsiliepdama biblinei parabolei, erdvė, į kurią grįžta Sūnus

---

<sup>306</sup> H. Nagys, op.cit. p. 72.

palaidūnas, yra laukiančioji, pasitinkančioji erdvė. H. Nagio tekste nuo pat pradžių ima ryškėti nepažinimo, susvetimėjimo ir netgi atstūmimo motyvas. Išdidžių miesto vartų metafora implikuojamas pirmasis nepažinimo etapas, kurį keičia nepažinimą dar labiau stiprinantis grįžtančiųjų susidūrimas su miesto sargais. Lyriniai subjektai sutinkami keiksmiais ir pašaukiami niekinančiu valkatos vardu. Įvardijimas šiame tekste turi netiesioginių ir tolimų sąsajų su Biblijos Pradžios knygoje užrašytu pasakojimu apie tai, kaip Dievas, sukūręs pasaulį ir žmogų, leido pastarajam juos pavadinti vardais. Tad įvardijimas Biblijoje reiškė pašaukimo iš nebūties į būtį, tapatybės įtvirtinimo judesį. Sargų kaip gimtosios erdvės reprezentantų negatyvus veiksmas išreiškia pačios erdvės santykio su grįžtančiaisiais būvį, atkreipties į juos pobūdį: grįžusieji sutinkami ne kaip sūnūs, kurių laukia atleidimo malonė, bet kaip nepageidaujami ir nereikalingi valkatos. Trys tolesni eilėraščio posmai leidžia pamatyti susikryžiuojančius du santykio, tarp eilėraštyje veikiančių figūrų, tipus: pirmasis – grįžusiųjų ryšys su gimtąja erdve. Jis emocionalus, persmelktas raudos ir maldų intonacijomis:

*Geltonas tėviškės medus! Per lūpas, per akis ištroškusias  
jis teka... Viešpatie, kaip gera verkti debesų gimtųjų  
ašaras!  
Kaip gera ant gimtinės grindinio miegoti<sup>307</sup>.*

Antrasis santykio tipas – tai mieste esančiųjų žvilgsnis į sugrįžusiuosius. Teksto erdvėje veikia kelios tokios figūros, ir kiekvienos iš jų santykį su sugrįžusiaisiais galima pavadinti nesusitikimu. Dialogo, pokalbio situacija, kuri vystoma biblinėje parabolėje tarp tėvo ir sugrįžusio sūnaus, čia nevyksta. Mieste gyvenantys yra tik praeinantys pro šalį arba vaikai, kurie nustebę žvelgia į sugrįžusiuosius. Bergždumo, nesusitikimo ir neatpažinimo situaciją dar labiau išryškina tuščių rankų metafora ketvirtojo posmo priešpaskutinėje eilutėje: „*Sūpuoja vėjas mums rankas nulytas ir tuščias*“. Paskutiniu ju eilėraščio posmu įtvirtinama ne tik valkatiškoji grįžusiųjų tapatybė, bet ir transcendentinės erdvės prarastis:

---

<sup>307</sup> H. Nagys, op. cit., p. 87.

*Vėliau mes sėmėm sūrų vandenį suprakaitavusiais  
šalmais.  
Ir jūrų smėly – kaip grabuos – po valtim apvožtom  
užmigom  
su valkatom šunim ir sutrupėjusiais geltono gintaro  
žvaigždynais.  
Ir glaudėm juos akmenėjančiais delnais <...>  
Ir nepabudom rytmetį, ir niekad nepabudom gimto marių  
miesto  
lekiančiuos smiltynuos.*

Grįžusių miegas po valtimis ir sutrupėję žvaigždynai virš miegančiųjų išreiškia absoliučią bevietiškumo situaciją: buvimą nesvetingoje, nepripažįstančioje gimtojoje žemėje akistatoje su nykstančia dangiška erdve. Lyriniai subjektai be jokių kompromisų atiduodami mirčiai, amžinam miegui, iš kurio niekada nepabundama. O lekiančių smiltynų metafora nurodoma į visišką grįžusiųjų iššvaistymą, į totalų jų egzistencijos sunaikinimą. „Saulės laikrodžių“ recenzijoje A. Nyka-Niliūnas pastebėjo, kad šio eilėraščio tonacijos – skausmingos ir sunkios, o pats eilėraštis „tarytum paskutinis jaunystės epizodas <...> Poetas grįžta su simboliniais herojais, kurie dabar jau nebėra anie patetiški A. de Renjė (H. de Régnier) karžygiai, išdidžiai daužantys auksines duris „du pommeau rude de leurs glaives“, arba romantiški jo paties klajūnai iš vasaros dulkančių kelių – Gestui Berlingui ir Meaulnes – bet paprastai valkatos, apdriskę, permerkti liūčių, tikrovės palaužti, nuromantinti, praradę viską ir užmiegą po valtimis gimtose smiltyse. Iš šių žodžių trykšta sunki avantiūros žlugimo gaida – paskutinis veiksmas ir atomazga <...>“<sup>308</sup>.

Tačiau grįžimas namo ne visada yra toks niūrus ir sunkus. Jau buvome užsiminę apie šviesiais tonais tapomus mirties, sugrįžus tėviškėn, pavidalus. O štai eilėraštis „Grįžimas“ nuskamba džiugaus ir šviesaus išsipildymo intonacijomis. Eilėraščio erdvė komponuojama kaip garsų ir spalvų žaismas. Kiekviena tos erdvės detalė yra pasitinkančioji, laukiančioji to, kuris sugrįžta:

*Beržo tošis balta kaip balandžio sparnai.  
Klega medžiuose paukščių minia.  
Mane sveikina kaimo linksmi kaminai,  
mirkuliuodami saulės tvane.*

<sup>308</sup> A. Nyka-Niliūnas, *Henrikas Nagys, arba "Saulės laikrodžiai"*, op. cit., p. 24.

Ši eilėraščių metaforiškai galėtume pavadinti šviesos sala H. Nagio tamsių tonų poezijos vandenyne. Jis iškyla kaip absoliuti priešingybė tiems tekstams, kur grįžimas yra neįmanomas arba, kaip minėjome, tik sąlygiškas, kadangi jo finale subjektą pasitinka mirtis. Galbūt todėl A. Nyka-Niliūnas, aktualizuodamas agonijos, mirties, tamsos atšvaitus H. Nagio rinktinėje „Saulės laikrodžiai“ suabejojo šio teksto emocijos nuoširdumu, teigdamas, jog „sunku tikėti, kad ir grįžus nuo raudančių rankų nukristų ‚klaiki prakeikimo naktis‘“<sup>309</sup>. A. Nykos-Niliūno mintis atrodo motyvuota, žvelgiant į vėlesnio rinkinio „Mėlynas sniegas“ eilėraščius, kur gimtosios erdvės vaizdai yra susigražinami ir saugojami kalboje, aiškiai žinant, kad visa tikrovė ir sunykusi ir neprikeliama:

*Mes kalbam apie pasakų pasaulio paukštį,  
kurio sparnus nukarpė kietos laiko žirklys.  
Mes kalbam apie gyvą, žalią medį,  
kurio šaknis supūdė neatlaidūs lietūs.  
Mes kalbame apie dainuojantį pavasarį,  
kurį seniai palaidojom žiemos karste.  
Mes kalbame ir kalbame apie draugystės saulę,  
kuri užgeso danguje ir žemėje po pelenų pluta<sup>310</sup>.*

Atrodo, kad „Saulės laikrodžiuose“ švistelėjusi šviesaus grįžimo akimirka panardinama į prarasties, absoliutaus negrįžtamumo išgyvenimo tėkmę. Negatyvumu prisodrinti veiksmažodžiai „nukarpė“, „supūdė“, „palaidojom“, „užgeso“ atskleidžia, koks aiškus ir stiprus yra šis išgyvenimas. H. Nagio poetiniam subjektui kaip moderniam žmogui, talpinančiam savyje didžiausius kontrastus, leista patirti mirties pilnybę su jos pozityviosiomis ir negatyviosiomis išistikimis, leista išgyventi grįžimo gimtinen iliuziją ir šios iliuzijos žlugimą. Bet atrodo, kad būtent toks, priešybės telkiantis, pasaulio vaizdas geriausiai atskleidžia vieną esminių moderniosios sąmonės judesių – visos priešybės niveliuojasi ir išstirpsta būties prasmės ir giluminės tiesos pažinimo paieškose.

---

<sup>309</sup> A. Nyka-Niliūnas, op. cit. p. 25.

<sup>310</sup> H. Nagys, op. cit., p. 150.

### III SKYRIUS: KAZYS BRADŪNAS IR BIRUTĖ PŪKELEVIČIŪTĖ: KRIKŠČIONIŠKOSIOS IR MITINĖS SĄMONĖS DIALOGAS

Tęsiant mūsų tyrimą, dar dviejų poetų – K. Bradūno ir B. Pūkelevičiūtės – kūryba susitinka vienoje literatūrinėje aplinkumoje, kuri, skirtingai nei A. Nykos-Niliūno ir H. Nagio atveju, formuojasi ne egzistencializmo filosofijos akiratyje, bet krikščioniškojo ir mitinio pasaulėvaizdžių pokalbio erdvėje. Filosofinis fonas tiek vieno, tiek kito poeto kūryboje skleidžiasi ne kaip vienos ar kitos filosofinės koncepcijos refleksija, bet kaip autentiškų patirčių sąlygota gyvenimo suvoktis, kaip filosofija iki filosofijos, persmelkusi į poezijos erdvę perkeltą tikrovės kūną, daiktų pavidalus ir eilėraščių subjektų veiksmus. Kalbėdama apie K. Bradūno kūrybą, V. Skrupskelytė tvirtino, kad „Bradūnas sąmoningai neieško poezijos ir filosofijos sąlyčių, jam nebūdingi Nykos-Niliūno bandymai į poetinį tekstą įpinti sąvokas. Bradūnas mąsto vaizdais, ir šis mąstymas vaizdais drauge yra mąstymas prasmėmis. Kai poetas remiasi filosofijai artima sąvoka (pvz., būtis), nepastebime galimų jos filosofinių niuansų. Į teksto paviršių iškyla apmąstyti vaizdiniai – materialūs žmogaus buvimo ir nebuvimo paslapties reiškėjai“<sup>311</sup>. Iš dalies šis apibūdinimas išreiškia ir B. Pūkelevičiūtės poezijos ypatumą: žvilgsnis į save ir pasaulį, toji pirminė filosofija čia implikuojama vaizdų konkretika, sugestyvaus, intymaus ir spontaniško kalbėjimo intonacijomis. Kaip monografijoje apie poetę rašė V. Kubilius: „Poetė neforemuluoja idėjų. Jos kalboje nėra bendrinių sąvokų. Konkretus vaizdas – eilėraščio pulsuojanči lastelė <...>“<sup>312</sup>.

Nors krikščioniškų bei mitinių sampynų variacijos, „natūralioji filosofinė nuostata“ suartina abu poetus, vis dėlto tiek tematine amplitude, tiek poetine stilistika jie ryškiai skiriasi vienas nuo kito. Pagrečiui skaitant abiejų poetų kūrybą, prieš interpretatoriaus akis veriasi skirtingos santykio su tradicija, su pasaulėžiūra, į kurią linksta poetinė sąmonė, kryptys. Tiesa, tiek K.

<sup>311</sup> V. Skrupskelytė, *Kazio Bradūno poetiškoji patirtis*, K. Bradūnas, Sutelktinė, T. 2, Vilnius: Aidai, 2001, p. 593.

<sup>312</sup> V. Kubilius, *Birutė Pūkelevičiūtė – aktorė ir rašytoja. Monografija*, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2004, p. 33.

Bradūnas, tiek B. Pūkelevičiūtė, kaip ir A. Nyka-Niliūnas bei H. Nagys, priklauso kūrėjų tipui, kurie į jų sąmonę atitekančias kultūrinės reikšmės transformuoja savito pasaulėvaizdžio akiratyje. Tačiau transformacija šiuo atveju pasireiškia skirtingais pavidalais. Literatūrologė V. Daujotyte-Pakerienė „Mažojoje lyrikos teorijoje“ yra nubrėžusi skirtį tarp nuosaikaus ir alternatyvaus santykio su tradicija formų, nuosaikuji tipą suvokdama kaip organišką vyksmą, kai „prigimtis, patirdama pasaulį ir kalbą, remiasi tuo, kas jai yra artima, reikalinga ar net būtina, ramiai apeidama tai, prie ko nelinksta ar kas atrodo svetima“<sup>313</sup>. Remdamiesi šiuo apibūdinimu nuosaikiam santykio tipui priskirtume K. Bradūno kūrybą, kur krikščioniškai ir mitinei plotmėms atsiveriama, nesuardant jų kvintesencijos. Autentiška poetinė sąmonė itin atsargiai prisiliečia prie tradicinių krikščioniškosios ir pagoniškosios pasaulėvokos reikšmių, jų nekvestionuoja, bet suveda į vieną lauką, formuodama visa apimančio šventumo sampratą.

Tuo tarpu antrasis santykio tipas, pagal V. Daujotyte-Pakerienę, tinka „avangardiškesnės laikysenos ir mąstysenos poetams, linkusiems sukurti perkurti, netgi deformuoti“<sup>314</sup>. B. Pūkelevičiūtės poezija ne visiškai įtelpa į tokios apibrėžties rėmus. Atsidūrusi akistatoje su K. Bradūno kūryba, ji tikrai atrodo alternatyvesnė ir komplikuočiau. Tačiau mes, remdamiesi teorinėmis, literatūros ir krikščioniškosios teologijos santykio aspektus analizuojančiomis išvalgomis, drįstume teigti, kad ji yra ne tiek deformuojanti, kiek provokuojanti. „Provokaciją galima suprasti kaip idėjiškai netikėtą tikėjimo tiesų, liturginės ir biblinės tikrovės transformaciją, kuomet, atrodytų, visai priešingu tam tikrai sistemai būdu sprendžiami klausimai, kurie provokuoja atsakyti į tos pačios paradigmos tiesas – *religinio dugno potyrius* (Tilicho pozityvus negatyvumas) ar į tai, kas Rahnerio vadinama *prieštaravimais bei teologinėmis mįslėmis*“<sup>315</sup> – rašo D. Jakaitė, apibrėždama provokacijos sąvoką

---

<sup>313</sup> V. Daujotyte, *Mažoji lyrikos teorija*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2005, p. 99.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>315</sup> D. Jakaitė, *Literatūros ir teologijos santykio beiškant: dialogiškumas ir hermeneutika, metafizika ir filosofija, krikščioniškoji literatūra ir skaitytojas, transparencija ir analogijų įvairovė*, D. Jakaitė, J.

kaip vieną literatūros ir teologijos pokalbio variantų, padedančių mums suvokti, kad provokacija yra ryškiausias moderniosios religinės sąmonės reiškinys principas B. Pūkelevičiūtės kūryboje, atsispindintis erotiškumo, ryškiai individualizuoto moteriškumo vaizdiniuose. Nors prisilytėjimas prie krikščioniškosios tradicijos čia nėra toks subtiliai lengvas, kokį jaučiame esant K. Bradūno kūryboje, vis dėlto atida jai išduoda ne neigimo judesį, bet kuriančios sąmonės siekį išskelti bei poezijos žodžiu aprašyti tai, kas atpažįstama joje kaip giliausioji savastis.

## **1. Kazys Bradūnas: tikėjimo polifoniškumas: krikščionybės ir pagonybės žaismas**

### **1.1. Poetinio subjekto tapatybė: „didelis kaip visata tikėjimas ir mažas kaip ašara žinojimas“**

K. Bradūno kūrybos recepcijoje jau seniai susiformavo nuostata laikyti šį poetą labiausiai vertu žemininko vardo. Nė vieno kito „Žemės“ antologijos dalyvio kūryboje, išskyrus gal tik V. Mačernio „Vizijas“, žemės vaizdinys nėra taip plačiai išskleistas ir taip giliai persmelktas sakralumu, kaip K. Bradūno poezijoje: „Žemė Bradūnui yra jo motina, maitintoja, gal net aukštesnė jėga, kuri gimdo ir žudo. Kai kur galima išžiūrėti net jos kultą. Santykiavimas su ja yra tikroji gyvenimo prasmė, reali neišvengiamybė, vienintelis džiaugsmas <...><sup>316</sup>. Pradedant ankstyvaisiais ir baigiant vėlyvaisiais K. Bradūno kūrybos rinkiniais, žemės vaizdinys nepraranda aktualumo. Įgydamas skirtingus pavidalus, išraizgydamas platų simbolių, metaforų ir asociacijų tinklą, jis nuolat iškyla tekstų erdvėje, leisdamas save pavadinti vienu svarbiausiu poeto kūrybos motyvų. Susijęs su autentiškomis vaikystės patirtimis, anot paties poeto, „ne filosofiskai išmąstytas, o realiai ir kasdieniškai pajauštas“<sup>317</sup>, žemės

---

Nagliuvienė, Literatūra ir teologija: XX a. I pusės lietuvių, prancūzų, vokiečių modernizmo autoriai. Mokymo priemonė, Šiauliai: VŠĮ Šiaulių universiteto leidykla, 2006, p. 20.

<sup>316</sup> A. Nyka-Niliūnas, *Žemę praradusio žemdirbio poezija*, Tremtinių mokykla, 1946, Nr. 3 / 4., p. 19.

<sup>317</sup> K. Bradūnas, *Pro gyvenimo langą, Tikėti ir rašyti*, Vilnius: Aidai, 2002, p. 45.

vaizdinys K. Bradūno kūryboje yra įvairias tematines linijas telkiantis pagrindas. Parafrazuojant V. Skrupskelytę, tai – esminė poeto mąstysenos ašis – visą jo kūrybą vienijantis dvasinis centras, literatūrologės suprastas ir įvardintas nei tik kaip kūrybos motyvas, bet ir kaip egzistencinė erdvė, ir kūrybines galias skatinantis pradas: „Žemė yra tikrovė, kurioje laikosi žmogaus būtis. Ji apsieiškia ir kaip gamtovaizdis, kur gimstama ir gyvenama, tartum tai būtų žmogaus vidinės geografijos tam tikra sistema. Ji taip pat sukaupia giliai savyje banguojantį jėgų tvaną (Ibid., p. 18), nelyg tai būtų amžinų šaltinių vanduo (Ibid., p. 5). Ji, toji žemė, yra būtis, srūvanti per kartas, ta pati, nedaloma, srūvanti į poetą, poetą įsakmiau nei kurį kitą pašaukianti ir gyventi, ir kurti“<sup>318</sup>.

Amžinai tveriančios žemės ir jai, o ne dangaus erdvei besimeldžiančio žmogaus vaizdinius regime jau viename pirmųjų K. Bradūno eilėraščių „Žeme, žydėkim“, išspausdintu 1938 metais „Židinyje“:

*Žeme, žeme, žydėsi, žeme, amžiais nedžiūsi.  
Žeme, būkim drauge amžinai.  
Kas padangės žvaigždėtos – aš ir vėl tau meldžiuosi –  
Aš meldžiuos, susiglauskit sparnai*<sup>319</sup>.

Autobiografijoje poetas šį eilėrašį susiejo su savo žeminiško kelio pradžia: „Dabar, pakartotinai jį skaitydamas, net krūpteliu: juk čia sąmoningai ar nesąmoningai užpėduota jau ant kone žeminiško kelio, kuriuo daugiau ar mažiau eita visoje mano gyvenimo literatūrinėje kelionėje“<sup>320</sup>. Nors šiandieniam skaitytojui eilėraštis gali nuskambėti deklaratyviai, vis dėlto pritartume poetui – jame iš tiesų galima atpažinti svarbias žemės vaizdinio, žmogaus santykio su ja suvoktis, kurios skleisis ir kristalizuosis, įgaus naujų prasminių niuansų vėlesniuose poeto kūrybos perioduose

H. Nagys, recenzuodamas rinkinį „Devynios baladės“ teigė, kad jau pirmasis K. Bradūno kūrybos rinkinys – „Pėdos arimuos“ „liudijo sakralinį poeto santykį su savo pirmuoju ir pačiu svarbiausiu kūrybos objektu –

<sup>318</sup> V. Skrupskelytė, *Kazys Bradūnas*, Egzodo literatūra 1945-1990, Vilnius: Vaga, 1997, p. 352.

<sup>319</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė, T. 1, Vilnius: Aidai, 2001, p. 26.

<sup>320</sup> K. Bradūnas, *Keli lemtingi susitikimai su poezija ir žmonėmis*, Egzodo rašytojai: autobiografijos, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 1994, p. 177.

žeme“<sup>321</sup>. Žemės vaizdinys ir jo prasminį lauką kuriantys simboliai bei metaforos nuo pat ankstyvųjų poeto eilėraščių skleidė tokią ryškią šventumo aurą, jog negalėjo būti nepastebėti ir neaktualizuoti jo kūrybos interpretatorių. Tekstuose išryškėjusį žemės šventumą imta aiškinti lietuvių tautosakos ir pagoniškojo tikėjimo akiratyje<sup>322</sup>. J. Girnius, atsiliepdamas į ankstesnius K. Bradūno kūrybos vertinimus, kuriuose poetas buvo pavadintas „senosios pagonybės dainiumi“, „Žemės“ įvade rašė: „Mano nuomone, išaugo apeiginė Bradūno poezija iš tos pačios žemės poezijos tuo pačiu keliu, kuriuo jam ir anksčiau žemdirbio darbą supo šventinė bei apeiginė rimtis. Žemė mūsų poeto žemdirbiui nėra tik duonos pelnymas, bet ir drauge tėvų palikimo saugojimas. <...> žemė visada persunkta istorija. Kiekviena pėda pažymėta tūkstančiais pėdų, kurių neišplovė nei laikas, nei vanduo. Šioje šviesoje ir pats kasdieninis žemės darbas virsta lyg tėvų perduotosios amžinos ugnies saugojimu. Tai ir suteikia žemei šventumą, kuris paverčia ją lyg šventykla, o jos saugotojus – į jos kunigus“<sup>323</sup>. Kaip regime, J. Girnius žemės šventumą K. Bradūno poezijoje siejo ne tiek su konkrečia pagoniškąja pasaulėžiūra, kiek su protėvių perduota, todėl saugotina šventumo pajauta. Vis dėlto nemažai daliai apie K. Bradūną rašiusiųjų toji pajauta siejosi su pagoniškąja pasaulio interpretacija: „Akivaizdu, kad Bradūno kūryboje gerokai ryškesnis mitologinis, dar ikirikščioniškas podirvis, išlikęs sąmonėje iki šiol, ir dažnas eilėraštis savo gyvybę semiasi būtent iš jo, perimdamas daugybę prasmų“<sup>324</sup>. Tokį sakraliosios plotmės K. Bradūno kūryboje pamatą akcentavo literatūrologė V. Balsevičiūtė. Jos teiginį galėtume pavadinti nuosaikesniu, straipsnyje „Patriotų

<sup>321</sup> H. Nagys, *Nuo žmogaus žemės iki žemės žmogaus. Kazio Bradūno Devynių baladžių proga*, Literatūros lankai, 1957, Nr. 7, p. 24.

<sup>322</sup> Etnologijos ir religijotyros studijose žemės-motinos kultas senovės lietuvių tikėjimuose aprašomas kaip vienas svarbiausių ir gyvybingiausių, išlikusių žmogaus sąmonėje ilgą laiką po krikščionybės įvedimo: „Žemė buvo Motina: Žeme, mano motina, tu mane pagimdei, tu maitinai mane, tu nešioji mane, tu priglausi mane po mirties“. Šiuos reikšmingus žodžius, užrašytus Salantų apylinkėse, vis dar galima išgirsti Lietuvos sodiečių kartojamus kaip maldą dirvai <...> Lietuvių liaudis tikėjo, kad yra nepaprastai artima žmogaus ir žemės, žmogaus ir augalų draugystė, jų gyvenimo sampyna. Labai daug tokių pavyzdžių tautosakoje. Antai žmogus gimsta iš žemės, kūdikiai atsiranda iš tvenkinių, šaltinių, medžių ar kalvų. Dar XVIII a. lietuvis aukojo Žemynai aukas, prašydamos kūdikio“ (M. Gimbutienė, *Senovinė simbolika lietuvių liaudies mene*, Vilnius: Mintis, 1994, p. 99)

<sup>323</sup> J. Girnius, *Žmogaus prasmės žemėje poezija*, Žemė. Poezijos antologija, Vilnius: Vyturys, 1991, p. 75.

<sup>324</sup> V. Balsevičiūtė, *Ankstyvoji Kazio Bradūno lyrika*, Vytautas Mačernis ir jo karta, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, Vilnius, 2001, p. 254.

sukilimas, arba poezijos kivrčas su tautybe“ A. Jasmanto (A. Maceinos) išsakytos minties analogu. Straipsnyje filosofas pasirodo itin kategoriškas: jis teigia, jog lietuviai neturi religinės poezijos, mat jų sąmonėje Dievą pakeičianti žemė. Tad ir K. Bradūno poezija, taip plačiai išskleidusi žemės vaizdinį, A. Jasmantui atrodo persmelkta ne krikščioniškosios, o pagoniškosios pasaulėjautos: „<...> Ir vis dėlto, kalbėdamas žodžius ‚kasdieninės mūsų duonos duok mums šiandien‘, poetas jaučia, kad jis kreipia juos ne tiek į transcendentinį Dievą Tėvą, kurs yra danguje, kiek į Žemynėlę-Motinėlę, kuri ‚rinko saulės klėty aukso grūdelius‘, juos ‚rinko, sėjo, laistė ir augino‘ („Protėvio malda“). Personalinio Dievo Bradūno poezijoje taip lygiai nėra, kaip jo nėra nė mūsų liaudies dainose bei raudose: ligi Jo mes savo sąmonėje dar nesame priėję; Jis mums dar nėra virtęs problema, nes lietuvis dar nestovi prieš Dievą kaip *Aš* prieš *Tu*, todėl ir neįstengia Jo pergyventi individualiniu būdu“<sup>325</sup>. A. Jasmanto straipsnyje nėra aiškinama, kokia žmogaus stovėseną Dievo akivaizdoje suvokiama kaip santykis *Aš prieš Tu*. Jo refleksiją filosofas išskleidžia savo studijoje „Religijos filosofija“, teigdamas, kad „Dievas yra religijos Dievas tik tada, kai jis yra mano *Tu*. Nes tik tada Jis yra ir tikrovė sąmonės priešybės prasme, ir asmuo nebe kito *Aš* prasme, vadinasi, nebežvelgiąs į mane kaip objektą, bet esąs mano būvio dalyvis, saugąs mano laisvę ir mano apsisprendimą, net jeigu šis būtų nukreiptas prieš jį patį“<sup>326</sup>. Jei A. Maceina taip suprato *Aš-Tu* santykį, sunku pasakyti, kodėl to santykio lauke jis nematė K. Bradūno poetinio subjekto. Aišku viena – filosofas, išryškinęs tiek pagoniškosios, tiek krikščioniškosios kultūrų apraiškas K. Bradūno poezijoje, radikaliai išskyrė šias plotmes. Šis išskyrimas, grynos, be jokių priemaišų krikščioniškos tikėjimo formos neatradimas lėmė tai, jog filosofas neatpažino K. Bradūno sukurto poetinio subjekto asmeninio, gyvo santykio su dieviškuoju *Tu* pavidalu.

Daugumoje vėlesnių poeto kūrybos interpretacijų radikali skirtis tarp pagonybės ir krikščionybės pamažu nyksta. K. Bradūno poezijoje pastebimas ir

<sup>325</sup> A. Jasmantas, *Patriotų sukilimas arba Poezijos kivrčas su tautybe*, Literatūros lankai, 1955, Nr. 6. Ps. 2, 16-20.

<sup>326</sup> A. Maceina, *Religijos filosofija*, Putnam: Krikščionis gyvenime, 1976. p. 177.

vis dažniau aktualizuojamas krikščioniškojo ir pagoniškojo pasaulėvaizdžio persipynimais pagrįstas pasaulėvaizdis: „Bradūno poezijoje į vieną posmą susilieja pagoniškas vandens užkalbėjimas ir krikšto galia nuplauti gimtąją nuodėmę“<sup>327</sup>. Tokiu ir panašiais teiginiais jau pabrėžiamas ne kurios nors vienos plotmės dominavimas, bet, priešingai – jų suartėjimas. Poeto kūrybos recepcijoje išitvirtina mintis, kad tokiu suartinimo judesiu kuriančioji sąmonė eilėraščių erdvėje formuoja nesuskaidyto pasaulio vaizdinį ir harmoningo tikėjimo sampratą. Jau minėta V. Balsevičiūtė, nors, vis dar laikosi nuomonės, kad pagoniškieji įvaizdžiai yra K. Bradūno poetinės sistemos pagrindas, vis dėlto koreguoja savo poziciją, taip pat konstatuodama dviejų pasaulėžiūrų suartėjimo situaciją: „Bradūno poezijos įvaizdžių sistema remiasi į pagonybę, bet, norint atskleisti Lietuvos krikščionėjimo procesą, pastebimas įvaizdžių persipynimas“<sup>328</sup>. Vis labiau ryškina pagoniškųjų ir krikščioniškųjų vaizdinių jungtį poeto kūryboje galėjo inicijuoti arba bent jau sustiprinti ir paties K. Bradūno liudijimas. Dviejų plotmių – krikščioniškosios ir pagoniškosios – sampyną savo poezijoje jis apibūdino kaip kūrybinę konkrečios vaikystės patirties realizaciją: „Kartą mane dar mažą vaiką senutė auklė vedasi per lauką, iš vakarų kyla debesis, perkūnas dunda, o ji man sako: ‚Kaziuk, klausyk, Dievulis barasi, būk geras‘. Auklė mane vedavosi taip pat į Alvito bažnyčią, rodydavo tabernakulį ir sakydavo: ‚Va, Kaziuk, Dievas tame namelyje gyvena‘. Todėl tada, perkūnui dundant, aš klausiu: ‚Teta, ar tai tas Dievulis, kur bažnytėlėj?‘. Ji atsako: ‚Ne, bažnytėlėj – Dievas, o čia Dievulis‘. Ji dar suvokė lyg ir du dievus“<sup>329</sup>. Auklės žodžiais perteiktoje tikėjimo patirtyje sutilpę liaudiškų tikėjimų ar lietuviškose sakmėse sutinkamas Dievulis ir krikščioniškasis Dievas, lygiai taip pat susitinka ir K. Bradūno poetiniame žodyje:

*Susitiko Dievas ir Dievulis  
Kryžkelėje vidury Kiršų  
Prie jų kojų akmenėlis guli –*

<sup>327</sup> V. Zaborskaitė, *Prie vieno stalo*, Kazys Bradūnas. Prie vieno stalo. Poezijos rinktinė. Vilnius: Vaga, 1990, p. 205.

<sup>328</sup> V. Balsevičiūtė, op. cit., p. 274.

<sup>329</sup> K. Bradūnas, *Pro gyvenimo langą*, op. cit., p. 42-43.

Šis poetinis tekstas liudija nesuskilusią ir vientisą poetinio subjekto sąmonę. Akivaizdų autobiografiškumo matmenį turintis eilėraštis, su paantrašte „*Pagal auklės Onos Šulinskienės tikėjimus*“ dar labiau išryškina iš vaikystės patirties sąmonėn atitekėjusių Dievo ir Dievulio vaizdinių bendrystę. Prisiminimų erdvėje išsaugotos jų figūros vis dar reprezentuoja skirtingas erdves. Tačiau perkeltos į poetinę plotmę, jos susitinka viename gamtovaizdžio taške. Kryžkelė vidury Kiršų, geografiškai sujungianti du kelius, o eilėraštyje sutelkianti akmenis – kaip pagoniškojo altoriaus ir duonos bei vandens įvaizdžius, turinčius Kristaus Paskutinės Vakarienės semantinę krūvį, tampa dviejų religinių pasaulėžiūrų suartėjimo, polifoniško tikėjimo simboliu. Tiesa, viename rinkinio „Krikšto vanduo Joninių naktį“ eilėraščių jo kalbantysis išpažįsta vienintelio Dievo egzistavimą: „*Skaičiuoju, skaičiuoju dievus, / O suma – vienu vienas*“<sup>331</sup>. Šis žaidybinių elementų turintis dievų suskaičiavimas ir vienintelio Dievo pripažinimas primena klasikos ir romantikos bruožų turinčioje vokiečių poeto F. Hölderlino kūryboje plėtojamą santykį tarp vienintelio Dievo ir gausios graikiškojo panteono dievų plejados. Dievas-Tėvas čia užima išskirtinę vietą. Jis disponuoja aukščiausia valdymo ir viešpatavimo galia, tačiau nekonfrontuoja su šalia veikiančiais antikos dievais. K. Bradūno poezijoje atpažįstame panašų santykio tipą. Nė viename poetiniame tekste negalėtume atrasti net menkiausio Dievo ir dievų supriešinimo. Dievas čia pasirodo ne kaip valdanti, bet kitus dievus ir dvasias globojanti bei saugojanti galia: „*Viešpatie, juos užmirštus ir paliktus / Kantriai saugojai, ligi riba / Tarp gyvybės ir mirties išbluko*“<sup>332</sup>.

