

VILNIAUS DAILĖS AKADEMIJA

VILNIUS ACADEMY OF ARTS

SAULIUS LEONAVIČIUS

Meno projektas

**VYDŪNO DIETA 2.0**

Art Project

**VYDŪNAS DIET 2.0**

Meno doktorantūra, Vaizduojamieji menai, Dailės kryptis (V 002)

Art Doctorate, Visual Arts, Fine Arts (V 002)

Vilnius, 2020

VILNIAUS DAILĖS AKADEMIJA

VILNIUS ACADEMY OF ARTS

SAULIUS LEONAVIČIUS

Meno projektas

**VYDŪNO DIETA 2.0**

Art Project

**VYDŪNAS DIET 2.0**

Meno doktorantūra, Vaizduojamieji menai, Dailės kryptis (V 002)

Art Doctorate, Visual Arts, Fine Arts (V 002)

Vilnius, 2020

Meno projektas rengtas Vilniaus dailės akademijoje 2015–2019 metais

KŪRYBINĖS DALIES VADOVAS:

*Prof. Artūras Raila.* Vilnius dailės akademija, dailė V 002

TIRIAMOSIOS DALIES VADOVAS:

*Prof. dr. (hp) Gintautas Mažeikis*

Vytauto Didžiojo universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija H 001

Meno projektas ginamas Vilniaus dailės akademijoje

Meno doktorantūros dailės krypties gynimo taryboje:

PIRMININKAS:

*Doc. Česlovas Lukenskas*

Vilniaus dailės akademija, dailė V 002

NARIAI:

*Prof. dr. Dalius Jonkus*

Vytauto Didžiojo universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija H 001

*Dr. Olga Lapina*

Lietuvos muzikos ir teatro akademija, teatras ir kinas C 002

*Prof. dr. Giedrė Mickūnaitė*

Vilnius dailės akademija, humanitariniai mokslai, menotyra H 003

*Prof. Artur Tajber*

Jano Matejko dailės akademija Krokuvoje (Lenkija), dailė V 002

Meno projektas ginamas viešame Meno doktorantūros dailės krypties gynimo tarybos posėdyje 2020 m. spalio 23 d. 14 val. VDA 102 aud. (VDA C1 pastatas, Malūnų g. 3, Vilnius).

Su disertacija galima susipažinti Lietuvos nacionalinėje Martyno Mažvydo, Vilniaus dailės akademijos bibliotekose.

The Artistic Research Project was carried out at Vilnius Academy of Arts during the period of 2015–2019

ART PROJECT SUPERVISION:

*Prof. Artūras Raila*

Vilnius Academy of Arts, Fine Arts V 002

THESIS SUPERVISION:

*Prof. dr. (hp) Gintautas Mažeikis*

Vytautas Magnus University, Humanities, Philosophy, H 001

The Artistic Research Project will be defended at a public meeting of the Academic Board of Fine Arts at Vilnius Academy of Arts composed of the following members:

CHAIRPERSON:

*Doc. Česlovas Lukenskas*

Vilnius Academy of Arts, Fine Arts V 002

MEMBERS:

*Prof. dr. Dalius Jonkus*

Vytautas Magnus University, Humanities, Philosophy, H 001

*Dr. Olga Lapina*

Lithuanian academy of music and theatre, Stage and screen arts, Theatre and film, C 002

*Prof. dr. Giedrė Mickūnaitė*

Vilnius Academy of Arts, Humanities, Art History and Theory, H 003

*Prof. Artur Tajber*

Jan Matejko Academy of Fine Arts in Kraków (Poland), Fine Arts V 002

The public defence of the Artistic Research Project will be held on October 23, 2020, 2 p.m., at VDA 102 aud. (VDA C1 building, Malūnų str. 3, Vilnius).

The art project is available at Martynas Mažvydas National Library of Lithuania, and the library of Vilnius Academy of Arts.

## Turinys / Content

*Žvala* / 1

Asketas „karantine“ / 4

*Diaita* / 7

*Kantra* ir ištvermė / 16

Vydūnas skaito Foucault / 20

Kūno ertmė / 25

*Saulėtasis žmogus* ir *Übermensch* / 27

Kūno *tėkmė* ir asketinė laisvė / 36

*Kaip išmokinti šunį teisingos kvėpuosenos* / 39

Askezės estetika / 46

*Dykybė* ir dykynė / 49

Kur skamba gyvas *tilsmas* / 53

Šventieji kūnai / 57

Strėlė, lekianti tūkstančiu krypčių / 60

*Rymoti savo esmėje* / 69

Užribis / 74

Žiūrimas žiūri į žiūrintįjį / 80

*Užrašai pieštuku* / 89

„*Išėjimas*“ / 93

Summary / 96

Literatūra ir šaltiniai / 111

About the author / 114

Meno projektai / Art projects

*Dėkoju šeimai, draugams ir mokytojams*

## *Žvala*

*Vienis ištirpdo visus daiktus savo paties paprastumu.*

### *Demaskijas*

Pirmas žingsnis yra į ugnį tam, kad išdegtum. Sudegintum visa, kas dega, kad liktų vien sielos kaulai. Sudegintum praeitį, lūkesčius ir trukdžius. Sudegintum tekstus ir kūrinius. Sudegintum pažadus ir skolas.

Sudegintum prisiminimus, visą atmintį, atversdamas kiekvieną puslapį – kantriai, nes įmetus šūsnį tik apsvils ir liks gulėt suanglėjęs kumštis. Degink vaizduotėje arba tikrovėje. Bet geriausia – visais įmanomais būdais. Svarbu neskubėti, skirti tam dienas, savaites, mėnesius. Nuo ankstauro ryto iki nakties, užkurti laužą tik atsibudus ir mesti į jį viską iš eilės, kas pakliūna po ranka, viską, kas pasimaišo po koja. Visa, kas sudegs, buvo nereikalinga, kas būtina – liks. Perkais, pakeis spalvą, susilydys į gumbus, kristalizuosis, virs stiklu, dematerializuosis, liks spindėti. Virs nepajudinamais blyksniais, įstrigs akyse.

Kad degtum, turi būti sausas, turi džiovinti save, garinti ir vėdinti, kyboti pusmetį palėpėje. Tam svarbi mityba, svarbu negerti skysčių, visa, kas reikalinga, gausi su maistu. Svarbu švara, ugnis turi būti švari, altoriaus ugnis, skaidri ugnis. Nemesk šiukšlių, vien save. Neprileisk prie ugnies nieko iš pašalies, saugok nuo vaikų. Smilkyk, laikykis simetrijos, judėk saulės kryptimi. Neabejok, judėk tik tiek, kiek būtina. Kiekvienas žingsnis – iš kūno centro, iš taško žemiau bambos. Neužsibūk arti ugnies, bet nenuleisk akių.

Matyk ugnį visur. Už kiekvieno daikto, žmogaus, statinio, už miško, už kalnų – visur matyk ugnį. Nepaleisk jos iš dėmesio kalbėdamas, mąstydamas, ypač priimdamas sprendimą – pirmiau atsisėsk ir pažiūrėk į ugnį. Visi sprendimai ateis iš jos. Klausyk šnibždesio, dvasios šnaresio, įsiklausyk į traškesį, į zvimbimą, ūžesį – tas balsas bus greta jų, tik tylesnis, ausimis jo neišgirsi. Jei gali, kūrenk laužą nuolatos, jei ne, naudokis maldom, mantrom, liaudies dainom, būgnu. Nepersistenk, nenuvargink ugnies. Matyk joje svečią, tėvą, senelį.

Degdamas dainuok, žiūrėk jai į akis ir šypsokis.

Šio tyrimo mintis paprasta – sielos darbas vyksta kūne ir nuo kūno priklauso. Pažinimas, vaizduotė, intuicija ir kitos sielos galios surištos su kūnu, per kūną puoselėjamos. Tarp sielos ir kūno įtempti ryšiai, kurių skambesys derinamas dieta, askeze. Dieta leidžia sąmoningai dalyvauti subtiliuose sielos judesiuose, kūne, mintyse, jutimuose. Be dietos pažinimas yra padrikas ir neprognozuojamas. Vieningas kūno ir sielos režimas suteikia žmogui atsakomybę už jo gyvenimą, jo likimą ir vizijas.

Kaip vyksta sielos darbas, kaip dirbama su sielos materija? Kaip puoselėjama siela? Šis tyrimas liudija mano pasiruošimą, įžangą į tokį darbą. Visos pastangos buvo tam, kad sukurčiau sąlygas, pamatus darbui su sielos materija. Tam ėmiausi tyrinėti sielos disciplinas. Tam kreipiausi į Vydūną, kad sužinočiau patikrintų būdų, kaip puoselėti sveikatą. Į M. Foucault, kad suprasčiau disciplinos genealogiją. Į A. Uždavinį, kad pamatyčiau anapusybės pažinimo ištakas. Į G. Mažeikį, kad patartų ir prižiūrėtų mano kelią. Į A. Railą, kad išklaustų ir išgirstų. Viename interviu C. G. Jungas suabejojo, ar vakariečiai gali tinkamai suprasti ir praktikuoti jogą. Anot jo, Europoje turi būti atrasta sava jogos sistema. Skaitydamas dietai ir askezei skirtus tekstus juose randu europietišką jogos versiją. Tokios galimybės asmeninė refleksija ir yra šio tyrimo medžiaga.

Darbas prasidėjo nuo *farmakognozio*, nuo sielos atvaizdo *farmakono* veidrodyje, nuo ketinimo rasti *farmakognozio* vietą Akademijoje. Akademijoje kaip konkrečioje institucijoje ir Akademijoje kaip klasikinės mokslo ir meno erdvės provaizdyje. Keturis metus klaidžiojau *farmakono* labirintu mėgindamas skirtingus receptus, metodus, tradicijas. Kelias, kuris buvo nueitas, vaistai ir nuodai, kurie buvo išgerti, naktys ceremonijose prie laužo, savaitės miško tankmėje, džiunglėse, kalnuose, skirtinguose kraštuose, skirtingose kultūrose, bendruomenėse ir vienetėse – viskas buvo tam, kad rasčiau man tinkamus ir patinkamus žodžius, vaizdus, palyginimus nusakyti sielos darbui. Surasti savą sielos darbo metodą. Sujungiau tokius skirtingus tekstus į vieną sakinį siekdamas paaiškinti sau, įtikinti save savomis vizijomis. Narpliodamas šį labirintą jo centre radau Vydūną, ir tyrimas prasidėjo iš naujo.

Dalis to, kas buvo nuveikta iki pradedant darbą su Vydūno askeze, tapo nebeaktualu. Išsikėliau naują klausimą: kaip praktiškai meno projektu paaiškinti Vydūno askezę? Nusprendžiau atsisakyti viso, kas tapo balastu – tekstų ir per tuos metus įgyvendintų kūrinių, idant susikaupčiau į tyrimo branduolį – Vydūno ir askezės klausimą. Ankstesnių darbų atsisakau ne todėl, kad jie nesusiję, bet kad nukreipia dėmesį nuo to, kas tyrime tapo svarbiausia. Visa, kas nuveikta iki Vydūno, tapo apsunkinimu ir blaškė dėmesį.

Vydūno dieta – sąlyga, metodas, praktika. Ją suprasti galima tik įgyvendinant per save. Jos kritika, refleksijos galimos tik patyrus jos poveikį kūne, mąstyme, pojūčiuose, sąmonėje, sapnuose. Todėl naujo tyrimo pradžia buvo dietos aprašymas, receptų, reikalavimų, principų įvardijimas, kasdieninio režimo susidarymas. Tyrimas tapo performatyviu rašymu – dietos paveiktu rašymu.

Dieta pradėjau 2020-ųjų balandžio 1-ąją. Pradžioje naudojausi vien Vydūno receptais, vėliau, atsižvelgdamas į jo nurodytą maisto produktų sąrašą, gaminausi ir pagal savus receptus. Nuoseklumą išlaikiau nenaudodamas produktų, kurių Vydūnas nemini. Taip pat praktikavau kvėpavimo režimą ir mankštą.

Kitas darbas – minčių ir jausmų disciplina. Tam skirta didesnė knygos „Sveikata, jaunumas, grožė“ dalis. Paminėsiu tik porą svarbesnių principų – saiko siekis ir geismo klusnumas. Siekiant pažadinti instinktyvų ir intuityvų žinojimą, kuriais sekdamas žmogus palaiko natūralią prigimtine sveikatą, reikalinga palaikyti proto ir jausmų pusiausvyrą. Šioji prarandama, kai pasiduodama aistroms, geiduliams, norams, kuriems ima tarnauti protavimas. Iš pažiūros nesudėtingas dietos principas reikalauja nuolatinio dėmesio ir kompromisų. Konkrečiais, pasveriamais ir pamatuojamais nurodymais ganėtinai nesunku sekti, bet mentalinis darbas yra rimtas iššūkis.

Neišsikeliu užduoties rekonstruoti ar šimtu procentų atkartoti Vydūno režimą, bet įgyvendinti pagrindinius principus, pritaikyti juos savo gyvensenai, aplinkai. Dar daugiau – taikyti juos meniniame tyrime. Kad išlaikyčiau nuoseklumą ir tuo pačiu atverčiau erdvę eksperimento laisvei, pavadinau savo procesą „Vydūno dieta 2.0“.

Iš daugybės bandymų sau paaiškinti šios dietos tikslą vienas šiuo metu atrodo tinkamiausias – tai pastanga susikurti, priruošti vidinę tuštumą, vidinį kambarį, švarų kambarį, mentalinį atitikmenį laboratorinių sąlygų, vadinamų *clean room*. Tik tokiam kambariui yra galimas tolimesnis subtilus sąmonės pažinimas. Tik tokiam kambariui galima prabilti apie paslaptis, tik tokiam kambariui galimas sielos darbas – ugnies žvalumo išvalytame kambariui.

## Asketas „karantine“

Askezė – tai krizė, tapusi rutina. Askezė yra socialumo krizė, atsiskiriant nuo bendruomenės, nuo visko, kas buvo tarp mūsų. Asketo kūnas yra hermetiškas kostiumas, o pro jo angas – pojūčius ir suvokimą įleidžiama tik tiek, kiek leidžia regula. Sausas glaustas tekstas moko, kas reikalinga, o nuo ko susilaikyti, kokią patirtį įsileisti, kokios informacijos vengti. Askezė yra kaukė, kurią užsidedu, kad apsaugočiau kitus. Turiu saugotis viruso iš išorės, privalau apsaugoti kitus nuo savęs. Ar *Covid-19* pandemija padės man visapusiškiau suprasti, įvertinti asketo izoliavimosi reikšmę? Nei dabar žinau, nei anksčiau nujaučiau, kokie virusai gyvena sieloje, kokią žalą jie gali skleisti. Askezė yra skafandras, apsaugantis mąstymą, viziją, misiją, tikslą. Jei žmogus imasi asketinio susilaikymo, jis susilaiko nuo kito žmogaus, susilaiko nuo santykio, kuris gali trikdyti jo procesą. Asketas tiek pat saugo kitą nuo savęs, nuo alcheminio proceso, vykstančio jame, nuo demonų, kurie maitinasi jo geismais, jo mintimis, atmintimi, jo praeitimi. Asketo namai apjuosti „aukšta tvora“.

Esu girdėjęs, kad čiabuvių kultūroje virusai yra tapatinami su dvasiomis. Kaip ir šios, virusai neturi kūno, keliauja oru, apsigyvena organizmo viduje – visa tai sutinka su dvasios materialumo vaizduote. Virusas-dvasia nėra matoma, bent jau plika akimi, bet tai nereiškia, kad ji nėra materiali. Ir žinoma, kad ji pavojinga. Galima numoti ranka, kad mokslas perprato šią paslaptį, bet ar iki galo? Ar tikrai suprantame viruso metafiziką, ar tik tiek, kiek leidžia mokslo įrankiai ir ideologijos?

Galvoju apie tuos indus, konteinerius, talpyklas. Galvoju apie asketo kūną kaip alcheminį indą virti gyvsidabriui. Galvoju apie pirmą cheminio proceso, bet kurio medžiaginio proceso, sąlygą – talpyklą kaip atribojimą, izoliavimą. Kokioje saloje turi atsiskirti asketas, kad būtų saugus pats ir kiti būtų saugūs nuo jo? Nuo ugnies, rūgšties ir dujų, kurios pasklinda sielos procesams prasidėjus? Ar Robinzono Kruzo istorija nėra alcheminio proceso metafora? O grafo Montekristo įkalinimas? Galvoju apie vienuolio celės sienų storį, apie kalėjimo vienutės sienas kaip retortą, apsaugančią pasaulį nuo magijos, verdančios asketo kūne, mintyse ir jausmuose. Sienos, apsaugančios nuo agresijos, nuo pykčio, nuo monstrų ir slibinų, nuo beprotybės, pabundančios askezės procese. Taip galima suprasti eremitų vienvė dykumoje – kaip karantiną, sielos karantiną. Kad neužleistų sielos „virusų“ kitiems, jie turi būti šauksmo atstumu nuo artimo savo. Dvasinė energetika nėra švelni, nėra saugi. Roberto Moore'ės žodžiais tariant, „tai aukšta įtampa, tiek galinga, kad jei prisiliesi be bazinio pasiruošimo – iškepsi, išprotėsi“.

Kaip kūnas tampa skafandru? Kūnas yra kiautas, bet ne aklinas – vienus dalykus į dvasią praleidžia, kitus sulaiko. Asketo kūnas, dieta gyvenančio žmogaus kūnas yra tamprus, nepralaidus skafandras. Mitybos režimas yra skafandras, valia, sąmoningumas, kantrybė tampa kauke. Kūnas tampa skafandru, išdresavus, ištreniravus jį elgtis pagal dvasios valią. Ir čia ne tiek svarbu, ar valia yra primesta ar paties pasirinkimas. Svarbu, kaip jai pajungtas kūnas. Pandemijos akivaizdoje visur matau skafandrus, alchemikus, gelbstinčius dvasių užpultus žmones. Skafandras yra dėmesys. Slaugantieji, palinkę ties sergančiųjų lovomis kaukės atstumu nuo užkrato, bet koks neatsargumas ir įkvėpsi viruso dvasią į save.