Vėlesniųjų K. Bradūno rinkinių recenzijose jų autoriai pastebi poeto minties judėjimą nuo pagoniškosios prie krikščioniškosios pasaulėžiūros. Baltiškoji kultūra, jų nuomone, užleidžia vietą krikščionybei, pati likdama poetinės refleksijos periferijoje. V. Skrupskelytė, M. Stankus-Saulaitė ir netgi

<sup>330</sup> K. Bradūnas, *Sutelktinė T. 2*, op. cit., p. 248.

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>332</sup> K. Bradūnas, *Sutelktinė T. 1*, op. cit., p. 281.

A. Maceina, recenzuodami rinkinius „Užeigoje prie Vilniaus vieškelio“, „Prieraišai“ ir „Krikšto vanduo Joninių naktį“, o viename paskutiniųjų straipsnių apie K. Bradūno poeziją D. Jakaitė, įvardijanti šiuos rinkinius krikščioniškosios poezijos vardu, krikščionybės dominavimą išvelgia pagausėjusiose Švento Rašto citatose ir aliuzijose į jį, Kristaus figūros aktualizavime ir savitoje laiko sampratoje: „<...> savo ryškiaja linija Bradūno religinė poezija įjungia kaskart daugiau lietuvių krikščionio balsų <...> Dievą atsieja nuo gamtos reiškinių ir su „Užeigoje prie Vilniaus vieškelio“ pasiekia sąmonę, kuri išnirusi iš pagoniškos, revizuoja ankstyvesnę medžiagą <...> „Prieraišai“ jau yra bibliinių citatų paraštėje vystomas krikščioniškas tekstas“<sup>333</sup>. Iš dalies pripažindami kritikų aktualizuoją krikščioniškosios sąmonės stiprėjimą, vis dėlto drįstume teigti, kad net ir vėlyvojoje poezijoje pagoniškas santykis su pasauliu išlieka pakankamai intensyvus, tad tikėjimo polifoniškumas neišnyksta. Mūsų išvalgą motyvuoja jau aptartas eilėraštis „Susitikimas Kiršuos. Pagal auklės Onos Šulinskienės tikėjimus“, cituojamas iš rinkinio „Krikšto vanduo Joninių naktį“. Tiesa, reikia pripažinti, kad vėlesniuoju kūrybos periodu poetas iš tiesų kur kas dažniau, nei ankstyvojoje kūryboje, prabyla apie baltišką pasaulėžiūrą pasitraukimą iš patiriančios sąmonės horizonto, šį pasitraukimą implikuodamas nuo krikšto apakusio žalčio arba užgesusios aukuro ugnies metaforomis:

*Užversto šulinio akys  
Manęs daugiau nematys.  
Pieną prie rentinio lakės  
Ir nuo krikšto apakęs,  
Dingo žaltys<sup>334</sup>.*

Krikščioniškoje teologijoje krikštas suvokiamas kaip viso krikščioniškojo gyvenimo pagrindas, kaip vartai į visus kitus sakramentus. K. Bradūno poezijoje jis tampa ne tik perėjimo iš pagoniškosios į krikščioniškąją kultūrą momentu, bet ir poezijos steigties įvykiu. Tai liudytų ir jau minėto rinkinio „Krikšto vanduo Joninių naktį“ pavadinimas. Baltų pasaulėžiūroje

<sup>333</sup>V. Skrupskelytė, op. cit., p. 364.

<sup>334</sup>K. Bradūnas, Sutelktinė T. 2, op. cit., p. 251.

Joninių šventė žymi laiką, kai gamtos ciklas pasisuka rudens, taigi, mirties, sunykimo link. Tad krikštas būtent Joninių naktį ir gali būti suvokiamas kaip senosios pasaulėžiūros pasitraukimo ženklas. Tuo galėtume paaiškinti ir krikščioniškų asociacijų gausą minėtame rinkinyje. Eilėraštyje „Antifona I“ galima stebėti paties poetinio žodžio kaip savarankiškos būties krikšto apeigą, kurioje mitologinės saulės ir mėnulio figūros vis dar kreipia skaitančiojo žvilgsnį į pagoniškąją kultūrą. Poezijos gimimo sąlyga tampa krikščionybės ir pagonybės suartėjimas, jų vienovę steigiantis vandens sėmimo judesys:

*Nei kunigas, nei žynys nesu, Viešpatie,  
O semiu krikšto vandenį giesmei.  
Mėnulis ir saulė tebūna  
Krikšto tėvai mano žodžiams.  
<...> Prie šaltinių ir upių šventųjų  
Jie laukia baltais drabuželiais<sup>335</sup>.*

Taigi krikščioniškoji sąmonė K. Bradūno kūryboje taip ir neišsivirtina grynu pavidalu. Senosios kultūros pasitraukimas suvokiamas kaip prarastis, kuri ryškinama raudos ir liūdesio intonacijomis:

*<...> Jo aš raudu vidurnaktį kopose,  
Į juodą gelmę žvelgiu...  
Nesugausiu, neužkaposiu  
Niekad žalčio dalgiu<sup>336</sup>.*

Kuriančioji sąmonė saugo baltiškosios pasaulėžiūros simbolius. O viename rinkinio „Morenų ugnys“ eilėraštyje mums atsiveria šio saugojimo prasmė:

*Tylėdamas užpilu ugnį  
Drėgnais pelenais  
Ir einu į tolį bedugnį,  
Veidą pridengęs delnais  
- Kas ten? -  
Klausia budri drebulė,  
Varteliuose stovėdama.  
- Kas ten? -  
Klausia aklosi akmuo,  
Pakelėje gulėdamas.  
O nei žmogum,*

<sup>335</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė T. 2, op. cit., p. 244.

<sup>336</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė T. 1, op. cit., p. 530.

*Nei medžiu,  
Anei akmeniu  
Jiems negaliu atsiliepti<sup>337</sup>.*

Šiame tekste senosios kultūros sunaikinimas atveria prarają tarp žmogaus ir jį supančios aplinkos. Regime, kaip įtrūksta gili žmogaus ir pasaulio bendrystė, įgalinanti jį susikalbėti su pasaulio daiktais. Nykstant senajai kultūrai, brėžiasi skirtis ir tarp poetinio subjekto bei vėlių suolelyje – pagoniškoje anapusybėje – esančių jo protėvių:

*Aš ieškau mano protėvių dausų –  
Balto vėlių suolelio.  
Dangus ir žemė praeina,  
Kaip trumpas Viešpaties sapnas...  
Ieškau amžino poilsio –  
Vėlių suolelis užsėstas<sup>338</sup>.*

Nors poetinis subjektas klajoja pagoniškoje erdvėje, vis dėlto jo sąmonė paženklinta evangelinės ištarmės parafraze: „*Dangus ir žemė praeis*“. Šis paženklinimas tampa riba jo susitikimui su protėviais. Kita vertus, poetinio subjekto žodžiuose: „<...> *ieškau mano protėvių maldos* <...> *ieškau mano protėvių dausų*“ implikuojama praeities sugražinimo, jos dalyvavimo subjekto dabartyje siekiamybė. Klausimu „*kaip man dabar*“ to paties pavadinimo eilėraštyje išsakomas pirmapradės, neišardytos jungties, išreikštos tos pačios mirties metafora, poreikis:

*Kaip man dabar sugrįžti  
Į tą pačią mirtį  
Prie žydinčios daubos,  
Prie sidabrinių rugių,  
Aukšinio kviečių lauko<sup>339</sup>.*

Stebėdami krikščioniškosios ir pagoniškosios pasaulėžiūros santalką K. Bradūno kūryboje, regime, kad jos poetinis subjektas lieka vientisas ir nesuskilęs tik tuomet, kai jame susitelkia ir intensyviai reiškiasi abi sąmonės –

<sup>337</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė T. 1, op. cit., p. 384.

<sup>338</sup> Ibid., p. 418.

<sup>339</sup> Ibid., p. 421.

tiek pagoniškoji, tiek krikščioniškoji. Prisiminkime, kad teorinėje disertacijos dalyje vienu svarbiausiu moderniosios sąmonės bruožų įvardijome jos gebėjimą jungti priešybes, skirtingus objektus ir reiškinius. K. Bradūno kūryboje atpažįstame šį kuriančios sąmonės judesį: pagoniškosios ir krikščioniškosios pasaulėžiūros sutelktis yra svarbiausia moderniosios religinės sąmonės išraiška joje. Skirtis tarp krikščioniškojo ir pagoniškojo šventumo čia neegzistuoja. Vėlgi, prisimindami teorinius svarstymus, trumpam stabtelėkime ties poetinį tekstą skaitančiojo ir jį interpretuojančiojo figūra. Kaip matėme, bendrais bruožais pristatydami K. Bradūno kūrybos recepciją, poeziją interpretuojanti sąmonė dažniausiai pasireiškia kaip skaidanti, atskirų kultūrų simbolius ir metaforas atskirianti sąmonė. Net jei ir kalbama apie įvaizdžių persipynimą, vis dėlto nuolat akcentuojamas vienos plotmės dominavimas, o kitos pasitraukimas arba pasyvesnis buvimas eilėraščių erdvėje. Mūsų šio svarstymo siekiamybė – atskleisti, kaip pagoniškųjų ir krikščioniškųjų įvaizdžių žaismėje gimsta ir skleidžiasi modernioji religinė sąmonė.

Be abejo, K. Bradūnas, kaip ir kiekvienas kitas kūrėjas, remiasi kanoniškomis, visuotinai pripažintomis tiek vienos, tiek kitos tradicijos reikšmėmis. Tačiau tai nėra imitacijos principu paremtas perėmimas: „Bendriausiu požiūriu tradicija negali būti kuriuo nors būdu pasisavinta, mechaniškai perimta. Perkeliami tik paviršiniai dalykai. Visa, kas kūryboje pasisavinama, yra sunaikinama. Lyrikos požiūriu, svarbiausia yra tradicijos jautimas. Tradicija yra ne tik kraujas, tradicija yra *oda*, odos receptoriai. Kuriuo kalbos keliu besuktum, į ką nors atsitrenksi ar būsi palytėtas, bent prisiliestas“<sup>340</sup>. K. Bradūnas taip pat yra palytėtas tradicijos, tačiau sykiu jis peržengia tradicinių reikšmių rėmus. Kuriančios sąmonės, o sykiu ir religinės sąmonės individualumas bei savitumas labiausiai išryškėja tuomet, kai tos reikšmės esti provokuojamos<sup>341</sup>. Iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti, kad K. Bradūno santykis su krikščioniškąja, o taip pat ir su pagoniškąja tradicija yra absoliučiai nekomplikuotas. Subjekto santykį su pasauliu realizavęs paprasta ir

<sup>340</sup> V. Daujotytė, Mažoji lyrikos teorija, op. cit., p. 98.

<sup>341</sup> Ši santykio su tradicija forma ryškiausiai atsiskleis, analizuojant moderniosios religinės sąmonės pavidalus B. Pūkelevičiūtės kūryboje.

skaidria, neužtemdyta barokinėmis puošmenomis ir ornamentika bei hermetiškais simboliais ir sunkiasvorėmis metaforomis kalba, konservatyvia eilėraščių forma, lygia ir ramia intonacija, poetas kuo puikiausiai užmaskuoja jo kūryboje vykstantį tradicinių reikšmių demitologizavimo procesą, kurį teorinėje tyrimo dalyje, remdamiesi P. Ricoeuro samprata, apibrėžėme kaip tradicinių reikšmių perkūrimą, atsižvelgiant į kintančią žmogaus egzistencinę patirtį. Demitologizavimas K. Bradūno kūryboje nėra alternatyvus. G. Benno teigtos atsisveikinimo, prakeiksmo ar distancijos konstantos šiuo atveju visiškai negalioja. Tai nuosaikaus santykio su tradicija pavidalas, kai kūrybinė sąmonė itin subtiliai prisiliečia prie jau egzistuojančių reikšmių, jų negriaudama ir neardydama. Tačiau net ir tokiu atveju negalime kalbėti tik apie krikščioniškąją ar tik apie pagoniškąją poeto kūrybą. Krikščioniškųjų įvaizdžių gausėjimas vėlyvojoje kūryboje, mūsų manymu, nebūtinai implikuoja grynai krikščioniškos sąmonės išsigalėjimą, o žemės sakralumas ankstyvuosiuose rinkiniuose, nebūtinai kuria tik mitinių aliuzijų lauką. Kai modernioji sąmonė neproblematizuoja tradicijos, svarbu ypač atidžiai stebėti atskirų įvaizdžių funkcionavimą tekste. Ar visada išoriškai atpažįstamas kaip krikščioniškas vienas ar kitas simbolis išlaiko tą patį semantinį krūvį savo vidujybėje? Ar pasirodęs tam tikrame kontekste, aplipintas skirtingomis asociacijomis, jis netampa tokiu, kuriam paaiškinti aktualesnis esti ne krikščioniškasis, o pagoniškasis, mitologinis ar tautosakinis kontekstai. Visa tai yra teorinės prielaidos, kurias galėtume įtvirtinti, remdamiesi konkrečiais poetiniais tekštais, ir tai būtų vienas iš būdų, atskleisti įvaizdžių persipynimo procesą K. Bradūno kūryboje. Vis dėlto, mums regis, skirtingų pasaulėžiūrų suartėjimas ir jų transparentiška sąveika čia steigiasi kur kas skaidresniu principu, nei tas, kuri bandėme konceptualiai aprašyti. Krikščioniškasis ir pagoniškasis reikšmes įimantis bradūniškasis tikėjimas primena liaudiškąjį pamaldumą, kuris, žvelgiant į istorinę krikščionybės raidą, nors ir įkvėptas krikščioniškosios liturgijos, vis dėlto turi savyje išlaikęs nemažą bruožų, kuriuos, atidžiai analizuodami, galėtume vadinti pagoniškosios kultūros reliktais. Šiai situacijai paaiškinti paranki atrodo M. Eliade's mintis,

išryškinanti dviejų pasaulėvaizdžių santykio steigtį Europos valstietiškoje kultūroje: „Tyrinėdami Europos kaimų bendruomenes turime galimybę suprasti religinį neolito žemdirbių pasaulį <...> Teisybė, dauguma šių Europos kaimo gyventojų buvo sukrikščioninti daugiau nei prieš tūkstantį metų. Tačiau jie sugebėjo įtraukti į krikščionybę didelę dalį savo ikikrikščioniškojo, neatmenamos senovės religinio paveldo <...> tapdami krikščionimis, Europos valstiečiai įtraukė į savo naująją tikyba kosminę religiją, kurią jie saugojo nuo ikiistorinių laikų“<sup>342</sup>. Šią bendrąją istorinę patirtį atpažįstame ir mūsų kultūroje. Nors po Lietuvos krikšto XIV amžiuje krikščionybė tapo oficialiaja krašto religija, ne vienas istorinis šaltinis leidžia suprasti, koks ilgas iš tiesų buvo Lietuvos krikščionėjimo kelias, ir kaip ilgai pagoniškoji religija neužleido vietos krikščioniškajai, tarpdama žmogaus sąmonėje ir skverbdamasi į krikščioniškąją tradiciją. K. Bradūnas, būdamas labai arti savosios žemės, neabejotinai yra patyręs liaudiško pamaldumo įtaką. Tad pagoniškujų ir krikščioniškujų vaizdinių vienovė, jų ne konfrontacinis, bet papildantis, transparentiškas santykis, kokį atskleidėme A. Nykos-Niliūno ir H. Nagio kūryboje, kalbėdami apie teologinių-bibliinių, antikinių ir filosofinių įvaizdžių polilogą, kyla iš poetiškai permąstytos paprasto sodiečio tikrovės, iš žemės žmogaus santykio su savąja aplinka refleksijos. R. Šilbajoris yra teigęs, kad K. Bradūnas savo poezijoje išreiškė „ne vienokią ar kitokią teologiją, o tik amžinąjį žemdirbio tikėjimą į žemės šventumą. Gali visų teologijų dievai būti daugiau ar mažiau žemei pavydūs, bet tasai, kurį žemė pavergė, ir pačią savo ‚atsiprašymo‘ maldą pavers tos pačios žemei meilės išpažinimu“<sup>343</sup>. Literatūrologas, kaip regime, pabrėžia tai, kas mums, siekiantiems suvokti moderniosios religinės sąmonės raišką K. Bradūno kūryboje, yra ypač aktualu: ne vienos ar kitos pasaulėžiūros tiesos čia skleidžiamos, o tik iš asmeninio jų išgyvenimo kylantis tikėjimas. Todėl pagoniškasis substratas įrašytas kuriančioje sąmonėje lygiai taip pat, kaip krikščioniškasis. Jis gali glūdėti giliausiuose sąmonės sluoksniuose, tačiau vis tiek yra neatsiejama poeto

<sup>342</sup> M. Eliade, *Šventybė ir pasaulietiškumas*, Vilnius: Mintis, 1997, p. 115

<sup>343</sup> R. Šilbajoris, *Kazio Bradūno poezija – gyvenimo aukos atnašavimas*, Metmenys, 1967, Nr. 14, p. 136.

dalys. Įvairios patirtys sluoksniuojasi kūrėjo sąmonėje, tačiau ne absoliučiai uždengdamos viena kitą, bet persišviesdamos. Kūrėjas šiuo atžvilgiu tampa lyg ir privilegijuotuoju, kuriam leista vienu metu žvelgti į daiktą iš kelių skirtingų perspektyvų. K. Bradūnas ir šią moderniosios sąmonės savybę yra pajutęs ir poetiškai realizavęs. Viename poeto tekste žmogaus siela tampa skirtingų patirčių ir išgyvenimų susitikimo erdve. Tikrovėje viskas esti paženklinta praeinamumo ženklu, tačiau žmogaus sieloje praeinamybė yra įveikiama. Visa ko įvidujinimas eilėraštyje suvokiamas kaip neišvengiamybė, kaip žmogaus lemtis:

*Viskas tolo ir nutolo,  
Kaip ir kur - nė nežinai.  
Iš krauju palaistyto atolo  
Auga kryžius, vėsta pelenai.  
Niekas nepraėjo tik pro šalį,  
O vingiuotu sielos takeliu.  
Nepasmerk, paguoski, Visagali –  
Aš kitaip nemoku, negaliu<sup>344</sup>.*

Tik toks, įvairialypes patirtis sutelkiantis žmogus yra pilnatviškas žmogus. Vienos kurios nors patirties sunaikinimas ar jos sąmoningas atsisakymas reikštų įtrūkį žmogaus sąmonėje.

V. Skrupskelytė, rašydama apie K. Bradūną, yra gražiai pavadinusi jį dviejų žemynų poetu. Taip kalbėdama literatūrologė turėjo galvoje erdvių sampynas, kurios pasirodo K. Bradūno poezijoje. Vieta, kurioje rašoma ir vieta, kur dažniausiai nuneša vaizduotė. Šių erdvių žaismė, jų nutolimai, priartėjimai ir persilieėjimai, anot literatūrologės, yra K. Bradūno poetinio pasaulio pagrindas: „Bradūno dinamiškasis vietos išgyvenimas nepakantus ribai ir nuotoliui. Jis vaizdą ar visą eilėrašį komponuoja kaip sąlytį tarp dviejų geografijos vietų, o vėlyvojoje kūryboje teikia labai stiprų išnykusios ribos ar dingusių nuotolių įspūdį“<sup>345</sup>. Dviejų žemynų poetu K. Bradūną galima vadinti ir kita prasme. Taip, kaip poetas ieško sąlyčio taško tarp dviejų nutolusių geografinių taškų, taip jis suranda jungtį tarp pagoniškosios ir

<sup>344</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė T. 2, op. cit., p. 261.

<sup>345</sup> V. Skrupskelytė, Kazio Bradūno poetiškoji patirtis, op. cit., p. 587.

krikščioniškosios kultūrų. Ši jungtis, veikiant atminčiai, t. y. praeities laikui intensyviai įsismelkus į dabartį, ankstyvuosiuose rinkiniuose sąmoningai prisiėmus žemės žmogaus vaidmenį, o vėlyvuosiuose, saugant santykį su jau išnykusiomis protėvių kartomis, regis, sukuriama be didelių pastangų.

Apžvelgę dviejų pasaulėžiūrų jungtį, mėginkime atskleisti, kaip ji veikia poetinio subjekto figūrą. Tokią svarstymo eigą motyvuoja atsigręžimas į teorinę disertacijos dalį, kurioje teigėme, jog vienas esminių moderniosios sąmonės bruožų – sugebėjimas jungti skirtingus reiškinius, objektus, pažiūras ir principus turi ne tik pozityviają, bet ir negatyviają pusę. Jungdama priešybes, pati sąmonė atsiduria nuolatinėje *Tarp* būsenoje. Tarp tikėjimo ir abejonės, tarp tikrumo ir netikrumo, tarp atverties ir paslėpties – tokiais antinomijomis apibūdinome modernųjį žmogų, o taip pat ir modernųjį religinį žmogų. Tokiu pavidalu jį regėjome iškilusį ir visa gilybe išsisknijusį H. Nagio bei A. Nykos-Niliūno kūryboje. K. Bradūno poezijos analizė mums padės suvokti, kad antinomiškas būties pavidalas neapėpia visos modernaus žmogaus sampratos. Jo, neabejotinai priskiriamo moderniosios poezijos paradigmai, poetinio subjekto negalime apibūdinti tomis pačiomis kategorijomis, kurias taikėme, kalbėdami apie H. Nagio ir A. Nykos-Niliūno poezijos subjektus. Skirtingos tikėjimo patirtys nesuskaldo K. Bradūno žmogaus. Jo santykis tiek su pasauliu, tiek su jame esančia dievybe skleidžiasi ne ieškojimo ar abejonės, bet tikėjimo ir pasitikėjimo perspektyvoje. Šią perspektyvą vienas pirmųjų atpažino ir įvardijo J. Girnius. „Žemės“ antologijos įvade, aptardamas K. Bradūno kūrybos ypatumus, filosofas kalbėjo apie jos subjektą, kaip tą, kuris tikėjimą įgijo ne ieškojimų keliu, bet kaip protėvių paveldo dalį: „Bradūno žemdirbių nedrasko laimės problema, nes jie laimės neieško. Bet lygiai neplėšo jų nė prasmės problema, nes prasmę jiems perdavė jau tėvai: nebeieškoti jos tenka, o greičiau ją tik saugoti lyg amžiną ugnelę. Tai ir leidžia poetui savo vargo žmones apgaubti tokia šviesa, kuri ir darbą paverčia lyg koku šventu apeiginiu žygiu“<sup>346</sup>. Ši mintis, tarsi pratęsiant J. Girniaus išvalgą, ir mums leidžia teigti, kad K. Bradūno poezijos subjektas nėra klausiantis žmogus. Šiuo požiūriu jis

---

<sup>346</sup> J. Girnius, Žmogaus prasmės žemėje poezija, op. cit., p. 78.

aiškiai skiriasi nuo klausinėjančių V. Mačernio, A. Nykos-Niliūno, kartais ir H. Nagio poetinių subjektų: „Mačernio poezijos subjektas – klausiantysis, tarsi išaugęs iš filosofinių ir kultūros istorijos kontekstų. Jo klausimų sklaida sutampa su Immanuelio Kanto užduotais ir M. Heideggerio interpretuotais klausimais: „Ką aš galiu žinoti? Ką aš privalau daryti. Ko aš galiu tikėtis? Kas yra žmogus?“<sup>347</sup>. K. Bradūno žmogus neužduoda šių klausimų. Tiesa, būtina pastebėti, kad vėlyvuju kūrybos periodu, ypač „Prierišuose“ jame išryškėja klausiančiojo tapatybė. Tačiau atidžiai klausydamiesi keliamų klausimų, suvokiame, kad jie tikrai priklauso ne tam pačiam klausimų ratui, kuris brėžėsi jo kartos kitų kūrėjų poezijoje. Čia klausimas kyla ne iš nepasitikėjimo būties prasmingumu ar Dievo Esimu, ne iš nesuvokimo, kas esu ir kaip turiu gyventi, o iš nuostabos, kylančios, žvelgiant į Dievo kūrybą ir mąstant apie ją: „*Bet kaip ji, kaip ji pasidarė? - / Nerimstu vakaru tyliu*“<sup>348</sup> – klausia poetinis subjektas „Prierišuose“, atsiliepdamas į biblinę Pradžios knygos citatą „Tuomet Dievas tarė: „Tebūnie šviesa“. Argi daug sąsajų iš šito bradūniškojo „kaip“ galėtume nutiesti į mačerniškąjį „kodėl“: „*Kodėl kas nors yra? Kodėl aš pats esu / Didžiausia paslaptis visatos slėpinių?*“<sup>349</sup>. Klausimas yra persmelkęs visą V. Mačernio žmogaus egzistenciją, o K. Bradūno kūryboje jis užsklendžiamas tyliu ir nieko nereikalaujančiu buvimu prieš Didžiąją Nesuvokiamybę:

*Vien bundantį perkūnijos dudenimą  
Vos vos girdi...Ir štai pirmi lašai!  
Tada klaupies į tik sutvertą žemę  
Ir nieko neprašai*<sup>350</sup>.

Klausimas K. Bradūno kūryboje neturi to geliančio ir visą egzistenciją perveriančio aštrumo, kuriuo pažymėtas niliūniškasis kreipinys: „*Kas tad mes? – aš dabar kalbu su Tavim, o rūstusis / Dieve, - kas mes ir kodėl dar*

<sup>347</sup> R. Tūtlytė, Vytautas Mačernis: mąstymo formos, Išliekanti lyrika: XX amžiaus lietuvių poezijos vidinių struktūrų kaita, Vilnius: Gimtasis žodis, 2006, p. 117.

<sup>348</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė T. 2, op. cit., p. 182.

<sup>349</sup> V. Mačernis, Po ūkanotu nežinios dangum, Vilnius: Vaga, 1990, p. 55.

<sup>350</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė T. 2, op. cit., p. 181.

*nesupratom lig šiol, / Kas mes esame Tau?*<sup>351</sup>. K. Bradūno žmogus žino, kad jis tėra tik Dievo minties žiežirba: „*Tu žiežirba Dievo minties / Vidury visatos nakties. / Aplinkui žvaigždynų gaisai – Blykstelei ir užgesai...*“<sup>352</sup>. Ne viename eilėraštyje pasikartos šis, gyvenimo, kaip trumpos akimirkos, kaip vieno šuolio, kuris daugiau nepasikartos, motyvas. Tačiau žmogus nuolankiai priima tiek, kiek jam yra duota: „*Buvo paskirta lygiai tiek: / Ir nei daugiau, ir nei mažiau - / Nei puoliaus nepasiekiamo pasiekt / Ir nei rankas gražiau*“<sup>353</sup>, ir, nesielvartaudamas dėl tekančio gyvenimo, jis su lengva ironija gali ištartį: „*Parduodu su didele nuolaida / Valandas būti žmogum. / Parduodu. Negaila. / Laukiu jų pabaigos*“<sup>354</sup>. Tačiau sykiu duotasis gyvenimas nėra tik lengvas ir nerūpestingas „pabuvojimas“. Buvimą, o kitame eilėraštyje ėjimą („*Dievas liepė man eiti, / Ir aš ėjau*“<sup>355</sup>) Dievo paliepimu galima suvokti kaip savitą egzistencinę metaforą, jungiančią gyvenimą kaip kelionę su buvimo ar ėjimo būdu. Tai buvimas, pavargstant ir susimąstant, žvelgiant ne tik išoriniu žvilgsniu į tai, kas supa, bet ir vidiniu į save patį:

*Dievas liepė man būti –  
pavargti ir susimąstyti,  
Pažvelgti į žemę, į dangų  
Ir į save,  
Kol vakaro saulė dar švyti,  
Kaip langas,  
Juodam debesų laive*<sup>356</sup>.

Tik lengvą graudulį galime išgirsti šiose eilutėse. Sakome, „lengvą“, nes šis graudumas niekada neišauga į niūrią desperaciją. Netgi žmogiškosios būties sutapatinimas su žole, regint jos trumpalaikiškumą ir trapumą, nesukelia abejonių dėl žmogiškojo buvimo prasmės. K. Bradūno

<sup>351</sup> A. Nyka-Niliūnas, *Eilėraščiai 1937-1996*, Vilnius: Baltos lankos, 1996, p. 204.

<sup>352</sup> K. Bradūnas, *Sutelktinė T. 2*, op. cit., p. 138.

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 122.

subjektui, kaip ir Senojo Testamento psalmininkui<sup>357</sup>, nebaisu būti žole, jei tik ji yra palinkusi praeinančio ir prisiliečiančio Dievo kryptimi:

*Kai mane užmindamas sugrįši,  
Tu žinai –  
Jau nebusiu vien žolė nuvytus,  
Rudenio užpilta ugnimi,  
O pakilsiu, vėl rasa apkritus,  
Tik palinkus žingsnių kryptimi<sup>358</sup>.*

Nors K. Bradūno žmogus yra nepaprastai stipriai susisaistęs su žeme, vis dėlto jis gyvena ne tik jos vienos, bet ir dangaus apsuptyje. Taip poeto kūryboje pasirodo ne tik fizinis – žemės, bet ir – metafizinis – dangaus laukas. Sujungti savyje dangišką ir žemišką erdves – bradūniškojo žmogaus lemtis:

*Dabar ir jau visad  
Būk visuma ir dalim -  
Žvaigždynais viršum kipariso  
Ir smiltimi po šaknim<sup>359</sup>.*

Būti pasaulyje, bet ne iš pasaulio – tokią tiesą randame Evangelijų puslapiuose. K. Bradūnas atsiliepia šiai evangelinei tiesai, sykiu sušvelnindamas dangiškosios ir žemiškosios erdvės perskyrą. Ryšys su žeme tuomet įgauna naujų prasmių. Jis, be jokios abejonės, esti tvirtas ir nepertraukiamas, tačiau K. Bradūno žmogaus žvilgsnis, ypač vėlesnėje kūryboje, krypsta ir į dangų. Žvaigždėtą vakarą jis jaučia savyje kylant nenusakomą gerumą. O viename eilėraštyje dangus suvokiamas kaip tas, kuris anksčiau nei žemė įspaudė žmoguje savo žymę:

*Saugok lyg lobį dievų, sūnau, paveldėjimo žymę,  
Saulės pirma kibirkštį įdeginau ją tau krūtinėn.  
<...>Akys atmerktos plačiai, įsmigę į brėkštančią  
aušrą –  
Tokį atrado tave tą pirmąjį rytmetį žemė<sup>360</sup>.*

<sup>357</sup> Psalmių knygoje ne vieną kartą pasikartoja žmogaus kaip trapios žolės metafora: „Tu užbaigi žmonių gyvenimą miegu; / jie lyg žolė, kuri auštant išdygsta, / rytą sužalioja ir žydi, / o vakare nuvysta ir nudžiūsta“ (Čia ir kitur Biblijos tekstai cituojami iš: Biblija, arba Šventasis Raštas. Ekumeninis leidimas, Vilnius: Lietuvos Biblijos draugija, 2005, Ps 90, 5-6.)