Asketo kūnas yra skafandras, kuris gali atsiverti pasauliui, bet gali ir atsiriboti nuo jo. J. Grotowskis rašo: „Siekdamas ryšio, turi pradėti nuo atsiribojimo.“<sup>1</sup> Tai atsakomybė ir sugebėjimas išgirsti. Girdėti atskirus garsus ir tik tuomet bandyti prisiderinti prie jų. Jis rašo, kad tam reikalinga kompetencija, meistrystė, savęs valdymas, savo instrumento, kūno, valdymas. Vadinasi, kad kūnas taptų skafandru, jis turi būti suvaldytas. Kad vyktų sielos alchemija, jos medžiagos – kūnas ir dvasia – turi būti suvaldyti, jei ne, įvyks katastrofa, nelaimė. Nesuvaldytas kūnas pakenks sau ir gali pakenkti artimui savo. Kaip ir psichodeliniame katarsyje, be disciplinos, intencijos, tikslo esu tik riedantis nuo kalno kvaitulys. Kultūra tam skirta, kad disciplinuotų dėmesį, disciplinuotų mano elgesį su savimi, bet tai dar nėra meistrystė. Tam reikalingas rūpestis gyvenimu. Foucault rašo, kad Antikoje rūpestis savimi, reiškė rūpestį gyvenimu, o tai ne vien aš, bet gyvenimas apskritai, tai bendruomenė, tai visas polis.

Askezėje rūpestis savimi yra rūpestis savo skafandru. Kuomet subjektas pamato save ne vien kaip kūną ir gali mąstyti už kūniškumo ribų, tai pirmas žingsnis. Daugybė dvasinių mokymų prasideda tokiu būdu – žvilgsniu į save iš šalies, atsitapatinimu, atsiskyrimu. Kūnas yra naro kostiumas, kuomet kontroliuoju savo kvėpavimą, kūnas yra mašina, kuomet judu. Bet kūnas yra skafandras tik tuomet, kai galiu atsiriboti nuo aplinkos, aplinką galiu atskirti nuo savęs. Dieta kūną paverčia skafandru. Taip pat meistrystė kūną paverčia skafandru. Grotowskis rašo: „Ne geranoriškumas padės dirbant, bet meistrystė. Akivaizdu, jog, esant meistrystei, iškyla širdies klausimas. Širdis be meistrystės yra šūdas. Tik kuomet atsiranda meistrystė, turime imtis širdies ir dvasios.“<sup>2</sup> Askezės performatyvumas ir ištvermės *performanse* meistrystė yra neregimos siulės. Tai yra, kaip tampriai, tvirtai „susiūtas“ meistro skafandras, kokia atspari dūžiams yra jo retorta, kaip saugiai dega ugnis jo inde. Vydūnas, beje, paminėjęs kantrumą kaip sugebėjimą likti

---

<sup>1</sup> Jerzy Grotowski, Tu es le fils de quelqu'un, *The Grotowski Sourcebook*, London: Taylor & Francis Ltd, 1997, p. 297

<sup>2</sup> Ten pat, p. 297

nepajudinamais nuo pasaulio, prideda, jog „vis dėlto turime būti ne kieti kaip akmuo, bet jautrūs kaip mimoza“. Jautrumas yra iš pasitikėjimo savo indu, kontaineriu, skafandru, jo atsparumo dėka. Grotowskis, cituodamas Amerikos čiabuvių priežodį, rašo: „Tarp dviejų mūsų kario širdis švelni kaip mergaitės.“ Ir čia nėra vietos transcendentiniams moralės kodams, čia galime ir turime vadovautis savo pasaulietiškumu, savo „pagoniškumu“. Pagonišku jautrumu kūnui. Toks kūnas yra pasipriešinimo kūnas, nes jis nesutinka su normoms ir „normalumais“. Galiu kliautis pagonišku imperatyvu „pažink save“ ir pasirink, kas tau naudinga, susilaikyk nuo to, kas žalinga, ne dėl atsakomybės tvarkai, bet dėl atsakomybės sau.

Dieta nėra kūno suvaržymai, bet jautrumas jo poreikiams, būdas atrakinti kūno atmintį, grįžimas į tas giliausias kūno galias. Kiek toli, kiek gilyn į atmintį leidžiasi kūnas dietos dėka? Ar per ją kūnas gali grįžti iki žmogiško kūno pradžios ar dar anksčiau, grįžti į gyvūno kūną, į žuvies kūną, nusileisti iki pirminių elementų – žemės, vandens, oro, ugnies? Ar kūno disciplina yra ne naujo kūno sukūrimas, bet seno kūno prikėlimas?

Eidamas šiuo keliu menininkas atranda savyje „kažką tiek seno, kad visi atskyrimai tarp estetinių žanrų nebenaudingi“<sup>3</sup>. Per kūną jis gali prisikasti giliau į meną, kultūrą, kalbos šaknis, gal ir dar giliau.

---

<sup>3</sup> Ten pat, p. 376

## *Diaita*

Foucault rašo: „Graikų etikoje mane stebina tai, kad žmonėms rūpėjo jų moralinis elgesys, jų etika, jų santykis su savimi ir su kitais daug labiau nei religinės problemos, kaip pavyzdžiui: Kas nutinka su mumis po mirties? Kas yra dievai? Ar jie dalyvauja žmonių gyvenime, ar ne? – jiems tai yra labai mažai svarbūs klausimai ir jie nesusiję su etika ir su elgesiu.“<sup>4</sup> Ar Foucault teigia, kad graikams buvo būdinga sielos klausimus atskirti nuo religinių ir mąstymo apie anapusybę? Etiško elgesio ir santykių moralės klausimai yra žmogaus sielos (*psyche*) klausimai. Kokiais kriterijais ir vaizdiniais graikai aptarinėjo sielos gyvenimą nenaudodami savo turtingos mitologijos, metafizikos ir filosofijos? Ar Foucault sako, kad graikai rūpinosi vien „žemišku“ sielos aspektu nesiedami sielos su metafiziniais klausimais, kad laikėsi materialistinio požiūrio, jog siela miršta su kūnu, ir nėra svarbu rūpintis jos pomirtiniu būviu? Iš šios Foucault pastabos galima spręsti, kad graikams etinis klausimas buvo „horizontalus“ – santykio su savimi arba kitu žmogumi, be „vertikalaus“ santykio su dievybe, anapusybe aspekto. Santykis su anapusybe ir jos metafiziniu mąstymu yra modernios filosofijos problema. Ar Foucault intencija yra atskirti graikišką etiką nuo metafizikos? Kyla klausimas, ar, ignoruojant transcendentinį aspektą modernioje etikoje, lieka bent kiek gyvybės palikus ją be metafizikos, be mitologijos, be archetipų, provaizdžių, vizijų, sapnų ir „nesąmonių“? Kitaip tariant, ar galima atriboti etiką ir moralę nuo sielos klausimo? Ar tokia etika nepavirsta mechaninėmis programomis, nežinia kuo motyvuotomis ir visiškai neaišku, kaip artikuluojamomis.

Skaitant Foucault tekstus, skirtus dietologijai, stebina šios disciplinos autonomija, savipankamumas. Neduoda ramybės mintis, kad antikinės dietos praktikos, anot P. Haddot, buvusios „filosofinio gyvenimo būdo“ dalimi, negali būti atsietos nuo sielos metafizikos ir mitologijos. Kodėl Foucault „distiliuoja“ dietą aptardamas ją skyrium nuo sielos, Psichės, pasaulio? Ar toks dietos „neutralizavimas“ yra jos pritaikymas moderniam pasaulietiškamui, desakralizuotai Vakarų kultūrai? Noriu pasiūlyti požiūrį, kad dieta nebuvo kažkas atskira, savarankiška, bet integruota, susieta ir svarbu – bazinė visų mokymų apie sielą dalis.

Į klausimą, kodėl aptardamas rūpesčio savimi, rūpesčio siela klausimą atskiria jį nuo metafizinio subjekto, tikriausiai, galima atsakyti taip: Foucault yra antiesencialistas, jis puoselėja postmodernų supratimą, kad neegzistuoja vieningo, esminio, nedalomo subjektyvumo, jis atsisako

---

<sup>4</sup> Michel Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, *Foucault Reader*, London: Penguin Books Ltd, 1991, p. 343

pasitikėti metafizika ir atranda, „kad anapus daiktų yra visai kažkas kita: ne amžinybės ir esmės paslaptis, bet esmės nebuvimo paslaptis, (supratimą) kad esmė buvo dirbtinai sukurta, sudurstyta iš paskirų formų“.<sup>5</sup> Autentiškas, pirminis subjektyvumas yra sukurtas, išrastas. Viena tokios nuostatos priežasčių yra pastanga išlaisvinti sielą iš ideologinio kalėjimo, beprotnamio, kuriame sielas laiko modernybė. Iki jos sielas į vieną vietą – bažnyčią, pragarą arba rojų – uždariusi laikė krikščionybė. Todėl pats autentiško subjekto, sielos identifikavimas, įvardijimas sielą uždaro buteliuke, kuris lyg vaistinėje padedamas į lentyną. Tokią laisvą nuo subjektyvumo, palaidą, nepriklausomą, gyvenančią pagal savo pasirinkimus, savo įgeidžius, vizijas sielą Foucault randa Antikoje<sup>6</sup>. Todėl jis nebeleidžia jos vėl supančioti autentiško subjektyvumo charakteristikomis. Čia matau pavojų „pamesti“ sielos esmę apskritai. Foucault atsisako sielos, paleidžia ją iš savo tekstų arba paslepia. Siela pasirodo jo tekste, kai jis rašo apie discipliną, apie kalėjimo gimimą kalbėdamas apie laiką, kuomet buvo kankinamas nusikaltėlio kūnas, bet ne jo siela. Foucault parodo, kas įvyksta Apšvietos epochoje, kuomet siela sugaunama, uždaroma į kamerą, klasę, palatą. Siela tampa mokslinio pažinimo ir institucinio valdymo problema. Apšvieta ir modernizmas vienu metu ir suvaldo sielą, *psyche*, ir ją paneigia. Pirmiausia „paaiškinamas“, demaskuojamas jos mitologinis suvokimas, paneigiama jos autonomija. Kuriami diskursai, tekstai, sielos paveikslai, žemėlapiai, prieštaraujantys vieni kitiems, bet tik dalis jų įteisinama kaip teisingi. Šiuo pagrindu ir kuriama racionali, pažangi visuomenė, jos instituciniai mechanizmai. Modernizme išrandamas biopolitinis zombis – žmogus, gyvenantis be sielos, žmogus, kuriame užgesusi, užgesinta jo siela, jo krūtinėje nebedega šviesa. Tačiau zombis nėra tapatybė, bet apibūdinimas „pajungimo“ strategija. Zombis yra politika, kultūra, santykis. Gyvenimas norminiame, mechaniniame, vartotojiškame būvyje nebežinant nieko apie sielą, ją apleidus, numarinus yra zombiškas būvis.

Kaip galimas rūpestis savimi, jei paneigtas pats savasties, esmės buvimas? Kuo tada rūpinamasi? Jei Foucault būtų svarbus vien rūpestis kūnu, jausmais ar mąstymu, jis nenaudotų bendrinio savasties termino. Tačiau svarbesnis klausimas – kam apskritai rūpintis savimi, kam vargintis? Ar subjektyvumo tuštuma gali motyvuoti bent kokį domėjimąsi savimi? Ar tai nėra tik makabriškas žaismas? Net jei ir taip, kas jį stebi, kas į jį žvelgia, kam malonus toks rūpestis savimi?

---

<sup>5</sup> Michel Foucault, Nietzsche, Genealogy, History, *Foucault Reader*, London: Penguin Books Ltd, 1991, p. 78

<sup>6</sup> Kalbant apie Foucault subjektyvumo sampratą, reiktų skirti ankstyvąjį (struktūralistinį) ir vėlyvąjį (hemeneutinį) šio filosofo etapus. Iš pradžių šis autorius siekia eliminuoti subjektyvumą, o vėliau jis sugrįžta prie subjekto hermeneutikos ir rūpesčio savimi klasikinės paradigmos. Remiantis pastarąja kaip tik ir plėtojamos vartotojiško kapitalizmo įveikimo strategijos (D. Jonkaus pastaba).

Foucault filosofijos archeologijoje įžvelgiu rūpestį savimi kaip laisvės atkūrimą, kaip atstatymą namų altoriaus, kuriame dega sielos ugnis. Foucault primena, kaip atrodė tie namai, kuriuose gyveno žmogaus dvasia. Kaip atrodė namai, gyvenimai, būdai, santykiai, kuriuose siela buvo pasirūpinama, kuriose siela buvo gyva. Tačiau gyva, tai nereiškia būtinai laiminga, saugi, mylima, bet bent jau gyva. Kaip simptomiška tuomet yra filosofui atsisakyti sielos idėjos, neigti savasties buvimą, kuomet jis gyvena sielą neigiančioje epochoje. Foucault archeologija yra rūpesčio savimi atstatymo projektas. Atstatymas erdvės, į kurią siela gali sugrįžti, kurioje siela gali vėl gyventi.

## Dietos ištakos

Antikinė *diata* sujungia mitybą, mankštą, higieną į kompleksinį režimą ir traktuoja kaip „gyvenimo būdą“. Pagal rašytinius šaltinius (dietologijai skirtus graikiškus tekstus iš Hipokrato rinkinio „Corpus hippocraticum“), sprendžiama, jog dietologija kaip medicinos šaka susiformavo V a. pr., tačiau tikėtina, kad patys dietos principai atkeliavo iš senesnių mokyklų. Jamblichas rašo, kad pitagoriečiai turėjo didelę įtaką dietos principų suformavimui. Tai atpažįstama iš tokių kategorijų kaip *simetrija*, *matmuo*, *pusiausvyra*, *skaičius* svarbos dietologijoje. Kitas šaltinis – (manomai Hipokratui priskiriamas) tekstas „Apie režimą“ – dietos principus kildina iš Anaksagoro kosmologijos. Vienijanti šių sistemų charakteristika yra žinios apie žmogaus ir gamtos elementų analogiją, pasireiškiančią maiste, taip pat ore, vandenyje, žemėje. Tai nusako „Isonomijos“ koncepcija, teigianti balansą tarp žmogaus viduje ir / ar išorėje besirungiančių elementų. Pirmuose dietologijai skirtuose tekstuose aiškinama, jog gamtos elementai talpina neapibrėžiamą savybių kiekį, nulemiantį mitybos poveikį kūnui. Ši dietos teorija remiasi elementų skirstymu pagal savybes: kūno sausumą ir drėgnumą, karštį ir šaltį. Kiekvienam maisto produktui būdinga sava „jėga“, o tas, kuris žino, kokiais kiekiais, koku metu atlikti reikiamus veiksmus, gali apsieiti be apsivalymo ritualų ir magijos. Dietologija argumentuojama abstrakčių opozicijų sistema ir oponuoja neracionaliems, magiškiems gydymo metodams. Jamblichas „Pitagoro gyvenime“ rašoma: „Pitagoriečiai medicinoje labiausiai vertino dietą ir buvo labai kruopštūs jos praktikoje. Pirmiausia jie siekė nustatyti simetriją tarp maisto, gėrimo ir poilsio. Taip pat jie buvo bene pirmieji, kurie gilinosi į maisto, duodamo ligoniui, sudėtį ir paruošimą. Priešingai savo pirmtakams, jie dažnai naudojo kompresus, tačiau nevertino vaistų (*Pharmakeia*), iš šių jie dažniausiai naudojo skirtus žaizdoms. Chirurgijos ir prideginimų jie visai nevertino“. Tekste „Apie režimą“ dietologija yra nusakoma kaip profesinė disciplina, kurioje racionalus paaiškinimas ją atskiria nuo prietarų. Rašoma, kad medicinos pagrindas yra *Diaitamata* (režimas), kurį papildė

*Pharmaka* („vaistai“) ir be kurios medicina nebūtų *Techne* („profesija“). Kitaip sakant, dietologija yra išmanymu, žinojimu, profesionalumu paremta disciplina, skiriama ją išmanančio gydytojo (bet ne gydymasis individualiai, naudojant vien vaistus). Taip medicina ir dietos režimas yra sutapatinami, o priemonės, naudojamas kasdien, gydytojas skiria ir terapijai. Dietologijos „išradimą“ V a. pr. m. liudija Platono tekstas, kuriame Sokratas lygina „paprastą ir herojišką senąją mediciną su naujoviška, kuria slaugomos negalės ir kurią išrado gimnastikos treneris Herodikas iš Selymbrijos“. Kentėdamas nuo lėtinių ligų jis atrado režimą, kuris ilgainiui tapo madingas. Iš šio ir kitų liudijimų galima spręsti, jog fiziniai pratimai buvo pagrindinė šios sistemos dalis. Liudijama, jog dieta buvo gydomi ne tik negalavimai, bet ir organizmo vidaus ligos. Hipokratas „Senojoje medicinoje“ aiškina dietos režimą kaip evoliuciją iš pirmykštės gyvensenos, artimos gyvūniškai, „kuomet žmogus, kaip jautis ar arklys mito tuom, kas auga iš žemės, vaisiais, žieve ir žole“. Sekant jo aiškinimu, civilizuoto žmogaus skirtumą nuo žvėries nusako ir jo dietos pasikeitimas. Skyriuje „Apie senąją mediciną“ klausiama, kaip radosi medicinos amatas (*Techne*), kuris turi pavadinimą ir turi amatininką (*technitą*). Jis atsako: „Mano nuomone, niekas neieškojo medicinos, nes tas pats gyvenimo būdas tiko ir sveikam ir sergančiam“. Šiame tekste plėtojamas požiūris į mediciną kaip suprantamą ir empiriškai patikrinamą dalyką. Ji analogiška maisto ruošai, tik yra amatininkų (*technitų*) rankose, kurių meistriškumas paremtas žinojimu, kad jie turi užsiimti sudėtingesniais atvejais, nei eilinis žmogus, „katras moka tik pasigaminti sau sveiko maisto ir yra radęs būdus, kaip pasirūpinti savimi“. Šiame tekste pabrėžiama, jog pagrindinis medicinos principas yra sergančiojo dieta, t.y. maisto apribojimai ir paskirstymas, kad jis būtų tos formos, kuri reikalinga konkrečiam atvejui. Sveiko žmogaus dietą sudaro skirtingo maisto, kurį jis gali suvirškinti, derinimas.