<sup>358</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė T. 1, op. cit., p. 32.

<sup>359</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė T. 2, op. cit., p. 131.

Dangiškoji erdvė K. Bradūno poezijoje nėra griežtai atskirta nuo žemiškosios. Šias abi erdves, įgaudamas ir kitiems žemininkams aktualaus prarasto rojaus vaizdinio motyvų, maksimaliai suartina tėviškės vaizdinys: „*Ten regėsime žemę ir dangų / Ir juose rasim patys save*“<sup>361</sup>. H. Nagys yra sakęs, kad K. Bradūnas „iš savo kartos labiausiai ir skiriasi nedvejojančiu tikėjimu į Gerąją Ranką, kuri prikels nužemintuosius ir nuskriaustuosius visų pasaulio uostamiesčių ir kasyklų labirintuose, surinks iš aikščių ir tavernų, iš girių ir net kapų didžiajam atsiteisimui“<sup>362</sup>. H. Nagio pastebėjimas mums itin svarbus, nes jis leidžia suvokti K. Bradūno sukurtojo harmoningo pasaulio pagrindą. V. Daunys yra rašęs, kad harmoniją kaip esminę kūrybos būtinybę kiekvienas kūrėjas išgyvena ir realizuoja savaip: „Pradedant kalbinės išraiškos ir pasaulėjautos pusiausvyra, baigiant kultūrinių epochų opozicine derme, galima ieškoti harmoninės kūrėjo jausenos, ilgainiui mums tampančios vienu iš talento ar genialumo kriterijų. Netgi tuomet, kai poetas apoteozuoja pusiausvyros santykinumą ir disharmonijos erdves, jame turi būti harmonizuojantis pradas, antraip kūryba lieka ne dvasinės kultūros, o psichologinės situacijos reiškiniu“<sup>363</sup>. Ši išvalga tarsi įtvirtina mūsų iki šiol plėtotą mintį, jog vientisas pasaulis K. Bradūno kūryboje gimsta iš krikščioniškosios ir pagoniškosios pasaulėžiūrų sintezės, atitekančios į kuriančios sąmonės akiratį iš paprasto kaimo žmogaus realybės, kurioje visiškai pasitikima Dievo malone. Tad nekeista, kad bradūniškosios harmonijos šaltinis taip pat yra tikėjimas ir atsidavimas rilkiškų bruožų turinčiai Gerajai Rankai. Jei anksčiau teigėme, kad K. Bradūno žmogus nėra klausiantis žmogus, dabar galime sakyti, kad jis yra besąlygiškai tikintis žmogus. Parafrazuodami vieną poetinį tekstą, bradūniškojo žmogaus egzistenciją galėtume apibūdinti taip: *didelis kaip visata tikėjimas ir mažas kaip ašara žinojimas*. Iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti, kad keliuose tekstuose

---

<sup>360</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė T. 1, op. cit., p. 251.

<sup>361</sup> Ibid., p. 42.

<sup>362</sup> H. Nagys, op. cit., p. 26.

<sup>363</sup> V. Daunys, Pastoviųjų vertybių versmė, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2003, p. 59.

varijuodamas šia išstartimi, K. Bradūno žmogus teigia tikėjimo pirmenybę prieš žinojimą. Tačiau iš tiesų tikėjimas ir žinojimas poeto kūryboje nėra konfrontuojančios sąvokos. Bradūniškąją tikėjimo ir žinojimo dialektiką galėtume įvardinti žinančio tikėjimo sąvoka. Toks žinojimas artimas paskališkajai širdies logikai. Mūsų atsigręžimas į šį mąstytoją, ištarusį: „Dievą jaučia širdis, o ne protas. Štai kas yra tikėjimas: Dievas juntamas širdimi, o ne protu“<sup>364</sup>, nėra atsitiktinis. Garsusis prancūzų filosofas ir mistikas, apibūdinęs žmogų kaip mąstančią nendrę, nepaneigė mąstymo skleidimosi tikėjimo vyksme. Jis tik akcentavo, kad „širdis turi savo paskatų, kurių nežino protas“. Tikėjimas yra kitoks žinojimas, kitokia pažinimo forma, K. Bradūno pajausta, jam žvelgiant į paprasto kaimo žmogaus tikėjimą.

Aiškia aliuzija į evangelinę Kristaus žengimo vandens paviršiumi situaciją, viename eilėraštyje iškeliamas ne racionalaus, bet intuityvaus žinojimo motyvas:

*Saulės nėra, o šešėlis.  
Vėjo nėra, o miškų šlamesys.  
Žiemos vidury – vyturėlis.  
Dykumoj – krioklių užesys...  
Taip ir taip visą gyvenimą  
Be poilsio, be atvangos...  
Žinau – visa tai neįmanoma,  
O einu viršum bangos<sup>365</sup>.*

Neįmanomybė šiame tekste transformuojasi į įmanomybę, veikiant ne tiek fiziniams, kiek dvasiniams pojūčiams. „Žinau – visa tai neįmanoma“ – sako poetinis subjektas ir vis dėlto girdi bei regi tai vykstant. Intuityvaus pažinimo atradimas K. Bradūno poezijoje leidžia mums mąstyti apie kontempliatyviąją poetinio subjekto patirtį. Kontempliaciją suvokdami kaip Dievo pažinimą, kuris pranoksta žmogaus protą, kuris, anot žymaus cistersų vienuolio Th. Merhtono, yra „pačios tikėjimo gelmės, gilus žinojimas, neįmanus išreikšti vaizdiniais, žodžiais ar net vien mintimis, pranokstantis mūsų pažinimą, žinojimą, mūsų sistemas, paaiškinimus, išmąstymus,

<sup>364</sup> B. Pascal, Mintys, Vilnius: Aidai, 1997, p. 91.

<sup>365</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė T. 2, op. cit., p. 87.

pokalbius, mus pačius<sup>366</sup>, tariamės ją atpažinę bradūniškojo santykio su Dievu patirtyje. Mūsų mintį paremia viena T. Venclovos išvalga. Rašydamas apie žemininkų kartą, poetas yra pasakęs: „Bradūno intelektualinės ir filosofinės ambicijos ir pažiūros mažesnės, negu jo bendrakeleivių. Jo idėjos slypi, sakytum, pačiame tikrovės kūne – dirvoje, augale, žemdirbio įrankyje“<sup>367</sup>. Poeto mintis, kaip regime, juda ta pačia linkme, kuri išryškėjo ir J. Girniaus mąstyme: bradūniškasis prasmės išgyvenimas kyla ir auga ne iš filosofinio mąstymo apie žemę, bet iš pačios žemės, iš žmogaus nuolatinio sąlyčio su ja. Filosofškai neangažuotas K. Bradūno lyrinio subjekto santykis su būtimi šiek tiek primena fenomenologijos pradininko E. Husserlio aprašytą žmogaus ikifilosofinę nuostatą, kurią filosofas vadino „natūraliąja nuostata“ arba „natūraliuoju požiūriu“. E. Husserlio teigimu, tokia nuostata, kuria remdamasis žmogus žvelgia į pasaulį neklausdamas, o tiesiog būdamas ir veikdamas, yra „esminė žmogaus gyvenimo nuostata“<sup>368</sup>. Viena, jau emigracijos periodu rašytame, eilėraštyje K. Bradūnas subtiliai implikuoja šią nuostatą, nežinia iš kur išmoktos maldos įvaizdžiu. Malda, išsipaudusi žmogaus dvasioje, gimsta ne filosofinės ar teologinės refleksijos keliu, bet per žmogaus kūno sąlytį su gimtąja erdve:

*Tėvas rankom drebančiom pakėlė  
Ryšulėlį su šventa žeme,  
Ir nulenkę galvas mes kalbėjom  
Malda, kur išmokta, nežinia.  
Gal tada, kai lietėm aslos molį,  
Šaltą aslą kūdikio ranka,  
Gal tada, kai tik basnirčiom kojom  
Perėjom garuojančia vaga<sup>369</sup>.*

<sup>366</sup> Th. Merhton, Naujosios kontempliacijos sėklos, Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai, 2008, p. 13-14.

<sup>367</sup> T. Venclova, Atmenanti žemė, Vilties formos: publicistika, esė, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 1992, p. 351.

<sup>368</sup> „Aš suvokiu pasaulį be galo išsiskleidusį erdvėje, o laike nuolatos tampantį ir jau tapusį. Aš jį suvokiu – tai pirmiausia reiškia, kad aptinku jį tiesiogiai, akivaizdžiai, kad jį patiriu. Per regą, lytą, klausą ir kitus skirtingus juslinio suvokimo būdus kūniški daiktai man tiesiog yra kažkaip išdėstyti erdvėje, tiesiogine ar perkeltine prasme ‚po ranka‘ (‚vorhanden‘), nesvarbu, kreipiu aš į juos ypatingą dėmesį, užsiimu jais, juos nagrinėdamas, mąstydamas, jusdamas, norėdamas, ar ne“ (E. Husserl, Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second book, Studies in the Phenomenology of Constitution, translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer, Dordrecht: Kluwer academic Publishers, 1989. p. 48).

<sup>369</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė T. 1, op. cit., p. 237.

## 1.2. Sakralioji kasdienybė. Dieviškojo *Tu* pavidalai

Pagoniškosios ir krikščioniškosios sąmonės dialogas ypač ryškiai skleidžiasi bradūniškoje kasdienybės refleksijoje. Sakraliai išgyvenamos kasdienybės vaizdiniui aprašyti mums atrodo parankus literatūrologės V. Balsevičiūtės požiūris, teigiantis centro ir periferijos sričių nebuvimą ankstyvojoje K. Bradūno poezijoje: „Atrodo, kad Bradūnui visa erdvė yra sakrali <...> opozicija sava – svetima atsirado tik tremties eilėraščiuose <...>“<sup>370</sup>. Pratešdami tyrinėtojos mintį, ją šiek tiek koreguojame, teigdami, kad toji skirtis ryškesnė tik pirmuosiuose emigracijos periodo rinkiniuose. Vėliau ji pamažu blanksta, o kartais, regis, ir visai išsitrina. Tad, atrodo, jog ne elijadiškoji, profaninė ir sakraliąją erdves griežtai atskirianti, bet teorinėje disertacijos dalyje aptarto E. Cassirerio, aktualizavusio mitinio mąstymo konstruojamos erdvės harmoningumo ir nefragmentiškumo koncepcija parankesnė, siekiant suvokti bradūnišką sakralumą. Anot E. Cassirerio, tokioje erdvėje, nutrinamos ribos tarp atskirų tos erdvės sričių. Čia neegzistuoja skirtis tarp šiapusinio ir anapusinio pasaulio, empirinės ir transcendentinės sferos: „Šventybė gali pasirodyti bet kurioje sferoje, tad visa žmogaus būtis ir kasdienybės detalės, veikiančios figūros ir jų atliekami veiksmai įgyja šventumos charakterį <...> šventumo žymuo pirmapradiškai nesurištas su koku nors objektu ar objektų grupe – priešingai, bet kuris, tegul ir visai neišskirtinis turinys gali netikėtai prisišlieti prie šios ypatybės“<sup>371</sup>. Krikščioniškoje tradicijoje tokio pobūdžio svarstymus ryškiausiai atliepia pirmųjų Bažnyčios Tėvų nuostata pasaulio atžvilgiu – žmogus gyvena ir veikia Dievo sukurtame pasaulyje, todėl, į viską, ką mato aplink save, jis turi žvelgti kaip į Dievo kūrinį. Dievas yra šventas, vadinasi, Jo sukurta Visata taip pat turi šventumo bruožų. Tokia pajauta nėra panteistinė. Regimasis pasaulis nėra nei identifikuojamas, nei suliejamas su Dievu. Jis yra tik savojo Kūrėjo atspindys. Šventasis Bazilijus rašė: „Regimų dalykų grožis mums duos idėją apie tą, kuris

<sup>370</sup> V. Balsevičiūtė, op. cit., p. 254-255.

<sup>371</sup> E. Cassirer / Эрнст Кассирер, *Мифологическое мышление*, Философия символических форм, Т. 2, Москва – Санкт-Петербург, 2002, с. 216-217.

yra aukščiau už bet kokią grožį<sup>372</sup>. Vieną poetiškiausių pozityvaus žvilgsnio į regimąjį pasaulį pavidalų atpažįstame ir šventojo Pranciškaus Asyžiečio „Saulės giesmėje“, kurią galime vadinti poetiškai išreikštu kūrinių himnu savajam Kūrėjui. Šventojo Pranciškaus kūrinių apmąstęs A. Maceina rašė, kad tik kaip Viešpaties kūrinys gamta yra kalbanti ir reiškianti. Būdama Dievo sukurta, ji, kaip ir kiekvienas kūrinys, nurodo į savo Kūrėją, atskleidžia mums Kūrėjo dvasią: „Įsiklausymas į gamtos kalbą yra jos Kūrėjo pajautimas. Jeigu gamta yra kūrinys, jis savaime mums nurodo ir atskleidžia Kūrėją. Suvokti šį nurodymą, pajauti šį atskleidimą, jį pergyventi, permąstyti ir juo pagrįsti savo santykius su pasauliu – štai kas yra išgirsti pačią slapčiausią gamtos kalbą“<sup>373</sup>. Bažnyčios Tėvų „kosminį dvasingumą“, jam atliepantią pranciškoniškąją gamtos sakralumą, mūsų įsitikinimu, papildė ir garsi šventojo Ignaco Lojolos tezė „Rasti Dievą visur“, kuri, sakytume, praplečia Dievo buvimo ir veikimo ribas: ne tik gamtos pradai, bet ir visa, kas supa žmogų, jo paties veikla, santykiai su kitais žmonėmis, gali liudyti Dievo Esimą.

Krikščioniškame akiratyje besiskleidžianti, tačiau ir mitines reikšmes telkianti pasaulio, kaip šventumu paženklintos erdvės, samprata K. Bradūno kūryboje išskleista itin plačiai. Jau minėjome, kad žmogiškoji egzistencija yra įsitvirtinusi dangaus ir žemės apsuptyje, tad visa tai, ką apima kuriančios sąmonės žvilgsnis: erdvė nuo dangaus iki žemės – saulė, žvaigždės, medžiai, akmenys, javų laukai, girios – visa tai K. Bradūno subjektui yra persmelkta šventumu. Ankstyvojoje poeto kūryboje šventumo išgyvenimu paženklinta ir kasdieninė žmogaus veikla – jo darbas, per kurį pažįstama ir suvokiama žmogaus būties paslaptis:

*Noragai nardo vagose,  
Ir vyzdžiai plečiasi akių –  
Galingo darbo bangose  
Aš paslaptį žmogaus regiu*<sup>374</sup>.

<sup>372</sup> Basilius, *Hom, in illud Lucae*, Destruam horea mea, 2 // PG 31, 263.

<sup>373</sup> A. Maceina, *Saulės giesmė*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1991, p. 408.

<sup>374</sup> K. Bradūnas, *Sutelktinė T. 1*, op. cit., p. 38.

D. Jakaitė, aktualizavusi darbo svarbą ankstyvojoje K. Bradūno kūryboje, teigė, kad „tiek teologinėje darbo sampratoje, tiek K. Bradūno poezijoje ši veikla yra neatsiejama nuo šventės, kurios (kaip ir darbo, žemės metaforikos) horizonte išskylanti malda taip pat jungia skirtingas tikėjimo perspektyvas<sup>375</sup>. Sutiktume su tyrinėtoja, kad tiek darbo, tiek šventės akiratyje besiskleidžianti maldos situacija jungia skirtingas tikėjimo perspektyvas, vis dėlto darbo ir šventės sugretinime drįstume nubrėžti ryškesnę perskyrą, kuri, mūsų įsitikinimu kyla iš skirtingo paties subjekto buvimo darbo ir šventės dieną pobūdžio. Mąstydami apie ankstyvojoje kūryboje itin ryškiai sakralizuotą žemės vaizdinį, aiškiai suvokiame, kodėl darbas tampa sakraliu veiksmu. Kaip ir minėjome, K. Bradūno žmogui jo gilioji egzistencijos prasmė atsiveria per darbą, ir tuo jis mums primena A. Nykos-Niliūno gimtųjų namų gyventojus, kuriems egzistencijos prasmė slaptingu pavidalu reikėsi paprastoje kasdienybėje. K. Bradūno lyrikos subjektas, anot V. Balsevičiūtės „išsitenka ,tėviškės papėdėj“, pašventintoje, saugioje, harmonizuojančioje jo buvimą. Pasirenkama vyriausiojo, namuose pasiliekančio, brolio dalia, tikint, kad čia bus galima rasti viską, ko reikia savajam gyvenimui“<sup>376</sup>. Liesdamasis prie žemės, savo darbu žmogus įgyja jos pačios šventumo, tad kasdieniški daiktai jo rankose perkeičiami ir pakylėjami į šventumo plotmę: „*Žagrė ir kūjis ir vairas, mano ranka palytėti, / Tampa daiktai pašvęsti slaptam ir senam ritualui*“<sup>377</sup>. R. Šilbajoris 1967 m. „Metmenyse“ publikuotame straipsnyje darbą Bradūno poezijoje pavadino viena pagrindinių šventų apeigų šalia maldos ir kovos: „Bradūno poezijoje kova, darbas ir malda yra trys pagrindinės to sakramento apeigos“<sup>378</sup>. Darbas ankstyvojoje poezijoje, kaip ir kūrybos procesas vėlyvojoje, suvokiamas kaip auka, sugretinat artojo ir poeto figūras. Kurdamas, melsdamasis ir dirbdamas K. Bradūno žmogus yra veikiantysis.

---

<sup>375</sup> D. Jakaitė, *K. Bradūnas: krikščioniškoji kasdienybės patirtis (darbo ir šventės teologijos, dievidirbystės ir maldos situacija)*, „Šatrijos“ draugija lietuvių literatūros istorijoje, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2002, p. 214.

<sup>376</sup> V. Balsevičiūtė, op. cit., p. 277.

<sup>377</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė T. 1, op. cit., p. 253.

<sup>378</sup> R. Šilbajoris, op. cit., p. 136.

Tačiau jo kūryboje kaip alternatyva aktyviam, intensyviam buvimui, t. y. buvimui dirbujantis, iškyla aktyviai pasyvus, nutilęs ir besiklausantis buvimas, atpažįstamas šventos dienos – sekmadienio erdvėje. Tuomet eilėraščio subjektas yra tik stebintis, tik tas, kuris jaučia, kad kiekvienas daiktas šventadienį yra persmelktas šventumu alsuojančios tylos, kurią papildo ir net sakytume, suintensyvina varpų skambėjimas:

*Begaliniame laukų tylėjime  
Rodos, klausosi visi namų kampai,  
Kaip toli šventajam Pakylėjimui  
Skambina varpai<sup>379</sup>.*

Tokią patirtį suvokiame kaip mistinį, krikščioniškosios kontempliacijos bruožų turintį, susitikimą su Transcendencija. Tekste tiesiogiai nekalbama apie Dievą, tačiau Jo buvimą liudija nutilę kasdienybės daiktų pavidalai. Žvilgsniu apimdamas supančią aplinką, liesdamasis prie daiktų K. Bradūno subjektas visada jaučia tame judesyje suvirpančią kitą, aukštesnę Būtį. Tokia Dievo Esaties išraiška mums vėlgi primena A. Nykos-Niliūno kūryboje užčiuoptas ir aptartas neracionalizuotas tikėjimo patirtis arba imanentinės Transcendencijos – Dievo buvimo kasdienybės daiktuose išgyvenimą. Tik K. Bradūno kūryboje šios patirtys tapomos itin šviesiais atspalviais. Joms nebūdingas niliūniškai tragiškas daiktų prarasties aspektas. Todėl akistata su Transcendencija, susitikimo su Ja akimirka reiškiasi kaip absoliutaus išsipildymo laikas.

Kontempliatyvumo, užsimezgančio nuovargio būsenoje, patirtį atpažįstame ir viename rinkinio „Morenų ugnys“ eilėraštyje „Penktadienio vakaras“, kur persipina ankstyvuosiuose rinkiniuose pasirodančios, gyvastingumą teikiančios, dėl to ryškesnių mitinių bruožų turinčios žemės ir krikščioniškoje tradicijoje svarbios penktadienio vakaro – Kristaus mirties laiko, šiame emigracijoje rašytame eilėraštyje, besiveriančio kaip būsimos poilsio metas, asociacijos. Penktadienis tekste pasirodo kaip išskirtinis laikas, kuris ir prišaukia kontempliatyvumo būseną – troškimą

*Padėti juodas rankas  
Ant ramios žemės*

---

<sup>379</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė T. 1, op. cit., p. 66.

*Ir sunkią galvą  
Ant pavėsio žolės,  
Užmerkti akis ir girdėti  
Viršūnių ošimą,  
Laimingus vaikus  
Ir saugantį motinos balsą <...><sup>380</sup>*

Kontempliacinis susitelkimas, kaip poilsio po sunkios dienos momentas, suintensyvina lyrinio subjekto vidinę klausą. Tokia būseną tampa svarbiausia sąlyga, prarasto rojaus, kuris implikuojamas saugančio motinos balso metafora, atverčiai.

Kaip ir minėjome, K. Bradūno Dievas nėra klausimo situacijoje atrastas *Kitas*. Kaip teigė A. Nyka-Niliūnas „Jis yra ne ilgų ieškojimų ir kančių kelyje surastas, bet tradicinis, paveldėtas bei kategoriškai priimtas ir garbinamas. Tai mūsų tėvų Dievas. <...> Jis egzistuoja kažkur už poeto, liaudiškai suprantamam danguje. Bradūnas jį jaučia ir išgyvena, bet jis nemokėtų pasakyti, nei kaip jis yra, nei kur jis yra“<sup>381</sup>. Negalėtume nesutikti su šia mintimi: artojų Dievas poetiniam subjektui yra artimesnis nei tas, kurio galybė patiriama po didingais Sant Stefane katedros skliautais:

*O tartumei čia pat girdi  
Medinės varpinės širdy  
Varpelio vienišąjį aidą –  
Maža bažnyčia po klevais,  
Apjuosta nokstančiais javais –  
Artojų Dievui veidas veidan<sup>382</sup>.*

Tik mažoje tėviškės bažnyčioje įmanomas asmeninis santykis su Dievu. Santykis „veidas veidan“, kurio K. Bradūno poezijoje neatpažino A. Jasmantas. Tačiau sunku pritarti A. Nykai-Niliūnui, teigiančiam, kad K. Bradūno poetinis subjektas nežino nei kaip, nei kur yra tas Dievas, kurį jis tiki. Mes sakytume, jog jis tiesiog žino tai. Žino intuityviai. Išgyvendamas kasdienybę, regėdamas ir liesdamas savo artumoje esančius daiktus, klausydamasis tylos ir patirdamas nenusakomą baimę bei virpulį eilėraščių

<sup>380</sup> K. Bradūnas, *Sutelktinė T. 1*, op. cit., p. 440.

<sup>381</sup> A. Nyka-Niliūnas, op. cit., p. 22.

<sup>382</sup> K. Bradūnas, *Sutelktinė T. 1*, op. cit., p. 139.

kalbantysis jaučia visame kame pulsuojant sakralumą. O pajusti šį sakralumą K. Bradūno žmogui – tolygu pajusti ir pati Dievą:

*Vien tylą...  
O tylą, kad net girdim,  
Kaip skyla minčių kevalai,  
Kaip kaimo pakape spindi...  
Argi tu taip vėlai  
Dabar atsišauktum, Geroji,  
Kurios niekada nemačiau?..  
Tyla...  
Vien žvaigždynai keroja  
Į vidurnaktį dar plačiau<sup>383</sup>.*

Regime, kad šis tekstas smelkte persmelktas šventumo patirties. Ir tokios stiprios, kad nekyla reikiamybė gilintis, kas yra toji „Geroji“, į kurią kreipiasi eilėraščio subjektas, nei kelti prielaidų, ar teksto erdvę apgaubusi tylą gali būti siejama su krikščioniškąja kontempliacija. Bet koks bandymas, priskirti šiam sakralumui vienos ar kitos pasaulėžiūros bruožų, atrodo visiškai nereikalingas. Aišku viena – tai, ką patiria poetinis subjektas, yra šventybė. Šioje vietoje nejučia prisimena disertacijos teorinėje dalyje cituotas V. Daunys, teigęs, jog moderniajame žmoguje visada egzistuoja sakralusis intencionalumas ir, kad ši šventumo žymė kartu su absurdo būseną, sukelta XX amžiaus kataklizmu, išaugina vieną skausmingiausių modernaus žmogaus patirčių<sup>384</sup>. K. Bradūno modernusis žmogus pasirodo esantis visai kitoks. Netgi praradęs tėviškę, jis niekada nepatiria absurdo, niekada tarp jo ir Dievo neatsiveria praraja. Tiesa, tiek ankstyvosios, tiek vėlesnės (galbūt daugiau jos) kūrybos periodu K. Bradūno kūryboje šmėsteli abejonės ar net lengvo, su graudumu sumišusio, kartėlio šešėlis:

*Šauksi nešauksi – vien aidas  
Laukų ir miškų gelmėje.  
Saulė seniai nusileido,  
Blėsta dangaus gabija.  
Tiksėdamos lekia sekundės  
Ir žvaigždės tyloj amžinai.  
Tik tu čia stovėdamas skundies,*

<sup>383</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė T. 1, op. cit., p. 488.

<sup>384</sup> V. Daunys, op. cit., p. 54.

*O kam - nežinai*<sup>385</sup>.

Tačiau net ir šiame tekste nežinojimo situacija nesukelia to aštraus, visą esybę supurtančio ir perskrodžiančio tuščio dangaus patyrimo, kuris iškyla H. Nagio ir A. Nykos-Niliūno (ypač jo) poezijoje. Skundas, nežinant kam skundiesi, vis tiek išreiškia poetinio subjekto ir dangiškos erdvės ryšį. Net jei ir nežinai, net jei ir neišgirsti atsako, vis tiek tiki kažkuo didesniu už tave, nesąmoningai jauti to, kam gali skųstis, buvimą. Dar viename tekste klausiančioje abejonėje atpažįstame platoniską šešėlinės būties motyvą:

*Debesų šešėliai slenka  
slėniais, giriom, širdimi.  
Lėks per lauką, plauks per šilą,  
Girių gelmėje pražus –  
Gal ir mes tiktai šešėliai  
Kažko didžio ir gražaus*<sup>386</sup>

Bet ir šiame tekste abejonė kyla ne dėl kažko „didžio ir gražaus“ egzistavimo, o dėl paties žmogaus tapatumo ar netapatumo tai nežinomybei. Kartais K. Bradūno žmogus tos nežinomybės akivaizdoje patiria baimę:

*Aš bijau, nebežinodamas ir ko gi,  
Vien drebu tartum rasa lape,  
Vien jauti, o pasakyt nemoki,  
Krūptelėjęs kalno ramybe...*<sup>387</sup>.

Tačiau toji baimė neturi negatyvumo aspekto. Tai baimė, kylanti iš buvimo Dievo artybėje, kai negali išsakyti to, kurį jauti, didybės. Baimė, kurią religijotyrininkas R. Otto yra pavadinęs *Mysterium tremendum* – siaubą keliančiu slėpiniu. Tai yra bradūniškasis misticizmas, kuris kartu su abejonės ar klausimo situacijomis mums dar aiškiau atskleidžia, kad sakralumas K. Bradūno žmogui nėra latentiškas, pasyviai funkcionuojantis tolimuose sąmonės užkaboriuose. Tai aktyvi duotybė. Bradūniškasis Dievas nėra teologinė ar filosofinė abstrakcija, tolimas ir nepasiekiamas Absolutas, žmogui abejinga ir šalta galia. Jis yra gyvas ir veikiantis, persmelkęs kuriančiąją sąmonę, kaip ją

<sup>385</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė T. 2, op. cit., p. 121.

<sup>386</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė T. 1, op. cit., p. 76.

<sup>387</sup> Ibid., p. 490.

yra persmelkusi protėvių nemirtingumo dvasia. Todėl ne visiškai tikslus buvo A. Nyka-Niliūnas, teigdamas, kad K. Bradūno poezijoje Dievas yra retas svečias, ir kad Jis egzistuoja tik liaudiškai suvokiamame danguje. Šis teiginys būtų teisingas, jei Dievo vaizdinį K. Bradūno kūryboje aiškintume išskirtinai tik krikščioniškosios pasaulėžiūros akiratyje. Tačiau pripažinę, kad Dievo suvokimas K. Bradūno kūryboje esti kur kas platesnis, leidžiame sau oponuoti A. Nykai-Niliūnui, remdamiesi paties K. Bradūno tekstais.

Dievas K. Bradūno poezijoje pasirodo dviem pavidalais. Jau kalbėjome apie tai, kad Jis, viena vertus, suvokiamas kaip nenusakoma, tik nujaučiama, baimę ir virpulį kelianti galia, žmogų sauganti, jo būtį lemianti jėga: „*Aš remiuos į Dievą, kaip į uolą, / virpėdamas, be kalbos, / Ant gyvybės ir mirties ribos*“<sup>388</sup> – sakoma viename tekste. Dievo kaip uolos metafora ataidi iš Senojo Testamento Psalmių knygos, kur ji implikuoja glaudų žmogaus ir Dievo santykį<sup>389</sup>. Tačiau Dievas šiame K. Bradūno tekste vis dar yra tik galia, kurios neišmanoma apčiuopti. O K. Bradūnas iš tiesų yra nepaprastai taktiliškas poetas. Savo būties prasmę jo žmogus atranda tik liksdamasis prie kasdienybės daiktų, tik jausdamas žemę, kuria vaikšto. V. Skrupskelytė yra teisingai pastebėjusi, kad „Poetas vaikšto žeme, prasmės ieško pasaulyje, atidžiai klausdamas ir gamtą, ir su jo buitimi susijusius daiktus <...> Juo daugiau poetas priartėja prie medžiaginio pasaulio, juo jis ryškiau pajunta daiktų magiką: žemė jam savo tikrąjį vardą pasako – saulę gelmėse parodo, - kada jis ją ranka paliečia, lyg paragauna jos duonos skonio“<sup>390</sup>. Tad ir Dievas, kol jis neišgyvenamas betarpiškai, lieka kiek atsitraukęs ir nutolęs nuo žmogiškosios egzistencijos. Juo besąlygiškai tikima: „*Dievas nieko nedaro blogai*“, Jam *paklūstama* „*Dievas liepė man būti, / Ir aš atbuvau / Tą akimirką, vadinamą gyvenimu* <...> *Dievas liepė man eiti, / Ir aš keliavau*“<sup>391</sup>, tačiau šį santykį vis dar galima vadinti santykiu tarp Kūrėjo ir kūrinio, tarp didesniojo ir mažesniojo, tarp liepiančiojo ir to, kuris paklūsta. Nors šis paklusnumas

<sup>388</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė T. 1, op. cit., p. 470.

<sup>389</sup> „Viešpats – mano Uola, / mano tvirtovė, mano gelbėtojas! / Mano Dievas – mano Uola, kur randu pastogę, / mano skydas ir mano išganymo jėga, mano pilis!“ (Ps. 18, 3)

<sup>390</sup> V. Skrupskelytė, *Kazys Bradūnas*, op. cit., p. 360.