Iš šių pavyzdžių galima spėti apie dietos ir gydymo meno tapatumą arba kad gyvenimo būdas ir kūno gydymas naudojosi tuo pačiu principu – žmogaus ir aplinkos balansu. Simetrija ir balansas matomi kaip gyvybės principai žmoguje ir jį supančiame kosmose, kitaip tariant, regimi ir neregimi principai persipina, todėl nėra perskyros tarp vidaus ir išorės, tarp gyvenimo ir gydymo meno.

### Foucault apie antikinę dietą

„Seksualumo istorijoje“ Foucault rašo, kad antikinė dieta nėra statiškas taisyklių rinkinys, bet greičiau vadovas, kuris padeda prisitaikyti prie gyvenimo sąlygų. Dieta visuomet yra individualus pasirinkimas. Tai ne sekimas išorinėmis taisyklėmis, bet savęs valdymas. Šis savęs valdymas yra sąlyga siekiant tapti savarankišku moralės subjektu. Foucault atliktame dietos tyrime

itin ryšku keletas charakteristikų – dieta yra valios, galios, kovos, dominavimo ir vyriškumo erdvė. Vienas kertinių aspektų, kuriuos Foucault pabrėžia aiškindamas egzistencinės estetikos principus, yra tai, jog akcentuojama ne kūno drausmė ir paklusnumas, bet asmeninė galia ir laisvė kūną (su)valdyti. Elgsenos, mitybos režimai remiasi ne universalijomis, bet praktine patirtimi, konkretaus žmogaus fiziologiniais ir socialiniais poreikiais. Norint įžvelgti principinį skirtumą tarp krikščioniškojo moralės subjekto ir to, kurį siūlo Foucault, reikia suprasti dvejopą santykį su elgesio taisyklėmis. Kodeksu pagrįsta moralė, paklusnumas normai geismo akivaizdoje, arba *askesis*, ir savęs pažinimu grįstas elgesys, kuomet poelgius lemia ne socialinis spaudimas, bet asmeninės vertybės ir atsakomybės už save patį. Askezė ir savęs pažinimas leidžia įvykti subjektyvacijos procesui, individui tapti moraliniu subjektu. Tai aktyvaus santykio su savimi būdas, kuomet individas „numato sau tam tikrą gyvenimo būdą <...>, veikia patį save, bando save pažinti, save kontroliuoja, išmėgina, tobulina, keičiasi“<sup>7</sup>. Foucault, skirtingai nuo krikščioniškos mūsų laikų etikos, kur kas mažiau rūpi, kokiais būdais patiriami kūno malonumai. Jam svarbesnis piktnaudžiavimo jais, saiko viršijimo ir to sąlygoto kūno nusilpimo klausimas. Krikščioniškose doktrinosose kūno malonumų tenkinimo priežastys neatsiejamoms nuo ydų ir nuopuolio, o, Foucault manymu, kūnas yra iš principo linkęs eikvoti save, ir moralei tenka užduotis, kaip jį suvaldyti ir tausoti. Todėl dieta sprendžiama pertekliaus ir saiko problema. Nesvarbu, kokios rūšies kūno malonumai – valgis, vynas, santykiai su moterimis ar berniukais – sudaro etinę medžiagą. Jie sukelia natūralių, tačiau visada į perdėjimą linkusių, jėgų žaismą. Dietos užduotis – paaiškinti, kaip galima ir kaip reikėtų „naudotis“ šia malonumų, troškimų ir aktų dinamika. Foucault svarbu ne tai, „kas leidžiama ar draudžiama“, bet atsargumas, apmąstymai ir apskaičiavimai“<sup>8</sup>.

Filosofas siūlomas dietos tekstas yra praktinis, skirtas tam, kad žmonės jį apmąstytų ir pritaikytų. Jo paskirtis yra paskatinti žmones mąstyti savo elgesį, jį formuoti ir patiems formuoti kaip „etiniams subjektams“<sup>9</sup>. Vienas iš filosofo siūlomų moralės elgesio modelių yra poreikio strategija, kuomet kūnui vadovauja pirminis poreikis. Šiuo atveju nesaikingumas negali pasireikšti, nes kyla ne dėl alkio, bet randasi anksčiau šio, todėl užkerta kelią ir pačiam malonumo patyrimui. Tai, kas pabrėžiama aiškinantis poreikio principą – pati mėgavimosi patyrimu galimybė. Tik esant alkui, pojūčiai geba pajusti maisto malonumą. „Kiekvienas gėrimas [Sokratui] buvo skanus, nes jis niekada negerdavo neištroškęs.“<sup>10</sup> Analogiška yra ir mėgavimosi strategija – *kairos* – „kada

<sup>7</sup> M. Foucault, *Seksualumo istorija*, Vilnius: Vaga, 1999, p. 146

<sup>8</sup> Ten pat, p. 167

<sup>9</sup> Ten pat, p. 134

<sup>10</sup> Ten pat, p. 170

reikia“ technika. Tai dėmesys momentui, tinkamam atlikti veiksmą, nesvarbu, ar būtų „kalbama apie miestą ar apie individą, apie kūną ar apie sielą“. Mėgaujantis malonumais, moralė yra ir „laiko“ menas.<sup>11</sup>

Kita santykio su „kūno poreikiais ir kūno malonumais“ forma, kuri vystoma tiek antikinėje, tiek Foucault dietologijoje, yra abstinencija – susilaikymas. Kaip ir antikoje, abstinencija nėra aiškinama per krikščionišką nuodėmės kategoriją, bet yra racionalus kūno procesų valdymas. Susilaikymas kaip santykio forma yra vienas pagrindinių dietos principų, tiesiogiai susijusi su valia. Graikams abstinencija buvo didelė dorybė, liudijanti žmogaus galią valdyti save bei teisę valdyti kitus. Abstinencija „buvo tiesiogiai susijusi su išminties forma, kuri herojams leisdavo užmegzti tiesioginį kontaktą su kažkokiu, už žmogaus prigimtį aukštesniu, elementu ir kuri jiems leisdavo pažinti pačią tiesos būtį“.<sup>12</sup> Taigi Foucault siūlomos egzistencijos estetikos dominuojanti dorybė yra valia valdyti save, pirmiausia, savo troškimus. Tai nedraudžia patirti, išbandyti malonumų, bet suteikia galimybę nelikti jų užvaldytam. Kaip ir antikos filosofų tekstuose, savęs valdymo retorika naudoja kovos, pergalės motyvus. Kuriamas ne pasyvaus ignoravimo, bet aktyvaus patyrimo ir savęs suvaldymo modelis. Individas turi patirti ir leisti į kovą su savo geismu, kad išbandytų ir nugalėtų save. Toks modelis akivaizdžiai skatina visai kitokį moralumą – moralumą kaip valią sau. „Dorybingai elgtis įmanoma tik nusiteikus kovoti su malonumais. Malonumų požiūriu, moralus elgesys yra kova dėl valdžios.“<sup>13</sup> Ši kovos su savimi retorika Foucault dietoje labai išplėtotą: randamos metaforos, išreiškiančios individo įnirtingą kovą su savimi, jam nuolatos gresia pavojus pralaimėti, jo vertė yra matuojama tik pergale prieš save patį ir vieno savo asmenybės aspekto valdžia prieš kitą. Tačiau valia nepasiduoti geismui niekaip neslopina paties geismo – individas nei apsivalo, nei galutinai panaikina geismą, bet jį valdo. Foucault nuomone, dorybė nereikalauja troškimų naikinti, bet juos valdyti. Todėl dorybė suprantama ne kaip dorumo būseną, bet kaip valdymas ir dominavimas. Foucault tekste ji apibūdinama žodžiais: „dominavimas, komandavimas, valdymas“, o ryšys su troškimais kaip „paklusnumas, pasidavimas, nuolankumas“. Tačiau ši galia valdyti neatsiranda be pastangų, jai reikalinga treniruotė – askezė. Askezė yra svarbi kinikų doktrinų dalis. Šie kūno ir sielos lavinimą laikė nuolatine užduotimi. Diogenui viskas, kas susiję su kūnu, siejasi ir su siela. Jų lavinimas reikalingas tam, kad pakęstų nepriteklius ir atsispartų malonumams tenkinant tik natūralius poreikius. Foucault, sekdamas graikų filosofais, siūlo keletą

---

<sup>11</sup> Ten pat, p. 170

<sup>12</sup> Ten pat, p. 141

<sup>13</sup> Ten pat, p. 177

askezės formų: treniruotes, meditaciją, minties išbandymus, sąžinės egzaminus, reprezentacijų kontrolę<sup>14</sup>.

Laisvė – tai būseną, kurią stengiamasi pasiekti ugdant susivaldymą ir santūrumą malonumų praktikoje. Laisvė yra išorinė – bendruomenės – būseną, taip pat ir kiekvieno individo „ryšio su savimi forma“<sup>15</sup>. Laisvė nuo malonumų dar nusakoma kaip nepaklusimas, „netapimas tarnu“. Savitvarda, anot Foucault, yra sugebėjimas būti vyru sau pačiam ir nuo jos prasideda vyro galia valdyti save bei kitus. Ryšys su savimi, paremtas dominavimu, hierarchija, autoritetu, perkeliama ir į socialinį vaidmenį. Toks santykis su savimi priskiriamas ir moterims, jos taip pat turi subordinuoti save vyriškomis savybėmis, valdyti ir nugalėti troškimus. Tačiau vyro nuosaikumas yra „valdymo“ dorybė, o moters „nuosaikumas“ yra subordinuojamas vyrui. Gyvenimo būdas, kurio siekiama taip save valdyti, apibūdinamas kaip aktyvi laisvė. Aiškindamas dietetikos kilmę Foucault cituoja Hipokratą ir Platoną, kurie skirtingai vertino pačią savęs kūrimo praktiką. Hipokratas dietetiką laikė medicinos pirmtaku, kilusią iš tų laikų, kai mitybos režimas padėdavo žmonėms išgyti. Platonas dietetiką parodo kaip „suglebimo laikų mediciną“, kuria bandoma prailginti neteisingą gyvenimo būdą. Tačiau, nežiūrint kilmės, jis sutinka dėl jos kaip gyvenimo meno svarbos. Šiuose vertinimuose atsirandantis „natūralumo“ ir pirmųkščio „ryšio su gamta“ klausimas nurodo dietą esant kaip santykio su aplinka režimą. Kaip ir antikinės, Foucault aprašomos dietos pagrindus sudaro tokie aspektai: pratimai, maistas, gėrimas, miegas, lytiniai santykiai, ir visiems jiems taikomas tas pats reikalavimas – saikingumas. Pratimai skirstomi į natūralius ir sportinius, taip pat nurodoma, koks laikas jiems tinkamiausias. Mityba skirstoma atsižvelgiant į aplinkybes, sezoną, bendrą kūno būklę. Aptariamos tinkamos sąlygos miegui. Toks detalizuotas gyvenimo būdas yra griežta dienvietė, kurioje išsamiai nurodoma individo veikla visą dieną, mityba, intymus gyvenimas, kūno judesiai ir pratimai. Viso to pagrindas yra saikas, kuris susijęs ne vien su kūnu, bet ir su morale. Panašiai ir pitagoriečių mokymuose, kuriuose šie išplėtojo ryšius tarp kūno ir sielos harmonijos. Pusiausvyra yra kokybė, kurios siekė ir pitagorietiški režimai.

Foucault egzistencinės estetikos praktikos paremtos Hipokrato rinkinio tekstu „Sveikas režimas“. Jame nurodomi pagrindiniai dietos sudarymo principai, pažymima jog norint „teisingai rašyti apie žmogaus dietą“, reikia mokėti „pažinti ir atpažinti“ žmogiškąją prigimtį apskritai, taip pat žmogaus prigimtinę sandarą ir kūno valdymo principą<sup>16</sup>. Dietą sudaro mityba ir

---

<sup>14</sup> Ten pat, p. 185

<sup>15</sup> Ten pat, p. 189

<sup>16</sup> Ten pat, p. 211

treniruotės – energijos įsisavinimas ir išsikvojimas. Tekste paaiškinami dietą sudarantys elementai ir jų poveikis. Išsamiai nusakomi gyvenamosios vietos skirtumai, išvardijamos maisto savybės, duodami nurodymai, kaip ruošti maistą, kaip atskirti produktų kokybę, paaiškinamas vonių naudojimas, vėmimo pratimai, duodami patarimai dėl miego. Fiziniai pratimai skirstomi į natūralius (regėjimo, klausos, balso, minčių) ir smarkius (lenktynės, imtynės, žaidimai su kamuoliu, rankų lenkimas). „Režime“ paaiškinami sveikatos kalendoriaus principai – kaip modeliuoti dietą skirtingais sezonais ir trumpesnėmis laiko atkarpomis (savaitėmis ar dienomis). Čia akcentuojamas nuoseklumas keičiant režimus, pabrėžiama, jog staigūs pokyčiai, kaip ir nesaikingumas, kenkia: „Po truputį – tai patikrinta taisyklė, ypač, kai vienas dalykas keičiamas kitu.“ Kiekvienas metų laikas skirstomas į smulkesnius periodus ir šie turi skirtingus režimus. Autorius nepateikia smulkių nurodymų kiekvienai laiko atkarpai, tik bendras nuostatas, kurios atkartoja gamtos „elgesį“ pavasarį – kai augalai ruošiasi vegetacijai, žmonės turi grūdinti kūną: valgyti daržoves, maudytis, sumažinti lytinių santykių ir vimdymo praktikų kiekį. Šaltuoju periodu valgyti ir treniruotis taip, kad labiau sušiltų (keptas maistas, mažiau skiestas vynas, dažnesni lytiniai santykiai, treniruotės).

Foucault dietos režimas apibrėžiamas dviem aspektais – sielos ir kūno. Abu turi būti lygiaverčiai. Kūnui būtinas lavinimas gimnastika, treniruotėmis, nes, pasak Sokrato, tai turi poveikį ir minčiai. Kūno blogos sveikatos pasekmė yra užmaršumas, drąsos praradimas, bloga nuotaika, pamišimas, vedantis prie to, kad įgytos žinios išgijamos iš sielos<sup>17</sup>. Fizinė disciplina, pasak Platono, tvirtina moralę, ir tai yra tikroji priežastis jomis užsiimti. Fizinis tvirtumas yra sveikatos ir grožio sąlyga, tačiau labiausia jis puoselėjamas dėl vieno – saikingumo ugdymo. „Fizinė sveikata yra viena iš sielos sveikatos sąlygų – sukurdamas harmoniją kūne, sukursi santaiką sieloje.“ Principinis skirtumas tarp antikinės, Foucault moralės ir krikščioniškos kodekso moralės yra tai, jog pirmojoje netaikomi universalūs elgesio įstatymai. Foucault egzistencinėje estetikoje viską lemia aplinkybės ir asmeninis pasirinkimas. Palaikomi keletas pagrindinių įstatymų, tačiau jie suteikia plačią erdvę individo apsisprendimui. Tuomet šiam „nereikia nieko panašaus į tekstą, kuris veiktų kaip įstatymas, o tik *techne* – arba „praktinio vadovo“, kuris pagal bendruosius principus vadovautų veiksmui priklausomai nuo jo laiko, konteksto ir atsižvelgiant į to veiksmo tikslus. Taigi pagal šią moralę, individas etiniu subjektu tampa ne universalizuojant jo veiksmų taisykles, bet atvirkščiai – per dėmesį ir ieškojimus, individualizuojančius jo veiksmą, moduluojančius ir netgi galinčius veiksmą paversti ypatingu žygdarbiu dėl jam suteikiamos racionalios ir apmąstytos struktūros“.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Ten pat, p. 206

<sup>18</sup> Ten pat, p. 174

Gyvenimo meno tikslas nėra gyvenimo trukmės ilginimas ar kūno proporcijų dailinimas, bet kūno pavertimas naudingu „jam skirtose ribose“. Režimo tikslas – puoselėti kūną, kuris prisitaiko prie kintančių aplinkybių, taip pat ir režimas nėra vienas ir nekintantis, bet gali būti pritaikomas keičiantis gyvenimo sąlygoms. Pats režimas yra skirtas ne keliems, bet kuo didesniai žmonių skaičiui. Foucault siūloma dietetika yra menas prisitaikyti prie aplinkybių. Kadangi režimas leidžia kūnui prisitaikyti ir pats yra pritaikomas prie to, kokiomis veiklomis žmogus užsiima, iš to galima spręsti, kad dietetika nėra taisyklių rinkinys, bet universalesnis supratimas, gebėjimas vadovauti reaguojant į pokyčius, „padedantis elgesį suderinti su aplinkybėmis“. Ši dietetika nereikalauja paklusti autoritetingsoms žinioms, bet kviečia apmąstyti ir suprasti savo kūną. Kad pavyktų išmintingai prisiderinti prie kintančių sąlygų, kūno režimą reikia laikyti mąstymo principu. Platonas „Įstatymuose“ įvardija du gydytojų tipus – tuos, kurie aklai seka receptais jų neaiškindami, ir tuos, kurie gydymą pradeda nuo pokalbio, „jie pasidomi ligoniu ir jo draugais, jie jį lavina, drąsina, sako argumentus tol, kol šie jį paveikia. Jie gebės padėti jam tinkamai gyventi. Iš patyrusio gydytojo laisvas žmogus turi gauti daugiau negu aiškiai apibrėžtą slaugą – jis turi gauti racionalią „ginkluotę“ jo egzistencijos visumai<sup>19</sup>.“ Taip pat ir Sokratas iš savo mokinių reikalauja, kad šie pažintų savo kūno ypatumus, žinotų, kas jiems tinka, koks maistas, gėrimas, pratimai, kad galėtų patys pasirūpinti savimi. Mokiniai turi stebėti save ir užrašinėti dėl to, kad geriau nei bet koks gydytojas pažintų save ir sau galėtų padėti. Taip kūno valdymas taps gyvenimo menu, o dietos režimas bus ne ligų prevencija, bet būdas tapti subjektu, tinkamai pasirūpinančiu savo kūnu. Šis gebėjimas pasirūpinti savimi „persmelkia visą kasdienį gyvenimą; padaro pagrindines, arba to laikotarpio, egzistencines veiklas sveikatos ir moralės žaismu; tarp kūno ir jį supančių elementų sukuria nuo aplinkybių priklausančią strategiją; ir galiausiai apdovanoja individą racionalių elgesiu“. Taip individas, suprasdamas savo kūną ir žinodamas, kaip jį prižiūrėti, gali juo „manipuliuoti“, „naudotis“ it instrumentu. Kokios šio instrumento galimybės, Foucault aptaria „Malonumų dietoje“.