<sup>391</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė T. 2, op. cit., p. 134.

sąmoningai prisiimamas, ir jis nesukelia poetinio subjekto dvasioje pasipriešinimo, vis dėlto tokiaime ryšyje esti tarpas. Jis ima nykti tuomet, kai Dievui suteikiamas žmogiškas pavidalas, kai Jis iš dangiškų aukštybių perkeliamas į žmogaus sielą arba, kai įkurdintas žmogaus aplinkoje, tampa jo veiksmų bendrininku:

*Dievas atėjo seneliu  
Ir atnešė raudoną obuolį,  
Už kluono pasodino obelį,  
Mane į viršų pakilnojo, <...>  
Ir vėl dabar po obelimi,  
Labai sena, be atminties.  
O man reikėjo tik Paties,  
Čia sėdinčio šalia  
Po obelimi žalia <...><sup>392</sup>*

Tai, kas į šį tekstą įtekėjo iš mitologinės ir judėjiškos-krikščioniškos tradicijų, glaudžiai persipina. Eilėraščio kalbančiajam nesvarbu, kokiai tradicijai priklauso Jo artumoje sėdintis Dievas. Teksto situacija leidžia manyti, kad jis turi lietuviškų sakmių Dievo bruožų. Bet lygiai taip pat, turėdami galvoje Jo atliktą veiksma – pasodintą obelį, galėtume mąstyti apie krikščioniškąjį Dievą. Tačiau K. Bradūno žmogus nebrėžia tokios skirties. Dievas jam yra Dievas. Su Juo tiesiog gera sėdėti po sena obelimi, kurios vaizdinyje vėlgi galima atpažinti biblinio ir mitologinio pasaulio medžio reikšmių. Toks tylus buvimas su Dievu – vienas gražiausių bradūniško kontempliatyvumo pavyzdžių. Jų galima rasti ir daugiau. Tylus gamtos stebėjimas, sėdėjimas vakarais prie neapšviestų langų, žvilgsnis į beribę dangaus erdvę neabejotinai gali būti siejamas su kontempliatyviu šventumos išgyvenimu:

*Kai saulelė leisdamosi palenda  
Po juodųjų debesų skara,  
Tokią šventą, tokią trumpą valandą  
Nežinai, ko ieškai, ko nėra...  
Nežinai, net laimė ar baugumas  
Praeito tyliajam blėsime –  
Tiktai kyla vakarienės dūmas,  
Jungdamas padangę su žeme<sup>393</sup>.*

---

<sup>392</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė T. 2, op. cit., p. 127.

Žvelgiant į saulės laidą, vėl kartojasi nežinios ir laimės, bei baugumo, susipynusių viename, patyrimas, o kasdieniškas vakarienės dūmas transformuojasi į savotišką ritualinį, aukos dūmą, kuris suartina žemiškąją ir dangiškąją erdves. Tačiau šiame tekste dieviškumas vėlgi yra tik intensyviai žmogaus dvasią veikianti galia. Tuo tarpu dar norėtusi stabtelėti prie tų tekstų, kuriuose pasirodo vienokį ar kitokį kūnišką pavidalą įgijusi Dievo figūra. Toks Jis yra ten, kur Dievo ir žmogaus ryšys turi žaidybiškumo charakterį:

*<...> kur Dievas po visatą braidžioja,  
Nešiodamas, kaip Kristupas, mane.  
Ir atneša ir pasodina prie šios knygos –  
Naujos pradžios. O gal kas nors išeis?  
Ir mudu žaidžiame lygu – nelygu  
Eilėraščiais kaip duonos trupiniais*<sup>394</sup>.

Dievo veiksmai šiame tekste paprasti ir net turintys nerūpestingumo atspalvį: braidžiojimas po visatą su žmogumi ant pečių, žaidimas su juo eilėraščiais – atrodo, kad čia modernioji sąmonė absoliučiai nutrina visas ribas tarp dieviškos ir žmogiškos erdvės. Dievas ir žmogus esti bendrakeleiviai, kūrybinio proceso bendraatoriai. Jų neskiria niekas, kaip ir dar viename eilėraštyje, kur Dievas yra visiškai panardintas į žmogišką kasdienybę: Jis įgyja paprasto žemdirbio bruožų ir sekmadienio popietę susitinka su žmogumi lyg su geru bičiuliu:

*Su Dievuliu išėjom pasivaikščioti  
Ežiomis aplink Alvito ežerą,  
<... > Su Dievuliu įbridom nusimaudyti  
Į Širvintą už klebonijos sodo.  
Ir saulėje įdegęs Dievo kūnas  
Neuvo dar tas nuimtas nuo kryžiaus,  
O sveikas, raumeningas kaip Klemenso,  
Vagojančio pavasarį laukus*<sup>395</sup>

Prisiminkime, kad ir A. Nykos-Niliūno kūryboje atradome raumeningo Kristaus vaizdinį. Tačiau ten jis turėjo aiškų negatyvumo žymenį. Tuo tarpu K.

---

<sup>393</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė T. 1, op. cit., p. 510

<sup>394</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė T. 2, op. cit., p. 180.

<sup>395</sup> Ibid., p. 366.

Bradūno tekste šiuo vaizdiniu tiesiog išreiškiama žmogaus ir Dievo artimumo situacija. Čia taip pat varijuojama Dievo ir Dievulio figūromis. Iš pradžių atrodo, kad poetinis subjektas susitinka su mitologiniu, tautosakiniu Dievuliu. Tačiau netrukus paaiškėja, kad Dievulio figūra persilieja su Dievo ir Kristaus figūromis. O tada kalbėti, koks Dievas turimas galvoje, tampa visiškai neprasminga. Žaidybinį pradą K. Bradūno kūryboje neretai įgyja ir Dievo ieškojimo, Jo laukimo situacijos. Neatsaukiame savo žodžių, kad K. Bradūno žmogus yra ne ieškantis Dievo, bet Jį radęs savo kūne ir kraujyje, kaip protėvių paveldo dalį. Jei Dievas ir pasislepia nuo žmogaus, jei Jo ieškoma, tai šis judesys nėra slegiantis ir skausmingas, toks, kokį atradome A. Nykos-Niliūno ir H. Nagio poezijoje. Dievas niekada radikaliai nepasitraukia iš žmogaus erdvės, todėl Jo ieškojimas primena vaikišką slėpynių žaidimą, kai ieškoma, aiškiai žinant, jog surasi arba, kad ieškomasis pasirodys tau pats: „*Dievas pasislėpė už akmenio, / Apsimetu Jo nematys <...>*“<sup>396</sup>. Ir tik paskutinėse eilėraščio eilutėse žaidybinės intonacijos įgyja kiek kitokį toną. Galėtume sakyti – sunkesni, mat joje užfiksuotas poetinio subjekto išgyvenimas primena mūsų jau aprašytąjį *mysterium tremendum* – virpulį Transcendencijos priartėjimo situacijoje: „*Pasislepiu už nuogo klevo / Ir tykau drebančia širdim*“. Tokiu teiginiu jokių būdu nebandoma pasakyti, jog žaidybinis Dievo ir žmogaus santykis yra menkesnės vertės, nei baimę ir virpesį sukeltantys Jo priartėjimai. Jaučiama, kad kūrybinė sąmonė neskiria vertingumo ar nevertingumo kategorijų. Visos Dievo apraiškos – nuo per kontempliatyvų gamtos stebėjimą patiriamo šventumo iki antropomorfizuotų Jo pavidalų – yra svarbios ir reikšmingos. Kurį Dievo pavidalą Bradūno kūryboje beužčiuoptume, neabejotinai galime teigti, kad tai yra kuo tikriausias Aš – *Tu* santykis.

### 1.3. Mirties vaizdinio prasminis laukas

Analizuodami religinės patirties skleidimąsi Bradūno kūryboje, negalime apeiti žemininkų kartai itin svarbaus mirties motyvo, kurį taip plačiai

<sup>396</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė T. 2, op. cit., p.105.

ir giliai reflektavo A. Nyka-Niliūnas ir H. Nagys. K. Bradūnas taipogi atiduoda duoklę mirties vaizdiniui, krikščioniškosios ir mitinės sąmonės sampynomis suteikdamas jam tų pačių atspalvių, kuriais perpinta visa, Aukščiausios Būties veikimą žmogiškoje kasdienybėje steigianti, jo kūryba.

Recenzuodamas rinkinį „Devynios baladės“, H. Nagys rašė, kad ši knyga yra „apie žmogų, kuris klausia žemiškojo buvimo prasmės veidu į mirtį <...> Visų pirma jis čia yra žmogus, ieškąs atsakymų prieš artėjančią mirties neišvengiamybę“<sup>397</sup>. Poetas buvo teisus, pastebėdamas, kad šiame rinkinyje mirties refleksija esti itin intensyvi. Nors vertėtų pastebėti, kad mirties motyvas skleidžiasi visoje K. Bradūno kūryboje. Pavieniai jos pavidalai pasirodo jau ankstyvuojų poeto kūrybos periodu. Negalime pamiršti ir gerokai anksčiau, nei „Devynios baladės“, 1947-aisias metais pasirodžiusios „Maro“ poemos, kurioje ima kristalizuotis ankstyvuosiuose rinkiniuose tik fragmentiškai išnirdavę į tekstų paviršių mirties pavidalai, kurie dar labiau ryškės ir skaidrės vėlesnėje poeto kūryboje. Aktualizavusi mirties vaizdinio ryškumą poemoje „Maras“, Skrupskelytė teigė, kad ji „žymi poeto brandumo laikotarpio pradžia“, ir kad čia „išnykus linijinio laiko perspektyvai, išnyksta būties ir nebūties priešpriešos, įsikabinama į naujos pradžios sąmonę“<sup>398</sup>.

Mūsų svarstymui ši mintis pasirodė esanti itin svarbi. Ji tarsi nurodo vieną svarbiausių K. Bradūno mąstymo apie mirtį linijų. Iš tiesų riba tarp buvimo ir nebuvimo ėmė nykti dar ankstyvuosiuose poeto eilėraščiuose, kur, kaip minėjome, mirties vaizdinys pasirodydavo tik labai fragmentiškai. Šiuose tekstuose dar tik numanomu, tik šešėliniu pavidalu skleidžiasi ciklinis laikas, tačiau mirtis imama reflektuoti kaip neišvengiamas būties dėsnis, ji tapatinama su miego būseną, su sapno erdve. Gal todėl ir priimama be jokio kartėlio, tik su lengvu liūdesiu, kylančiu iš suvokimo, kad iš šio miego negalima pabusti, kad kartu su juo atslenka amžina tyla, negalėjimas prabilti į likusius anapus kapo:

*Tu atėjai, ir aš nebėgau,  
Tu pašaukei balsu tyliu.  
Tu mano sapnas, mano miegas –*

---

<sup>397</sup> H. Nagys, op. cit., p. 25.

<sup>398</sup> V. Skrupskelytė, *Kazio Bradūno poetiškoji patirtis*, op. cit., p. 600.

*Iš jo pabusti negaliu  
<...> Tu atėjai, ir aš nebėgau,  
Tu man liepei, ir aš tyliau...<sup>399</sup>.*

Reflektuodamas mirtį kaip apie neatsiejamą žmogiškosios būties dalį, K. Bradūnas, kaip ir kiti jo kartos kūrėjai, priartėjo prie egzistencinio mąstymo tradicijos, kurioje, ypač prisimenant M. Heideggerio filosofiją, į mirtį buvo žvelgiama kaip į gyvenimui gelmę suteikiančią galią. Tačiau K. Bradūno kūryboje mirties ir gyvenimo neperskiriamumo suvoktis kilo ne iš filosofinės refleksijos. Ji veikiau formavosi iš autentiško patyrimo, kylančio stebint gamtos ritmą, nuolatinį gyvybės augimo ir nykimo žaismą joje:

*Tikiu į pabaigą,  
Į kraujo irimą  
Vėlybą rudenį  
Kapų ramybėje.  
Tikiu į pradžia,  
Į paukščių skridimą  
Anksti pavasarį  
Toli amžinybėje<sup>400</sup>.*

Tikėjimas žmogiškosios būties pradžia ir pabaiga, lygiai toks pat, kaip tikėjimas gyvybės nyksmu rudenį ir jos atsinaujinimu ankstyvą pavasarį. Lotyniškas eilėraščio pavadinimas „Credo“ mums leidžia nutiesti asociacijų gijas į Naujojo Testamento Evangelijas, kuriose Kristus ne kartą pakartoja parabolę apie kviečio grūdą, kuris turi kristi į žemę ir apmirti tam, kad duotų vaisių. K. Bradūno poezijoje ši bibliinių aliuzijų turinti tiesa persipina su pagoniškąja cikliško laiko pajauta: kiekviena pradžia veda į pabaigą, tačiau pabaiga nėra galutinis momentas. Po pabaigos prasideda nauja pradžia:

*O ankstybieji rudenys,  
Kai plyšdavo kaštonų kevalai  
Į džiūstančias lentas.  
Čia juos užkasdavau,  
Aš čia supildavau  
Kaštonų kapinynus.  
Dabar jau sėdžiu  
Po pavėsingais medžiais,  
Išaugusiais iš tu mažų karstu,*

<sup>399</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė T. 1, op. cit., p. 86.

<sup>400</sup> Ibid., p.382.

*Iš rudo kevalo.  
Sėdžiu, galvodamas apie stebuklą – Prisikėlimą<sup>401</sup>.*

Atrodo, kad šiame tekste Prisikėlimas poeto siejamas ne tiek su krikščioniškai tradicijai svarbiu Kristaus Prisikėlimo slėpiniu, kiek tampa bendru, nors lygiai taip pat svarbiu, žmogiškosios būties dėsnium. To paties ciklo kitame eilėraštyje mirties ir gyvenimo neperskiriamumas ryškėja sutapatintais karsto ir lopšio įvaizdžiais: „*Aš pats norėjau savo vaikams / padaryt po lopšelių <...> Ir negalėjau pradėti, / Gerai žinodamas, / Kad kiekvienas lopšelis / Bus panašus į karstą*“<sup>402</sup>.

K. Bradūno poetinis subjektas neišgyvena metafizinės mirties baimės. Paskutinioji gyvenimo valanda neretai suvokiama kaip pirmą kartą, senstant tarsi prarasto žinojimo, kuris dabarties valandą pasireiškia kaip dangaus ilgesys, sugrįžtis:

*Ir sapnas kūdikio nuskrido,  
Palikęs pabučiavimą veiduos.  
Ir pamiršau, ką sielai jis kalbėjo,  
Ir atsiminti niekaip negaliu –  
Tiktai į dangų, į žvaigždes pasižiūrėjęs,  
Imu ilgėtis jų.  
Tada tikiu, kad paskutinę mano valandą  
Kūdikio sapnas vėl pasivaidens<sup>403</sup>.*

Mirtis Bradūno kūryboje neretai įgyja ir antropomorfinius pavidalus: ji lyriniam subjektui pasirodo kaip kūdikis arba kaip senelė:

*Akis pakėlęs pamačiau,  
Kad marios juda  
Kad atplaukia senelė  
su laiveliu.  
Dabar aš noriu paklausti:  
Ar tu esi mano mirtis?<sup>404</sup>*

Pasakos ar sakinės žanrą primenčiu eilėraščių steigiamas prisijaukintos mirties vaizdinys. Nors šalia esančiame eilėraštyje tarsi kontrastas prieš tai sukurtam mirties vaizdiniui nuskamba frazė „*Apie tai sunku galvoti*“, ir

<sup>401</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė T. 1, op. cit., p. 325.

<sup>402</sup> Ibid., p. 329.

<sup>403</sup> Ibid., p. 73.

<sup>404</sup> Ibid., p. 462.

tolesnėse eilutėse paaiškinama to sunkumo priežastis: poetinio subjekto vaizduotėje buvimas po mirties pasirodo visiškai amorfiniu, spalvas ir linijas praradusiu pavidalu: „*Apie tai sunku galvoti / Ligi paskutinės minutės, / Už kurios laukai kalvoti / Ir kylančio debesio griūtys / Praranda spalvą, liniją...*“<sup>405</sup>. Skaitant tokį K. Bradūno tekstą, šmėsteli mintis, jog poetas nekuria anapusinio gyvenimo erdvės. Atrodo, kad atgulimu žemės – geros ir globojančios motinos – iščiose pasibaigia žmogaus žemiškoji kelionė: „*Ak, jaučiu – tu gyva, tavo rankos jau tiesias. / Žeme, žeme, paimki mane*“<sup>406</sup>, kad visa nutrūksta ties kapinyno vartais, kurie tarsi mitologiniai vėlių vartai atskiria gyvųjų ir mirusiųjų pasaulius: „*Takai baltieji, jūsų smėlis, / Kaip santaikos ugnelė švies. / <...> Ir baigiatės prie kaimo kapinyno, / Panerdami po šimtmečių banga*“<sup>407</sup>. Tačiau anapusinis pasaulis, telkiantis krikščioniškosios ir pagoniškosios tradicijos vaizdinius, K. Bradūno poezijoje egzistuoja. Pagoniškas protėvių vėlių suolelis, sena sodo obelis lyg protėvių rankos apglėbianti eilėraščio subjektą savo šakomis – visa tai priklauso bradūniškajai anapusybei. Dangus, jo erdvė K. Bradūno poezijoje kartais įgauna Platono filosofijos atspalvių. Tik kūdikystės sapnuose, tik tuo nesugadintu, pirmąkart šventumos patyrimu pasiekama ši dangiškoji erdvė. Paskui ji tiesiog pamirštama. Prarandant kūdikišką naivumą, prarandamas ir dangus, kuris vėl priartėja mirties valandą. Tad mirtis yra susigrąžinimo momentas. Galbūt todėl K. Bradūno poezijoje ji neįgyja negatyvaus atspalvio. Netgi „Maro“ poemoje, kur mirtis skleidžiasi visa apimančiu ir totaliu pavidalu, ji galiausiai įveikiama bendrystėje, dviejų žmonių susitikimo momentu.

Santykis tarp eilėraščiuose prabylančio ir to, į kurį jis kreipiasi, dažnai tampa tiltu, leidžiančiu sugrįžti iš mirusiųjų pasaulio. O tokio santykio šatinis yra ištariamasis poezijos žodis:

*Guliu aš vienas po žeme,  
Nuskynęs paskutinį vaisių,  
Jau niekas nesakys: Eime.  
Bet aš vis tiek pareisiu,*

<sup>405</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė T. 1, op. cit., p. 463.

<sup>406</sup> Ibid., p. 45.

<sup>407</sup> Ibid., p. 70.

*Kaip tiltu, tavo prisiminimu  
Ir skaitomo eilėraščio melodija <...><sup>408</sup>*

Tad jis K. Bradūno poezijoje, taip pat, kaip ir mūsų jau analizuotų A. Nykos-Niliūno ir H. Nagio kūryboje įgyja būties saugojimo funkciją, tampa savotišku nemirtingumo garantu, amžinybės steigėju.

## **2. Birutės Pūkelevičiūtės „Metūgės“: provokatyvioji krikščioniškosios tradicijos interpretacija**

Birutė Pūkelevičiūtė – vienas savičiausių ir stipriausių poetinių balsų tiek išėivijos, tiek Lietuvos literatūrinėje terpėje. Nors pati poetė yra išreiškusi norą likti nuošalėje ir nebūti priskirta kuriai nors literatūrinei kartai: „<...> būta išėivijoje žemininkų, būta ir nužemintųjų, bet aš nei įsižeminau, nei nusižeminau; netapau nei bežeme, nei mažazeme, nes mano žemė nebuvo žemiška“<sup>409</sup>, kritinėje recepcijoje ji siejama su žemininkų generacija. Pirmasis tokią paralelę nubrėžė A. Mackus. Recenzuodamas debiutinę Liūnės Sutemos knygą „Tebūnie tarytum pasakoj“ ir žvelgdamas į ją ankstesnės egzodo moterų poečių kūrybos kontekste, jis prakalbo apie naująją moterų poeziją, kurios viena ryškiausių figūrų (kartu su Liūne Sutema) jam atrodė esanti B. Pūkelevičiūtė. Abiejų poečių kūrybą recenzentas įvardijo kaip nutolusią nuo įprastos moterų poečių tradicijos ir atsistojusią „arčiau jaunosios poezijos sparno (Nagys, Nyka-Niliūnas, Kėkštas, Bradūnas, Šlaitas ir kt.)“<sup>410</sup>. A. Mackaus užčiuoptą sąsają su žemininku karta vėliau patvirtino V. Daujotytės-Pakerienės, R. Pakalniškio, R. Pociūtės ir kitų, apie B. Pūkelevičiūtę rašiusių, svarstymai, ir jie leidžia mums B. Pūkelevičiūtės poetinę kūrybą matyti moderniosios poezijos horizonte. Modernios sąmonės judesiai „Metūgėse“ pirmiausia skleidžiasi formos lygmenyje: epinė knygos stilistika liudija poetės vadavimąsi iš tarpukario lietuvių poezijos dainiškumo bei retorikos kanonų ir atliepą avangardo literatūrų tendencijoms. Šiai mūsų

<sup>408</sup> K. Bradūnas, Sutelktinė T. 2, op. cit., p. 142.

<sup>409</sup> Poezijos kryžkelės. Dialogai apie dvi poezijos šakas Lietuvoje ir išėivijoje. Sudarytojas R. Pakalniškis, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 1994, p. 181.

<sup>410</sup> A. Mackus, Ir mirtis nebus nugalėta, Vilnius: Vaga, 1994, p. 283.

minčiai patvirtinimą atrandame V. Kubilius monografinėje studijoje apie B. Pūkelevičiūtę: „Debiutinėje knygoje <...> jaunos autorės neslėgė literatūrinė atmintis, varinėjanti jau nusistovėjusios stilistikos kūrindomis <...> Ji išsinėrė iš eiliuoto ketureilio rėmų, privalomų pradedantiems poetams, paskelbusi tik vieną tokio tipo eilėraščių“<sup>411</sup>. Turint galvoje Pūkelevičiūtės sąsajas su žemininkų generacija, svarbu akcentuoti, kad poezijos formos transformacijos buvo ir šios kartos siekiamybė. Tačiau mūsų svarstymui svarbesnės esti tos modifikacijos, kurios ryškėjo turinio plotmėje, ir kuriomis reiškėsi poetinės sąmonės originalumas ir savitumas. Jose, tiesa, taip pat galima atpažinti bendruosius, žemininkų realizuotus poetinio išsiskyrimo principus. „Metūgėse“ neraudama dėl prarastos Tėvynės. Čia taip pat nerasia ir hiperbolizuotos jausminės egzaltacijos. Emocinis pradas, tiesa, stiprus, bet jis tekstuose reiškiasi vaizdais ir sodriomis vizijomis, kurios kuriamos realios ir pasakiškos, buitinės ir magiškos erdvės sampynomis, sutelkiančiomis tiek impresionistinei, tiek ekspresionistinei literatūros tradicijai artimas metaforas. Varijuojant šiomis metaforomis, modeliuojamas ir mūsų analizei pasirinkto, „Metūgėse“ svarbiausio, meilės, atvirumo jai, moteriškumo ir motinystės, poetinio „Aš“ santykio su savuoju kūnu semantinis laukas.

B. Ciplijauskaitė, rašydama apie B. Pūkelevičiūtės „Metūges“, yra teigusi, kad šia knyga poetė „užsirekomendavo kaip reto originalumo, didelės drąsos rašytoja, visai naujos poetinės kalbos kūrėja“<sup>412</sup>. Kaip atliepas šiai minčiai, nuskamba kultūrologės R. Pociūtės teiginys, tarsi paaiškinantis ir praplečiantis teiginio „nauja poetinė kalba“ reikšmę: „Pūkelevičiūtė buvo pirmoji moderniosios poezijos kūrėja, ne varijavusi stereotipinį moteriškumą, pagrįstą tradicinės kultūros vaizdiniais, bet išgryninusi modernią, jau apskritai Vakarų kultūrai būdingą perspektyvą, tai, kas buvo pokario Europos kultūros tendencijos, ir tai, kas tiesiogiai – kaip Walto Whitmano poetinė filosofija –

---

<sup>411</sup> V. Kubilius, op. cit., p. 31.

<sup>412</sup> B. Ciplijauskaitė, *Birutės Pūkelevičiūtės vieta šių dienų moterų poezijoje*, Naujasis židinys, 1995, Nr. 2, p.129.

buvo perimta iš Amerikos kultūros<sup>413</sup>. Tačiau moderniosios poezijos tendencijas atliepanti kūniškumo, meilės temos refleksija iševijoje nebuvo priimta itin palankiai. Pačios poetės teigimu, „*Metūgių* pasirodymui klimatas buvo skaudžiai neprielankus“<sup>414</sup>. „Metūgės“ buvo kritikuojamos dėl ryškios erotiškumo linijos, nusidriekusios per daugelį poetinių tekstų. K. Bradūnas, recenzuodamas „Metūges“ „Literatūros lankuose“, pripažino ir palankiai įvertino jų savitumą, aktualizuodamas žodžio ekspresyvumo ir naujos, žinomų temų, refleksijos aspektus, tačiau itin kritiškai atsiliepė apie knygoje besiskleidžiančius meilės temos realizavimo principus: „Kas labiausiai šią knygą išskiria iš kitų mūsų poečių kūrybos, tai tas daugelį knygos lapų užgulęs sunkus ir nuogas nesuvaldomos aistros tvaikas. Viena tik Salomėja Nėris šiuo atžvilgiu galėtų būti lyginama su Pūkelevičiūte. Bet kai Salomėjos Nėries kūryboje šios rūšies tematika yra daugiau atsitiktinė, tai Pūkelevičiūtės knygoje ji duoda visą charakterį. Aplamai mūsų poečių labiausiai išdainuotas yra meilės motyvas. Tik kai dauguma jų vis dėlto ir čia pajėgė neprarasti lietuviškai kaimietiško kuklumo, meilės žodį dangstydamas įprastine žaliųjų rūtų simbolika, tai Pūkelevičiūtė prieš mus drastiškai atsistoja su visai nauja šio motyvo egzotika: grubia, tropiškai karšta, grėsmingai egzaltuota. Biologinis pradas ir nežabotas vitališkumas gožte užgožia ištisus eilėraščius“<sup>415</sup>. Pacituotasis recenzijos fragmentas leidžia spręsti, kad juslingumo, erotiškumo refleksija „Metūgėse“ K. Bradūno buvo suvokta kaip absoliutus biologiškumas. Poeto išsakytoje kritikoje aiškiai girdimas platoniškojo dualizmo, stipriai paveikuso filosofinę bei teologinę mintį ir giliai įsišaknijusio estetinėje plotmėje, atgarsis. Atvirai eksponuojamas, kūno skleidžiamas erotiškumas K. Bradūno pristatomas kaip opozicija moteriškam kuklumui, aiškiai pasisakant pirmojo nenaudai. Vėliau, rašydama apie B. Pūkelevičiūtės „Metūges“, V. Daujotytė-Pakerienė sakys, kad konservatyvus

---

<sup>413</sup> R. Pociūtė, *Pūkelevičiūtės „Femina“: žemės ženklų nepasidalijimas*, Modernizmas lietaus šaly, Vilnius: Homo liber, 2006, p. 75.

<sup>414</sup> B. Pūkelevičiūtė, *Žvilgsnis į Metūges – po 44 metų*, Metūgės, Vilnius: Baltos lankos, 1996, p. 7.

<sup>415</sup> K. Bradūnas, *B. Pūkelevičiūtės ir V. Kazoko pirmosios knygos*, Literatūros lankai, 1953, Nr. 3, p. 30.

požiūris į erotinę poezijos vaizdiniją buvo vienas iš veiksnių, lėmusių neadekvatų „Metūgių“ suvokimą.

Kūniškumo, erotišką pradmens sklaidą „Metūgėse“ akcentavo ir vėliau apie knygą rašiusieji, bet jų pasisakymuose jau ryškėjo kitokios „Metūgių“ refleksijos gairės. Minėtų B. Ciplijauskaitės, V. Daujotytės-Pakerienės, V. Kubiliaus ir kitų autorių svarstymuose erotiškumo eksponavimas vertinamas kaip vienas iš modernios sąmonės steigimosi ir raiškos būdų, kaip priemonė, formuojant naują, iki tol neegzistavusį moters vaizdinį<sup>416</sup>. Taip pat pastebimos kūniškumo, moteriškumo temų sąsajos su bibliniais, ypač „Giesmių giesmės“ motyvais, poetės suartintos krikščioniškosios liturgijos ir pagoniško ritualų asociacijos. Šios, itin taiklios, tačiau tik paskiros, fragmentiškos išvalgos apie „Metūgių“ paraleles su krikščioniškąja tradicija, tapo paskata dar kartą atsigręžti į „Metūgių“ poetinį pasaulį. Šią paskatą sustiprino ir pačios poetės noras, išsakytas tekste, skirtame antrajam „Metūgių“ leidimui: „Lyg didžiulis debesis tada užslinkdavo <...> geliantis geismas sukurti savo pavidalu Dievą, kuris vakarais sėdėtų su tavim ant slenksčio“<sup>417</sup>.

Atsiliepiant į pačios poetės liudijimą ir į kritinę „Metūgių“ recepciją, aktualizavusią krikščioniškųjų įvaizdžių sklaidą jose, tarpdisciplininė literatūros ir krikščioniškosios teologijos, literatūros ir Biblijos santykio problematika šiame svarstyme buvo pasirinkta kaip parankiausia prieiga, gilesnei, minėtų įvaizdžių analizei, bandymui suvokti jų gyvybingumą ir išvelgti tas transformacijas, kurias sąlygojo poetiškai realizuota asmeninė tikėjimo, santykio su krikščioniškąja tradicija patirtis, kurią atpažįstame ir įvardijame kaip poezijos erdvėje besiskleidžiančią moderniąją religinę sąmonę.

---

<sup>416</sup> Monografijoje apie B. Pūkelevičiūtę V. Kubilius taip nusakė „Metūgėse“ veikiančios moters naujumą: „Metūgių eilėraščiai teigė naują moters tipą, neiprastą lietuvių poezijai, kur mergelė lelijėlė, drovi svajotoja, egzaltuotai sentimentali, tegalėjo ilgesingai laukti pasakų karaliūno. Čia moteris pati ateina, pasirenka ir veikia, alkana ir apimta plėšrios aistros. <...> Ji nebestovi vyro šešėlyje kantriai laukdama malonės, o pati puola nužiūrėtą grobį, įpratusi plėšikauti pakelėse“ (V. Kubilius, op.cit., p. 36-37).

<sup>417</sup> B. Pūkelevičiūtė, op.cit., p. 8.

## 2.1. Kūnas – susitikimo su *Kitu* erdvė

Į „Metūgių“ poetinį pasaulį įvedantis moto, kuriuo pasirenkamas sakinyš iš W. Whitmano poezijos „Jeigu kūnas nėra siela, kas tada yra siela“, kaip integralus knygos komponentas, yra svarbi nuoroda, išryškinanti esminę B. Pūkelevičiūtės poetinių tekstų problematiką. Pati poetė jau minėtame tekste antrajam „Metūgių“ leidimui šią problematiką nusako kaip kūno ir sielos ryšį: „Knygai buvau įrašiusi motto, kuris per klaidą spaustuvėje nubyrėjo. Tai buvo Walto Whitmano sakinyš: „Jeigu kūnas nėra siela, kas yra siela?“ Šitaip aš tada galvojau (galvoju panašiai ir dabar) apie kūno ir sielos vienybę“<sup>418</sup>. Turint galvoje taip nusakytą „Metūgių“ problematiką, prie jų vis dėlto artinamasi, laikantis fenomenologiškai suvoktos teksto ir jį skaitančiojo pozicijos: laikinai atsitraukti nuo visų ankstesnių teksto vertinimų bei išvalgų ir vėl atsigręžti į juos, tikrinant pačiais tekstais juose ryškėjančias nuostatas.