Kad atsakytume, kokią egzistencinės estetikos dermę, kokybę galima pasiekti naudojantis antikinės dietetikos principais, reikėtų juos pritaikyti praktikoje. Šiuo metu galima tik įvertinti, kas pasiekama supainiojant Foucault sąvokas. Stebėti, kurie konkretūs patarimai, elgesio modeliai skamba racionali, o kurie labiau primena literatūrinį žaidimą. Įsigilindamas į Foucault tekstą siekiau „pajausti“, kas yra svarbu pačiam filosofui, ką jis pabrėžia, į ką atkreipia dėmesį analizuodamas antikinius režimus, ir taip pabandyti įsivaizduoti, kokia galėtų būti Foucault tapsmo, egzistencinės estetikos strategija.

---

<sup>19</sup> Ten pat, p. 210

## „Kantrybė“ ir ištvermė

Ištvermė yra laikina, ji nusako trukmę – kiek gali ištverti. Ištvermė, berods, ir nusako kūno galią, medžiagos patvarumą. Ištvermė yra kūno atsparumas, kantrybė – sielos. Nerandu ištvermės askezeje. Ištvermė reikalinga kenčiančiajam, tačiau askezė yra kažkas kita nei kentėjimas. Gal net atvirkščiai – askezė gimsta, kai neištverinama, iš nebegalėjimo kentėti. Kentėjimas yra pasipriešinimas, tačiau askezeje aš nesipriešinu, bet esu išvien, sutariu su savo asketišku būviu. Taip, įeiti į askezę, slenkstį peržengti reikalinga ištvermė, atkaklumas ir valia neapsigręžti. Bet tai virsmo dienos, kai dar atsimenu skonius ir garsus. Greitai, po poros parų, esu nurimęs, nebetrokštu. Kvėpuoju lėčiau, vaikštau lėčiau, galvoju lėčiau, žvilgsnis ilgam sustingsta. Koks kūnas kentėtų tiek ilgai, kiek trunka asketo dienos? Kalbu apie askezę, ne apie įkalinimą, ne apie uždarymą narve ar mokyklos klasėje. Askezė visuomet savanoriška – kaip kelionė, nutrūkusio nuo grandinės šuns skuodimas per mišką.

Atsiskiriu nuo žmonių, nuo daiktų, nuo pojūčių, nuo įspūdžių. Pasilieku kambaryje kurį laiką, izoliuoju save, kaip dabar, virusui klaidžiojant gatvėmis, ir štai jau esu kitur. Nebe *tame* pasaulyje. Tiesa, galiu raukytis, jog esu uždarytas prieš savo valią, karantinas su mano planais ir vizijomis neturi nieko bendro. Pasaulis – tai ne aš! Priešinsiuos, blaškysiuos, bet nesutiksiu likti vienas. Dairysiuos pro langus, ieškosiu kaltų. Pagaliau išseks kantrybė. Dar po dienos apims vangumas, blausis vaizdas lange ir ekrane. Dar diena, ir atitrūkstu nuo žemės, ranka nebesiekia įsikibti, išsilaikyti, prisitraukti prie savęs šiltą, savą ir malonią kasdieną.

Joks kantrumas neiškęstų asketo dienos, nei pats asketas. Ir ne jis atsitraukia nuo žmonių, bet žmonės sutartinai nueina šalin. Asketas lieka kur stovėjęs – taške, kuriame priėmė sprendimą, ištare įžadus. Vydūnas apie tai rašo: „Žmogus įžengia į pilnąją vienatvę. Visas pasaulis jo akyse menkėja. Žmogus jį, rods, žino. Bet jis jam nebėra tas, kas jis buvo. Pasaulis netenka savo vertybių. Ir santykis tarp žmogaus ir jo visiškai pakinta. Pasaulis atrodo per menkas, kad žmogui galėtų ką teikti.“<sup>20</sup>

Kantrus turi būti, kai skauda kūną, jausmus, sielą. Todėl nesutinku, kai Lara Shalson knygoje „Performing Endurance, Art and Politics since 1960“ gretina Chris Burden „Šūvį“, kuomet menininkui peršaunama ranka, ir Tehching Hsieh vienerius metus, praleistus narve, sakydama, jog

---

<sup>20</sup> Vydūnas, *Sveikata jaunumas grožė*, Raštai. II tomas. Vilnius: Mintis, 1991, p. 163

abu esą ištvermės performansais. Galima manyti, jog kantrybė ir ištvermė nusako skirtingus dalykus, tačiau noriu pasiūlyti mintį, kad susilaikymas, atsitraukimas, vienatvės rutina įveda į būseną, kurios nereikia nei kentėti, nei tverti. Ištvermės reikia žiūrovui, bet ne askezeje rymančiam menininkui.

Askezė yra atsisakymas kentėti, nes tai – pasaulio geismų pojūčiai. Asketas panyra į savo kūno klostes, kuriose kančia sumišusi su palaima. Esu tai patyręs *Vipasanos* praktikose, kuomet po dešimtis valandų trukusio sėdėjimo nepakeliamas sąnarių skausmas žaibiškai virsta švytinčia palaima. Tai liudijama ir tradicinių asketų tekstuose, Tibeto jogas Milarepa savo askezę vadina *palaiminga*. Paprastumas yra ištvermės priemonė. Paprastas maistas, kuklus rūbas turi nukreipti dėmesį nuo pojūčių dirginimo. Todėl Vydūno dietoje yra tiek paprastumo, jo receptai, galima sakyti, primityvūs. Dažnai tokia ir jo kalbėsena. Vydūnas yra tiesmukas, sako ir rašo trumpais sakiniiais neatsigręždamas atgal kažką paaiškinti. Tai imperatyvų šnektas, joje dažni šauktukai.

Askezė liudija žmogaus kantrumą jo daiktais, jo spalvomis, žodžiais. Vydūno dieta tokių kantrumo spalvų yra pilna, jomis užpildyta. Tam imu vaizduotis, kokiose formose gyventų asketinis kantrumas dabar, XXI amžiuje? Galvojimą apie kantrumą keičia mintys apie paprastumą, supaprastinimą. Ne kantrumo prievolė, o paprastumo pasirinkimas yra asketo stuburas, ašis, lazda. Šis gyvensenos paprastumas kreipia vydūniškosios esmės link. Paprastumas kaip pirminių dėmenų prisiminimas. Ta pati kryptis, kurlink Vydūnas ir siunčia mano dėmesį – į esmę – matyti kažką iki minčių, iki pojūčių, iki geismo. Svarbu ir patį Vydūną suprasti kaip *paprastai* mąstantį, *paprastai* išreiškiantį. Viso modernaus, postmodernaus diskurso kontekste Vydūnas atrodo tiesiog primityvus, greta jo amžininkų, ardžiusių žmogaus kūno, psichikos, materijos, visatos, mąstymo sudėtį, Vydūno *trijų gyvatų* modelis yra tiesiog *per* paprastas. Ar jis nėra tiesiog asketiškas savyje? Ir dabar, praėjus šimtui metų, jis suskamba kaip kritika visai šiuolaikinei gyvensenai. Bet tai net ne kritika, o tiesiog pamokymai, pratimai, praktikos sugrįžimui iki esmės ir nusiramimui.

Ištvermės performansas taip pat dažnai yra įprasto miestietiško gyvenimo *supaprastinimas*. Tehching Hsieh planas – metus laiko neįeiti į jokią pastatą ir likti gyventi gatvėje. Chris Burden – penkias dienas likti užrakintam spintoje. Marina Abramovič – tris mėnesius sėdėti ant kėdės priešais žiūrovus. Tokios praktikos žengia link askezės, tiesa, ir šias supaprastinant – atsisakant religinio, ritualinio elemento, paliekant vien pliką kantrumo „kaulą“. Galima sakyti, kad kantrumo pakeitimas paprastumu yra strategija savaime. Perėjus iš įprastų į asketines sąlygas, gyvensenos supaprastinimas veikia kaip kompensacija, savaip sugeria pokyčio šoką. Tam,

pirmiausia, yra skirtos taisyklės. Asketinė praktika turi labai griežtas ribas: tiek fizinės, tiek laiko, tiek elgesio. Šis ribų griežtumas labai kontrastuoja su pasirinkimo laisve ir atsitiktinumais kasdienoje. Šios ribos ir nusako pačią askezę, per jas askežė pirmiausia ir suprantama.

Vydūno askežėje nėra kategoriškų taisyklių, bet principai – saikas, susilaikymas, sąmoningumas. Vydūnas neprisako griežtai sekti tais nurodymais, kuriais pats vadovaujasi, primena pačiam savaip prisitaikyti vieną ar kitą principą: „Nenorėta, kad skaitytojas akiai tikėtų, kas šiame rašte parašyta. Žmogui dera būti kaip tik saviškam, vadinasi, tokiam, kurs stovi savo kojomis, kurs visą gyvenimą valdo iš savo vidaus, kurs savo protu naudojasi ir savo išminčiai leidžia nušviesti jo gyvenimo takus“.<sup>21</sup> Svarbu, kad būtų paisoma pagrindinių nuostatų – siekti visame kame veikti ne geismo ar proto vadinam, bet iš žmogiškosios esmės: „Žmogus turi būtinai gyventi protingai ir išmintingai. Išmintingas yra, kurs gyvena žmoniškai. Tada jis visą savo gyvenimą tvarko iš savo esmės, iš dvasios-sielos“.<sup>22</sup> Nes žmogaus esmė, jo dvasia-siela yra žmogaus buvimo šiame pasaulyje šaltinis ir priežastis. Kitaip sakant, ne dvasia gyvena žmoguje, bet žmogus yra jo dvasios sukurtas: „Žmogaus esmė yra priežastis ir augyvė bei auklėtoja visų tų savo asmenybės gyvatų, ne antraip. Iš jos vidaus pareina ta galia, kuria gali gaivinties visos jų jėgos, iš jos vidaus ir tvirtinamas žmogaus buvimas pasaulyje“. Tai suprasdamas žmogus drąsiau stojasi į kantrumo pusę.

Žmogus linkęs vienu metu visą dėmesį sutelkti vienoje iš *gyvatų* – kūne, jausmuose ar mintyse. Kūno *gyvata*, nuolat kintanti, auganti ar senstanti, joje nuolat vyksta gyvybės darbas: „Kūnas yra gyvumo kaupas, bet gyvumo, kurs yra jusnių pasaulio dalis“.<sup>23</sup> Panaši į kūną yra jausmų *gyvata*. Joje atsispindi kūno santykis su pasauliu ir taip ji yra dirginama, jausmų *gyvatoje* supasi jutimų impulsai, „bangelės“ – kuo daugiau jų jaučiama, tuo gyvas jaučiasi gyvesnis ir „kuo slankiau pasikeičia jausmai, geiduliai, aistros, tuo mažiau žmogus tikisi gyvas esąs. Ir jam gyventi yra nuobodu, sunku“<sup>24</sup>. Kantrumą puoselėjantis žmogus atskiria kurie *ūpai*, *nūsmai*, *geiduliai* malonūs, o kuriems norisi priešintis. Šie patyrimai laikomi surišti žmoguje „ypatingos jėgos. Bet (ši)ta gyvata nebėra tokia nebylė kaip kūnas. Jos gyvumas aiškiau kaip kūnas tvirtina: esmi! Žmogui sunkiau šią gyvatą kantriai nulaikyti, jos klusnumą sutarti. O ji pati reikalauja iš žmogaus jai suteikt žodį aš. Greta jausmų, ją seka minčių gyvata, tik ji dar labiau žmogui pažįstama, nes dar labiau yra regima jo sąmonės šviesoje. Mintys kinta, pasirodo ir nyksta, tačiau, nežiūrint viso to pakitimo, žmogus minčių gyvatoje jaučiasi tarsi savo esmėje. Minčių gyvata paprastai žmogui rodosi sąmoningiausia

<sup>21</sup> Ten pat, p. 20

<sup>22</sup> Ten pat, p. 16

<sup>23</sup> Ten pat, p. 25

<sup>24</sup> Ten pat, p. 25

jojo gyvenimo sritimi. Ir jo aš jam čia yra labai stiprus“<sup>25</sup>. Kantrumas šiomis *gyvatomis* skatinamas, jų penimas ir tuo pačiu jam turi paklusti.

Žmogaus esmė, jo esmingasis Aš, stovi kaip koks žiūrovas už minčių, jausmų ir kūno *gyvatų*. Minčių *gyvatos* galia priklausanti nuo žmogaus esmės šviesos. Kokia ji yra, tokios gyvos, šviesios ir galingos yra ir mintys. Žmogus, stovintis anapus kantrumo, ištvermės, laiko, stovintis kaip pavaizduotas sukūrimo pradžioje, kaip vaizduojamas evoliucijos biologijoje *homoerectus*. Ši stovėseną yra paprasto, primityvaus ir pirmo žmogaus stovėseną. Tai nėra kenčiantis skausmą, išreiškiantis ištvermę žmogus. Jerzis Grotowskis jį pamini rašydamas apie grįžimą į pradžią: „Visame šiame (atlikėjo) darbe einam daugiau į pradžią, į „stovėjimą pradžioje“, kurį pasiekus nebėra diletantiškumo, bet tapimas tuo, kuris stovi pradžioje.“ Vydūnas grįžta dar anksčiau į žmogų, stovintį *esmėje*.

Tada suprantu, kad man rūpi askezė kaip kelias grįžti į pradžią, atsistoti laiko pradžioje. Rasti askezę kaip kelią į ištakas. Pradžią yra tai, kas užmiršta. Kiek bekeliautum atgal, į šaltinius, visuomet rasi kažką, kas jau užmiršta. Tai ir bus pradžia. Apie šią pradžią kalbą J. Grotowskis, sakydamas, kad nori prisiminti, kas seniai užmiršta. Prisiminti pirmą dainą, pirmą judesį. Ir aš nekalbu apie absoliučią pradžią, abstraktaus laiko pradžią. Kalbu apie pradžią, kuri yra ten, kur baigiasi atmintis. Kur mano būtis susilieja su viso pasaulio, kuomet neatmenu savęs atskiro.

Taip stovint kojos suauga su žeme, nebesu kažkas atskira, suaugu su horizonto linija kaip kalva ar bent kupstas. Jutimų bangos manęs nebejudina. „Iš to išeina tikroji kantra“, – rašo Vydūnas. Kantrumas nematuojamas laiku, o atstumu, nuo žmogaus atgal į pradžią. Kantrumas reiškia stovėjimą nepajudinamam, stovėjimą akmeniu, stovėjimą kalnu.

---

<sup>25</sup> Ten pat, p. 26

## Vydūnas skaito Foucault

Ar bandymas susieti M. Foucault biopolitikos sampratą bei galios ir disciplinos kritiką su Vydūno metafizika yra naivus? Pasiduodu intuicijai, nuojausiai, kuri sako, kad po išoriniu antagonizmu galima rasti savitą, įdomių jungties taškų. Foucault kritikuoja galią, siekiančią vis labiau valdyti žmogų, disciplinuoti, normalizuoti, kontroliuoti pasitelkiant politinę ekonomiką, kuri veikia „ne kaip išorinė prievarta, bet per ekonomines paskatas ir sėkmingo gyvenimo modelius“<sup>26</sup>, t. y. naudodama gesimo energiją ir skatindama vartojimo priklausomybę. Vydūno programą galima skaityti kaip savitą metafizinį transhumanizmą (žmogaus tobulinimo siekį, pagrįstą teosofiniu pasaulio modeliu). Pasipriešinimas biopolitinei galiai per individo *galią pačiam sau*, savo unikaliu disciplinos modeliu, kuris ne tik nepasiduoda įstatymu primetamoms, ideologija ir fizine jėga įtvirtinamoms normoms, bet kovoja už savą, savo bendruomenės subkultūrinę galią. Neatsisakoma nei galios, nei disciplinos energijos kaip kūrybinės, gyvenimą puoselėjančios potencijos, bet ji išskaidoma į paskiro individo valios, pasirinkimo, mikrodisciplinos vienetus. Foucault modernaus žmogaus genealogijos tyrimuose pamini tokias subjekto egzistencinės estetikos galimybes, nurodo šių praktikų gyvavimą Antikoje, kol krikščionybė jas suvienijo į vientisą dogmatinės moralės kodeksą. Tokie bandymai savęs disciplinavimo praktikas arba, kaip jas vadina Foucault, rūpesčio savimi praktikas, susieti su biopolitinės rezistencijos formomis gali būti visai nuspėjami. Iš to peršasi mintis, jog Vydūno metafizinis transhumanizmas nebūtinai turi būti beatodairiškai paneigtas ir atmestas kaip konservatyvus. Vydūnas yra kritiškas dabartinio žmogaus gyvensenai. Manau, yra būdas skaityti Vydūną kaip humanizmo kritiką nepaisant visų jo tekste esančių akivaizdžiai humanistinių nuostatų. Vydūno *Saulėto žmogaus* principai yra tolimi klasikiniam, demitologizuotam, demistifikuotam antropocentrizmui.