Atidus įsiskaitymas į knygos moto, įtvirtina B. Pūkelevičiūtės akcentuotą sielos ir kūno vienybės problematikos sklaidą „Metūgėse“, bet sykiu ir koreguoja šią nuostatą. Jei į klausimą, kas yra siela, atsakoma per kūno tarpininkavimą, galima justti, kad poetės mintijimas krypsta būtent kūno aktualizavimo link. Taip „Metūgėse“ užmezgama kūno sudvasinimo, jo transformacijos į sakralųjį lygmenį problema, kuri toliau sprendžiama B. Pūkelevičiūtės prozoje ir knygoje „Atradimo ruduo“. Kūnas poetės suvokiamas ne kaip sielos kalėjimas, ne kaip jos kapas. „Metūgių“ poetiniai subjektai savo kūną dažniausiai patiria per *Kito* priartėjimą, todėl kūnas poetės regimas kaip susitikimo vieta. Gilių, aistra ir geismu persmelktų, tarpusavio santykių ir patirčių vieta. Tokia kūno suvoktimi „Metūgių“ autorė užmezgė pozityvų santykį su krikščioniškąja tradicija ir jos suformuluota kūniškumo traktuote. Ties šiuo teiginiu vertėtų stabtelėti ir jį išskleisti. Jau buvome trumpai užsiminę, kad platoniskasis dualizmas, gili perskyra tarp kūno ir sielos, kūno neigimas, išaukštinant dvasinį pradą, krikščioniškai tradicijai iš tiesų padarė nemenką įtaką. Ribotumo potyriai (liga, amžius, taip pat ribotas gebėjimas

---

<sup>418</sup> B. Pūkelevičiūtė, op.cit., p. 8.

pažinti) neretai skatino nuomonę, jog tikrasis žmogus esąs tai, kas sieliška ir dvasiška, todėl nemaža religinių autorių kalbėjo apie kūną, kaip apie nuodėmių ir visokių blogybių šaltinį. Teologas H. Vorgrimler pastebi, kad dualistinio mąstymo įtaka regima ne tik kai kuriose Senojo Testamento knygos, bet ir Naujajame Testamente. Čia jas išryškina apaštalo Pauliaus ištara: „Dualistinės, kūną nuvertinančios, žmogaus persidalijimo bei priklausomybės nuo instinktų psichologiniais stebėjimais besiremiančios tendencijos nenuneigiamai būdingos Pauliui; svarbi jo ‚vidinio‘ ir ‚išorinio‘ žmogaus perskyra, taip pat nuodėmei bei mirčiai atiduoto kūno atpirkimo viltis“<sup>419</sup>. Tačiau krikščionybėje skleidėsi ir alternatyvi kūno ir sielos santykio suvoktis. Tomistinė filosofija įtvirtino žmogaus esminės substancinės vienybės koncepciją, teigiančią kūną ir sielą esant būtiniais ir neatsiejamais žmogiškosios saviraiškos elementais. Dažnai buvo stengiamasi išlaikyti pusiausvyrą tarp kūno išaukštinimo ir paniekos jam. Kūno fenomenas sutelkdavo teigiamas ir neigiamas jo apibrėžtis. Vienas dykumos tėvų – šv. Jonas Klimakas – apibūdino kūną, kaip savo sąjungininką ir savo priešą, kaip globėją ir išdaviką. Turėdamas galvoje Rytų ir Vakarų vienuoliškos literatūros kontekstą, italų sociologas P. Pisarra tvirtino, kad „tik klaidingai suprasta arba tyčia iškreipta krikščioniška tradicija gali vesti prie kūno ir pasaulio paniekos, nes erosas ir aistra nuvilnija nuo pirmo iki paskutinio Biblijos puslapio ir tai ne platoniška – iškūnyta meilė, tai ne blankios jausmų karikatūros, bet greičiau erosas kaip gyvenimas, kuris tampa iššūkiu mirčiai“<sup>420</sup>. Neigiamo požiūrio į kūną paradoksalumą išryškina ir tai, kad krikščionybė kaip religija buvo įkvėpta stulbinančio slėpinio – įsikūnijimo – kai pats Dievas priėmė žmogaus kūną. Štai kodėl kūną galima mąstyti kaip susitikimo tikrovę. Dievas, savo esme būdamas visiškai nepasiekiamas žmogui, prisiima žmogišką prigimtį, tampa vienu iš žmonių tam, kad dieviškoji ir žmogiškoji realybės suartėtų. Kardinolas J. Ratzingeris sako: „Kaip mes galėjome susijungti su Dievu, jeigu Dievas

---

<sup>419</sup> H. Vorgrimler, *Naujasis teologijos žodynas*, Kaunas: Katalikų interneto tarnyba, 2003, p. 299.

<sup>420</sup> P. Pisarra,

[http://www.bernardinai.lt/parapija/straipsniai/2006\\_vasaris/pojuciai\\_ir\\_dvasingumas/ivadas.html](http://www.bernardinai.lt/parapija/straipsniai/2006_vasaris/pojuciai_ir_dvasingumas/ivadas.html)

nebūtų nusileidęs į žemės gelmes, kad suieškotų pražuvėlę avių? Kaip mes būtume galėję priartėti prie Dievo, jei pats Dievas nebūtų atėjęs pas mus?“<sup>421</sup>.

Pokalbyje su R. Pakalniškiu B. Pūkelevčiūtė teigė, kad „Metūgėmis“ ji nebandžiusi prieš nieką sukilti<sup>422</sup>, vis dėlto jos išryškinta kūniškumo koncepcija aiškiai konfrontavo su platonizmo paveiktos teologinės minties, oficialaus religingumo teikiamomis sampratomis. Tokiu atveju, regis, turėtume kalbėti apie deformacinį literatūros ir teologijos ar literatūros ir Biblijos santykį, kuris steigiamas, ardant ir griauinant įtvirtintas teologines tiesas ir biblinius įvaizdžius. Tačiau, turėdami galvoje pirminiu šaltiniu – Biblija besiremiančią, todėl negatyvaus aspekto neturinčią, kūno ir sielos santykio, refleksiją, matome, kad kuriančioji sąmonė per provokuojantį santykį su krikščioniška tradicija, sąmoningai ar ne, priartėja prie neiškreipto jos pavidalo, ir permąsto jį asmeninės (taip pat ir religinės) patirties akiratyje. Tokį kūrybinį judesį ir įvardijame transformacijos terminu, kuris išryškėjo ir kitų trijų, šiame tyrime jau aptartų, poetų kūryboje, ir kurį pakankamai tiksliai suformulavo D. Čiočytė, kalbėdama apie literatūros ir Biblijos santykio tipus: „Archetipiniai Biblijos įvaizdžiai bei motyvai ne tiek sprendžia literatūros kolizijas, kiek jas rezonuoja: jie perkuriami naujuose literatūriniuose kontekstuose, jau ne analogiškuose bibliniams (kaip imitacijos atveju), o nurodančiuose socialinės tikrovės (egzodo, okupacijos) dramatiškumą, tradicinio pasaulėvaizdžio irimą“<sup>423</sup>. Tad ne platonizmo persmelktame, bet tvirtą biblinį pagrindą turinčiame teologijos horizonte skleidžiasi susitikimo, santykio su *Kitu* tikrovę liudijantys ir kūniškąsias patirtis telkiantys „Metūgių“ tekstai. Jau minėtasis teologas H. Vorgrimleris teigia, kad „<...> kūnas yra bet kokios komunikacijos priemonė, tad žmogiškosios sielos saviraiškos dydį lemia gyva-kūnio žmogaus buvimo-kartu su kitais gyva-kūniais žmonėmis gyva-kūniame

---

<sup>421</sup> Joseph Cardinal Ratzinger, Questions about the structure of theology, Principles of catholic theology. Building stones for a fundamental theology, Translate by Sister Mary Frances McCarthy S.N.D, San Francisco: Ignatius Press, 1987, p. 328.

<sup>422</sup> Poezijos kryžkelės, op. cit., p. 181.

<sup>423</sup> D. Čiočytė, Biblija lietuvių literatūroje, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1999, p. 163.

pasaulyje matas“<sup>424</sup>. „Metūgėse“ kūnų bendravimas taip pat pasirodo kaip vidujybės eksteriorizacija. Jis esti išorėje regimu ženklu to, kas neregima – sielų bendravimo. Kvietimas santykio patirčiai nuskamba jau pirmajame „Metūgių“ tekste:

*Eiva į girią.*

*Čia tylu:*

*Juodos eglių šakos svyra iki žemės. Nečiulba  
pokaičio sumigę paukščiai – tik tankumyne  
garsiai plaka didelė miškų širdis<sup>425</sup>.*

Tiesa, verta pastebėti, kad čia kūniškasis susitikimo aspektas nėra aktualizuojamas, bet senovine dviskaitos forma išreikštas kvietimas „Eiva į girią“ yra nuoroda į kūno atliekamą veiksmą, tad sykiu ir kūniškąją susitikimo patirtį, kurios intymumą implikuoja nuošalės, uždaros erdvės (miško tankmės) topika. Susitikimo, santykio vyksmą „Metūgėse“ inicijuoja moteris. Ji yra centrinė šios knygos figūra, sutelkianti savyje veržlų aistringumą ir geismingumą. Šie bruožai išryškina moters tapatybę, tačiau jie nekyla iš narciziško gėrėjimosi savimi ir savo kūnu. Jie visada nukreipti į *Kitą*. Jais grindžiamas, formuojamas santykis su *Kitu*, pirmiausia su mylimuoju, kuris ir yra tų potyrių įkvėpėjas, priimančias juos ir atsiliepiantis jiems savuoju geismingumu: „*Mes išalkę vienas kito pražūties ir tykom / pirmo savo grobio kaip jauni vilkai*“<sup>426</sup>. Eilėraščių erdvėje veikiančiųjų santykiai su daiktais taip pat nusakomi vyro ir moters ar nuotakos ir jaunikio ryši apibūdinančiomis metaforomis. Viename iš eilėraščių medžių kirtimo veiksmas tampa savitu jungtvių ritualu: nukirstos pušies virtimas implikuoja mylimųjų susijungimą, meilės aktą, kuomet mylimosios prisilietimas persmelkia mylimąjį, jos artuma patiriama prisilietimui atliepiančiu kūnu:

*Staiga garsiai surinka pušis ir krinta į jauno  
medkirčio glėbį. Jo rankom prabėga saldus  
šiurpulys, jo plaukai pakvimpa sakais.  
Jis nebuvo dar nieko mylėjęs<sup>427</sup>.*

<sup>424</sup> H. Vorgrimler, op. cit., p. 299.

<sup>425</sup> B. Pūkelevičiūtė, op. cit., p. 15.

<sup>426</sup> Ibid., p. 19.

<sup>427</sup> Ibid., p. 25.

Taip kuriama santykio tikrove B. Pūkelevičiūtė priartėja prie „Giesmių giesmėje“ – vienoje poetiškiausių Senojo Testamento knygų – besiskleidžiančios meilės ir dviejų mylimųjų susitikimo apoteozės. Miegančio mylimojo figūra „Antrojoje Balandžio pilnatyje“ sujungia poetinį tekstą su „Giesmių giesmės“ kontekstu:

*Mano mylimasis tebemiega.  
Jau švinta ir už lango švilpauja margi  
strazdai.  
Miegok.  
Aš vadinu tave savąja Neramybe, nes jokio  
kito vardo tau nesurandu.  
Miegok<sup>428</sup>.*

„Giesmių giesmės“ simbolikos esama ir eilėraštyje, kuriame aktualizavome jungtvių metafora išreikštą santykio su aplinka aspektą:

*Sutemus atsirita vyno statinės. Plačios ir samanotos.  
Trūksta surūdiję lankai, jauni  
kalviai nusijuosia šikšnines prikyštes. Ju  
dantys neregėto baltumo.  
Tokią naktį stiprios rankos nustumia velkę.  
Švysteli pasagų ugnys, vyšnių sodai par-  
klumpa ant kelių<sup>429</sup>.*

Tačiau šio teksto įvaizdžiuose galima justti polifonišką kelių kultūros tekstų sąsąuką. Viena vertus, jaunų ir stiprių, geriančių vyną kalvių įvaizdis primena analogiškas pasakų, legendų ar baladžių erdvėje veikiančias figūras. Tačiau sykiu tas pats įvaizdis, kuriuo „Metūgėse“ steigiamas gaivališkas vyriškumas, randa atliepą ir veriasi „Giesmių giesmės“ aistringumo horizonte. Parklupdytų vyšnių sodų metaforą, sustiprinančią ir pratęsiančią vyro ir moters kūniško susijungimo, meilės akto poetinę realizaciją, galima laikyti tiesiogine aliuzija į „Giesmių giesmę“, kurios komentaruose uždara sodo erdvė buvo aiškinama kaip jaunos merginos, o įžengimas į tą sodą – lytinio akto

---

<sup>428</sup> B. Pūkelevičiūtė, op. cit., p. 19.

<sup>429</sup> Ibid., p. 25.

simboliai<sup>430</sup>. B. Pūkelevičiūtės moteris savo moteriškumą pirmiausia patiria per santykį su mylimuoju, o tik paskui per motinystę. Tuo ji taip pat artima „Giesmių giesmės“ mylimajai, kuri šioje Biblijos knygoje pristatoma kaip moteris, kaip sužadėtinė, o ne kaip motina. Šių dienų Biblijos tyrinėtojai teigia, kad tokios moters paveikslas to meto raštijos kontekste iš tiesų buvo neįprastas, kadangi Izraelyje buvo vertinama ir gerbiama motinystė, o ne moters moteriškumas<sup>431</sup>. Moters vertė priklausė nuo jos motiniškumo. Tad „Giesmių giesmės“ tekstas iškelia tokia moters figūrą, kokios nėra visame Biblijos tekste. Remdamiesi šiomis įžvalgomis galėtume kelti prielaidą, kad dėl tokio moters vaizdinio išskirtinumo Biblijos kontekste poeti „Giesmių giesmės“ knyga buvo tokia svarbi. Žvelgdami į platesnį lietuvių moterų poezijos kontekstą, regime, kad „Metūgės“ susišaukė su „Giesmių giesme“ ne tik pasaulėvaizdžio prasme, bet ir savo vieta kultūrinėje tradicijoje: „Metūgės“ taip pat, kaip ir „Giesmių giesmės“ tarp kitų Biblijos knygų, išsiskyrė moterų poezijos, kur moteriškumo tema buvo skleidžiama labai atsargiai ir rezervuotai, pridengiant ją įvairiais įvaizdžiais, simboliais ir metaforomis, kontekste. Šį išskirtinumą V. Daujotytė-Pakerienė knygoje „Parašyta moterų“, svarstydama moterų poezijos raidos etapus, susies su naujo poezijos etapo pradžia.

„Metūgių“ dialogas su „Giesmių giesme“ ne visuomet skleidžiasi labai aiškiu ir akivaizdžiu, biblinį krūvį nešančiu pavidalu. Tokiais atvejais tekstų sąsajas patvirtina ne tiek konkretūs simboliai ar metaforos, kiek bendra, jais kuriama, teksto atmosfera. Eilėraštyje „Pavasarinė mugė“ tokia sąsaja galėtų būti pavasario laikas. Eilėraštyje jis, kaip ir „Giesmių giesmėje“, esti atgimimo, veržlumo, impulsyvumo metas. „Giesmių giesmėje“ pavasaris suvokiamas kaip meilės pabudimo, mylimojo ir mylimosios susitikimo laikas: „*Kelkis, mano meile, mano gražioji, eikš! Juk žiema jau pasibaigė, lietūs praėjo ir nuščiuvo. / Gėlės pražydo žemėje, / atėjo metas vynmedžius genėti, / ir*

---

<sup>430</sup> R. E. Murphy, *The Song of the songs*, Philadelphia, 1990, p. 70.

<sup>431</sup> P. Tribble, *Depatriarchalising in Biblical interpretation*, *Journal of the American Academy of religion*, 1973, Nr. 41, p. 43.

*purplelis jau burkuoja mūsų šalyje*“ (Gg 2, 10-12)<sup>432</sup>. „Giesmių giesmėje“ į susitikimą kviečiama per kūnišką patyrimą: „<...> *leisk man pamatyti tavo veidą / ir išgirsti tavo balsą, / nes tavo balsas toks mielas ir tavo veidas gražus*“ (Gg 2, 14). Kiek kitu pavidalu, bet taip pat kūniškoji patirtis skleidžiasi ir B. Pūkelevičiūtės tekste. Klausa, rega, lytėjimas, skonis – visi šie kūniški pojūčiai tarsi sutelkiami į vieną tekstą, norint išryškinti veržlumo, aistringumo patirtį:

*Ēriukų skambalai, barzdoti piemenys, ožkų  
geltoni sūriai, jaunos ūkininkės, karštas jų  
alsavimas, nudegę rankos, aitraus medaus  
puodynės, mėlynų žiedų krepšiai*“<sup>433</sup>.

Tačiau susitikimo intymumo, kuris užsimezga pirmajame „Metūgių“ eilėraštyje, čia nebelieka. Erdvė iš nuošalios transformuojasi į viešąją. Vynas tampa visuotinio apsvaigimo, apsalimo simboliu: „*Gerkit tirštą vyną – semki saujom ankstyvasias vyšnias / Tegul apsqala jūsų lūpos, tegul apsqala jūsų / širdys*“. Analogišką svaigulio patyrimą regime ir „Giesmių giesmės“ tekstuose. Meilės svaigulys du įsimylėjęlius įsuka į ekstazę, kurioje trokštama ragauti, skonėtis, girdėti, regėti, liesti. Per tai atsiveria beribė eroso patirtis, kūniškumo pilnatvė, grožis ir dvasingumas. Meilės svaigulys lyginamas su vyno svaiguliu: „<...> *tavo lūpos kaip geriausias vynas! / Teteka vynas švelniai mano mylimajam, / srovendamas pro lūpas ir dantis!*“ (Gg 7, 10). B. Pūkelevičiūtės eilėraščiuose vynas, susimaišęs su purvu, įsirašo kaip judėjimo ir gyvybės simbolis, kraują pakeičianti substancija: „*Mano gyslos tamsios, nes mano kraujas yra / vynas ir purvas*“<sup>434</sup>.

Erotinio pradmens vėrimasis pavasario laiku iškyla ir dar viename eilėraštyje. Tačiau šiame tekste gamtinių stichijų šėlsmas turi ryškų prievartos žymenį:

<sup>432</sup> Čia ir toliau „Giesmių giesmės“ ir kiti Biblijos tekstai cituojami iš Biblija, arba Šventasis Raštas. Ekumeninis leidimas, Vilnius: Lietuvos Biblijos draugija, 2005.

<sup>433</sup> B. Pūkelevičiūtė, op. cit., p. 16.

<sup>434</sup> Ibid., p. 38.

*Pavasaris išlenkia medžių šakas kaip lieknas  
moteris. Parklupdo ant žemės. Vėl užlau-  
žia ---  
Balti jų liemenys virpa ir trūkčioja.  
Ima lyti<sup>435</sup>.*

kuris ypač sutirštinamas ir sustiprinamas paskutiniame eilėraščio posme, kur prievarta, akcentuojant kūnų nesusitikimą žyminčias nušalusio žiedo, karčių lūpų, nereikalingų rankų ir paklusnių žodžių metaforas, vis dėlto suvokiama pirmiausia kaip vidujybiškas, žmogaus tapatybę suskaldantis veiksmas. Prievarta čia vadinama melu: „<...> *Tu žinai ir savo lovą: kūnas – nušalęs žiedas, lūpos karčios, rankos nereikalingos. / Ir žodžiai – paklusnūs, ton pačion eilėn su- / rikiuoti. / Meluok*“. B. Ciplijauskaitė yra rašiusi, kad moteris B. Pūkelevičiūtės poezijoje reiškiasi kaip dvilypė būtybė, kaip toji, kurioje slypi ir plėšrumas, ir nuolankumas: „Moteriškasis ‚aš‘ įgauna vis daugiau plėšrių savybių ir nuolat sugretinamas su kokiu nors žvėreliu, idant neužmirštumėm, kad ji visų pirma gamtos sutvėrimas“ <...> Išlyginimui įterpiamas visai tradicinis, irgi feminisčių daug komentuojamas, nuo Penelopės atsekamas įvaizdis ‚veju į kamuolius švelnią vilną<sup>436</sup>‘. B. Ciplijauskaitės aktualizuota perskyra leidžia matyti, kad analizuotame tekste skleidžiasi antroji moteriškumo forma. Tačiau atskirą sakinį sudarančiu imperatyvu „*Meluok*“ implikuojama pačios pasakotojos pozicija ir pasirinkimas, neigiamos konotacijos turinti nuostata tokio moteriškumo atžvilgiu, kuri vienokiu ar kitokiu pavidalu ryškės ir kituose „Metūgių“ tekstuose.

## **2.2. Moters figūros sklaida. Krikščioniškosios ir pagoniškosios vaizdinijos sampynos.**

Dviejų moteriškumo pavidalų refleksijos sklaidos analizę galėtume plėtoti motinystės sampratos akiratyje. Aistringą moteriškumo tema būtų neišbaigta, jei apie ją kalbėtume, aplenkdami šį akiratį. Regis, ne visai teisingas

<sup>435</sup> B. Pūkelevičiūtė, op. cit., p. 40.

<sup>436</sup> B. Ciplijauskaitė, op. cit., p. 132.

buvo K. Bradūnas, teigdamas, kad „Metūgėse“ šį aspektą visiškai užgožia biologinio prado išaukštinimas: „Pūkelevičiūtės poezijoje biologinis moteriškumo pradas labai aiškiai nusveria antrąjį moterų kūryboje gausiai randamą motiniškumo pradą. <...> „Metūgėse“ jeigu retkarčiais užgriebiama ir ši tema, tai ji vystoma tik biologinio proceso plotmėje“<sup>437</sup>. Tiesa, kad motinystės tema „Metūgėse“ labai glaudžiai susijusi su moteriškumo, moters tapatybės temomis, tačiau pastarosios pirmosios neužgožia, o kaip tik suteikia savitumo, leidžia ieškoti motiniškumo temos sąsajų su bibliniais ir teologiniais kontekstais. Motinystės temos lauke B. Pūkelevičiūtė aktualizuoja moters vaisingumo ir nevaisingumo problemą. Ieškodama atsako į šį klausimą, poetė kreipia savo žvilgsnį į pirminius šaltinius, sakydama, kad „*šitai buvo pradžioje*“. Biblinėje tradicijoje egzistuoja nuostata, jog Dievas, sukūręs vyrą ir moterį, įsako jiems būti vaisingiems, daugintis ir pripildyti žemę. H. Vorgrimler teigia, kad šis paliepimas neturėtų būti svarstomas vien tik biologinėje giminės tęsimo ir rūšies išlaikymo perspektyvoje<sup>438</sup>. Tačiau ir šio aspekto negalima atmesti, prisimenant Senajame Testamente besiskleidžiančią moters vaisingumo ir nevaisingumo traktuotę. Ne vienoje Biblijos knygoje galima surasti vietų, kuriose vaisingumas, galimybė susilaukti palikuonių, suvokiamas kaip ypatingas Dievo palaiminimas<sup>439</sup>. Tuo tarpu į bevaisę moterį buvo žiūrima kaip į tą, kuri yra netekusi Dievo malonės. B. Pūkelevičiūtė intuityviai priartėja prie šios, Senajame Testamente tarpstančios tiesos ir perkuria ją savito pasaulėvaizdžio perspektyvoje. Vaisingumo pilnatvė poetės tekstuose veriasi gamtiškoje plotmėje. Iš bažnyčios erdvės atėjusios moterys regimos kaip tos, kuriose neslypi gimdymo galios:

*Ateina špitolės moterys ir liesos jų rankos  
virpa. Jos atkelia mergautinių skrynių dang –  
čius:  
Dūlėja nesuverptas linas.  
Trupa pernykštė verba.  
Ir vėl susičiaupia girgždančios spynos lyg*

<sup>437</sup> K. Bradūnas, op. cit., p. 30.

<sup>438</sup> H. Vorgrimler, op. cit., p. 585.

<sup>439</sup> „Maitinsiesi savo triūso vaisiais. / Tu būsi laimingas, ir tau seksis, / Tavo žmona bus lyg vaisingas vynmedis / tavo namuose, / o vaikai – lyg vynmedžio atžalos / prie tavo stalo. / Taip bus palaimintas žmogus, / kuris pagarbiai bijo Viešpaties“ (Ps. 128, 2-4).

*nebylės burnos  
<...> Palaiminti tik pilnaviduriai žiedai <...>  
Palaimintas prakaitas.  
Ir palaimintas – kraujas.  
Nes šitaip buvo pradžioje<sup>440</sup>.*

Pilnavidurių žiedų, prakaito ir kraujo įvaizdžiais tekste kuriamas gyvybingumo laukas, opoziciškas, sustingusią, nejudančią moteriškumo formą išreiškiančiai liesumo, dūlančio lino, surūdijusių spynų metaforų sutelkčiai. Neaistringos ir negeismingos moterys neapdovanotos vaisingumo galia. Tokių moterų vaizdinio poetinė realizacija tampa sustingusių vaikystės angelų įvaizdis: „<...> *Ir jaunos moterys. / Jų vaikystės angelai sustingę. Jie nepakelia / molio sparnų ir neišpučia skardinių trimitų*“<sup>441</sup>, o jų erotiškumas skleidžiasi ne tikrovės, bet sapno erdvėje, kuri modeliuojama pasakos principu kaip dvylikos brolių veikimo erdvė:

*Ir jos sapnuoja dvylika stiprių savo brolių.  
Jie įskelia ugnį juodais titnagais ir įpučia spragsintį  
laužą.  
Dailūs jų pasakų broliai!  
Sunkios sagtys nukaltos iš seno sidabro. Dir-  
žai radoni ir platūs – pirmamečio briedžio  
oda dar kvėpia pievų žolynais ir eglėlių spygliais.  
<...> Stiprūs jų broliai. Ir dideli.  
Bet jų nėra.*

Negeismingumas ir veržlumas susitinka lyg priešingi elementai, brėžiantys radikalią skirtį tarp tokius bruožus turinčių moterų ir jų susapnuotų brolių. Todėl sapno realybė neišsipildo, o susitikimo tikrovė eliminuojama ištara: „*Bet jų nėra*“.

Skirtingų moterų paveikslai išryškėja ir dviejuose skyriaus „Mano motinos“ tekstuose. Šiais paveikslais, kurie, tarsi užaštrinant jų opoziciškumą, iškyla skirtinguose tekstuose, taip pat poetiškai sprendžiama vaisingumo ir nevaisingumo problema. Pirmojo teksto moterys –

*didelės, tvirtos moterys.  
Jų skruostai šiurkštūs kaip lietas nuplakti*

<sup>440</sup> B. Pūkelevičiūtė, op. cit., p. 56.

<sup>441</sup> Ibid., p. 57.

*rudeniniai obuoliai  
Temstant jos girdo ramių ganyklų gyvulius.  
Paskui įbrenda drungnan ežeran ir iškelia iš  
dugno sunkius tinklus.  
Nuo jų alkūnių laša  
įkaitęs vanduo<sup>442</sup>,*

o antrojo –

*Bailios kregždės ---  
Nuo pirmų rugsėjo šalnu jos susisupa siel-  
vartingom skarom <...> Jos tyliai nulipa prie tvenkinio ir  
skaito eiles.  
Tvenkinys – graudi ir didelė ašara.  
O jų rankos bejėgės. Ir siauros<sup>443</sup>.*

Tai romantinio tipo moterys, tačiau regime, kad būtent pirmosioms, toms, kurių „*plaukai – tirštas liepų medus. Pė - / dos plačios, o alsavimas kvepia saldžiais aje - / rais*“ priskiriama gimdymo galia. Pirmasis tekstas savo pabaiga, kuri kuriama imituojant krikščioniškosios liturgijos retoriką, įveda į Prasidejimo slėpinį „*Šventas, Šventas Galingasis – kiekvienas / prasidėjimas yra be dėmės*“. Tuo tarpu antrasis baigiasi laukimo situacija, kurią žymi Advento laiko įvaizdis. Gimimo įvykis čia tėra tik numanomas, tik laukiamas, bet neišsipildęs.

Mintis apie kiekvieno prasidėjimo bedėmiškumą galėtų būti suvokta kaip netiesioginė nuoroda į Mergelės Marijos figūrą. Ši asociacija akivaizdesnė viename iš skyriaus „Pavasarejant“ eilėraščių:

*Tu pagarbinsi moteriškę ir pagarbinsi jos  
ženklą – auksinį mėnesio pjautuvą ant jos  
kaktos, nes aš esu pašventinta kaip derlinga  
žemė sėjos rytą<sup>444</sup>.*

Tiesiogiai Mergelė Marija B. Pūkelevičiūtės poezijoje neminima, tačiau mėnulio ir derlingos žemės simboliai leidžia nubrėžti paralelę su „Giesmių giesmės“ mylimąja, o per ją ir su Mergele Marija. „Giesmių giesmėje“ derlinga žemė tampa moters kūno simboliu, o dykumos tėvų raštuose Marija ne karta

<sup>442</sup> B. Pūkelevičiūtė, op.cit., p. 54.

<sup>443</sup> Ibid., p. 55.

<sup>444</sup> Ibid., p. 19.

yra lyginama su žeme, kurioje buvo pasodintas Dievo Žodis. Vienas dykumos tėvų sako: „O, moterie, naujoji Ieva, Tavyje išsipildo psalmės žodžiai: „Žemė davė savo vaisių“<sup>445</sup>. Vaisingumo galia B. Pūkelevičiūtės poezijoje pašventina moterį, įveda ją į sakralumo plotmę:

*Mano sąnariai ištirpsta  
kaip sniegas ir mano iščius kaip aukso kie-  
likas prisipildo saldaus ir karšto vyno.  
Aš esu palaiminta tarp moterų<sup>446</sup>.*

Liturginės simbolikos ir kalbos variacijomis stiprinamas moters apvaisinimo rituališkumo išpūdis. Bet auksinio kieliko įvaizdis ir jo sugretinimas su moteriškomis iščiomis vėlgi labai glaudžiai siejasi su Mergelės Marijos figūra. Jos iščios, ypač Rytų bažnyčios tradicijoje, neretai vadinamos šventuoju Graliu, per kurį pasauliui teikiama atpirkimo malonė. Biblinės atminties skleidimasi tekste patvirtina ir eilėraštyje veikiančios moters ištarta frazė: „*Aš esu palaiminta tarp moterų*“. Pabrėžiant savosios tapatybės išskirtinumą, šia ištartimi parafrazuojamas Naujajame Testamente užrašytas Elžbietos pasveikinimas Marijai: „*Tu labiausiai palaiminta iš visų moterų, ir palaimintas tavo iščių vaisius!*“ (Lk 1, 42). Tačiau svarbu pastebėti tai, kad B. Pūkelevičiūtės sakralumas nėra tik grynai krikščioniškas. Moters kūno sulyginimo su žeme pavyzdžių galima rasti ir graikų mituose, senuosiuose Indijos tikėjimuose ir net islamiškuose tekstuose, kur moteris (taip pat, kaip ir biblinėje tradicijoje) vadinama lauku ir vynuogynu su vynuogėmis. B. Pūkelevičiūtės tekstuose sakralumo lygmuo, ir į jį įsirašančio kūniškumo patirtis visada glaudžiai susiję su gamtiškąja erdve. B. Ciplijauskaitė yra taikliai pastebėjusi, kad esminė tema „Metūgėse“, apie kurią telkiasi visos kitos, esti intymus moters ryšys su gamta. Pastaroji įsilieja į visus tekstus ne tik kaip tam tikras fonas, bet ir kaip moters jausenas atspindinti, formuojanti, santykius su aplinka koreguojanti substancija. Kūno simbolika susipina su kosmoso simbolika. Iš gilios gamtiškumo pajautos formuojasi ir ypatingas santykis su krikščioniškąja tradicija. Tačiau stiprus atsivėrimas gamtos

<sup>445</sup> Й. Кассян, *Борьба плоти и духа*, Добролюбие, Москва: Паломник, 1998, стр. 18.

<sup>446</sup> B. Pūkelevičiūtė, op.cit., p. 47.

stichijoms, tapatinimasis su jomis neabejotinai turi ir panteistini, pagoniškai suvoktos šventumos aspektą. Ypatinga pagarba saulei ir žemei, kuri suvokiama kaip motina maitintoja, laiminanti ir atleidžianti kaltes: „*Žemė jus ir vėl palaimins ir atleis kaltes*“<sup>447</sup>, viename iš tekstų pasirodanti Astartės, semitų, gimdančių gamtos galių, deivės figūra, be abejo, reprezentuoja ne krikščionišką, o pagonišką pasaulėjautą: „*Aš saulės pusėn atsisuksiu, sudėsiu savo at- / našas ir pratęsiu nesibaigiančias ir išdidžias / kartas*“<sup>448</sup>. Regint tokią krikščioniškos ir pagoniškos pasaulėjautų sampyną, rizikinga būtų tam tikrus simbolius sieti tik su krikščioniška tradicija. Skleisdamiesi gamtiškoje erdvėje šie simboliai patiria tokią stiprią transformaciją, kad, nors būdami biblinio ar teologinio diskurso reprezentantais, vis dėlto labiau atliepia ne biblinės, bet ikikrikščioniškosios kultūros tradiciją. Tokį simbolio prasmės perkeitimą galime stebėti skyriaus „Karo pasakos“ pirmame eilėraštyje. Jo erdvėje iškyla angelo Abbadon figūra, kuri neabejotinai priklauso bibliniam diskursui. Apreiškime apaštalui Jonui Abbadon vardu vadinamas bedugnės angelas: „*Jie turi sau karalių, bedugnės angelą, kurio vardas hebrajiškai ‚Abbadon‘, o graikiškai tas vardas ‚Apollion‘*“ (Apr 9, 11). Tačiau atrodo, kad eilėraštyje veikiančiosios susitapatinimas su šiuo angelu:

*Aš esu prarajos angelas ---  
Mano sparnais laša derva.  
Aš geriu iš karčių šulinių. Todėl trokštu –  
kaip nusekusios jūros dugnas.  
Nes aš esu angelas, vardu Abbadon*<sup>449</sup>.

labiau atliepia ne Biblija pagrįstam krikščioniškajam, o pagoniškajam pasaulėvaizdžiui, kuriame moteris-motina-žemė buvo traktuojama kaip tamsi bedugnė, urvas ar pragaras. Pirmoji eilėraščio dalis, kurioje jaučiamas ryškus tapatinimasis su gamtos stichijomis: „*Aš esu vėtra!*“ tarsi patvirtina išsikeltą prielaidą: šiame tekste, santykis su ikikrikščioniška tradicija esti intensyvesnis.

Tačiau „Metūgėse“ yra nemaža vaizdinių, kurie, nors ir perkeistu pavidalu, bet gyvybingai atliepia krikščioniškąją tradiciją. Žmogaus gimimas

<sup>447</sup> B. Pūkelevičiūtė, op. cit., p. 16.

<sup>448</sup> Ibid., p. 19.

<sup>449</sup> Ibid., p. 63.

svarbiausio krikščioniškosios liturgijos momento – Pakylėjimo – metu įgauna sakralumo dimensiją:

*Aš ateinu per patį Pakylėjimą, kai visi keliai  
būna tušti, kai vargonai būna pritildyti.  
<...> mano motina gailiai pravirksta.  
Pirmą kartą.  
Nes aš atskilau lyg uolos luitas, ir riedėsiu  
žemyn. Be jos. <...><sup>450</sup>*

Krikščioniškoje liturgijoje Pakylėjimo metu materialiosios substancijos – duona ir vynas – transformuojasi į dieviškąsias – Kristaus Kūną ir Kraują. Žemiškoji ir dieviškoji dimensijos maksimaliai suartėja. Kristaus žodžiai, ištarti Paskutinės vakarienės metu: „Imkite ir valgykite, nes tai yra mano kūnas...imkite ir gerkite, nes tai yra mano kraujas...“ steigia bendrystę, santykio būtį tarp žmogaus ir Dievo. Jau cituotame B. Pūkelevičiūtės eilėraštyje gimimas, tapimas atskiru kūnu, nors ir šventu laiku, vis dėlto turi itin ryškius negatyvumo žymenis. Apie atsiskyrimą nuo motinos kūno kalbama mirties semantinį lauką steigiančiais įvaizdžiais:

*Tuomet aš atsisveikinu.  
Susiglaudžia takas meldyne. Viksvos išga-  
ląstos kaip peiliai.  
Išsižioja bedantės drevės ir aš drebu visais  
sąnariais. Bet negrįžtu atgal.*

Dar viename poetiniame tekste kito kūno nešiojimas savo iščiose suvokiamas kaip savojo kūno pratęsimas: „*Aš ateinu ir nueinu, o mano kūne miega tavo / nežinomi sūnūs, lyg žvaigždynai didelėj / nakties rankoj*“<sup>451</sup>.

### **2.3. Dievo vaizdinio polifoniškumas**

Santykio, susitikimo su *Kitu* tikrovės lauke svarstytinas ir „Metūgėse“ pasirodantis Dievo vaizdinys. K. Bradūnas „Metūgių“ recenzijoje teigė, kad knygoje yra vengiama religinių temų, kad „autorei „Dievo veidas

<sup>450</sup> B. Pūkelevičiūtė, op. cit., p. 27.

<sup>451</sup> Ibid., p. 19.

neiškaitomas. Kaip kaukė. Todėl ji dar be galo svetima visai tai moderniai, bet be galo krikščioniškai poezijai šiandien taip gaiviai bekylančiai Vakarų pasaulyje. Nors kartais Pūkelevičiūtė ir ima išskaičiuoti bažnytinį inventorių, jos žodžiuose neplazda, tačiau ana antgamtinė malonė, kuria pulsuoja tikroji religinė poezija<sup>452</sup>. K. Bradūno komentaras, pasitelkus trumpą eilėraščio citatą, nuskamba kaip priekaištas „Metūgėms“, tačiau būtent ši, K. Bradūno pacituota, įžvalga apie Dievo veido neiškaitomumą leidžia svarstyti B. Pūkelevičiūtės poezijoje besiskleidžiantį Dievo vaizdinį krikščioniškosios mistikos akiratyje. Analizuodami santykio su Dievu pavidalus A. Nykos-Niliūno kūryboje, jau buvome susidūrę su Meistru Eckhartu, teigusiu negalimybę išsakyti Dievą. Artimas šiai tradicijai prancūzų filosofas B. Pascalis taip pat teigė, kad Dievas mums visada lieka *Deus absconditus*. Jei Dievas būtų absoliučiu tikrumu pažįstamas, jo pažinimas nebetektų tikėjimo prasmės<sup>453</sup>. Prisimenant vėlesnę B. Pūkelevičiūtės knygą „Atradimo ruduo“ ir joje plėtojamą Dievo ieškojimo temą, įmanu galvoti, kad poetei, panašiai, kaip ir H. Nagiui, o ypač A. Nykai-Niliūnui, nepažinaus Dievo problema buvo aktuali ir svarbi. Poetiniiais neiškaitomo veido Dievo ir ypač kaukės įvaizdžiais B. Pūkelevičiūtė kūrybiškai išpildė tas, teorinėje šio tyrimo dalyje apsvaistytas, įžvalgas, kurios, pratęsdamos teologijoje egzistavusią papildomumo principo problemą, Dievo vaizdinių įvairovę literatūriniam diskurse aiškino kaip Jo nepažinumo, slėpingumo, absoliutaus kitoniškumo padarinį, ryškiausiai atverdamos ir vieną esminių moderniosios sąmonės, taip pat ir religinės, savybių – telkti ir vienyti savyje kartais net ir didžiausius prieštaravimus bei kontrastus. Tad visiškai suprantama, kodėl moderniajai paradigmai priklausančiuose „Metūgių“ tekstuose iškyla vis kitoks Dievo vaizdinys. K. Bradūno išskirtame eilėraščio fragmente „Dievo veidas neiškaitomas. Kaip kaukė“<sup>454</sup> Jis pasirodo kaip nepažinūs, labai tolimas,

---

<sup>452</sup> K. Bradūnas, op. cit., p. 31.

<sup>453</sup> „Jei nebūtų neaiškumo, žmogus nejaustų savo sugedimo. Jei nebūtų aiškumo, žmogus nesitikėtų vaisto. Vadinasi, mums yra ne tik teisinga, bet ir naudinga, kad Dievas iš dalies yra pasislėpęs ir iš dalies atsiskleidęs, nes žmogui vienodai pavojinga pažinti Dievą, nepažįstant savo skurdo, ir pažinti savo skurdą, nepažįstant Dievo (B. Pascal, Mintys, Vilnius: Aidai, 1997, p. 586)

<sup>454</sup> B. Pūkelevičiūtė, op. cit. p. 55.

veikiau primenantis žmogui visiškai nepasiekiamą Absoliutą, kuri B. Pascalis apibūdino kaip filosofų ir teologų, o ne Abraomo, Izaoko ir Jokūbo Dievą, turėdamas galvoje, kad toks Dievas yra labiau filosofinė ar teologinė abstrakcija, neturinti savyje vienos svarbiausių, Dievo gyvastingumą nusakančių savybių – tai santykio su *Kitu*, kreipimosi į *Kitą* potencijos. Tačiau kitame tekste Dievo nepažinumas netampa kliūtimi santykio steigčiai. Evangelinė apaštalo Tomo ir Kristaus susitikimo istorijos parafrazė pasitelkiama išsakant susitikimo tikrovę tarp eilėraščio subjekto ir Dievo:

*Mano durys visuomet užrakintos.  
Bet vis tiek Tu įeisi ir tarsi:  
- Tebūna ramybė ir tau.  
Tada aš įdėsiu tavo šonan abi savo rankas:  
Viešpatie mano, nepažįstamas mano  
Dieve<sup>455</sup>*

Veikiant poetinei vaizduotei, biblinė aukštutinio kambario, kur įvyksta Tomo ir Kristaus susitikimas, erdvė transformuojasi. Ji suvidujinama, kitaip tariant, susitikimas tarp *Tu* ir eilėraščio subjekto vyksta pastarojo sieloje. Susitikimas inicijuojamas to ateinančio *Tu*, nes lyrinis subjektas aiškiai nusako savo poziciją „*Mano durys visuomet užrakintos*“. Tačiau susitikimas vyksta. Tai liudija pokalbio, dialogo situacija, kurią sustiprina taktilinis veiksmas: „*tada aš įdėsiu tavo šonan abi savo rankas*“. Taigi čia regime susitikimą per kalbą, susitikimą per kūnų sąveiką. Paskutinis eilėraščio sakiny – kreipinio į Dievą, maldos akimirka – tarsi patvirtina įvykusio susitikimo autentiškumą ir gyvumą. Tačiau visas eilėraščio kontekstas leidžia kelti prielaidą, kad Dievas, su kuriuo susitinkama, ateina ne iš bažnytinės erdvės. Sėjiko figūra antrajame eilėraščio posme primena lietuviško Rūpintojėlio vaizdinį, ir ji funkcionuoja gamtinėje erdvėje. Pirmajame ir antrajame eilėraščio posmuose skleidžiasi neišpildyto žodžio tema, kurią galima mąstyti neįvykusio susitikimo tarp eilėraščio subjekto ir Dievo lauke. Ši tema plėtojama kontrasto principu: pirmajame posme išskylantis barokiškai iškilmingas mišių vaizdinys gretinamas su kitame posme piešiamu bujojančių usnių ir aštrių dagių vaizdiniu. Liturgija

---

<sup>455</sup> B. Pūkelevičiūtė, op. cit. p. 31.

krikščioniškoje teologijoje suvokiama kaip Viešpaties atėjimas pas mus, kaip susitikimo su Dievu metas. Todėl Sėjėjo figūra, išskylanti antrajame posme, gali būti suvokiama ir kaip implicitiškai veikiančioji pirmajame posme. Čia ji atsiveria per atversto mišiolio ir giesmynų vaizdinį: „*Su trenksmu atsivers raudonas mišiolas ir / didieji giesmynai*“. Sėjiko vaizdinys šiame poetiniame tekste – akivaizdi evangelinė palyginimo apie sėjėją parafrazė. Šį palyginimą atrandame visose sinoptinėse Evangelijose, ir tai liudija apie jo reikšmingumą Jėzaus pasakytų palyginimų kontekste. Grūdai, išdygę tarp erškėčių, Evangelijose simbolizuoja žmones, kurie išgirdo Dievo žodį, bet „*tolyn eidami liko nusmelkti rūpesčių, turtų ir gyvenimo malonumų ir neduoda vaisiaus*“ (Lk 8, 14). B. Pukelevičiūtės poezijoje skelbiamo žodžio bergždumo įspūdis esti akivaizdus: „*Grūdas buvo mestas negerą valandą: / Bujoja usnys ir aštrūs dagiai*“. Jis šiek tiek sušvelninamas, kuomet žodžio sėjėjas iš bažnytinės erdvės perkeliamas į gamtinį polių: „*Ant ežios sėdi /mano Sėjikas ir verkia. / Jo plaukai kaip balti /dobilai*“. Taigi susitikimas su ateinančiuoju vyksta subjekto, įgavusio gamtos stichijos bruožų: „*Aš esu aukštupio srovė – aš sukuosi verpe- / tais*“, vidinėje erdvėje. Bažnytinė erdvė funkcionuoja kaip opozicija gamtiškajai. Eilėraštyje „(Asperges)“ ataidinčios atgailos psalmės intonacijos girdimos būtent šioje erdvėje. Bažnytinės liturgijos dalis – apšlakstymas – kuri simbolizuoja apsivalymą nuo nuodėmės per Kristaus teikiamą išganymą, eilėraštyje tampa jos subjekto inicijuojamu ir į save nukreiptu apsiplavimo ritualu:

*Padėkit storus virvių krapylus. Nešlakstykit  
manęs yzopu.  
Aš pati įbridau į drumzliną liūną.  
Mano pirštais praslydo žalieji maurai ir liemu  
apsivijo  
dugno žolynais.  
Aš nusiprausiau juodu dumbliu.  
Ir dabar aš baltesnė už sniegą<sup>456</sup>.*

„Metūgėse“ sutinkame ir tokį Dievo vaizdinį, kurio svarbiausiu apibūdinimu tampa nuolankumo ir žmogiškojo silpnumo reikalavimas. Tokio

<sup>456</sup> B. Pukelevičiūtė, op. cit. p. 23.

Dievo vaizdinys siejamas su vaikystės patirtimi. Krikščionybės diegiamas nuolankumas sukelia negatyvias – svetimumo aplinkai ir vienumos būsenas: „*Bet paskui vaikštau siaurais takais ir niekam / nerandu didelių vardų. Mano dainos būna / nuolankios, o vakarais aš verkiu ant mažų / medinių laiptų*“<sup>457</sup>. Šias būsenas ypač sustiprina dvi pirmosios eilėraščio eilutės, kuriose sutelktos tobulai harmoningos lyrinio subjekto patirtys. Pagoniškojo tikėjimo atspalvių turinti lyrinio subjekto kreiptis į saulę, panaši į ritualinį veiksma, po kurio lyrinis subjektas įgyja transparentišką, persišviečiantį pavidalą: „*Rytais aš praskiriu du šiltus langinių delnus / ir mane perlieja saulė. Rytais aš esu per- / matoma*“. Antrajame eilėraščio posme nuolankumo ir silpnumo negatyvumas dar labiau suintensyvėja. Nuo Dievo, kuris reikalauja nuolankumo, atsiribojama, atsisakant vaikystės patirčių ir peržengiant į kitą erdvę. Ši lyrinio subjekto veiksmą implikuoja pabertų vaikystės poterių ir užsklestų durų metaforos:

*Vakar aš pabėriau žydrą karolių virtinę:  
pabėriau savo vaikystės poterius –  
Užsklęsk duris. Jis dalija pigias dovanas.  
Jam patinka nulenktos galvos ir silpni keliai.  
O čia ateinu aš – ir sėju, ir atnašauju, ir  
laiminu. Pati.*

Atsiribojimas, užsisklendimas formuoja ne autentiško susitikimo su *Kitu*, bet egocentriškumu persmelktą tikrovę, kurioje veikia ne *Aš* ir *Tu*, ne *Aš* ir *Jis*, bet *Aš pati* figūra. Nors šios *Aš pati* atliekami veiksmai, ypač vienas iš jų – laiminimo – tarsi išlaiko nukreiptumo į *Kitą* galimybę, todėl kad laiminimo veiksmas skirtas ne sau pačiam, bet kažkam kitam. Tačiau regime, kad eilėraščio antrosios dalies pradžioje egzistavęs *Tu* išnyksta. Todėl laiminimo veiksmas atrodo nerealizuotas ir neišbaigtas. Netgi grafinis eilėraščio vaizdas – brūkšnys po žodžio „*Pati*“ byloja apie perskyrą tarp šios figūros ir *Kito*, kuriam sakoma: „*Jeigu tau reikia melskis*“.

---

<sup>457</sup> B. Pūkelevičiūtė, op. cit. p. 39.

Santykio su Dievu steigti atrandame ir paskutiniame „Metūgių“ eilėraštyje. Jo pradžios erdvė iškyta kaip apokaliptinė, seno pasaulio griuvimą ženklinanti vizija:

*Nuodėguliai teberūksta.  
Palaidok mirusius.  
Tuščių laukų vidury siūbuoja pakartas mė-  
nuo. Tamsiai mėlyni varnai skrenda pro šalį  
jų sparnai užgauna negyvo mėnesio  
veidą<sup>458</sup>*

Tačiau senojo pasaulio nyksmas inspiruoja kūrybinį veiksma, kuris eilėraštyje įgyja biblinę, naujos žemės ir naujo dangaus sukūrimo, atmintį. Naujas pasaulis turi kilti iš meilės dvasios: „<...> *Garsiai rėkia didžiuliai dirvonai – šaukiasi / tavo rankų ir meilės*“, nes tik tokia galia įmanoma perplėsti juodą dirvonų velėną, po kuria „*miega nauji pavasariai ir ateinančių / kartų aistros*“. Iš to paties kūrybinio vyksmo išnyra ir Dievo figūra. Eilėraštyje veikiantysis, biblinio pasakojimo apie pasaulio sukūrimą principu, formuoja Dievą pagal savo pavidalą:

*Tu sukursi savo pavidalu Dievą.  
Jis prausis su tavimi prie šaltinio ir vakarais  
sėdės su tavimi ant slenksčio.  
Jis matys pūslėtas tavo rankas, jis girdės ramų tavo  
širdies plakimą.  
Ir Jis į Tave įtikės<sup>459</sup>.*

Toks Dievas, taip pat kaip ir K. Bradūno poezijoje, nėra teologinė abstrakcija. Tai žmogiškajai būčiai atviras, žmogaus kasdieninius veiksmus prisiimantis, jį regintis ir jį girdintis Dievas. Tai Dievas, su kuriuo susitinkama, su kuriuo kuriama artumo, autentiško ryšio tikrovė, kuri įtvirtinama paskutiniu eilėraščio sakiniu: „*Ir Jis Tave įtikės*“. Šia išstartimi apverčiamas tradiciškai suvokiamas Dievo ir žmogaus santykis: ne žmogus, bet sukurtasis Dievas įtiki į savo kūrėją – žmogų. Regis, kad santykio dalyvių sukeitimas vietomis, nesuardo pačios santykio kvintesencijos. Didžiosios raidės, žyminčios

---

<sup>458</sup> B. Pūkelevičiūtė, op. cit. p. 69.

<sup>459</sup> Ibid., p. 69.

asmeninius įvardžius *Aš* ir *Tu*, galėtų būti nuorodą į eksplicitiškai neišreikštą jungties tarp šitų, *Aš* ir *Tu*, pilnatvę.

## IŠVADOS

Artėdami prie šio tyrimo pabaigos, norėtume trumpai apžvelgti atliktą darbą, išryškindami keletą svarbiausių disertacijos autorės nuomone, tyrimo esmę atskleidžiančių išvalgų.

Siekiant išskleisti pagrindinį šio disertacinio tyrimo konceptą – moderniąją religinę sąmonę – pirmiausia bandyta suvokta, kas gi apskritai yra modernioji sąmonė, ir kokį žmogų, mąstant apie literatūrinį subjektą, galima pavadinti tokios sąmonės reprezentantu. Aptariant filosofinių koncepcijų raidą, atskleidžiančią pokyčius žmogaus sąmonėje nuo ankstyvosios krikščionybės iki moderiųjų laikų, tyrimo akiratin pritraukiant tuos pokyčius atspindėjusias žemininkų ir jiems artimų autorių pasaulėžiūrinės ir estetiškos idėjas, buvo iškeliami ir analizuojami moderniosios sąmonės bruožai, disertacijos autorei sąmoningai renkantis tuos autorius, kurių mintyje būtų galima išvelgti ne tik modernaus žmogaus, bet ir modernaus religinio žmogaus provaizdį. Tad apibūdinant modernųjį žmogų, sykiu formavosi ir modernaus religinio žmogaus vaizdinys.

Aurelijaus Augustino, B. Pascalio, S. Kierkegaard`o, F. Nietzsche`s – autorių, kurių idėjos daugiau ar mažiau buvo aktualios disertacijoje aptartiems lietuvių egzodo poetams, krikščioniškųjų nuostatų refleksija, neigimų ir dialektinių įtampų persmelkto ekspresionistinio pasaulėvaizdžio, apofatinės ir mistinės teologijos aptarimas leido suvokti, kad modernusis religinis žmogus nedisponuoja vientisa, harmoninga sąmone. Tokiam žmogui būdingi gilūs vidiniai prieštaravimai. Tikėjimas ir netikėjimas, viltis ir abejonė, Dievo teigimas ir neigimas, kalbėjimas apie Jį negatyviomis sąvokomis – visa tai pasirodė svarbiausios konstantos, su kuriomis susiduria modernusis religinis žmogus, svarbiausios antinomijos, tarp kurių jis nuolat gyvena ir juda.

Išryškinus esminius moderniosios religinės sąmonės bruožus, disertacijoje buvo siekiama atskleisti, kokiais kūrybos principais vadovaudamasi modernioji kuriančioji sąmonė išrašo savo prieštarų kupiną religinę patirtį literatūros tekste.

Svarbiausias dėmesys disertacijoje buvo atkreiptas į religinių – teologinių ar biblinių – vaizdinių kismą, jiems tampant literatūrinio diskurso savastimi. Suvokiant moderniąją kuriančiąją sąmonę kaip itin dialogišką sąmonę, išryškėjo jos transparentiškas charakteris. Tokia sąmonė panaikina tarp skirtingų diskursų egzistuojančias ribas, leidžia tiems diskursams funkcionuoti vienu sykiu, neužgožiant vienas kito, tad naujas, teologinę ar biblinę atmintį turintis darinys formuojasi iš literatūrinių, filosofinių, teologinių, etc. aliuzijų konjunkcijos. Naujo darinio spalvos ir niuansai priklauso nuo individualios kiekvieno kūrėjo pasaulėžiūros ir estetinių nuostatų. Kuriančioji modernioji sąmonė, be abejonės, remiasi jau egzistuojančiomis, vieno ar kito, jai aktualaus diskurso reikšmėmis, tačiau ji nesireiškia kaip visuotinai pripažintų reikšmių iliustratorė. Būdama transparentiška, modernioji sąmonė leidžia atpažinti senąsias reikšmes, tačiau tuo pačiu metu išlaisvina jas iš kanoniškumo gniaužtų, transformuoja, persmelkdama savitu erdvės ir laiko patyrimu, individualiai sužaisdama jausmu ir intelektu, fantazija, vaizduote ir racionalia mintimi.

Kadangi autentiška kūrėjo patirtis keičia tradicines filosofinių, teologinių, mitologinių dėmenų reikšmes, kuriančiajai moderniajai sąmonei apibūdinti tapo svarbios tarpusavyje susijusios demitologizacijos ir įdabartinimo sąvokos. Dabarties laiką disertacijos autorė apibūdino kaip moderniosios sąmonės laiką. Tai laikas, kai sąmonė visa patiria tiesiogiai, atsirenka iš to, ką patiria tai, kas atliepia jos giliausią savastį, ir įtvirtina vidujinius išgyvenimus literatūros tekste. Nors kai kurie literatūros teoretikai, gvildenantys literatūros ir krikščioniškosios teologijos santykio problematiką, kalba apie literatūrinių ir teologinių vaizdinių analogijas, apie tai, kad literatūrinis vaizdinys turėtų išlaikyti teologinio ar biblinio vaizdinio kvintesenciją, vis dėlto modernioji religinė sąmonė dažniau įsitvirtina ir aiškiau atpažįstama kaip tokia ne tuomet, kai ji įsirašo tekste analogijų principu, bet tada, kai pasireiškia prieštaravimo, ginčo, provokacijos pavidalu. Kuriančioji modernioji sąmonė teologinių tiesų ar biblinių vaizdinių atžvilgiu atlieka savotišką kritinę refleksiją, atskleisdama atgyvenusias ir pasenusias, dabarties

laikui nebeaktualias tų tiesų ar vaizdinių formas ir atveria naujas jų egzistavimo galimybes. Šis procesas disertacijoje ir suvokiamas kaip demitologizacija – tradicinių tikėjimo formų perkeitimas individualios egzistencinės patirties šviesoje.

Apibendrinę teorines šio disertacinio tyrimo išvalgas, apsistokime ties mūsų analizėmis, paskirtoms konkreitiems autoriams, kurių kūryboje išvelgėme ir mėginome aprašyti moderniosios religinės sąmonės skleidimąsi.

Dviejų, šio tyrimo objektu pasirinktų autorių – A. Nykos-Niliūno ir H. Nagio – kūryboje religinę sąmonę aptikome tarpstant egzistencializmo ir asmeninės tikėjimo patirties sampynų akiratyje. Esminė Vakarų kultūros tikėjimo perspektyva – krikščionybė – pasirodė abu autorius siejanti gija, įsikūnijusi savitose metaforose ir vaizdiniuose, kuriuos sukūrė ir įtvirtino poetų individualumas. Jį manome esant tuo tinklu, kuriuo pritrauktos, atpažintos kaip universalios religinės reikšmės yra individualizuojamos, išlaisvinamos iš konvencionalumo varžtų, suteikiant joms naujų prasminių niuansų ir potėpių. Mąstydami apie religinę dimensiją abiejų poetų kūryboje, pastebėjome, kad jų mąstymo linijos susitinka bendrame taške, kuriame pasirodo tikėjimo ir netikėjimo, tikrumo ir abejonės, vilties ir nevilties antinomijų persmelkta modernus *homo religiosus* – religinio žmogaus figūra.

Vienomis svarbiausių A. Nykos-Niliūno kūrybos subjekto autentiškos būties patirčių, apglėbiančių ir savitą, ryškiai individualizuotą bei metafizinio maišto bruožų turinčią tikėjimo interpretaciją, galima laikyti pažinimo-nepažinimo, išėjimo-grižties antinomijas. Šias antinomijas ryškiausiai atskleidžia aiškių biblinių aliuzijų turinti Sūnaus palaidūno figūra ir jos pridengtas, taip pat biblinio, išvarytojo iš rojus Adomo vaizdinys, įgalinantys stebėti, kaip poetinė vaizduotė interpretuoja biblinį tekstą, kaip ji sutraukia šias abi figūras į vieną, išpildydama teorinėje tyrimo dalyje aptartą įdabartinimo, ir jam priklausančią sąmonės transparentiškumo principą. Poeto savasties, jo asmeninių patirčių ir kultūrinių aspiracijų horizonte formuojasi autentiška Sūnaus palaidūno figūra. Biblinis vaizdinys patiria transformaciją, ir visą šį procesą suvokiame kaip moderniosios religinės sąmonės steigimosi judesį.

Sūnaus palaidūno vaizdinį, įvairiais pavidalais išskylančią visoje A. Nykos-Niliūno kūryboje, sutelkiančią savyje nutolimo, prarasties, netikrumo žymenis, galima laikyti vienu svarbiausiu, modernaus religinio žmogaus patyrimus išreiškiančiu, vaizdiniu.

Aiškinantis religinės sąmonės pavidalus A. Nykos-Niliūno kūryboje, buvo neįmanoma aplenkti daiktiškumo plotmės, nes daiktai A. Nykos-Niliūno kūrybos subjektui esti vieni svarbiausių namų būties akcentų. Mąstydami apie daiktiškąją poeto kūrybos tikrovę ir nujausdami, kad ją taip pat įmanu aiškintis sakralumo perspektyvoje, pasitelkėme filosofo K. Jasperso pavartotą ir aptartą, o Lietuvos kultūrinėje erdvėje J. Girniaus permąstytą imanentinės Transcendencijos sąvoką, kurią suvokėme kaip Dievo kalbėjimą per tam tikrus šifrus, kuriais A. Nykos-Niliūno kūryboje pasirodė esantys daiktai. Atsiverdamas daiktiškajai tikrovei, jo subjektas, nors niekada to neįvardydamas tiesiogiai, patiria dieviškumo priartėjimą. Subjektyvus santykis su daiktais A. Nykos-Niliūno kūrybinėje sąmonėje susilieja su virš-individualiomis, daiktus universalizuojančiomis ir juos sakralizuojančiomis reikšmėmis. Vieną svarbiausių namų apyvokos daiktų – stalą – pavadindamas altoriumi, Paskutinės vakarienes stalu, A. Nykos-Niliūno dienoraščių subjektas pateikia akivaizdžią nuorodą į evangelinį diskursą. Tai, kas individualu, įgauna visuotinumą ir sakralumo žymenį, kadangi *stalas-altorius* hebrajiškoje-krikščioniškoje tradicijoje suvokiamas kaip šventa vieta. Stalo vaizdinį šiuose apibendrinimuose prisiminėme neatsitiktinai. Tekstai, kuriuose šis vaizdinys vienokiu ar kitokiu pavidalu funkcionuoja, leidžia stebėti, kaip modernioji sąmonė komplikuoja evangelinio provaizdžio struktūrą, kaip evangelinis Paskutinės vakarienes stalo vaizdinys transformuojamas ir tampa neišsipildymo ar neišpildymo simboliu, telkiančiu nesutikimo su dieviškąja tikrove, jos prarasties bei metafizinio maišto prieš Dievą žymenis. Stalo vaizdinys A. Nykos-Niliūno kūrybos kontekste pasirodė svarbus ir dėl to, kad jis į kūrybos analizės lauką pritraukia ir dar keletą svarbių – nepažinimo, susvetimėjimo, netikrumo – motyvų, kurie sugražina interpretatorių prie jau

aptartos Sūnaus palaidūno figūros, ir kuriuose taip pat atpažįstamas moderniosios religinės sąmonės skleidimasis.

Moderniosios religinės sąmonės veikimo edvėn neabejotinai patenka ir A. Nykos-Niliūno kūryboje pasirodantis Dievo vaizdinys. Erdvėje ir laike neįtelpantis, jokiais žodinėmis kategorijomis nenusakomas Dievas „Dienoraščių fragmentuose“ atliepia apofatinės ir mistinės teologijos suformuluotoms Dievo apibrėžtims. Tuo tarpu poezijoje Dievo neišsakomumo problematika transformuojasi į tylos ir vienatvės – žmogiškosios ir dieviškosios – klausimo apmąstymą.

Niliūniškoje dieviškumo refleksijoje atsispindi ir vienas svarbiausių moderniosios sąmonės bruožų: joje tarpstantis kontrastų ir skirtingų perspektyvų žaismas. A. Nykos-Niliūno kūrybos subjekto sąmonė nėra sustingusi arba tik viena kryptimi tekanti sąmonė, todėl vienu metu jis gali teigti, kad Dievas yra organiškai įsispaudęs jo sąmonėje, tačiau visiškai tolimas ir jam neatsiveriantis Absoliutas. Kita vertus, kai dienoraščių subjektas prabyla apie neracionalizuotą savo tikėjimą, galima pajusti, kad jo sąmonėje vis dėlto glūdi ir kitokia Dievo patirtis. Todėl gilinantis į A. Nykos-Niliūno poetinius ir dienoraščių tekstus atrodo, kad norint atpažinti juose moderniąją religinę sąmonę, neužtenka judėti vien tik įvaizdžių, turinčių ryškesnių ar ne tokių ryškių aliuzijų su krikščioniškąja tradicija ar bibliniu kontekstu, plotmėje. Šventumo patirtis A. Nykos-Niliūno kūryboje pasirodė besiskleidžianti ir kur kas giliau, anapus įvaizdžių ir metaforų, sunkiai nusakomo išgyvenimo erdvėje. Susitaikymas su savimi, svaiginančiai veikianti giesmės melodija A. Nykos-Niliūno kūryboje iškilo kaip tam tikras sąmonės atsivėrimas, jos nušvitimas, susitikimo su kažkuo, itin gyvu, momentas, kai intensyviau veikia ne racionalus protas, bet iracionalus tikėjimas, kai aukščiausios Būties pajauta iškyla anapus sąmonės, anapus suvokiamumo protu ribų. Šia prasme A. Nykos-Niliūno kūryba pasirodė kaip itin dialogiška, nes joje visada galima jausti poeto kreipimąsi į kažką, t. y. jis niekada nekalba į tuštumą.