Peržvelgti Vydūno gyvensenos bei askezės idėjas Foucault įžvalgų kontekste. Pamėginti išskirti bent keletą vydūniškosios gyvensenos bruožų, „paveiktų“ Foucault kritikos. Tokį Vydūno matymą ir vadinu *Vydūno dieta 2.0*. Disciplinos režimą, perėjusį humanizmo ugnį. Atsižvelgiant į Foucault, noriu sukonkretinti Vydūno dietoje esančius kritikos aspektus: kaip vydūniškoji askezė gali būti biopolitikos ardymu inicijuojant mikrogalios vienetus. Noriu pasiūlyti mintį, jog mikrolygmeniu žmogaus savidisciplinos galia yra vienintelis būdas pasipriešinti makrogalios disciplinai ir normalizavimo programoms. Nedisciplinuotas, savo psichofizinių

---

<sup>26</sup> Audronė Žukauskaitė, *Nuo biopolitikos iki biofilosofijos*, Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 46

procesų nekontroliuojantis individas gali suprasti kapitalistinės geismo mašinos principus, tačiau ar pajėgus atsispirti jai gyvenime, kasdienoje. Aktyvizmas be askezės ilgainiui ima prieštarauti sau pačiam. Šiuo požiūriu vydušniškąją askezę galima įrodyti esant įkūnyta, todėl nuoseklesne kapitalizmo kritika, nei ta kritika, kuri lieka vien diskursu, kurios nerasime „tarp eilučių“.

Kodėl šiame askezės tyrime atsigręžiū į Foucault darbus? Dėl jo pastangų paaiškinti, kaip europinė kultūra kūrė modernų žmogų, atkreipti dėmesį į tas jėgas, kurios mus veikia to nesuprantant, kaip mokslo žinios žmogų paverčia kapitalistinės mašinos vergu, suvaržo jo sielą ir kūną. Aiškindamas disciplinos evoliuciją Foucault atkreipia dėmesį į Antikos kultūrą, kur žmogus savarankiškai rūpinosi savo gyvenimo principais, aktyviu jų puoselėjimu. Todėl „pokalbiui“ su Foucault išsirinkau jo paskutiniojo seminaro tekstus. Jame aptariamos technikos, naudotos nuo ankstyvųjų graikų iki krikščionių laikų. Šios savasties technologijos (angl. *technologies of the self*) viršija modernaus žmogaus sau keliamas tapsmo užduotis, kartais nusikalsta joms. Foucault rašo: „Yra daugiau paslapčių, daugiau galimų laisvių ir daugiau mūsų ateities išradimų nei tų, ką galime įsivaizduoti humanizme.“

Biopolitika žymi centralizuotą valdžios galią reguliuoti jai paklusnių piliečių gyvybinius procesus. Tai aibė disciplinų, kuriomis skatinama, ugdoma, saugoma ir naikinama žmogaus gyvybė – „mokyklose, koledžuose, kareivinėse, dirbtuvėse, gimstamumo, ilgaamžiškumo, sveikatos apsaugos, gyvenamojo būsto, migracijos problemos atsiduria politinės praktikos ir ekonominių tyrimų zonoje“<sup>27</sup>. Svarbus čia suvienodinimo, standartizavimo vardiklis, ir iškeliamas klausimas – kokiais argumentais nustatomos šio centralizuoto „rūpesčio savimi“ normos? Aišku, jog toks argumentas buvo augimo, progreso imperatyvas, „o plėtojimąsi galėjo laiduoti tik kontroliuojamas kūnų įtraukimas į gamybą ir gyventojų fenomeno taikymas ekonominiams procesams“ (ten pat). Kitaip tariant, gyvybės valdymas motyvuojamas ekonominių principų, kuomet eilė institucijų fizinėmis ir ideologinėmis priemonėmis režisuoja individo gyvenimą biologiniu lygmeniu. Vakarų žmogus pamažu supranta, ką reiškia būti gyva rūšimi gyvajame pasaulyje, „turėti kūną, egzistavimo sąlygas, statistinę gyvenimo trukmę, individualią ir kolektyvinę sveikatą, jėgas, kurias galima keisti, ir erdvę, kurioje jos gali būti optimaliai paskirstytos“<sup>28</sup>. Šis supratimas ateina kartu su neregėtu mokslo, technologijų ekonominiu progresu, kultūros paradigų lūžio metu, kuomet ankstesnės moralines dogmas pamažu keičia nauja kapitalistinė etika. Pamažu naujosios valdymo formos perima naujojo žmogaus kontrolę, ir „taip atsitinka, kad individai

<sup>27</sup> M. Foucault, *Seksualumo istorija*, p.107

<sup>28</sup> A. Žukauskaitė, *Nuo biopolitikos iki biofilosofijos*, p. 109

galiausiai pamilsta galią ir netgi suvokia ją kaip jiems suteiktą „laisvę“<sup>29</sup>. Vydūno askezė tokiame kontekste galima tik su sąlyga, kad yra skirta paskiro žmogus unikalumui, o ne rūšies, ar, kaip rašo pats Vydūnas, „Lietuvių tautos žmonių“ labui. Kita yra vydūniškasis žmogaus sandaros, struktūros, jos teosofinio charakterio nepalankumas liberalios ekonomikos interesams. Vydūno askezės principai skamba kaip alternatyva dabartiniams „kūno, sveikatos, būsto bei maitinimosi būdų, gyvenimo sąlygų ir visos egzistencijos erdvės“<sup>30</sup> standartams. Todėl Vydūno askezė yra žingsnis šalin nuo „normalizuojančios“ visuomenės, kurioje pati žmogaus būtis tampa politikos objektu, kuomet normos, kuriomis grindžiamos žmonių disciplinavimo technikos, nustato mokslo institucijos.

### Dar keletas pastabų apie dietą

Foucault nubrėžia keturis savęs pažinimo kelius, kuriais per amžius ėjo žmogus, ketvirtąjį ir pavadina savasties technologijomis (angl. *technologies of the self*). Šis kelias „leidžia asmenims savo jėgomis ar padedant kitiems įgyvendinti tam tikrą kiekį veiksmų savo kūnui, mąstymui, elgesiui ir buvimo būdai, tam, kad transformuotųsi patys, norėdami pasiekti tam tikrą laimę, grynumą, išmintį, tobulumą ar nemirtingumą“<sup>31</sup>. Dietos, dietologijos Foucault nesusieja su galios, normos, kontrolės temomis. Paklaustas, kokius patarimus, principus jis pasiūlytų kaip tinkamus priešintis disciplinos ir normos imperatyvui, Foucault atsisako nuo bet kokio atviro siūlymo, teigdamas jog, bet kokie filosofų receptai ilgainiui sukompromituojami. Tačiau turiu teisę spekuliuoti, kad, ėmęsis tirti antikinę ir ankstyvosios krikščionybės savasties technologijas, jis galbūt įžvelgė jose modernios moralės sprendimų versijas. Foucault aiškina, kad pagoniškojo „rūpestis savimi“ reikšmė istorijoje keitėsi – iš asmeninio tapo visos bendruomenės reikalu. Sakysim, graikams sielos paslaptys nebuvo tiek toli nuo žmogaus. Siela gyveno kasdienoje, arti žemės, buvo paslanki, kaip ir kūnas. Santykis su ja buvo palaikomas ne vien vaizduotės, tikėjimo, bet valios ir kūno pastangomis. Siela pagonims buvo artima tam, ką mes dažnai pavadinam žmogaus charakteriu, jo matoma savastimi. Todėl, Foucault manymu, senovės graikų filosofijos kredo buvo ne Delfų orakulo priesakas „pažink save“ (*gnōthi sauton*), bet „rūpinkis savimi“ (*epimelesthai sautou*). Tokią formuluotę jis randa Platono ir Epikūro raštuose ir teigia, jog

---

<sup>29</sup> Ten pat, p. 47

<sup>30</sup> M. Foucault, *Seksualumo istorija*, p.110

<sup>31</sup> M. Foucault, *Technologies of the self: A Seminar with Michel Foucault*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1988, p. 18

savęs pažinimas buvęs tik pasirūpinimo savimi dalis. Bet ką reiškė „pasirūpinti savimi“? Tai, pirmiausia, iškelia klausimą, kas esu Aš – tas, kuriuo reikia rūpintis? Nuo tokio klausimo pradeda ir Alkibijadas Platono knygoje. Jei rūpiniesi vien kūnu, rūbais ar būtinais daiktais, tai dar nereikia pasirūpinimo savimi. Turi rūpintis tuo gyvybės principu, kuris anapus kūno, tuo, kas naudojasi visais tais daiktais, t.y. savo siela. Iš to seka, kad „rūpintis savimi“ yra „rūpintis savo sielos gyvumu“. Iš ko suprasti, kaip rūpintis sielos gyvenimu? Siela turi pažvelgti į save, o dėl to ji turi pažvelgti į sau panašų – į dievišką principą. Iš to Alkibijadas padaro išvadą – „pažinti save“ reiškia kontemplanuoti dieviškumą, o „rūpinimosi savimi“ išmokstama kontemplanuojant savo sielą.

Helenizmo laikotarpiu „rūpestis savimi“ reiškė ne abstraktų principą, o kasdienines priedermes ir tarnavimą savo sielai. Užsidaryti savyje, medituoti, kasdien tam tikrą laiką „likti su savim“. Platono Akademijoje reikiamo elgesio ir praktikų laikymasis buvo privalomas visiems. Šis rūpestis buvo manomas esant artimas medicinai: išmanyti apie save ir būti savo paties gydytoju – kiekvieno heleno pilnaverčio gyvenimo reikalas. Kaip rašo Foucault, „rūpintis savimi“ reiškė rūpintis konkrečiais gyvenimo siekiais, dirbti įgyvendinant savo gyvenimo užduotis iki pat mirties. Filosofams, kai teigia Pier Hadott, tikrasis žinojimas buvo mokėjimas gyventi, o tai reiškia, žinojimas, kaip gyventi gerai.

Pasirūpinant savimi reikalinga savo sielą girdėti, t. y. sugebėti „tyliai būti savyje“. Vydūnas tai vadina *rymojimu*. Klausytis mokomasi ilgus metus. Mokomasi paklūstant mokytojui bei savo proto balsui. Tam svarbu laikytis švaros – tiek kūno, tiek sąžinės. Buvo sakoma, jog prieš miegą būtina apsivalyti, nes sapne susisiekiama su dievais. Askezė yra sekimas tekstu, teksto įgyvendinimas. Apie tai rašo Foucault minėdamas stoikų mokymą (skirtingai nuo Platono): anot jų tiesa neatradinėjama naujai, bet prisimenama. Tam reikalinga kasdien atsitraukti nuo išorės ir skirti laiko sau, kaskart naujai prisiminti gautus pamokymus. Platonui reikalinga atrasti tiesą viduje, o stoikams – tiesa yra jau egzistuojantis *logos*, jį jau surasta ir reikalinga tik pasikartoti. Toks pakartojimas, pratinimo ir atminties lavinimas įaudžia mokymą į kūną ir į sielą, „mokymas perkeliamas vidun“. Šiuo keliu einant askezė nėra savęs atsižadėjimas, bet tapimas šeimininku sau, savo proto ir kūno meistriškumas įgyjamas suvokus mokymą iš vidaus. Todėl svarbu dienos pradžioje priimti savo pažadus, o dienos pabaigoje prisiminti nuveiktus darbus.

Stoikai ruošia sielą ne anapusei, bet šiam pasauliui. Stoikų askezė paruošia žmogų galimiems sunkumams. Sakysim, mintyse įsivaizduojama pavojaus situacija ir savęs paklausama, ar esi jai pasiruošęs? Taip save išbandydamas žmogus nebus sutrikęs negandai atėjus. Tai vadinama filosofine meditacija – pokalbis su savimi svarstant galimybes, kaip elgtumeisi vienu ar kitu atveju.

Kitoks yra praktinis pasiruošimas, kuomet išbandomos tikros patirtys: susilaikymas, pasninkas ir kiti apsisvalymo ritualai. Taigi askezė yra tekstas, įrašytas į kūną, ir tekstas tuo kūnu perrašytas.

Askezės tekstuose, kaip ir Vydūno knygoje, vardijami visi pagrindiniai gyvenimo poreikiai, pavyzdžiui, šv. Benedikto knygoje „Benedikto taisyklės“, skirtoje krikščionių vienuoliams, smulkiai papasakota, kokia turinti būti vienuolyno tvarka: kokį maisto saiką reikia ruošti, iš ko rūbus siūti, kokias knygas skaityti<sup>32</sup>. Bet askezės tekstas ne būtinai užrašytas. Askezės tekstu vadinti galime visa, kas tradicijos, atminties perduodama, ką perduoda bendruomenė, karta. Asketizmas niekad neatsiranda iš oro, jis – iš atminties, laiko išbandyta patirties ir neužmirštamų pasakojimų. Asketizmas yra tradicijos gyvas kūnas, į jį suteka visų ja sekusiųjų gyva atmintis. Askezės tekstas skaitomas visu kūnu, darbu, valia, dvasia, ir tai jį peni, tame jo *gyva plastas*. Taigi atmintis pilnai nudirba darbą ne tik naujai pakartodama dalykus, bet daugiau – susiedama tradiciją su naujais laikais, naujais žodžiais prabildama į pasikeitusį laiką.

Tradicija sujungta su ją maitinančia tos vietos kultūra, tikėjimu ir papročiais. Askezės tekstas visuomet yra dalis didesnio teksto, didesnio pasakojimo, kuriuo žmogus sau paaiškina kosmosą, jo praeitį, savo genties praeitį ir save patį, savo tikslus ir principus, kuriais gyvena. Askezės tekstas visuomet supintas su tam tikro tikėjimo dalykais, savaip su jais sąveikauja. Vydūniškasis asketizmas tik iš pirmo žvilgsnio atrodo naujas, bet neilgai trukus pastebiu, jog jame gausu žinių ir atminties iš tolimų kultūrų. F. Gavinas knygoje „Ascetic self“ pabrėžia religinės kosmologijos svarbą kaip pagrindą, į kurį remiasi bet kuri asketų mokykla. Tai nėra akivaizdu Vydūno mokymo atveju, bent jau iš pirmo žvilgsnio.

---

<sup>32</sup> Andrew Jotischky, *A Hermit's Cookbook, Monks, Food and Fasting in the Middle Ages*, New York: Continuum Publishing Corporation, 2011, p. 21

## Kūno ertmė

Galvoju kūną esant kiautu, ertme, kartais esant skafandru, rūbu, retai, bet prisimenu kitus jį vadinant statiniu, girdėjau sakant, kūnas – tai šventykla. Sakysim, virusui žmogaus kūnas yra ertmė, landa, terpė. Į kūną jis *patenka*. Kūne apsigyvena kiti mikroorganizmai, bakterijos, jiems žmogaus kūnas taip pat – ola, landa, terpė, dirva, drevė. Visiems, kas mumyse gyvena, mūsų „mažiesiems pakeleiviams“ esame namai. Tik iš aukščiau, iš toliau, iš perspektyvos žiūrint, kažkieno kito akiai – mano kūnas yra vienetas, objektas, masė, svoris, tankis, kiekis, nebe ertmė, kažkas tiek pat tuščias, kiek ir pilnas. Statistinis, socialinis, aritmetinis mąstymas mane įpratina suvokti save kaip uždara, kaip kūną, kupetą, lydinį. Kažką tankų ir vientisą. Tuo tarpu kūne srūva, pulsuoja, garuoja skysčiai, junginiai, išsiskiria dujos, dauginasi kirmėlės, ropoja „nano dydžių gyviai“. Jiems šis kūnas – miškas, skliautas, gal net šventykla. Kas pasikeistų, jei pakeisčiau šią savęs vientisumo savivoką. Jei pajusčiau ne vien tik, kaip po oda trūkčioja klavišus spaudantys kaulai, bet plyšius savyje, dvideginį, kurį iškvėpiu. Jausčiau kūną kaip kempinę, prisisunkusią skysčio, tąsaus, lipnaus ir gyvo. Kūną iš arkų ir langų, landų ir klosčių, skylių ir tarpelių. Matau kolonas, atramas, angas, vamzdžius, talpyklas. Tereikia atsimerkti tomis tūkstančiu akių, kurios viduje. Tuomet nebesu net forma, bet plazdantis, raibuliuojantis, mirgantis rūbas. Esu inkilas paukščiui, kuris pabudęs naktį neleidžia man užmigti. Esu kitas sau pačiam, esu sau labirintas. Ir viskas tik dėka to, jog įžengęs į vidų užtrenkiau duris statistiniam, socialiniam žvilgsniui iš šalies, kuris užtvenkia raibulius, suveržia, įspraudžia, užregistruoja, padaro mane vientisu, priverčia save suvokti kaip keliasdešimt kilogramų žmogienos. Kaip svorį, kaip naštą sau ir kitiems, kaip buvusią naštą tėvui ar būsimą naštą valstybei.

Kambaryje šalta, todėl apsigobiu antklode. Sušyla rankos, pečiai, audinys kutena sprandą, ir akimirką jaučiu tik vilnos ir odos trintį. Esu ertmė ne tik gyviems, bet ir visiems neorganiniams, mechaniniams, cheminiams, fiziniams paviršiams, esu galimybė jiems sutapti su mano jutimais ir trumpam įsikūnyti, tapti jutimais, nuskambėti šilto virpulio bangom. Kai imu saugotis viruso, kuris, lyg išsilaisvinus iš vieno kūno šmėkla, ieško kito kūno, kuriame apsigyventų, tarptų, daugintųsi, paverstų jį sava šventykla, pastatytą ar paguldytą ją amžiams. Kad apsisaugočiau nuo šios šmėklos, kad ji *neįeitytų* į mane pro angeles veide, bergždžiai kamšau skyles medvilniniais siūlais, apvelku rankų poras, dezinfekuojau slenksčius į savo namus, į savo buveinę. Dabar kūnas turi tapti šarvais, tvirtove. Mano „keliaujanti pilis“ budriai saugoma nuo priešiško „svečio“.

Saugoma man ir milijonams mano „pakeleivių“. Jaučiuosi saugus, todėl galiu atsiriboti, užsisiklėti, panirti į save, kaip į gylį, kontemplanuoti savo kūno erdvę.

Priėjęs šventyklą, paklausiu, kam ji priklauso, kas už ją atsakingas? Po ilgos tylos išgirstu savo paties vardą, kad aš esąs už ją atsakingas. Atsakingas, ar ji griūna, ar klesti. Ar joje gyvenimą švenčia dievai ar pelėšiai. Einu per sales, dievų statulos tebestovi kur paliktos prieš šimtmečius, ten pat, kur mano protėviai jas užkėlė. Tylios, išdidžios savo prieblandoje. Tik langai užkalti, užakę, ir tekanti saulė neapšviečia nei jų, nei mano veido. Atidarau duris. Stoviu tarpduryje, varstau jas kaip vėduoklę, leidžiu ryto pranai džiovinti koridorių drėgmę. Ar jau pajutau, prisiėmiau, patikėjau, kad esu atsakingas? Patikėjau aš, ar atsakomybę patikėjo man tie, kas šią šventyklą statė? Ne aš ją stačiau, ne aš auginau, tik atėjau, užėmiau, okupavau, *užskvotinau*. Neklausinėčiau, kam ji skirta, kaip ja rūpintis, kokias šventes joje švęsti, kokius ryto ir vakaro ritualus atlikinėti.

Vydūnas rašo, kad žmogus, puoselėjęs kūno, jausmų ir dvasios pusiausvyrą, nuėjęs septynių metų askezės kelią, nurimęs savo viduje, pajutęs esąs laisvas ir dykas „bus į ž e n g e s į šventnamį, kur ramu, darnu, šviesu, šventa, kur skamba gyvas tilsmas“<sup>33</sup>. Net prisimerkęs dar neįžiūriu jos kontūro, dar tik mąstyti galiu apie tokią vietą. Turėtų būti ji ne kūno viduje, ne išorėje, bet santykyje, susilietime ant slenksčio. Kur „visata išlaisvinama nuo individams būdingo gyvenimo būdo ir organų, pritinkančių šiam gyvenimui, kuris yra *susietas* su mumis, kai nusileidžiamė į tapsmo pasaulį“. (Platono *Timajas* 33c)<sup>34</sup>

Tai dėmesio klausimas. Dietoje sakralumas ir rūpestis savimi yra tiesiogiai susiję. Kaip altorius, vieta, kurioje apgyvendinama dievybė, turi būti kasdien atnaujinama. Rūpestis palaikyti altoriuje gyvybę, uždegti žvakę, pamerkti gėlių. Ritualinė rutina. Jamesas Hilmanas apie tai sako: „Daiktai tampa sakraliais dėka rūpesčio jais.“

<sup>33</sup> Vydūnas, *Sveikata, jaunumas, grožė*, p. 163

<sup>34</sup> Algis Uždavinys, *Filosofija ir teurgija vėlyvojoje antikoje*, Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2016, p. 48

## „Saulėtas žmogus“ ir *Übermensch*

Bandau įžiūrėti Vydūno *Saulėtą žmogų*. Jis toks skaidrus, toks pralaidus šviesai, beveik be kontūro. Nejudrus, rymantis savyje, jį išduoda vien lūžtančios spektro spalvos. *Saulėtas žmogus* neturi pavidalo, nes neturi paviršiaus. Tai neatspindintis pasaulio, bet pasauliui pralaidus žmogus. Ilgametės dietos pasekmė – išnykę audinių pigmentai, tekstūros, kas nors, kas sulaikytų šviesą ir turėtų spalvą. Taip pat ir šio žmogaus vidus, visa, kas iš jo sklinda – tai tik hologramų raibulius primenanti šviesa. Viskas, kas į jį patenka, yra atiduodama beveik neperkeistu pavidalu.

Nelengva susitaikyti su askezės patosu ir herojiškumo aspektu joje. Tai kalba, kuria askezės imperatyvas nukreiptas į prie jo kojų klūpantį tikintįjį. Tai, dėl ko Nietzsche užsipuola asketo paveikslą kaip neigiantį, žeminantį, pavergiantį. Askezė yra prieštaringa, neigimo gestas joje turi reikšmę. Būdama dvasine praktika askezė nusako kitimą, procesą. Tai procesas, iniciacijos kelias. Pirmas etapas jame – pasaulis yra pasaulis, antras – pasaulis nebėra pasaulis, trečias – pasaulis *vėl* pasaulis. Vidurinysis etapas yra askezės erdvė, kuomet viskas, kas buvo ir viskas, kas bus, yra krizėje, konflikte, virsme.

Abu jie kilę iš šventojo, švento žmogaus, herojiško atsiskyrėlio paveikslo. Tai asketo, „Kristaus atleto“, paveikslas. Eremitas vienatvės dykumoje, peržengiantis visas ištvermės ribas, yra pradžia šito antžmogio. Bizantinėse ikonose asketai – herojai, vaizduojami kaip „pusiau laukiniai, pusiau angelai“, išsekusiais veidais, sudriskusiais rūbais, susivėlę ir ilgom barzdom, jų žvilgsniai – sustingę kito pasaulio kontempliacijoje. Šie „šventieji laukiniai“ – naujiena pagoniškajai Antikai, kurioje šiaipusinė ir anapusinė tikrovės tebebuvo arti viena kitos, o dievų prakalbinimas nereikalavo kančios. Krikščionis asketas eremitas yra antžmogis, nes peržengia visa, kas nusako žmogų ir žmogiškumą, jo socialines ir fizines ribas. Jis vienu metu priartėja prie gyvūno ir prie Dievo. Kuomet „stulpo šventojo“ – Simono – paklausė, ar jis žmogus, tas dvejojo prieš atsakydamas teigiamai. Todėl reikia atskirti pagonišką asketizmą, kurio rūpestis buvo rūpintis šiaipusybe – kaip palaikyti stoišką santykį su šio pasaulio iššūkiais ir malonumais, rūpintis gyvenimu it meno kūrinium, nuo krikščioniško, ekstravagantiško ir ekstremalaus asketizmo, toli gražu nebesirūpinančiu pusiausvra, bet darančio iš kūno lanką dvasios strėlei iššauti. „Krikščionybė pasiūlo savęs tapatinamą su transcendentiniu tekstu, patirtimi, kuri atmeta visą savipakankamumą“<sup>35</sup>. Šv. Antonijus savo kelią į dykumą ir askezę pradeda išgirdęs Biblijos ištrauką, kurioje kviečiama

<sup>35</sup> Geoffrey Galt Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, Illinois: University of Illinois Press, 1987, p. 41

atsisakyti nuosavybės, pasaulietiško ir viso, kas nereikalinga, vardan esmės. Šis atsivertimas reiškia ir pakartojimą, sekimą pavyzdžiu, sekimą paskui ir kelią į pirminį, prigimtini, tikrąjį būvį. O pagoniškas „savęs stilizavimas“ skirtas individualumui, unikalumui puoselėti.

Nietzsche'ės ir Foucault aptariamas askezės ir asketo charakteristikos palyginsiu su vydūniškąja gyvensena. Mėginsiu įvertinti vydūniškąjį modelį kaip režimą, atsakančią į Foucault keliamą subjektyvacijos klausimą. Vydūno gyvenimo būde, jo „savęs stilizavimo“ atveju manifestavo Foucault egzistavimo estetikos idėja. Jo „savęs stilizavimo“ koncepcija siūlo alternatyvų modernaus žmogaus subjektyvacijos kelią. Šios koncepcijos pradžią galima atpažinti Nietzsche'ės antžmogio (*Übermensch*) vizijoje. *Saulėtas žmogus*, kaip ir *antžmogis*, yra naujojo žmogaus vizija. Galima atskirti du antžmogio tapsmo etapus – išsivadavimą iš metafizikos, *Dievo mirtį* ir savos moralės, savų įstatymų išradimą. Pastarąjį Foucault prilygina subjektyvacijai, o jo eigą – askezės praktikai. Antžmogio kelias yra vertybių griūtis ir naujų įstatymų įtvirtinimas, senosios metafizikos paneigimas ir jos alternatyvos radimas. Kas yra *Antžmogis*? Tai „prasmė pasaulio“. Antžmogio prometėjiška misija yra prasmės pagrobimas iš dievų ir grąžinimas į žemišką, šiaurinę pasaulį, jis sako: „Šiai žemei likite ištikimi.“ Todėl antžmogiuiartimas tik tas, kas pajunta panieką savo „laimei, protui ir dorybėm, teisingumui ir užuojautai“<sup>36</sup>. *Saulėto žmogaus* prasmė yra sugrįžimas į esmiškąją būtį, kuri neatskirta nuo šio pasaulio, tik neregima, aistros ir geidulių užtemdyta. Antžmogis leidžiasi į žemę, *saulėtas žmogus* kyla aukštyn. Abi vizijos laikosi vertikalės, abiejose veikia binarinė opozicija. Antžmogis kyla virš metafizikos, bet vis dar laikosi „nugalėtojo“, „herojaus“ sampratos. *Saulėto žmogaus* tapsmas išgrynina, nuskaidrina kosmologinę struktūrą, esančią jame. Antžmogis teigia išsilaisvinimą iš krikščioniškos moralės ir grįžimą į dionisiškąją laisvę, valią gyventi pagal savuosius įstatymus. *Saulėtas žmogus* reiškia atgimimą, atsinaujinimą, jaunystę, naują tvarką. Antžmogis nėra baigtinis, aukščiausia pažangos stadija, bet tapsmas, procesas, projektas. Ar tai Foucault aptariamas „savęs stilizavimas“<sup>37</sup>? Antžmogis – tai nuolatinis savęs peržengimas, savęs nugalėjimas. Nietzsche jį vadina „laisva dvasia“, „ateities filosofu“, „aukštesniu žmogumi“. Vydūnas *saulėtą žmogų* taip pat iškelia aukštyn: „Svarbu suprasti žmogaus esmę, tai esti žmoniškąją dvasią-sielą, esančią aukščiau žmogaus asmens ir net jo asmenybės, aukščiau šio gyvenimo ir aukščiau amžiaus.“<sup>38</sup> Vydūno dėmesys yra į ateities žmogų, tą, kuo žmogus gali tapti. Kaip ir antžmogis, *saulėtas žmogus* pradeda atmesdamas senus principus:

<sup>36</sup> Frydričas Nyčė, *Štai taip Zatustra kalbėjo*, Rinktiniai raštai, Vilnius: Mintis, 1991, p. 25

<sup>37</sup> A. Milčman ir A. Rosenberg terminą „self-fashioning“ priskiria Foucault. Jį verčiu kaip „savęs stilizavimas“ norėdamas pasinaudoti platesniu žodžio „stilus“ prasmės spektru, nei žodžiai „mada“ ar „modelis“.

<sup>38</sup> Vydūnas, *Sveikata, jaunumas, grožė*, p. 14

„Turėsime mesti tūlus įpročius, tūlus senus būdus ir išmokti visiškai kitaip mąstyti apie tai, kaip žmogui gyventi dera. Gal teks tūlam gyvenimą visiškai kitaip suprasti negu seniau“.<sup>39</sup> Todėl Vydūno, kaip ir Nietzsche'ės, filosofija yra „persikeitimo menas“<sup>40</sup>, iš jos kyla „mąstymo ribų postūmis ir transformavimas, įgytų vertybių kismas ir viskas kas nuveikiama tam, idant galvoti kitaip, elgtis kitaip, tapti kitam nei esi“<sup>41</sup>. Tai kvietimas tapti „savo paties gyvenimo poetais“<sup>42</sup>.

Gretinant *antžmogį* ir *saulėtą žmogų* kyla klausimas, kaip suderinti Nietzsche'ės metafizinę tuštumą ir Vydūno teosofinį – antroposofinį panteizmą? Nietzsche'i „Dievo mirtis“ yra metafizinio žmogaus mirtis, sąlyga naujam žmogui gimti. Tačiau metafizinio centro neigimas gali būti virsmo etapas, o ne galutinis „apsprendimas“. Foucault apie tai rašo: „Nietzsche naujai atranda tašką, kuriame žmogus ir Dievas susijungia, kuriame antrojo mirtis yra sinonimas pirmojo išnykimui ir kur *antžmogio* pažadas pirmiausia nurodo neišvengiamą žmogaus mirtį.“<sup>43</sup> Modernaus žmogaus metafizinės tapatybės krizę Nietzsche pavadina „Dievo mirtimi“ – tikėjimo vientisa tikrove, universaliomis vertybėmis, stabilios tvarkos pabaiga. Šią pabaigą lydi naujo žmogaus vizija, tačiau antžmogis neieško pakaitalo mirusiam Dievui, nesiekia naujo transcendencijos turinio, pati transcendencija jam tampa nebesvarbi, nereikalinga. O *saulėto žmogaus* virsmas yra ne metafizinio konstrukto mirtis, bet susiliejimas su juo, sugrįžimas į pusiausvyrą, į vidinę darną. Šia prasme antžmogio virsmas yraėjimas pirmyn, o *saulėto žmogaus* – grįžimas atgal.

Kas toliau? Išsilaisvinęs iš transcendencijos žmogus bloškiamas į kančią ir gyvenimo siaubą. Ši kančia žmogų supo visada, tik krikščioniška dogma jai suteikdavo prasmę, pavertė ją kentėjimo disciplina, sukūrė asketo idealą. Tai suteikė kentėjimui prasmę, bet įtvirtino amžinos kaltės ir savęs neigimo principą. Tai užpildydavo žmogiškos prasmės tuštumą ir gimdė tikėjimą kančios atpirkimu. Krikščionybė įtikino egzistencinės kančios neišvengiamumu, o asketas buvo tas, kuris atsižadėdamas savęs kančią prisiėmė kaip prasmingą duotybę. Ši egzistencinė kančia, virtusi disciplina, ir kūrė dabartinį žmogų. Vidinę įtampą žmogus pavertė savo kūrybos principu, jos skatinamas kūrė save ir pasaulį. Savęs ir pasaulio neigimą įkūnijantis asketo idealas „metafizinę pusiausvyrą“ palaiko tikėjimu, kad gyvenimo kančios bus atpirktos už šio gyvenimo ribų, palikus šią „ašarų pakalnę“. Nietzsche rašo: „Mums visiškai nereikia šių tiesų apie ateities horizontus tam, kad gyventume pilnatvėje, puikų žmogišką gyvenimą. Vietoj to mums reikalingas aiškumas, iš kur

<sup>39</sup> Ten pat, p. 23

<sup>40</sup> F. Nietzsche, *The Gay Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, p. 35

<sup>41</sup> M. Foucault, *The Masked Philosopher*, Foucault Live, New York: Semiotext(e), 1996, p. 307

<sup>42</sup> F. Nietzsche, *The Gay Science*. p. 181-182

<sup>43</sup> M. Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York: Vintage Books, 1994, p.342

kyla ši kankinanti našta, kurią mes priskyrėm savo gyvenimui, mums reikalinga etikos ir religijos istorija.<sup>44</sup> Ne pati kančia, bet kančios beprasmybė, pagal Nietzsche'ę, temdo žmogaus gyvenimą, o krikščioniškas asketo idealas užpildo šią tuštumą. Tačiau ir „Dievo mirtis“ neišlaisvino nuo šio idealo, metafizinės prasmės poreikis toliau gyvuoja, tik jau pasaulietinėse formose – kaip mokslinis racionalumas, nacionalizmas ar religinis fundamentalizmas. Kol žmogus trokšta kokios nors transcendentinės tiesos, galinčios suteikti gyvenimui prasmę, jis lieka įkalintas metafizinėje iliuzijoje. *Saulėtas žmogus* egzistencinę tuštumą pasitinka kantrumu, jo askezė skirta ne įprasminti kančią, bet ją peržengti. Kančia yra pusiausvyros žmoguje praradimas. Čia atsiveria pačių askezės paradigmu skirtumas. Vydūno askezė artima antikiniam askezės principui – rūpesčiui savimi, savo sveikatai, o ne transcendentinei vienybei anapus žmogaus.