Dar vienu lauku, kuriame A. Nykos-Niliūno tekstuose reiškiasi modernioji religinė sąmonė, esti žodžio refleksija. Kai poetas sako, kad

poezijos misija yra ne tik gelbėti pasaulio fragmentus nuo totalaus jų išnykimo, susigražinti prarastą rojų, bet ir, įvardijant būti, steigti naują pasaulį, negalime negirdėti biblinio Žodžio atgarsio. Žodžio, kuris judaistinėje-krikščioniškoje tradicijoje suvokiamas kaip laikų pradžioje Dievo ištartas veiksmingas ir kūrybingas žodis. Tačiau žodis A. Nykos-Niliūno poezijoje, kaip ir daugelis kitų konstantų, vibruoja kontrastų žaisme. Todėl jis turi ne tik steigiančios, ne tik susitikimą su *Kitu* įprasminančios galios, bet neretai suponuoja ir Dievo nepažinumo, Jo prarasties patirtis.

Negatyvumo žymenys žodžio refleksijoje ir per juos mąstomas Prisikėlimo įvykio negalimumas atveria mums dar vieną prasminį A. Nykos-Niliūno kūrybos lauką, kuriame taip pat skleidžiasi modernioji religinė sąmonė, ir kuris įtraukia ne tik Prisikėlimo, bet ir Paskutiniojo teismo vaizdinius, plačiau išskleidžia amžinybės ir jos santykio su kasdienybe sampratas. Tai yra mirties refleksija. A. Nykos-Niliūno kūryboje veriasi polifoniškas, įvairiais pavidalais besireiškiantis mirties vaizdinys, sutraukiantis į save tiek teigiamas, tiek neigiamas mirties apibrėžtis, tad ir čia modernioji, o sykiu ir religinė sąmonė, pasireiškia kaip priešybės jungianti, kontrastais varijuojanti sąmonė.

„Dienoraščio fragmentuose“ mirties vaizdinys prieš interpretatoriaus akis pasirodo dvejopu pavidalu: vaikystės namų erdvėje mirtis veikia kaip integrali žmogiškosios egzistencijos dalis, o pasitraukus iš šios erdvės, tarp žmogaus gyvenimo ir mirties atsiranda pertrūkis. Panašūs mirties pavidalai iškyla ir poetiniuose A. Nykos-Niliūno tekstuose, tik čia, stebint mirties refleksijos kaitą nuo ankstyvųjų iki vėlyvųjų poeto rinkinių, ryškėja svetimumo mirčiai, jos radikalumo ir totalumo tendencija.

A. Nykos-Niliūno kūryboje steigama ir mirties kaip amžino išnykimo samprata, todėl atrodo, kad poetas neprojektuoja pomirtinio gyvenimo perspektyvos. Tokią poziciją traktuojame kaip principinę modernaus žmogaus laikyseną, kuri amžinybės sąmonę pakeičia baigtinybės perspektyva. Todėl kaip alternatyva krikščioniškai amžinybės sampratai A. Nykos-Niliūno

poetiniuose tekstuose iškyla kasdienybės matmuo. Amžinybė suvokiama kaip kasdienybės plotmėje patiriamas laikas, susijęs su gamtos ritmu.

Tačiau amžinybės blėsmas poetinio subjekto sąmonėje pažadina beprasmybės patirtį, kurią suvokiame kaip vieną svarbiausių modernaus žmogaus, taip pat ir religinio, patirčių. Beprasmiškumo išgyvenimas A. Nykos-Niliūno tekstuose apima ir gimimo vyksmą, kuris tampa būties, slenkančios į išnykimą ir totalią mirtį, užuomazga. Gimimo ir mirties situacijos tarpsta tame pačiame taške. Jos poeto sąmonėje susijungia, perkeičia viena kitą, bet kito gyvenimo perspektyvos neatveria.

Tačiau atidžiai skaitydami A. Nykos-Niliūno poeziją, vis dėlto atradome tekstų, kuriuose mirtis pasirodo kaip telkiantis ir visa vienijantis pradas, tokia mirties samprata atveriant pozityviają jos pusę. Tad matome, kad kuriančioji modernioji sąmonė, apmąstydamą mirties vaizdinį, dar kartą atsiskleidžia kaip skirtingas tendencijas telkianti ir joms kartu skleisti leidžianti sąmonė.

Vieną svarbiausių moderniosios sąmonės bruožų – telkti ir jungti savyje skirtingas patirtis, demetrialiai priešingas suvoktis – išpildo ir H. Nagys, kurio kūryboje modernioji religinė sąmonė labiausiai išryškėja itin plačiai išskleistame, įvairiais pavidalais iškylančiame mirties vaizdinyje. Dievo ieškojimo, nesutikimo su Juo, maldos patirties temos įsilieja į nagiškąją mirties refleksiją, tad ji pasirodė tinkamiausia plotmė, sugriebti ir aktualizuoti religinės patirties blykstelėjimus, kuriuos H. Nagio poezijoje ne taip lengva atpažinti. Čia aptinkame vos keletą ryškesnių vaizdinių, leidžiančių mums atsigręžti į krikščioniškąją tradiciją, nes poezijos erdvėn pritrauktų aliuzijų laukas ne visada įgalina kalbėti apie religinės sąmonės veikimą jame.

Mirties prasmų lauką H. Nagys kuria telkdamas šalčio, stingstančio kraujo ar juo tekančių nuodų, tamsos, bauginančios gelmės bei tylos metaforas. Ekstatiškomis vizijomis, destruktinių jėgų ardomo pasaulio vaizdiniais, mirties ir nevilties nuojautomis poetas įsilieja į moderniosios ekspresionizmo literatūros horizontą. Šis horizontas tampa itin svarbia perspektyva tiems H. Nagio eilėraščiams, kuriuose mirtis pasirodo kaip totali ir neatšaukiama tikrovė. Kuriant tokį mirties pavidalą, suartinami bibliniai ir teologiniai,

istoriniai ir literatūriniai kontekstai, iškeliami maldos bergždumo, implikuojančio Dievo prarastį, tema. Atsitraukimas nuo Dievo H. Nagio kūryboje pasirodo kaip sąmoningas Jo ieškančiųjų apsisprendimas, kuris kartu su pažinimo troškimu iškelia Dievo prakeiktojo, Jo atstumtojo figūrą. Regėdami H. Nagio poeziją žemininkų ir vėlesnės egzodo kūrėjų kartos – bežemių – kūrybos kontekste, suvokiame, kad žmogaus tikrovei tolumo ir svetimo Dievo idėja itin atliepia bežemių (ypač A. Mackaus) išgyventą Dievo prarastį.

Tačiau mirties vaizdinys H. Nagio kūryboje pasirodo ir kitu pavidalu. Yra tekstų, kuriuose mirties tikrovė nebėra tokia grėsminga ir totali. Poetinė sąmonė suformuoja tam tikrą, tarp dangaus ir žemės esančią, erdvę, kurioje įmanoma susigrąžinti praeities laiką, vaikystės patirtis, kurioje įkurdinami šią žemę palikusieji, o taip pat poeto vizijų sukurti broliai sakalai ir baltieji aitvarai. Ši vizijų pasaulį galima traktuoti kaip krikščioniškosios amžinybės alternatyvą.

Ypač vėlyvesnėje H. Nagio poezijoje nykstanti, nebūtin pasvirusi žmogaus egzistencija, panašiai kaip ir A. Nykos-Niliūno kūryboje, imama mąstyti kaip natūralus, visą visatą persmelkęs, vyksmas, tad mirties vaizdinys nebetenka ankstyvojoje poezijoje ryškaus tragiškumo atspalvio.

Mirties antspaudu yra paženklinta ir dar viena H. Nagio kūrybos tema, kuri neabejotinai yra susijusi su krikščioniškąja, o tiksliau – bibline tradicija. Tai sugrįžimo namo, į gimtinės erdvę, tema. Šią temą, kaip ir A. Nykos-Niliūno kūryboje, ryškiausiai reprezentuoja Sūnaus palaidūno vaizdinys, kurį atpažįstame daugelyje H. Nagio eilėraščių. Kiekvienas poeto klajūnas blaškymusi pasaulio erdvėje įgyja šios biblinės figūros žymę. Skausmingai sunkiu namų, kurių iš tiesų nėra, ieškojimu, H. Nagio poetinis subjektas primena niliūniškąjį pažinimo ieškotoją. Ir čia ieškojimas, kaip ir A. Nykos-Niliūno poezijoje, slepia savyje ne tik pozityvųjį, bet ir negatyvųjį pradą, tačiau nagiškajam klajojimui, kuris ir pats savaime esti sunkus, dar tamsesnių niuansų suteikia klajonių finalas, kuris skleidžiasi kaip visiškas neišsipildymas, kaip neatšaukiama mirtis.

Tačiau sugrįžimas namo ne visada yra toks sunkus ir niūrus. Yra tekstų, kuriuose mirties išiktis grįžimo namo akimirką yra vienas iš šviesiausiai H. Nagio kūryboje tapomų mirties pavidalų.

Regėdami visas šias skirtingas mirties vaizdinio atmainas H. Nagio kūryboje, galime teigti, kad jo poetiniam subjektui kaip moderniam žmogui leista patirti mirties pilnybę su jos pozityviosiomis ir negatyviosiomis išiktimis. Sykiu aiškėja, kad būtent toks, priešybės telkiantis pasaulio vaizdas geriausiai atskleidžia vieną esminių moderniosios sąmonės judesių – visos priešybės niveliuojasi ir ištirpsta būties prasmės ir giluminės tiesos pažinimo paieškose.

Kitų dviejų, analizei pasirinktų, autorių – K. Bradūno ir B. Pūkelevičiūtės – kūryba skleidžiasi mitinio ir krikščioniškojo pasaulėvaizdžio sampynų akiratyje. Šios sampynos pasirodė esančios ryškiausias moderniosios religinės sąmonės pavidalas tiek vieno, tiek ir kito kūrėjo poezijoje.

Suartėję šiame taške, tiek tematine amplitude, tiek poetine stilistika abu autoriai vis dėlto skiriasi vienas nuo kito. Žvelgiant į abiejų poetų kūrybą, tyrime išryškėjo skirtingos santykio su tradicija, su pasaulėžiūra, į kurią linksta poetinė sąmonė, kryptys.

Pirmiausia iškelkime svarbiausius moderniosios, o sykiu ir religinės sąmonės judesius, kurie išryškėjo K. Bradūno poezijoje. Joje taip pat, kaip A. Nykos-Niliūno bei H. Nagio kūryboje, pastebimas teorinėje tyrime dalyje aptartų transformacijos ir transparenčios principų veikimas. Bradūnas nekuria *ex nihilo*. Kaip ir kiekvienas kūrėjas, jis yra palytėtas tradicijos, todėl neišvengiamai remiasi kanoniškomis, visuotinai pripažintomis krikščioniškosios ir pagoniškosios tradicijos reikšmėmis. K. Bradūno kūryboje regime nuosaikųjį santykio su tradicija pavidalą. Teorinėje tyrime dalyje aptarta tradicinių reikšmių demitologizacija čia nepasireiškia alternatyviuoju būdu. Krikščioniškai ir mitinei plotmėms atsiveriama, nesuardant jų kvintesencijos. Modernioji kuriančioji sąmonė itin subtiliai prisiliečia prie jau egzistuojančių šių plotmių reikšmių, jų negriaudama ir neardydama, bet

suvedama į vieną lauką ir taip formuodama visa apimančio šventumo sampratą.

Analizuodami bradūniškąjį šventumą, užčiuopėme vieną svarbiausių moderniosios sąmonės, taip pat ir religinės, savybių, kuri skleidėsi ir A. Nykos-Niliūno bei H. Nagio kūryboje. Gebėjimas jungti priešybes, skirtingus objektus ir reiškinius – tuo disponuoja modernioji religinė sąmonė. K. Bradūno kūryboje šis kuriančios sąmonės judesys, kaip jau minėjome, atpažįstamas iš krikščioniškosios ir pagoniškosios tradicijos sutelkties. Skirtis tarp krikščioniškojo ir pagoniškojo šventumo čia neegzistuoja, o poetinis subjektas lieka vientisas ir nesuskilęs tik tuomet, kai jame susitelkia ir intensyviai reiškiasi abi sąmonės – tiek pagoniškoji, tiek krikščioniškoji. Pagoniškasis substratas įrašytas kuriančioje sąmonėje lygiai taip pat, kaip krikščioniškasis. K. Bradūno kūryba leidžia jos skaitytojui stebėti, kaip skirtingų tikėjimų patirtys sluoksniuojasi kūrėjo sąmonėje ne absoliučiai uždengdamos viena kitą, bet persišviesdamos, ir abi veidamos sykiu.

Skirtingų pasaulėžiūrų suartėjimui ir jų transparentiškai sąveikai suprasti, ypač svarbus pasirodė žemės vaizdinys – vienas svarbiausių vaizdinių K. Bradūno kūryboje, išraizgęs platų metaforų, simbolių ir asociacijų tinklą. Jo analizė leido suvokti, kad pagoniškujų ir krikščioniškujų vaizdinių vienovė, jų ne konfrontacinis, bet papildantis, transparentiškas santykis K. Bradūno kūryboje kyla iš poetiškai permąstytos paprasto sodiečio tikrovės, iš žemės žmogaus santykio su savąja aplinka refleksijos. Krikščioniškąsias ir pagoniškąsias reikšmes įimantis bradūniškasis tikėjimas atliepia liaudiškajam pamaldumui, kuris, žvelgiant į istorinę krikščionybės raidą, nors ir įkvėptas krikščioniškosios liturgijos, vis dėlto turi savyje išlaikęs nemaža bruožų, kuriuos, atidžiai analizuodami, galėtume vadinti pagoniškosios kultūros reliktais.

K. Bradūno poezija iki tol aptartų A. Nykos-Niliūno ir H. Nagio kūrybos kontekste pasirodė išskirtinė savo poetiniu subjektu. Teorinėje tyrimo dalyje teigėme, kad jungdama priešybes, modernioji sąmonė atsiduria nuolatinėje *Tarp* būsenoje – netikrybės ir abejonių būsenoje. Tokį jos pavidalą

regėjome iškilusį ir visa gilybe išsaknijusį H. Nagio bei A. Nykos-Niliūno kūryboje. K. Bradūno poezija padėjo suvokti, kad antinomiškas būties pavidalas neaprepia visos modernaus žmogaus sampratos. Skirtingos tikėjimo patirtys nesuskaldo K. Bradūno žmogaus. Priešingai, tik toks, įvairialypes patirtis sutelkiantis žmogus yra pilnatviškas žmogus. Kai tik užčiuopiame poeto pastangą, mąstyti savo žmogų tik krikščioniškoje perspektyvoje, iš karto aptinkame disharmonijos, sujauktumo, nerimasties pėdsakus, signalizuojančius įtrūki žmogaus sąmonėje.

K. Bradūno poezijos subjekto santykis tiek su pasauliu, tiek su jame egzistuojančiu ir veikiančiu dieviškumu atsiveria ne kaip ieškojimo ir abejonės, bet kaip tikėjimo ir pasitikėjimo santykis. Šis subjektas nėra klausiantis žmogus. Tiesa, reikia pripažinti, kad klausimų ratas K. Bradūno kūryboje taip pat egzistuoja, tačiau čia jie neturi to geliančio ir visą egzistenciją perveriančio aštrumo, kuriuo pažymėti niliūniškieji ar nagiškieji kreipiniai. Klausimas čia kyla ne iš nepasitikėjimo būties prasmingumu ar Dievo Esimu, ne iš nesuvokimo, kas yra žmogus ir kaip jis turi gyventi, bet iš nuostabos, kylančios, žvelgiant į Dievo kūrybą ir mąstant apie ją. K. Bradūno žmogus yra besąlygiškai tikintis žmogus. Toks jo pavidalas į kuriančios sąmonės akiratį, o iš jo į poetinę erdvę, atrodo, taip pat atitekėjęs iš paprasto kaimo žmogaus realybės, kurioje visiškai pasitikima Dievo malone. Bradūno kūryboje tikėjimas ir žinojimas nekonfrontuoja. Čia juos regime suaugusius į vieną darinį, kurį pavadiname žinančiu tikėjimu. Tikėjimas K. Bradūno kūryboje yra kitoks žinojimas, kitokia pažinimo forma, poeto pajauta ir poetiškai įtvirtinta, jam žvelgiant į paprasto kaimo žmogaus tikėjimą.

Pagoniškosios ir krikščioniškosios sąmonės dialogas ypač ryškiai išsiskleidė bradūniškoje kasdienybės refleksijoje. Skverbdamiesi į K. Bradūno poezijos erdvę, regėjome, kad žvilgsniu apimdamas supančią aplinką, liesdamasis prie daiktų jo kūrybos subjektas visada jaučia tame judesyje suvirpančią kitą, aukštesnę Būtį, pulsuojančią sakralumą, sutelkiantį savyje tiek krikščioniškąsias, tiek mitines reikšmes. Ankstyvojoje poeto kūryboje tokio

šventumo išgyvenimu paženklinta net ir kasdieninė žmogaus veikla – jo darbas, per kurį pažįstama ir suvokiama žmogaus būties paslaptis.

Akistata su Transcendencija, susitikimo su Ja akimirka K. Bradūno poezijoje atsiveria kaip absoliutaus išsipildymo laikas. Tarp poetinio subjekto ir Dievo niekada neatsiveria praraja. Tuo Bradūno modernusis žmogus skiriasi nuo A. Nykos-Niliūno ir H. Nagio klajūnų ir sūnų palaidūnų, kurie, netekę santykio su Dievu, nutolę nuo Jo, skausmingai to santykio ieško, o neradę, išgyvena neviltį ir abejones.

Priešingai, K. Bradūno žmogus, kuriame taip pat atpažįstame Sūnaus palaidūno ir išvarytojo iš rojus Adomo provaizdžius, net praradęs tėviškę niekada nepatiria absurdo. Jis, tiesa, skundžiasi, kartais nežinodamas kam, tačiau tai vis tiek išreiškia poetinio subjekto ir dangiškos erdvės ryšį. Net ir neišgirdęs atsako, K. Bradūno poetinis subjektas vis tiek tiki kažkuo didesniu už save, nesąmoningai jaučia to, kam gali skūstis, buvimą.

Tai yra bradūniškasis misticizmas, kuris mums dar aiškiau atskleidė, kad sakralumas K. Bradūno žmogui nėra latentiškas, pasyviai funkcionuojantis tolimuose sąmonės užkaboriuose. Tai aktyvi duotybė. Bradūniškasis Dievas nėra teologinė ar filosofinė abstrakcija, tolimas ir nepasiekiamas Absolutas, žmogui abejinga ir šalta galia. Jis yra gyvas ir veikiantis, persmelkęs kuriančiąją sąmonę, kaip ją yra persmelkusi protėvių nemirtingumo dvasia.

K. Bradūnas yra nepaprastai taktiliškas poetas, todėl gyviausias Dievo pavidalas ir intensyviausias santykis su Juo pasirodo poezijos erdvėje tuomet, kai Dievas iš dangaus aukštybių perkeliamas į žmogaus sielą arba, kai įkurdintas žmogaus aplinkoje, tampa jo veiksmų bendrininku.

Tačiau būtina akcentuoti, kad visos Dievo apraiškos – nuo per kontempliatyvų gamtos stebėjimą patiriamo šventumo iki antropomorfizuotų Jo pavidalų – yra svarbios ir reikšmingos. Kurį Dievo pavidalą Bradūno kūryboje beužčiuoptume, neabejotinai galime teigti, kad tai yra kuo tikriausias *Aš – Tu* santykis.

K. Bradūnas, kaip ir kiti poetai žemininkai, taipogi atidavė duoklę mirties vaizdiniui, krikščioniškosios ir mitinės sąmonės sampynomis

suteikdamas jam tų pačių atspalvių, kuriais perpinta visa, Aukščiausios Būties veikimą žmogiškoje kasdienybėje steigianti, jo kūryba.

Sekdami mirties vaizdinio formavimąsi nuo pat ankstyvųjų poeto kūrybos rinkinių, stebėjome, kaip jis pamažu įauginamas į ciklinio laiko sampratą ir vis intensyviau imamas reflektuoti kaip neišvengiamas būties dėsnis. Gyvenimas ir mirtis, panašiai kaip ir H. Nagio poezijoje, K. Bradūno kūryboje įgyja vienodą svorį.

Tačiau, žvelgiant į poeto kūrybos visumą ir mąstant apie jos esminį šaltinį – paprasto žmogaus kasdienybę, paaiškėjo, kad mirties ir gyvenimo neperskiriamumo suvoktis kilo ne iš filosofinės refleksijos. Ji formavosi iš autentiško patyrimo, kylančio stebint gamtos ritmą, nuolatinį gyvybės augimo ir nykimo žaismą joje. Ja galima paaiškinti ir K. Bradūno poetinio subjekto poziciją mirties akivaizdoje, kai metafizinė mirties baimė nėra išgyvenama. Paskutinioji gyvenimo valanda neretai suvokiama kaip pirmapradžio, senstant prarasto žinojimo, kuris dabarties valandą pasireiškia kaip dangaus ilgesys, sugrįžtis.

Gyvenimo ir mirties neatsiejamumo apmąstyme modernioji religinė sąmonė reiškiasi tuo pačiu – krikščioniškąsias ir pagoniškąsias tiesas sujungiančiu – pavidalu. Tai ryškiausiai atskleidžia anapusinio pasaulio vaizdiniai, kuriems priklauso ir pagoniškas protėvių vėlių suolelis, ir sena sodo obelis, sutelkianti savyje tiek krikščioniškosios, tiek mitinės, pagoniškosios atminties turinčius žymenis.

Amžinybės steigėju, nemirtingumo garantu K. Bradūno poezijoje, taip pat, kaip ir A. Nykos-Niliūno kūryboje, esti poetinis žodis, įgyjantis būties saugojimo funkcijų, tampantis tiltu, leidžiančiu sugrįžti iš mirusiųjų pasaulio.

Poetinio žodžio refleksija K. Bradūno kūryboje galėtų tapti naujo, šias analizes pratesiančio tyrinėjimo pagrindu.

Dabar iškelkime svarbiausius akcentus, išryškėjusius, aptariant dar vieną santykio su religine tradicija, tiksliau sakytume, tradiciniu religingumu, pavidalą, atrastą B. Pūkelevičiūtės poezijoje, kuri, lyginant ją su K. Bradūno kūryba, tikrai pasirodė komplikuočiau ir aštresnė.

Estetiškai stipriausioje B. Pūkelevičiūtės poezijos knygoje „Metūgės“ moderniosios sąmonės buvimą pirmiausia atpažinome iš kalbinės raiškos, įsikūnijusios epinėse intonacijose, kurias propagavo ir savo kūryboje įtvirtino taip pat ir žemininkų generacijos poetai. Tačiau svarbesnės, nei stilistinė problematika, mūsų svarstymui pasirodė tos modifikacijos, kurios ryškėjo turinio plotmėje, ir kuriomis reiškėsi poetinės moderniosios sąmonės, taip pat ir religinės, originalumas bei savitumas.

Moderniosios religinės sąmonės bruožai „Metūgėse“ ryškiausiai atsiskleidė stebint kūno, jo sudvasinimo, jo transformacijos į sakralų lygmenį refleksiją. Suvokdama kūną kaip susitikimo su *Kitu* erdvę, poetė atliepė krikščioniškajai kūno traktuotei, kuri, atmetus visas iškreiptas, platonizmo paveikto oficialaus religingumo koncepcijas, teigia kūno ir sielos ryšį, jų neatsiejamumą, įtvirtina kūno ne kaip nuodėmių šaltinio, o kaip žmogiškumo pagrindo sampratą. Tokiu atveju oficialaus religingumo atžvilgiu kuriančioji sąmonė steigia provokuojantį santykio su tradicija tipą. Provokaciją galima laikyti esminiu reikšmių perkeitimo – transformacijos – pavidalu B. Pūkelevičiūtės kūryboje. Įdomu tai, kad būtent šio santykio dėka kuriančioji modernioji sąmonė priartėja prie neiškraipytų krikščioniškųjų tiesų.

„Metūgėse“ įsteigta ir išskleista moteriškumo samprata taip pat provokuoja tradicinio religingumo įtvirtintus moters vaizdinius ir tuo pačiu atskleidžia visiškai priešingą, Biblijoje atrandamą, moters įvaizdį. Moters geismingumas, jos aistra ir erotiškumas, jos santykio su *Kitu*, su mylimuoju, variacijos praranda neigiamus atspalvius, kai jie regimi ir svarstomi „Giesmių giesmės“ – vienos poetiškiausių Senojo Testamento knygu, kurią galima vadinti meilės ir dviejų mylimųjų susitikimo apoteoze – kontekste. Moteris-sužadėtinė, moteris-mylimoji „Metūgėse“, taip pat, kaip ir „Giesmių giesmėje“ yra svarbiau nei moteris-motina. Tačiau motinystės tema jokiu būdu nėra paneigiama. Priešingai, reflektuojama moteriškumo, moters tapatybės temų akiratyje ji įgyja savitumo, atskleidžia savo sąsajas su bibliniais ir teologiniais kontekstais.

Moters, taip pat ir moters-motinos figūros aiškiausiai atskleidžia krikščioniškųjų ir mitinių, pagoniškųjų reikšmių sampynų – esminio moderniosios religinės sąmonės pavidalo „Metūgėse“ – buvimą. Moteris B. Pūkelevičiūtės poezijoje esti labai glaudžiai susijusi su gamtos stichijomis, tad nepaisant to, kad poetiniuose tekstuose yra labai daug aliuzijų, nusidriekiančių į Biblijos knygų erdvę, vis dėlto moters vaizdinys ir sakralumo samprata nėra tik grynai krikščioniška. „Metūgėse“ atradome iš pirmo žvilgsnio krikščioniškąją tradiciją reprezentuojančių vaizdinių, kurie, susieti su gamtiškuoju poliumi, patiria tokią stiprią transformaciją, kad vis dėlto labiau atliepia ne biblinės, bet ikikrikščioniškosios kultūros tradiciją

Vienas svarbiausių moderniosios religinės sąmonės bruožų – gebėjimas jungti ir telkti vienovėn didžiausius kontrastus bei prieštaravimus – „Metūgėse“ išryškėja, poetinei sąmonei reflektuojant Dievo vaizdinį. Poetiniiais neišskaitomo veido Dievo ir ypač kaukės įvaizdžiais B. Pūkelevičiūtė kūrybiškai išpildė tas, teorinėje šio tyrimo dalyje apsvaistytas, įžvalgas, kurios, pratęsdamos krikščioniškoje teologijoje egzistavusią papildomumo principo problemą, Dievo vaizdinių įvairovę literatūriniame diskurse aiškino kaip Jo nepažinumo, slėpingumo, absoliutaus kitoniškumo padarinį. „Metūgėse“ antradome keletą, vienas kitam prieštaraujančių, Dievo pavidalų. Šalia nepažinaus, tolimo, visiškai žmogui abejingo Absoliuto poetinė sąmonė regi tokį dieviškąjį *Tu*, kuris pats inicijuoja savo ir žmogaus susitikimą, steigia santykio būtį. Poezijos interpretatorius negali šio *Tu* sieti tik su krikščioniška tradicija, nors Jis jai labai artimas. Regime, kaip modernioji kuriančioji sąmonė įkurdina Jį ne bažnyčios erdvėje, kaip galėtume numanyti, vadovaudamiesi tradiciniu požiūriu, o gamtiškajame poliuje, dar kartą leisdamasuartėti krikščionybei bei pagonybei, bibliniam Dievui ir labiau sakimiškam, pagoniškam Rūpintojėliui. Taip sukuriamas autentiškas, iš asmeninės patirties išaugęs Dievo vaizdinys.

„Metūgėse“ priešinamasi ne pačiam Dievui, bet tradicinio tikėjimo sukurtam Jo vaizdiniui, priešinamasi toms santykio su Dievu formoms, kurios naikina santykio autentiškumą ir gyvybingumą. Tačiau atsiveriama Dievui,

kuris kyla iš meilės santykio ir pats esti atviras paprasto žmogaus, moters egzistencijai.

## LITERATŪROS SĄRAŠAS

### Šaltiniai:

1. Bradūnas Kazys, *Vilniaus varpai: sonetai*, Tübingen: Patria, 1943.
2. Bradūnas Kazys, *Pėdos arimuos: eilėraščiai*, Kaunas: Sakalas, 1944.
3. Bradūnas Kazys, *Svetmoji duona*, München: Aidai, 1945
4. Bradūnas Kazys, *Maras*, München: Aidai, 1947.
5. Bradūnas Kazys, *Apeigos*, München: Sodyba, 1948.
6. Bradūnas Kazys, *Devynios baladės*, Chicago: Lietuviškos knygos klubas, 1955.
7. Bradūnas Kazys, *Morenų ugnys*, Toronto: Literatūros lankai, 1958.
8. Bradūnas Kazys, *Sidabrinės kamanos*, Chicago: Lietuviškos knygos klubas, 1964.
9. Bradūnas Kazys, *Sonatos ir fugos: susitikimai su Čiurlioniu*, Chicago: M. Morkūnas, 1967
10. Bradūnas Kazys, *Donelaičio kapas*, Chicago: M. Morkūnas, 1970.
11. Bradūnas Kazys, *Pokalbiai su karaliumi*, Chicago: M. Morkūnas, 1973.
12. Bradūnas Kazys, *Alkana kelionė*, Chicago: Ateitis, 1976.
13. Bradūnas Kazys, *Užeigoje prie Vilniaus vieškelio*, Chicago: Ateitis, 1981.
14. Bradūnas Kazys, *Prierašai*, Chicago: Ateitis, 1983.
15. Bradūnas Kazys, *Krikšto vanduo Joninių naktį*, Chicago: Ateities literatūros fondas 1987.
16. Bradūnas Kazys, *Įaugom Nemuno upyne*, Vilnius: Vyturys, 1990.
17. Bradūnas Kazys, *Prie vieno stalo*, Vilnius: Vaga, 1990.
18. Bradūnas Kazys, *Duona ir druska*, Vilnius: Vaga, 1992.
19. Bradūnas Kazys, *Lietuviškoji trilogija*, Vilnius: Vyturys, 1994.
20. Bradūnas Kazys, *Iš grumsto ir dvasios*, Kaunas: Šviesa, 1994.
21. Bradūnas Kazys, *Apie žemę ir dangų*, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 1997.
22. Bradūnas Kazys, *Sutelktinė T. 1-2*, Vilnius: Aidai, 2001.
23. Bradūnas Kazys, *Paberti grūdai. Eilėraščių šimtinė*, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2007.
24. Nagys Henrikas, *Eilėraščiai*, Innsbruck, 1946.
25. Nagys Henrikas, *Lapkričio naktys*, Freiburg, 1947.
26. Nagys Henrikas, *Saulės laikrodžiai*, Chicago, 1952.
27. Nagys Henrikas, *Mėlynas sniegas*, Boston: Lietuvių enciklopedijos leidykla, 1960.