Prislėgtas transcendentinės tiesos tuštumos, neturėdamas askezės idealo žmogus lieka be tikslo ir panyra į nihilizmą, kuris, pagal Nietzsche'ę, gali būti tiek kuriantis, aktyvus, tiek pasyvus – neigiantis gyvenimą, neigiantis paties gyvenimo principus. Į šią metafizinę tuštumą, atsivėrusią po „Dievo mirties“, gali įžengti „paskutinis žmogus“ (vok. *letzte Mensch*) – subjektas, nebeturintis valios, abejingas ir gyvenantis vien pasitenkinimu. Robertas Gooding-Williamsas jį apibūdina taip: „Viskuo patenkintas, nepatiriantis kančios, paskutinis žmogus nebenori kažko siekti, ko dar nepasiekė ar tapti kažkuo, kuo nėra. Kadangi paskutinis žmogus nepatiria kančios ir neturi tikslo, jam nerūpi kad ir jo valia tampa betiksle.<sup>45</sup>“ Bet pasaulyje, kuriam nebereikalinga valia, Nietzsche mato galimybę rasti ir kitokiam, „laisvos dvasios žmogui“, tokiam, kuris tampa pats sau valdovas, kuris gali atsisakyti krikščioniškojo ar platoniškojo idealo ir kurti savo vertybes. Tuomet „Dievo mirties“ krizė tampa išsilaisvinimu: „Iš tikrųjų, mes, filosofai ir laisvosios dvasios žmonės, išgirdę, kad „senasis Dievas mirė“, jaučiamės tarsi nauja aušra mums nušvito, mūsų širdis užplūsta dėkingumas, nuostaba, nuojautos, lūkesčiai. Mes vėl matome platų horizontą, net jei jis nėra šviesus; mūsų laivai vėl gali išplaukti, plaukti sutikti pavojus. Vėl leidžiama drąsiai trokšti pažinimo; jūra, mūsų jūra vėl atvira, tokia kokia dar niekada nebuvo“.<sup>46</sup>

*Paskutinis žmogus* Vydūno filosofijoje yra pavergtas geismų, aistrų ir panūdimų – kultūros žmogus. Jis taip pat neturi kitų siekių, vien tenkinti geidulius, jo veikla, protavimas vien tam paskirtas. O *laisvos dvasios žmogus* gyvena pagal savąją esmę, jo išsilaisvinimas yra instinkto

---

<sup>44</sup> F. Nietzsche, *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 308

<sup>45</sup> Robert Gooding-Williams, *Zarathustra's Dionysian Modernism*, Stanford, California: Stanford University Press, 2001, p. 88-89

<sup>46</sup> Nietzsche, *The Gay Science*, p. 280

ir intuicijos puoselėjimas, kūno žinojimo ir gyvybinio prado pusiausvyros priežiūra. Vydūnui išsilaisvinimas yra kelias vidun, į vidinę metafiziką.

Ar gali būti paneigtas pats prasmės poreikis? Ar galima nuspręsti nebekelti transcendentinės prasmės klausimo apskritai? Atsisakyti ne tik askezės idealo, bet paties metafizinės prasmės poreikio, kurį jis tenkino? Nietzsche'ės *antžmogis* gali kurti pats save ir savo prasmę. Savęs kūrimo, savojo gyvenimo „stilizavimo“ kriterijus yra autentiškumas. Nietzsche'ei gyvenimas pasaulyje be prasmės įmanomas, jei žmogus ją susikuria pats: „Norime būti kuo esame – žmonės, nauji, autentiški, nepalyginami, tokie, kurie patys sau sukuria taisykles, kurie sukuria save.“<sup>47</sup> Klausdami, ką savo gyvenime norėtume išgyventi dar kartą, įvertiname, kiek jis buvo autentiškas: „Kurti sau gyvenimą, kuris nežiūrint, o gal dėka skausmo ir kančios, esančių jame, bus toks didis, kad norėsis jį nugyvent dar kartą, iki mažiausių smulkmenų, lygiai tokį, koks jau buvo. Norėti, kad gyvenimas būtų toks pat, kaip buvo ir net neįsivaizduoti, kad bent kiek kitoks gyvenimas būtų autentiškas.“<sup>48</sup> Tragedija Nietzsche'ei yra gyvenimo siekis, nepaisant neišvengiamos kančios. Kuomet žmogus imasi kurti save kaip meno kūrinį, nežiūrint gyvenimo nenuspėjamumo, jis sulydo savyje kūrėją ir kūrinį: „Žmoguje yra materija, nuolaužos, perteklius, molis, nesąmonė, chaosas, bet jame taip pat kūrėjas, lipdytojas, kietas kūjis, stebintis dieviškumas ir septintoji diena.“ Šis kūrimas yra valios veiksmas, valios savo ateičiai ir valios save peržengti. „Sakyti „taip“ gyvenimui – net jo keisčiausioms ir sunkiausioms problemoms – valią gyvenimui, mėgavimąsi jo neišsemiamumu – netgi didžiausios aukos akivaizdoje – štai ką vadinu Dionizu, štai ką aš nuspėjau būsiant tiltu į tragiško poeto sielą. Ne tam, kad išsilaisvintų iš smurto ir širdgėlos, ne tam, kad apsivalytų save nuo stiprių pasekmių, bet kad būtų sau amžinu tapsmo džiaugsmu, virš viso smurto ir širdgėlos, tuo džiaugsmu, kuriame yra netgi džiaugsmas naikinti.“<sup>49</sup>

### Tiesos diskurso subjektyvacija

Metafizinė tuštuma paskatina rasti naujas asketizmo formas. M. Foucault šį asketizmo idealų sugrįžimą prilygina fašizmui. Tačiau jis kalba ne apie istorinį fašizmą, bet apie fašizmą visuose mumyse, mūsų mintyse, kasdieniniame elgesyje – fašizmą, kuris skatina mus pamilti galią, geismą tam, kas mus valdo ir išnaudoja. Galią, kuri mums leidžia kontroliuoti kitus ir galią, kuria mes malšiname savo pačių laisvę. Foucault keliamas klausimas – kaip spręsti šią krizę,

<sup>47</sup> Ten pat, p. 266

<sup>48</sup> Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge: Harvard University Press, 1985, p. 136.

<sup>49</sup> F. Nietzsche, *Twilight of the Idols*, The Portable Nietzsche, New York: The Viking Press, 1954, p. 562-563

kurią atveria Dievo ir žmogaus pabaiga? Kuo pakeisti moralinį kodeksą, moralinį paklusnumą taisyklėms, kurių atsisakė modernizmas? Pasiūlymą šiam stygiui užpildyti Foucault randa antikinėje „egzistencijos estetikoje“. Jo teigimu, krikščioniško tikėjimo principai ir toliau nematomi veikia Vakarų žmogų, jo savivoką, nors tiesiai nebeatsako į aktualius klausimus. Mes gyvename moralinės krizės sąlygomis, kuri pasireiškia patloginėmis formomis – nerimu, nepasitikėjimu, abejingumu, cinizmu. Tai Nietzsche'ės pranašauto *paskutinio žmogaus* laikas. Foucault formuluojama „savęs stilizavimo“ etika yra bandymas pasipriešinti šio žmogaus fašizmui, nihilizmui. O progresyviems politiniams judėjimams Foucault išsako tokią kritiką: „Reikalinga etika, tačiau jie negali rasti jokios kitos etikos, išskyrus tą, kuri remiasi taip vadinamomis mokslo žiniomis apie tai, kas yra žmogus, jo troškimai, sąmonė ir t.t.“<sup>50</sup>. Kairiosios politinės jėgos grindžiamos pastanga išlaisvinti „pirminį“, „autentišką“ subjektą, kurį kontroliuoja ir slopina galios mechanizmai. Tačiau Foucault neigia bet kokią „autentišką“, subjektą, anot jo, nėra jokios žmogiškos esmės, kurią galima būtų atrasti ir išlaisvinti nuo priespaudos. Subjektas neturi turinio, vien formą, todėl uždaviniu tampa atpažinti, kaip istorijoje įvairios subjektyvumo formos santykiauja su tiesos žaidimais. Tik naujos subjektyvumo formos gali pasipriešinti galiai ir kontrolei.

Foucault neidealizuoja Antikos, nemano, kad graikų ir romėnų gyvenimo būdas išspręstų šiuolaikines problemas. Priešingai, jo manymu, antikinės visuomenės sąranga, nelygybė, santykiai tarp privilegijuotųjų, vergų, moterų buvo pasibaisėtini. „Problematizacijos“ aspektas – štai, ką Foucault atranda svarbaus Antikoje. Tai tokia situacija, kai patirtis, santykis ar veiksmai tampa „problemiškais“ ir išprovokuoja krizę iki tol neproblemiškame elgesyje, praktikose ar institucijose. Toks problematizavimas gali būti reakcija į dabarties pavojus: „Nenoriu pasakyti, kad viskas yra blogai, bet kad viskas yra pavojinga, kas nėra tas pat, kas blogai. Jei viskas yra pavojinga, tuomet mes visada galime ką nors daryti. Todėl mano pozicija veda ne į apatiją, bet į hiper ir pesimistinį aktyvizmą“.<sup>51</sup> Antikos filosofijoje žvilgsnis nukreiptas į rūpestį savimi (iš gr. *epimeleia heautou*), apmąstomas dėmesys „savęs stilizavimui“. O šiandien *rūpestį savimi* perėmė mokslas – subjektas tampa pažinimo objektu, kurio tikrąją prigimtį ir siekiama atskleisti. Toks subjektas paklūsta kontrolei, kuomet tampa pažinus ir paaiškinamas. Helenistinėje ir Romos kultūroje *rūpestis savimi* buvo atskira disciplina, autonominis menas, suteikiantis vertę žmogaus egzistencijai. Foucault įsitikinimu, neegzistuoja suverenų, pirminis subjektas, universali subjekto forma, tačiau subjektas

---

<sup>50</sup> M. Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, New York: Pantheon Books, 1984, p. 343.

<sup>51</sup> Ten pat, p.343.

pasireiškia per subjektyvacijos praktikas, per išsilaisvinimo praktikas, elgesio režimų, taisyklių ir stilių dėka. Subjektyvacija nurodo į subjekto santykį su pačiu savimi, į tuos daugybę būdų, kuriais subjektas modeliuojamas atsižvelgiant į tai, kas laikoma tiesa. Paskaitose, skirtose subjekto hermeneutikai, Foucault įvardina du subjekto santykio su tiesa režimus, nurodančius ir tai, kaip subjektas save išreiškia. Pirmasis – subjekto savęs objektyvavimas per tiesos diskursą. Tai vyksta paklūstant įstatymui, moraliniam kodui – knygai arba tekstui. Istoriškai tai reiškėsi per krikščioniškąją dogmą ir išliko modernios filosofijos subjekto – objekto santykyje bei moksluose, kurie žmogų ir gamtą traktuoja kaip pažinimo objektą. Tokį subjekto objektyvavimą per tiesos diskursą Foucault įvardina kaip savęs atsižadėjimo pasekmę. Antrąjį režimą Foucault nusako kaip tiesos diskurso subjektyvavimą, kuris „leidžia mums tapti šių tiesos diskursų subjektais, kurie išsako tiesą ir kurie transformuojami dėka tiesos formulavimo, dėka paties formulavimo, būtent tiesos išsakymo fakto“.<sup>52</sup> Tiesos diskurso subjektyvacija numato sugrįžimą į save kaip į užbaigimą, tikslą ir gyvenimo technikų objektą, gyvenimo meną, kai esminis judesys yra ne savęs objektyvavimas per tiesos diskursą, bet tiesos diskurso subjektyvacija. Pirmuoju atveju asmuo pripažįsta tiesą, kurios autoritetu negali būti suabejota, o antrajame – tiesa suformuluojama iš subjekto asmeninės laisvės praktikų, iš pasirinkimo. Šis tiesos formulavimas atsispiria nuo asmeninės laisvės, o ne santykio su neabejotinu autoritetu, tokio kaip, pavyzdžiui, krikščioniška dogma. Objektyvacija per krikščionišką tiesos diskursą reikalauja savęs atsižadėti. Savo tikrosios esmės ieškojimas veda į „abejonės“ hermeneutiką, siūlo grįžti į metafizinį komfortą, nesvarbu, ar įgavusį naujas formas ar išlaikantį senąsias. Tiesos diskurso subjektyvacija siūlo alternatyvą – savęs sukūrimą naudojantis tam tikromis technikomis ir praktikomis. Tai savęs pažinimas per rūpinimąsi savimi, bet tai nėra atsiribojimas nuo aplinkos. Erdvė ir atstumas, kuris randasi tarp asmens ir pasaulio, lieka aktyvus, sąmoningas ir konkretus. Asmuo rūpinasi savimi ne tam, kad atsiribotų nuo aplinkos, bet kad rastų ir puoselėtų tinkamą ryšį. Rūpinimasis savimi – tai savos tiesos puoselėjimas. Savojo subjektyvumo patikavimas yra „savęs stilizavimas“ į etinį subjektą, ir šiame procese atsiskleidžia estetiniai ir asketiniai aspektai.

„Savęs stilizavimui“ nusakyti Nietzsche naudoja meno kūrinio analogiją: „Suteikti savo charakteriui stilių yra didis ir retas menas. Jo imasi tie, kurie pažino visas savo prigimties stiprybes ir silpnybes ir visoms joms rado vietą savo meno projekte, taip tol, kol kiekviena pasirodo kaip menas ir prasmė, ir netgi silpnybės džiugina akį. Štai čia pridėdama daug įpročio, čia truputis prigimties nuimama – kaskart per kantrią praktiką ir kasdieninį darbą. Galiausiai, kai kūrinys baigtas, tampa aišku, kaip skonio savybės suformavo viską, kas didelio ir kas smulkaus. Ar tas

---

<sup>52</sup> M. Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, New York: Picador, 2005, p. 332

skonis buvo geras ar prastas, yra mažiau svarbu nei kas galėtų manyti, jei tai buvo išbaigtas skonis!“<sup>53</sup> Foucault „savęs stilizavimo“ koncepcijoje mato ir meninės intencijos kritiką: „Tai, kas mane stebina, tai faktas, kad mūsų visuomenėje menas tapo kažkuo, kas siejama tik su objektais, bet ne su individais ar gyvenimu. Tai, kad menas yra kažkas specializuoto ar kažkas, kuo užsiima tik ekspertai, kuriais yra menininkai. Bet ar negalėtų kiekvieno gyvenimas būti meno kūrinium? Kodėl lempa ar namas gali būti meno kūrinium, o gyvenimas – ne?“<sup>54</sup> Tyrinėdamas Antiką Foucault atranda meną, kurį ir pavadina „egzistavimo menu“, (pranc. *technê tou biou*). Idėjoje, kad gyvenimas gali būti medžiaga, materija, iš kurios dirbamas kūrinys, Foucault mato estetikos atsinaujinimą. Šame pasiūlyme yra svarbu ryšys tarp estetikos ir etikos, tarp egzistavimo estetikos ir filosofinio *rūpesčio savimi* kaip pagrindimo „savęs stilizavimo“ etikai. Savitransformacija pagal savo nuožiūrą ir žinias Foucault yra artimas estetinei patirčiai. Žmogui jo kūnas, jausmai, suvokimas, pati siela tampa instrumentu, kurį galima modeliuoti, keisti ir tobulinti. Toks atsitraukimas nuo savęs kaip kūno primena vydūniškąjį santykį – jo pateiktas mentalinio, astralinio, eterinio ir fizinio kūno charakteristikas. Tačiau prieš naudojantis graikų apibrėžimais reiktų suprasti, kad Antikoje ne tik estetika ir moralė buvo neatskiriamos kokybės, tačiau ir menas nebuvo skiriamas nuo amato. Menininkas buvo meistras, o meno kūrinys buvo dirbinys. „Grožis“ (gr. *kalos*) visuomet reiškė ir „gėrį“ etine prasme. Foucault egzistavimo estetika reiškia „tyčinius ir savanoriškus veiksmus, kuriais žmogus ne vien nustato savo elgesio taisykles, bet siekia transformuoti save, pasiekti vientisą būvį ir paversti savo gyvenimą į kūrybą sekančią tam tikrus estetines vertybes ir atitinkančią tam tikrus stilistinius kriterijus“<sup>55</sup>. Šis elgesio taisyklių įvardijimas atliepia ir Nietzsche'ės *antžmogį*, kuris pats susikuria įstatymus.

Kuomet „savęs stilizavimui“ iškeliami estetiniai kriterijai, pagal Alexanderį Nehamą, jį galima lyginti su menine kūryba daugeliu aspektų: „Kaip ir pripažintuose menuose, nėra taisyklių tam, kad sukurti naują ir jaudinantį kūrinį. Kaip ir pripažintuose menuose, nėra vieno geriausio kūrinio, nėra geriausio gyvenimo, pagal kurį kiti galėtų būti įvertinti. Kaip ir pripažintuose menuose, tai nereiškia, kad vertinimas negalimas, kad kiekvienas kūrinys yra tiek pat geras, kiek kitas. Kaip ir pripažintuose menuose, tikslas yra sukurti kiek galima daugiau naujų, skirtingų kūrinių – skirtingų gyvenimo būdų. Kadangi estetinių skirtubių dauginimas, net jei tai netarnauja moralei, turtina ir

---

<sup>53</sup> F. Nietzsche, *The Gay Science*, p. 232

<sup>54</sup> M. Foucault, *On the Genealogy of Ethics*, p. 236

<sup>55</sup> M. Foucault, *The Use of Pleasure*, New York: Vintage Books, 1990, p. 10-11

gerina žmogaus gyvenimą“.<sup>56</sup> Aptardamas gyvenimo meno praktiką Foucault vėl sugrįžta prie asketizmo koncepto. „Subjekto hermeneutikoje“ jis nurodo, kad įprastas, krikščioniškasis, asketizmas, pirmiausia, vedė į savęs atsisakymą, į visišką savęs išsižadėjimą. O antikinis *askesis* nereiškė savęs išsižadėjimo. Tai savęs sukūrimas per *askesį*. Dar tiksliau, tai „siekis pilno, tobulo, absoliutaus ir savipakankamo santykio su savimi, atveriančio galimybę savęs transformacijai ir laimei“.<sup>57</sup> Tokiu būdu Foucault asketizmas yra savęs sukūrimas be apribojimų, kuriuos nustato išorinės normos, autoritetai ir institucijos. Panašiai asketizmą apibūdina Richardas Valantasis: „Asketizmas gali būti nusakytas kaip performatyvumas vyraujančioje socialinėje sistemoje, siekiantis įsteigti naują subjektyvumą, kitokius socialinius santykius ir alternatyvią simbolinę visatą.“<sup>58</sup> Asketizmo praktika naujai permąsto savęs suvokimą, galiojančią socialinę tvarką ir tikrovę, deda pastangas naujam, alternatyviam būviui sukurti esamos tvarkos kontekste.