28. Nagys Henrikas, Broliai balti aitvarai, Chicago: A. Mackaus knygų leidimo fondas, 1969.
29. Nagys Henrikas, Prisijaukinsiu sakalą, Chicago: A. Mackaus knygų leidimo fondas, 1978.
30. Nagys Henrikas, Grįžulas. Poezijos rinktinė, Vilnius: Vaga, 1990.
31. Nagys Henrikas, Sakalų valanda, Kaunas: Šviesa, 1996.
32. Nyka-Niliūnas Alfonsas, Praradimo simfonijos, Tübingen: Patria, 1946.
33. Nyka-Niliūnas Alfonsas, Orfėjaus medis, Chicago: Vytautas Saulius, 1953.
34. Nyka-Niliūnas Alfonsas, Balandžio vigilija, Chicago: Vytautas Saulius, 1957
35. Nyka-Niliūnas Alfonsas, Vyno stebuklas, Chicago: A. Mackaus knygų leidimo fondas, 1974.
36. Nyka-Niliūnas Alfonsas, Žiemos teologija, Chicago: A. Mackaus knygų leidimo fondas, 1985.
37. Nyka-Niliūnas Alfonsas, Eilėraščiai, 1937-1996, Vilnius: Baltos lankos, 1996.
38. Nyka-Niliūnas Alfonsas, Dienoraščio fragmentai 1938-1975, Vilnius: Baltos lankos, 2002.
39. Nyka-Niliūnas Alfonsas, Dienoraščio fragmentai 1976-2000, Vilnius: Baltos lankos, 2003.
40. Mackus Algimantas, Ir mirtis nebus nugalėta, Vilnius: Vaga, 1994.
41. Mačernis Vytautas, Po ūkanotu nežinios dangum, Vilnius: Vaga, 1990.
42. Pūkelevičiūtė Birutė, Metūgės, Vilnius: Baltos lankos, 1996.
43. Rilke Rainer Maria, Poezija, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 1996.
44. Traklis Georgas, Eilėraščiai, Vilnius: Vaga, 1985.
45. Trakl Georg, Sebastian in Traum, Leipzig: Kurt Wolff Verlag, 1915.

### **Kritinė literatūra:**

#### **Apie Kazį Bradūną:**

46. Balsevičiūtė Virginija, *Ankstyvoji Kazio Bradūno lyrika*, Vytautas Mačernis ir jo karta, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, Vilnius, 2001.
47. Bilaišytė Živilė, *Tauta, istorija ir poetas krikšto ženkle*, Draugo kultūrinis priedas, 1988 balandžio 2.

48. Bradūnas Kazys, *Keli lemtingi susitikimai su poezija ir žmonėmis*, Egzodo rašytojai: autobiografijos, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 1994.
49. Bradūnas Kazys, *Pro gyvenimo langą*, Tikėti ir rašyti, Vilnius: Aidai, 2002.
50. Brazaitis Juozas, *Kazio Bradūno „Morenų ugnys“*, Brazaitis Juozas, Raštai 3, Čikaga, 1982.
51. Gražytė-Maziliauskienė Ilona, *Kazio Bradūno „Prierašai“*, Aidai, 1985 Nr. 3.
52. Jakaitė Dalia, *K. Bradūnas: krikščioniškoji kasdienybės patirtis (darbo ir šventės teologijos, dievdirbystės ir maldos situacija), „Šatrijos“ draugija lietuvių literatūros istorijoje*. Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, Vilnius, 2002.
53. Kaupas Julius, *Kazio Bradūno „Devynios baladės“*, Draugo kultūrinis priedas, 1956 vasario 18.
54. Maceina Antanas, *Užteigęs prasmę. Žvilgsnis į vieną Kazio Bradūno pozijos ciklą*, Draugo kultūrinis priedas, 1986 spalio 4.
55. Nagys Henrikas, *Nuo žmogaus žemės iki žemės žmogaus. Kazio Bradūno „Devynių baladžių proga“*, Literatūros lankai, 1957, Nr. 7.
56. Nyka-Niliūnas Alfonsas, *Žemę praradusio žemdirbio poezija*, Tremtinių mokykla, 1946, Nr. 3 / 4.
57. Saulaitė- Stankus Marija, *Kazio Bradūno naujus eilėraščius pasitinkant*, Aidai, 1981 Nr.3.
58. Skrupskelytė Viktorija, *Kazio Bradūno „Prierašų“ proga*, „Draugo“ kultūrinis priedas, 1984 birželio 30.
59. Skrupskelytė Viktorija, *Kazys Bradūnas*, Egzodo literatūra 1945-1990, Vilnius: Vaga, 1997.
60. Skrupskelytė Viktorija, *Kazio Bradūno poetiškoji patirtis*, K. Bradūnas, Sutelktinė, T. 2, Vilnius: Aidai, 2001.
61. Šilbajoris Rimvydas, *Kazio Bradūno poezija – gyvenimo aukos atnašavimas*, Metmenys, 1967, Nr. 14.
62. Šilbajoris Rimvydas, *Keturi poetai, neužmirštą Jeruzalės. Kazio Bradūno „Donelaičio kapas“*, Metmenys, 1972, Nr. 24.
63. Vaičiulaitis Antanas, *Kazys Bradūnas. „Devynios baladės“*, Aidai, 1956 Nr.2.
64. Zaborskaitė Vanda, *Prie vieno stalo*, Kazys Bradūnas. Prie vieno stalo. Poezijos rinktinė. Vilnius: Vaga, 1990.

### **Apie Henriką Nagį**

65. Antanaitis Algirdas Titus, *Žvilgsnis į 1969 m. egzilinę literatūrą. Henriko Nagio Broliai balti aitvarai*, Metmenys, 1970, Nr. 9.
66. Bilaišytė Živilė, *Henrikas Nagys*, Lietuvių egzodo literatūra 1945-1990, Vilnius: Vaga, 1997.
67. Bradūnas Kazys, *Modernioji klasika. Henriko Nagio ketvirtoji knyga: Mėlynas sniegas*, Draugo kultūrinis priedas, 1961 gegužės 13.

68. Gražytė-Maziliauskienė Ilona, *Išbalę mėnulio akmenys. Henriko Nagio „Mėlynas sniegas“*, Metmenys, 1970, Nr. 4.
69. Jonynas Vytautas Aleksandras, *Karti priesaika mėlynam sniege. Ketvirtąją Henriko Nagio knygą pakartotinai vartant, Draugo kultūrinis priedas*, 1962 vasario 24.
70. Kaupas Julius, *Henriko Nagio „Eilėraščiai“*, Šviesa, 1946, Nr. 1.
71. Kaupas Julius, *Henriko Nagio „Saulės laikrodžiai“*, „Draugo“ kultūrinis priedas, 1952 sausio 3.
72. Mačianskaitė Loreta, *Neviltis Algimanto Mackaus ir Henriko Nagio poezijoje*, Darbai ir dienos, Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 1997, Nr. 4(13).
73. Nyka-Niliūnas Alfonsas, *Henrikas Nagys, arba Saulės laikrodžiai*, Literatūros lankai, 1953, Nr. 2.
74. Radauskas Henrikas, *Henriko Nagio Saulės laikrodžiai*, Radauskas, Apie kūrybą ir save, recenzijos ir straipsniai, Henrikas Radauskas atsiminimuose ir kritikoje, Vilnius: Baltos lankos, 1994.
75. Riškutė Janina, *Poetas prisijaukinęs sakalą*, Nagys Henrikas, Sakalų valanda, Kaunas: Šviesa, 1996.
76. Šilbajoris Rimvydas, *Galutinio subrendimo knyga. Henriko Nagio „Broliai balti aitvarai“*, Draugo kultūrinis priedas, 1970 gegužės 2.
77. Šilbajoris Rimvydas, *Šviesos versmių beieškant: Henriko Nagio poezija*, Netekties ženklai: Lietuvių literatūra namuose ir svetur, Vilnius: Vaga, 1992.
78. Škėma Antanas, *Sniego balandžiai*, Santarvė, 1954, Nr. 2/3.

#### **Apie Alfonsą Nyką-Niliūną**

79. Balsevičiūtė Virginija, *Namai, žuvimo ženklų pažymėti*, Darbai ir dienos, Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla, 2000 Nr. 22.
80. Blekaitis Jurgis, *Alfonso Nykos-Niliūno „Balandžio vigilija“*, Aidai, 1958, Nr. 7.
81. Blekaitis Jurgis, *Nyka-Niliūnas: apie savo pasaulį poezijoje*, Metmenys, 1985, Nr. 49.
82. Daujotytė-Pakerienė Viktorija, *Refleksija – dvasinės istorijos ženklas*, Darbai ir dienos, Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla, 2000, Nr. 22.
83. Jakaitė Dalia, *Prisikėlimo vizijos*, Darbai ir dienos, Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla, 2000, Nr. 22.
84. Jakaitė Dalia, *Laikas ir anapus laiko Alfonso Nykos-Niliūno poezijoje: metafizinis Kristaus Prisikėlimo ir šventojo Augustino akiratis*, Jakaitė Dalia, Nagliuvienė Juldita, Literatūra ir teologija: XX a. I pusės lietuvių, prancūzų, vokiečių modernizmo autoriai. Mokymo priemonė, Šiauliai: VŠĮ Šiaulių universiteto leidykla, 2006.
85. Jonynas Vytautas Aleksandras, *Vyno stebuklą pasitinkant*, Metmenys, 1972, Nr. 30.

86. Katkus Laurynas, *Miestas kaip tremties vieta Alfonso Nykos-Niliūno lyrikoje*, www.literatura.lt/TXT/E-403.
87. Kaupas Julius, *Dainos po Orfėjaus medžiu*, Literatūros lankai, 1954, Nr.4.
88. Kaupas Julius, „Orfėjaus medis“ filosofinės lietuvių poezijos peizaže, „Draugo“ kultūrinis priedas, 1958 liepos 26.
89. Kubilius Vytautas, *Išlikti savimi, Poezijos permainingos karo sukuriuose*, Darbai ir dienos, Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla, 2000 Nr. 22.
90. Matusevičiūtė Ingrida, *Mirties išstylėjimas ankstyvojoje Alfonso Nykos-Niliūno poezijoje*, Darbai ir dienos, Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla, 1997, 4(13).
91. Nagys Henrikas, *Knyga apie kovojantį žmogų ir nemirštantį jo ilgesį*, Aidai, 1946 Nr. 12.
92. Naujokaitienė Elina, *Pakeliui su Baudelaire`u*, Darbai ir dienos, Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla, 2000 Nr. 22.
93. Nastopka Kęstutis, *Kūrėjo mitas, semiotinė eilėraščių analizė*, Darbai ir dienos, Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla, 2000 Nr. 22.
94. Nastopka Kęstutis, *Lietuviškasis Emaus: keletas Evangelijos parafrazių*, Reikšmių poetika, semiotikos bandymai, Vilnius: Baltos lankos, 2002.
95. Notrimaitė Gitana, *Nesubstancionalus erosas Alfonso Nykos-Niliūno lyrikoje*, Žmogus ir žodis, 2002, Nr. 2.
96. Radauskas Henrikas, *Alfonso Nykos-Niliūno poezija. Jo Orfėjaus medžio pasirodymo proga*, Radauskas, Apie kūrybą ir save, recenzijos ir straipsniai, Henrikas Radauskas atsiminimuose ir kritikoje, Vilnius: Baltos lankos, 1994.
97. Satkauskytė Dalia, *Alfonsas Nyka-Niliūnas*, Lietuvių poezijos kalbinė savimonė: raidos tendencijos, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1996.
98. Skrupskelytė Viktorija, *Dviejų polių trauka. Alfonso Nykos-Niliūno poeziją perskaičius*, Egzodo literatūros atšvaitai. Išeivių literatūros kritika, 1946-1987, Vilnius: Vaga, 1989.
99. Skrupskelytė Viktorija, *Alfonsas Nyka-Niliūnas*, Lietuvių egzodo literatūra 1945-1990, Vilnius: Vaga, 1997.
100. Šilbajoris Rimvydas, *Filosofinių dimensijų poezija*, Aidai, 1985. Nr. 5.
101. Šilbajoris Rimvydas, *Kelionė į Eldoradą*, Netekties ženklai: Lietuvių literatūra namuose ir svetur, Vilnius: Vaga, 1992.
102. Šmitienė Giedrė, *Savas miestas: asmens savasties aspektas Utena Alfonso Nykos-Niliūno kūryboje*, Literatūra, 2006, Nr. 48 (1).
103. Šmitienė Giedrė, *Kalbėti kūnu. Fenomenologinė Alfonso Nykos-Niliūno kūrybos studija*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2007.

104. Tamošaitis Regimantas, *Alfonsas Nyka-Niliūnas*, Literatūros teksto interpretacija, Vilnius: Alma littera, 2000.
105. Tūtlytė Rita, *Vokiečių romantika A. Nykos-Niliūno kūryboje*, Tūtlytė Rita, Išliekanti lyrika: XX amžiaus lietuvių poezijos vidinių struktūrų kaita, Vilnius: Gimtasis žodis, 2006.
106. Vaičiulėnaitė-Kašelionienė Nijolė, *Oskaras Milašius ir Alfonsas Nyka-Niliūnas: kūrybos paralelės*, Baltos lankos, 1995, Nr. 6.
107. Venclova Tomas, *Akmens kalba. Alfonso Nykos-Niliūno „Žiemos teologija“*, Metmenys, 1989 Nr. 56.
108. Žekevičiūtė Indrė, *Mįslingas uždrausto kambario kalinys*, Darbai ir dienos, Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla, 2000 Nr. 22.
109. Žukas Saulius, *Alfonsas Nyka-Niliūnas – „Autobiografija“*, Žmogaus vaizdavimas lietuvių literatūroje, Vilnius; Baltos lankos, 1995.
110. Žvirgždas Manfredas, *Atspindžių legendos, veidrodys ir langas Alfonso Nykos-Niliūno poezijoje*, Naujasis židinys, 2001, Nr. 6.
111. Žvirgždas Manfredas, *Ilgesys ir nuobodulys Alfonso Nykos-Niliūno kūryboje*, Literatūra E-3, www.literatura.lt, 2002.
112. Žvirgždas Manfredas, *Lango figūra Alfonso Nykos-Niliūno poezijoje*, Žmogus ir žodis II, 2001.

#### **Apie Birutę Pūkelevičiūtę**

113. Bradūnas Kazys, *B. Pūkelevičiūtės ir V. Kazoko pirmosios knygos*, Literatūros lankai, 1953, Nr. 3.
114. Ciplijauskaitė Birutė, *Birutės Pūkelevičiūtės vieta šių dienų moterų poezijoje*, Naujasis židinys, 1995, Nr. 2.
115. Čiočytė Dalia, *Ne feministė, bet femina*, Krantai, 2000, Nr. 1.
116. Daujotytė Viktorija, *Įsirašančios. Birutė Pūkelevičiūtė*, Daujotytė Viktorija, Parašyta moterų, Vilnius: Alma littera, 2001.
117. Kubilius Vytautas, *Birutė Pūkelevičiūtė – aktorė ir rašytoja. Monografija*, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2004.
118. Pociūtė Rima, *Pūkelevičiūtės „Femina“: žemės ženklų nepasidalijimas*, Modernizmas lietaus šaly, Vilnius: Homo liber, 2006.
119. *Poezijos kryžkelės. Dialogai apie dvi poezijos šakas Lietuvoje ir išeivijoje*. Sudarytojas R. Pakalniškis, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 1994.
120. Pūkelevičiūtė Birutė, *Žvilgsnis į Metūges – po 44 metų*, Metūgės, Vilnius: Baltos lankos, 1996.

#### **Apie žemininkus**

121. Bradūnas Kazys, *Poetai žemininkai: genezė, aptarimas, pavyzdžiai*, Naujasis židinys, 1991, Nr. 10.
122. Girnius Juozas, *Žmogaus prasmės žemėje poezija*, Žemė, Vilnius: Vyturys, 1991.

123. Jasmantas Antanas, *Patriotų sukilimas arba Poezijos kiviščas su tautybe*, Literatūros lankai, 1955, Nr. 6.
124. Kaupas Julius, *Kovojanti žemės poezija, Naujienu kultūrinis priedas*, 1952 balandžio 19.
125. Kavolis Vytautas, *Išivių tikėjimas ir metafizinės grumtinės*, Kavolis Vytautas, Sąmoningumo trajektorijos. Lietuvių kultūros modernėjimo aspektai, Čikaga, 1986.
126. Kriūnienė Jolanta, Vytautas Mačernis ir Vakarų kultūros kontekstai, Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla, 2002.
127. Nyka-Niliūnas Alfonsas, *Vytautas Mačernis*, Mačernis Vytautas, Poezija, Chicago: „I laisvė“, 1961.
128. Skrupskelytė Viktorija, *Egzodo poezijos šuoliai*, Egzodo literatūros atšvaitai, Išivių literatūros kritika, 1946-1987, Vilnius: Vaga, 1989.
129. Šilbajoris Rimvydas, *Žemininkų lankininkų karta: bendroji situacija*, Lietuvių egzodo literatūra 1945-1990, Vilnius: Vaga, 1997.
130. Venclova Tomas, *Atmenanti žemė*, Vilties formos: publicistika, esė, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 1992.
131. Žemininkai. Hernrikas Nagys ir filosofai. Filosofo Arūno Sverdiolo pokalbis su poetu Henriku Nagiu, <http://www.tekstai.lt/index.php/literatriniai-sjdiai/205-zemininkai/1775-zemininkai-hernrikas-nagys-ir-filosofai-filosofo-aruno-sverdiolo-pokalbis-su-poetu-henriku-nagiu.html>

### **Teorinė literatūra**

132. Auerbach Erich, *Mimezis Tikrovės vaizdavimas vakarų pasaulio literatūroje*, Vilnius: Baltos lankos, 2003.
133. Augustinas Aurelijus, *Išpažinimai*, Vilnius: Aidai, 2004.
134. Augustinus Aurelius, *De Trinitate*, XV, cap., XI, 20.
135. J. Bajarūnienė, *Ekspresionizmo apibrėžtys ir tyrinėjimai XX a. vokiečių literatūros kritikoje*, Literatūra, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2004, Nr. 46(5).
136. Basilius, *Hom. in illud Lucae*, Destruam horrea mea, 2 // PG 31, 263.
137. Beguerie Philippe, Duchesneau Claude, *Kaip suprasti sakramentus*. Vilnius: Lietuvos katechetikos centras, 1998.
138. Biblija, arba Šventasis Raštas. Ekumeninis leidimas, Vilnius: Lietuvos Biblijos draugija, 2005.
139. Buber Martin, *Dialogo principas II*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 2001.
140. Cardinal Ratzinger Joseph, *Questions about the structure of theology*, Principles of catholic theology. Building stones for a fundamental theology, Translate by Sister Mary Frances McCarthy S.N.D, San Francisco: Ignatius Press, 1987.
141. Childs Peter, *Modernism*, London and New York: Routledge, Taylor and Francis group, 2000.

142. Čiočytė Dalia, *Biblija lietuvių literatūroje*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1999.
143. Čiočytė Dalia, *Dosnūs literatūros ir teologijos paribiai*, Sambalsiai. Studijos, esė, pokalbis, Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 2005.
144. Daujotytė Viktorija *Literatūros filosofija*, Vilniaus dailės akademijos leidykla, 2001.
145. Daujotytė Viktorija, *Literatūros fenomenologija*, Vilniaus dailės akademijos leidykla, 2003.
146. Daujotytė Viktorija, *Mažoji lyrikos teorija*, Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, Vilnius, 2005.
147. Daujotytė Viktorija, *Aplėbiantis mąstymas*, Šviesa, Kaunas, 2007.
148. Daunys Vaidotas, *Pastoviųjų vertybių versmė*, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2003.
149. Dekartas Renė, *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1978.
150. Eagleton Terry, *Įvadas į literatūros teoriją*, Vilnius: Baltos lankos, 2000.
151. Eliade Mircea, *Amžinojo sugrįžimo mitas. Archetipai ir kartotė*. Mintis, Vilnius, 1996.
152. Eliade Mircea, *Šventybė ir pasaulietiškumas*. Mintis, Vilnius, 1997.
153. Friedrich Hugo, *Die struktur der modernen lyric*, Hamburg: rowohlt's enzyklopädie, 1985.
154. Gadamer Hans Georg, *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
155. Gadamer Hans Georg, *Istorija. Menas. Kalba*. Vilnius: Baltos lankos, 1999.
156. Gargani Aldo Giorgio, *Religinis potyris kaip įvykis ir interpretacija*, Jacques Derrida, Gianni Vattimo ir kiti, *Religija*, Vilnius: Baltos lankos, 2000.
157. Gimbutienė Marija, *Senovinė simbolika lietuvių liaudies mene*, Vilnius: Mintis, 1994.
158. Girnius Juozas, *Dabarties beiluzinė literatūra*. Literatūros lankai, 1955, Nr. 6.
159. Girnius Juozas, *Idealas ir laikas*, Chicago: Ateitis, 1966.
160. Girnius Juozas, *Amžinybės perspektyva ir laiko horizontas*, Girnius, Raštai, T. 1, Vilnius: Mintis, 1991.
161. Girnius Juozas, *Heideggerio egzistencialinės filosofijos pagrindai*, J. Girnius, Raštai, T. 1, Vilnius: Mintis, 1991.
162. Girnius Juozas, *Nepažįstamoji Transcendencija*, Raštai 1, Vilnius: Mintis, 1991.
163. Girnius Juozas, *Žmogus be Dievo*, Girnius, Raštai, T. 2, Vilnius: Mintis, 1994.
164. Gonzague Reynold, *Tragiškoji Europa: naujųjų laikų revoliucija* T. I, Kaunas: Sakalas, 1938.

165. Heidegger Martin, *Phänomenologie und Theologie*, Wegmarken, Gesamtausgabe, Bd. 9. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1976.
166. Haidegeris Martynas, *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1992.
167. Husserl Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, Second book, *Studies in the Phenomenology of Constitution*, translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer, Dordrecht: Kluwer academic Publishers, 1989.
168. Husserl Edmund, *Karteziškosios meditacijos*, Vilnius: Aidai, 2005.
169. Ingarden Roman, *Szkice z filozofii literatury*, Krakow, 2000.
170. Iser Wolfgang, *Fiktyvumas ir įsivaizdavimas*, Vilnius: Aidai, 2002.
171. Jakaitė Dalia, *Literatūros ir teologijos santykio beiėškant: dialogiškumas ir hermeneutika, metafizika ir filosofija, krikėioniėskoji literatūra ir skaitytojas, transparencija ir analogijų įvairovė*, Jakaitė Dalia, Nagliuvienė Juldita, *Literatūra ir teologija: XX a. I pusės lietuvių, prancūzų, vokiečių modernizmo autoriai. Mokymo priemonė*, Šiauliai: VŠĮ Šiaulių universiteto leidykla, 2006.
172. Jasper D., Crowder C., *European literature and theology in the twentieth century : ends of time*, Basingstoke : Macmillan, 1990.
173. Jaspers Karl, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin: Walter de Gruyter, 1981.
174. Jaspersas Karlas, *Filosofijos įvadas*, Vilnius: Mintis, 1989.
175. Jurevičius Algirdas, *Teologo pašaukimas XX amžiuje*, *Naujasis židinys*, 2004, Nr. 3.
176. Kardelis Naglis, *Kierkegaardo filosofija ir egzistenciniai religingumo profiliai*, *Egzistencijos paradoksai: Kierkegaardo filosofijos interpretacijos*, Vilnius: Versus Aureus, 2006.
177. Kartaginietis Kiprijonas, *De dominica artione*, *Thasci Caecilli Cypriani Opera omnia. CSEL III 1*.
178. Kaufman W., *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, Cleveland and New York: Meridian books. The world publishing company, 1969.
179. Kaupas Julius, *Meninės tikrovės ribos*, *Literatūros lankai*, 1955, Nr. 6.
180. Kierkegaard Søren, *Baimė ir drebėjimas*, Vilnius: Aidai, 1995.
181. Kierkegaard Søren., *Filosofiniai trupiniai arba Truputis filosofijos*, Vilnius: Aidai, 2000.
182. Kuschel Karl-Joseph, *Theologie und Literatur: Themen und Konsequenzen*, Jens W. u. a. (Hrsg) *Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs*, Munchen: Kindler, 1986.
183. Kuschel Karl Josef, *Kodėl teologijai būtinas susitikimas su literatūra*, *Naujasis židinys*, 2000 Nr. 6.
184. Lévinas Emanuel, *Apie Dievą ateinantį į mąstymą*, Vilnius: Aidai, 2001.

185. Maceina Antanas, Religijos filosofija, Putnam: Krikščionis gyvenime, 1976.
186. Maceina Antanas, Saulės giesmė: šventasis Pranciškus Asyžietis kaip krikščioniškojo gyvenimo šauklys, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1991.
187. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1910-1920, Expressionismus, hrsg. von Th. Anz und M. Stark, Stuttgart: J. B. Metzler, 1982.
188. Mantvydas Pranas, Didžiosios sielos istorija, Raštai, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2005.
189. Merhton Thomas, Naujosios kontempliacijos sėklos, Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai, 2008.
190. Mickūnas Algis, Stewart David, Fenomenologinė filosofija, Vilnius: Baltos lankos, 1994.
191. Mickūnas Algis, *Dialogo sritis*, Baltos lankos, 1999, Nr. 11.
192. Miernowski Jean, Le Dieu néant. Théologies négatives à l'aube des temps modernes, Leiden - New York - Köln: Brill, 1988.
193. Mieth Dietmar, Dichtung, Glaube und Moral, Studien zur Begründung einer narrativen Ethik, Mainz: Mathias-Grünwald-Verlag, 1976.
194. Mieth Dietmar, *Braucht die Literatur (wissenschaft) das theologische Gespräch? Thesen zur Relevanz „literaturtheologischer“ Methoden*, Theologie und Literatur, Zum Stand des Dialogs, München: Kindler, 1986.
195. Mikelaitis Gediminas, *Teologinės estetikos apribai*, Tikėti ir rašyti, Vilnius: Aidai, 2002.
196. Mikelaitis Gediminas, *Literatūros teologija: identiteto paieškos*, Literatūra, 2006, Nr. 48 (5).
197. Murphy Ralph, The Song of the songs, Philadelphia, 1990.
198. Nietzsche Friedrich, Linksmasis mokslas, Vilnius: Pradai, 1995.
199. Pascal Blaise, Mintys, Vilnius: Aidai, 1997.
200. Philippe Marie Dominic, Meilės gėmė. Vilnius: Katalikų pasaulis, 2004.
201. Pissara Piero  
[http://www.bernardinai.lt/parapija/straipsniai/2006\\_vasaris/pojuciai\\_ir\\_dvasingumas/ivadas.html](http://www.bernardinai.lt/parapija/straipsniai/2006_vasaris/pojuciai_ir_dvasingumas/ivadas.html)
202. Radžvilas Vytautas, *Dieviškumo ir demoniškumo sampyna Kierkegaardo tikėjimo sampratoje*, Egzistencijos paradoksai: Kierkegaardo filosofijos interpretacijos, Vilnius: Versus Aureus, 2006.
203. Rahner Karl, Rechenschaft des Glaubens, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1979.
204. Ratzinger Joseph, Eschatologija. Mirtis ir amžinasis gyvenimas, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1996.
205. Ratzinger Joseph, Benediktas XVI, Jėzus iš Nazareto, Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai, 2007.

206. Ricoeur Paul, Interpretacijos teorija. Diskursas ir perteklius. Vilnius: Baltos lankos, 2000.
207. Ricoeur Paul, Egzistencija ir hermeneutika, Vilnius: Baltos lankos, 2001.
208. Rothe Wolfgang, Der Expressionismus: theologische, soziologische und anthropologische Aspekte einer Literatur, Frankfurt am Main: Fischer Tb., 1979.
209. Salyer Gilbert, Detweiler Richard, Literature and theology at century's end. Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1995.
210. Sodeika Tomas, *Martinus Buberis ir žydiškoji „graikiškojo mąstymo“ alternatyva*, M. Buber, Dialogo principas I, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1998.
211. Steiner Georg, Heideggeris, Aidai, Vilnius, 1995.
212. Steiner Georg, Tikrosios esatys, Aidai, Vilnius, 1998.
213. Sverdiolas Arūnas, Steigtis ir sauga, Vilnius: Baltos lankos, 1996.
214. Sverdiolas Arūnas *Paulio Ricoeuro užuolankos*, Paul Ricoeur, Egzistencija ir hermeneutika, Vilnius: Baltos lankos, 2001.
215. Sverdiolas Arūnas, *Religijos iššūkis kultūros istorikui*, Aiškinimo ratas. Hermeneutinės filosofijos studijos-2, Vilnius: Strofa, 2003.
216. Šliogeris Arvydas, *Daiktas ir santykis R. M. Rilke's poezijoje*, Daiktas ir menas. Vilnius: Mintis, 1988.
217. Šliogeris Arvydas, *Juozas Girnius ir egzistencinė filosofija*, J. Girnius, Raštai, T. 1, Vilnius: Mintis, 1991.
218. Šliogeris Arvydas, *Tikėjimo paradoksas Kierkegaardo filosofijoje*, Egzistencijos paradoksai: Kierkegaardo filosofijos interpretacijos, Vilnius: Versus Aureus, 2006.
219. Šv. Kryžiaus Jonas, Tamsioji naktis, Kaunas: Caritas, 1998.
220. Tribble Phyllis, *Depatriarchalising in Biblical interpretation*, Journal of the American Academy of religion, 1973, Nr. 41.
221. Unamuno de Miguel, Apie tragišką žmonių ir tautų gyvenimo jausmą. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2003.
222. Valéry Paul, La politique de l'esprit, Œuvres, I: Paris, 1957.
223. Van Buren Paul M., The secular meaning of the gospel. Base on an analysis of its language, New York: Macmillan Co, 1963.
224. Velasco Juan Martin, Įvadas į religijos fenomenologiją, Vilnius: Katalikų pasaulis, 2003.
225. Vietta Silvio; Kemper Hans Georg, Expressionismus, München: Wilhelm Fink, 1997.
226. Vorgrimler Herbert, Naujasis teologijos žodynas, Kaunas: Katalikų interneto tarnyba, 2003.
227. Walser Angelica, Schuld un Schuldbewältigung in der Weneliteratur: ein Dialogversuch zwuschen Theologie und Literatur. Mainz: Matthias-Grünewald, 2000.
228. Welsch Wolfgang, Mūsų postmodernioji modernybė, Vilnius: Alma littera, 2004.

229. Welte Bernard, *Tylos malda*, Naujasis židinys, 1991, Nr. 9.
230. Wolfe Gerald, *Unsolved Mysteries*, A Journal of the Arts and Religion. 1995. Nr. 5
231. Wuchterl Karl, *Religinis protas*. Vilnius: Taura, 1994.
232. Wust Peter, *Netikrybė ir rizika*, Vilnius: Aidai, 2000.
233. Wuthnow Robert, *Šventybės atgavimas. Religija šiuolaikinėje visuomenėje*, Vilnius: Aidai, 1996.
234. Zabielaite Dalia, *Gyvenimas – lipnus marmeladas ar Dievo pėdsakas*, Nerija Putinaitė (sudarytoja), Tikėjimo prieigos, Filosofinės studijos, Vilnius: Aidai, 2003.
235. Ziolkovski Theodora, *Theologie und Literatur: eine polemische Stellungnahme zu literaturwissenschaftlichen Problemen*, Jens W. u. a. (Hrsg) *Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs*. Munchen: Kindler, 1986.
236. *Žodžio klausytojas, NŽ kalbina Tomą Sodeiką*, Naujasis židinys, 2004, Nr. 3.
237. Бергсон Анри, *Собрание сочинений. Опыт о непосредственных данных сознания. Материя и память 1*. Москва: Московский клуб, 1992.
238. Бердяев Николай, *Смысл истории*, Москва: Мысль, 1990.
239. Бердяев Николай, *Философия творчества, культуры, и искусства. В двух томах*. Москва: Искусство, Лига, 1994.
240. Бульман Рудольф, *Избранное: Вера и понимание*, Москва: Росспэнб, 2004.
241. Кассирер Эрнст, *Мифологическое мышление*, Философия символических форм, Т. 2, Москва – Санкт-Петербург, 2002.
242. Кассян Йоанн, *Борьба плоти и духа*, Добротолюбие, Москва: Паломник, 1998.
243. Мерло-Понти Морис, *Тело как выражение и речь*, Феноменология восприятия. пер. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. Санкт-Петербург: Ювента, Наука, 1999.
244. Рикёр Поль, *История и истина*, Санкт-Петербург: Алетейя, 2002.
245. Тиллих Поль, *Избранное. Теология культуры*, Москва: Юристь, 1995.
246. Тиллих Поль, *Систематическая теология 1-2*, Москва–Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000.
247. Хейзинга Йохан, *Номо ludens: В тени завтрашнего дня*, Москва: Издательская группа „Прогресс“, „Прогресс – Академия“, 1992.