Antikoje asketizmo praktika reiškė savęs suvaldymą (*enkrateia*), savidiscipliną kaip būtiną „savęs stilizavimo“ sąlygą. Tai, pirmiausia, susiję su malonumų praktika – jų kontroliavimas, suvaldymas, saikas. Foucault *enkrateia* bando nusakyti kaip pastangą vidinei pusiausvyrai pasiekti – santykį su savimi per savikontrolę: *Ascetics* [pranc. *L'ascétique*] – tai platesnis ar siauresnis sudarytas rinkinys pratimų, kuriuos galima, rekomenduojama ar netgi privaloma naudoti moralinėse, filosofinėse ir religinėse sistemose, norint įgyvendinti tam tikrą dvasinę užduotį. „Dvasinė užduotis“ reiškia sielos transformaciją, savęs perkonstravimą kaip veikiantį subjektą ir kaip žinojimo subjektą.

Ar Vydūno gyvenimo būdas yra askezė, „savęs stilizacija“, egzistavimo estetikos projektas? Ar Vydūno filosofijoje galima rasti egzistavimo estetikos problematizavimo aspektų? Ar Vydūno askezė vis dar aktuali? Kaip jo medžiaga gali pasitarnauti naujoms askežėms? Kokius klausimus kelia pats Vydūno askežės tyrimas ir kaip šiuos klausimus galima papildyti savomis intencijomis? Ši „pasitikrinimą“ galima atlikti keletu aspektų, pasirenkant paskiras temas, randant paralelių arba ieškant prieštarų ir neatitikimų. Mano nuomone, Vydūno gyvenimo būdą, kiek tai paliudyta jo tekstuose, galima pavadinti asketišku. Jo askezė yra dvejopa: tai ir kaip santūrumas, kuklumas, susilaikymas, saiku pagrįsta mityba bei kūno priežiūra ir taip pat tai kaip naujo subjektyvumo, kitokių socialinių santykių ir alternatyvios pasaulėžiūros puoselėjimas.

---

<sup>56</sup> Alexander Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley: The University of California Press, 1998, p. 10

<sup>57</sup> M. Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, p. 319-320.

<sup>58</sup> R. Valantasis, *Constructions of Power in Asceticism*, Journal of the American Academy of Religion, LXIII/4, 1995, p. 797.

## *Kūno tēkmė ir asketinė laisvė*

„Tibeto mirusiųjų knygoje“ yra vis pasikartojantis priminimas, skaitomas prie mirusiojo, jam keliaujant per mirties *bardho*: „Nesidžiauk matydamas blausų dievų pasaulio švytėjimą, nepasiduok jo gundymui, nenorėk šio tako. <...> Nežiūrėk į šį švytėjimą“.<sup>59</sup> Ši *ne* turi išgirsti būdamas anapus, juo turi patikėti, turi atsisipirti gundymui, viliojančiam vaizdui, vien dėka iš toli ataidinčio *ne*.

Ką reiškia praktikuoti šį *ne*? Kas yra *ne*? Tai patarimas, kvietimas, pamokymas, kažko nedaryti, neiti, nevalgyti, nekalbėti, negalvoti. *Ne*, skambantis išorėje kaip draudimas, ir *ne*, skambantis viduje kaip sąžinė arba intuicija. Viena yra išgirsti *ne* išorėje, kas kita – pačiam jį kartoti viduje. Askezėje dėmesį nukreipiu į šį vidinį *ne*, į *ne* puoselėjimą.

Yra daug balsų, kurie nesutinka su *ne* tiek išorėje, tiek viduje: trukdantys arba gelbstintys balsai, gero linkintys ir tuo klaidinantys – visi bandantys įtikinti. Lieku kontemplanuoti vieną šių *ne* – tą, kuris mažiausiai pažintas – instinkto ir intuicijos *ne*. Vydūno askezėje šis *ne* yra vedlys, mokytojas. Jį reikalinga išgirsti ir dar svarbiau – įsiklausyti, juo sekti. Viena yra nenorėti, nebūti viliojamam dievų švytėjimo, kas kita yra neiti link jo, kuomet karminis vėjas taršo ir blaško, riaumoja demonai ir veja nesuvaldomas išgąstis. Kokio stiprumo *ne* turi skambėti sieloje, kad juo pasikliaučiau, jam pasiduočiau. Asketas yra *ne* meistras, nesvarbu, ar tai regulos, instrukcijos ar vidinis, intuicijos *ne*. Meistras – reiškia gebantis žongliuoti tuo vidiniu *ne*, žaisti juo, pasikliauti savo valia sekti paskui *ne*.

Kaip vėjas, įtempęs burę, neša jachtą per bangas, taip valia įsitempia gyvybės vėjyje, ir asketas skrieja į savo tikslą. Galvoju apie atsisakymą, apie atsisakymo įtempiamą valią, apie *ne* galią. Kiek daug jėgos randasi kūne, kuomet įtempinama ši burė, su užrašytu žodžiu NE. Kaip žvaliai tada gali skrieti kūno laivas, grakščiai pasviręs geismo vėjyje. Askezė yra laivo valdymas pasitelkiant gyvenimo, geismo vėją. Patirtis ir atidumas reikalingas suvaldyti tas neigimo bures, nepastatyti jų prieš vėją taip, kad laivas prarastų pusiausvyrą. Gyvybės vėjas nubloškia bet kurį asketą, jei tas per drąsiai ar per neišmanymą, ar neįgudęs atsuko savąjį *ne* galingam geismo gūsiui.

Askezė yra menas suvaldyti neigimą, saiką, kantrumą, susilaikymą. Šių dėka geismo energija gali nunešti kūną ir sąmonę į tolimas vietas, tolimas būsenas. Sakytum, stygos įtempimo ir

---

<sup>59</sup> *Tibeto Mirusiųjų Knyga*, vertė A. Kugevičius, Kaunas: R. Anankos leidykla, 2004, p. 156

atleidimo meistrystė, tik tarp dviejų – įtempto ir laisvo, tarp dviejų energijų pasipriešinimo atsiranda garsas, atsiranda žaidimas. Jei stygą pertempsį, ji truks, jei per daug atleisi – neskambės.

Badavimas yra santykio su savąja valia ieškojimas. Jis prasideda nuo priverstinio atidaus žvilgsnio į save. Rimties pauzė, gyvenimo tėkmės pristabdymas, kantrybė, tylą, kvėpavimo kontempliavimas – tai pirmi judesiai padėti valiai įtempti valios burę. Badavimas nėra vien maitinimosi, maistinių medžiagų, energetinių resursų trūkumas. Mitybos apribojimas yra pirmą badavimo sąlyga, tačiau ne vienintelė. Badaujant pakinta žmogaus suvokimas, mąstymas, sielos būseną. Vertinant ne kūno, bet sielos žvilgsniu, badavimas yra vartai į kažkurių pirminių, bazinių žmogaus ir aplinkos santykių išgyvenimą. Badaujant tarytum pristabdomas realybės „filmas“, jis sulėtinamas tiek, kad „žiūrovas“ badautojas gali pamatyti, kaip tikrovės judesys susideda iš daugybės statiškų kadru. Sulėtėja kūnas, sulėtėja jausmai ir mintys. Pastebimai sulėtėja visa gyvybės tėkmė viduje ir išorėje. Nebemaitinant kūno, pirminiai, baziniai gyvybės instinktai patiria krizę. Neišvengiamai pakinta ir sąmonės būseną. Badaujant valios galia išauga. Galbūt apmirusių fizinių pojūčių, sulėtėjusio tikrovės „filmo“, švelnių pakitimų suvokiant aplinką dėka. Pasakyti *ne* yra kur kas lengviau nei gyvenant įprastu miesto režimu.

Kūno apribojimai pažadina sudėtingesnius procesus sieloje. Kūno disciplina atveria didesnes jo galimybes: „Pasipriešinti kūno tėkmei reiškia skirti sau didelius suvaržymus, griežtus apribojimus biologinei gyvybei (*zoē*) tam, kad pasiekti būsimą laisvės nuo biologinių suvaržymų būseną, kūno transformacijas. Tarytumei asketiniai apribojimai yra būtina sąlyga subjektyvumo intensyvumui, kuris perauga geismą ir individualumą“.<sup>60</sup> Toks pasipriešinimas *kūno tėkmei* gali nuskambėti kaip prieštaravimas vartojimo kultūroje. Asketinės tradicijos laisvė ir yra pasiekiamą suvaržymo dėka, suvaržomas kūnas yra sąlyga išsilaisvinti iš nuodėmės, iš karmos duotybių. Asketinis apsivalymas nuo geismo reiškia laisvę nuo biologinės būtinybės. Čia svarbu įvardinti, jog kalbėdami apie geismą (angl. *desire*) kalbame apie biologinius kūno poreikius, palikdami nuošalėje individo ir kultūros generuojamus „sudėtingesnius“ troškimus, geismus. Tačiau akivaizdu, jog askezeje biologinis poreikis ir dvasinis geismas yra tarpiai susiję, ir kontroliuodamas vieną asketas puoselėja antrąjį. Kol kas svarbu pripažinti, jog kalbėdami apie norų, poreikių, geismų discipliną mes priešinamės ne vien *kūno tėkmei*, bet ir kultūros tėkmei kūno atžvilgiu. Nors modernios kultūros kontekste, puoselėjančioje kūno, subjektyvumo, troškimų išlaisvinimą, išsilaisvinimas per discipliną panašus į dogmos prikėlimą, tačiau mano užduotis yra pažinti, kokias galimybes atveria asketinės disciplinos praktikavimas.

---

<sup>60</sup> Flood Gavin *The Ascetic Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 14

Asketinė tradicija siūlo kūno technikas, skirtas kontroliuoti bazinius biologinius instinktus. Norint pasipriešinti kūno instinktui, reikalingas tvirtas įsitikinimas, įtikėjimas, reikalinga tradicija, kuria žmogus galėtų atsverti instinktą. Šitai pagrindžiama gana tiesmuku principu – kuo didesnė pastanga, tuo didesnis atpildas. Tuo pagrįstos dauguma asketinių tradicijų, kurių tikslas „nugalėti kūno ir laiko suvaržymus, troškimas pasiekti tikslą, tobulumą šiame ar kitame pasaulyje“.<sup>61</sup> Intencionalus pasipriešinimas kūno tėkmei yra krikščioniškų, induistinių ir budistinių tradicijų pagrindas. Visose jose galima išvelgti tapatų principą – žmogus sąlygojamo laiko ir biologinių poreikių kūno kančia yra neišvengiama. Kančia yra neišvengiama kūno sąlyga, todėl pastanga atsiriboti nuo kūno poreikių yra ir pastanga išsilaisvinti iš kūno tėkmės. Toks darbas nudirbamas sekant aukštesniais idealais, atskiriant kūno ir dvasios erdves, jas supriešinant. Valia, pastanga, kantrybė yra būtinos to sąlygos, todėl asketinis kelias gali atrodyti kaip išbandymų, kovos kelias. Kiek bebūtų svarbu vengti binarinių opozicijų, panašu, jog čia jos pasitarnauja kaip paprasčiausia, todėl efektyviausia, struktūra leidžianti „nulaužti“ biologinę tėkmę.

Tačiau Vydūno askezeje nerandu šio negatyvaus „gyvenimo kančios“ motyvo. Jo dieta motyvuota ne išsilaisvinimu iš kūno tėkmės, bet pačios tėkmės pusiausvyra, sveikatos įsivyravimu. Vydūnas naudoja asketiniu geismo klusnumu, tačiau jo pamatinis principas nėra išsilaisvinimas iš kančios ar susigyvenimas su jos neišvengiamumu. Askezės kelio tikslas yra įžengimas į visišką ramybę ir šviesą, panirimas į esmės pilnatvę.

---

<sup>61</sup> Ten pat, p. 100

## „Kaip išmokinti šunį teisingos kvėpuosenos“

Parodoje „Menas ir mokslas“ atliktas performansas „Kaip išmokinti šunį teisingos kvėpuosenos“. Veiksmas vyko VDA bibliotekoje darbo valandomis. Performanso eiga: Atidariau langą ir užsidėjau šuns kaukę. Mūvēdamas kaukę padeklamavau pamokymą apie tinkamą kvėpavimą. Pamokymo tekstas parengtas pagal Vydūno knygą *Sveikata, jaunumas, grožė*. Baigęs kalbą nusiėmiau kaukę ir uždariau langą. Performansas truko apie 10 minučių. Pateikiu performanso metu deklamuotą tekstą:

*Kvėpavimas yra pažymys to, kad gyvena šuo vieneto gyvenimą. Kaip jis tik pradeda sau atskiras gyventi, jis ir kvėpuoja. O paskutiniu kvapu jis ir baigia savo amžių. Nuolatinis kvėpavimas yra stačiai kūno gyvumo ir gyvenimo pagrindas. Kvėpavimu kūnas lyg semte semia iš gyvybės jūrų sau gyvybės ir taja gaivina savo ir mažiausias daleles – turėtų jas gaivinti. O to dažnai nėra. Ypačiai pasidaro tai numanu žinant, kad kvėpuodami mes ne vien įtraukiame į save deguonies ir gesonies, bet ir kitų slėpiningų elementų, panašių į elektrą, sravinčių dirgsmimis, ir dar smulkesnių. Erdvė jų yra pilna. Ir Vakarų šunims gali būt suprantama, kad kvėpavimas nepriruošia vien chemės bylą kraujuje, bet kad kažkas slėpiningo įvyksta šunyje, ką šuo jaučia kaip gaivestį. O tenka toji ne vien kūnui, bet ir jausmų, ir minčių gyvatai. Kvėpuodamas šuo turėtų nujausti net viso gyvumo pagrindą. Tada kvėpavimas būtų tikriausia sveikatos versmė. Paprastai nebekvėpuojama užtenkamai. Šunys vos kiek pildo plaučius oro. Ir dažnai maža rūpinasi geru oru. Todėl mokykimės kvėpuoti! Reikia visus plaučius pildyti oro, pirmiau apatiniąją jų dalį, tada viduriniąją, o paskiau viršutiniąją, plaučių galūnes. O tai turi įvykti be trūkčiojimo, vienu tosu. Taip sveikas kūnas kvėpuoja vienas paliktas, vadinasi, kad šuo miega. Tokia tai yra pilnoji kvėpuosena. Kuo daugiau oro sugeriamo, tuo geriau. Todėl, kvėpuojant pilnuoju būdu, reikia traukti oro, kiek tiktai galima. O traukti – iš lengvo, gal kol paskaitome 1–2–3–4, tada reikia kiek lūkėt, skaitant 1–2, ir vėl palengva orą išpūsti skaitant 1–2–3–4. Ir luktelėjus, skaitant 1–2, naujai traukti orą. Bet kvėpuodami neturime varginties! Kvėpavimas turi įvykti tarsi savaime. Pradžioje berods reikės kūno darbą prižiūrėti, jį pratinant. Todėl kvėpuoti tokiu būdu pradžioje užteks, kad tai darysime 4 lig 5 kartų po viens kito, o gal tris kartus per dieną. Toliau galime ir daugiau kartų po viens kito ir dažniau tokiu būdu kvėpuoti. Kaip tik išeiname į tyrą orą, ir pradėkime giliai kvėpuoti skaitydami, kaip žengiame. Bet kvėpuokime visumet pro nosį. Įpratę taip giliai kvėpuoti, galime tęsti įtraukimą, oro palaikymą, iškvėpimą ir luktelėjimą. Bet būkime atsargūs! Staigus bandymas ilgai tęsti įkvėpimą ir oro*

*palaikymą gali kenkti širdžiai. O pirmiau tėra reikalinga giliai kvėpuoti. Ir atsiminkime, kad amžinoji Galia, kuri visa globia, kas gyva, oro gaivestimi mus gaivina. Ją atsimindami, mes su Ja ir iš savo pusės santykiuojame. Ir tokiu būdu Jos esame pildomi ir Josios stiprinami. Mes dalyvaujame Jos gyvybėje. Tokiu būdu tada pilnai sąmoningai kvėpuoti išmokstame.*

---

Žodžių *dvasia* ir *siela* (gr. *psyche* ir *pneuma*) proto-indoeuropietiška kilmė siejama su žodžiu „kvėpuoti“. Lietuviškai *dvasia* turi keletą reikšmių: *alsavimas*, *kvėpavimas*, giminiška latvių *dvaša* – „kvėpavimas“, slavų *dychati* „kvėpuoti“ (*duhati* ‘pūsti’). Žmogaus atėjimas į pasaulį, pirmas savarankiškas oro gurkšnis yra ir jo dvasios įkvėpimas, įtraukimas į save. Tai sielos ir nuo motinos, nuo pasaulio „atsiskyrusio“ kūno jungtis. O paskutinis iškvėpimas, paskutinis atodūsis yra šios sielos išleidimas, paleidimas iš kūno ir iš gyvenimo. Vydūnas žmogaus gimimą, susieja su kvėpavimo pradžia, o išėjimą iš gyvenimo – su kvėpavimo pabaiga. Kvėpavimas yra sielos darbas, sielos jungtis su kūnu, lango į sielos kambarius varstymas. Kvėpuodamas žmogus dvasią maitina. Todėl dvasios pratimai, meditacijos ir panašios praktikos prasideda nuo kvėpavimo disciplinos. Pirmą sąlyga gyventi yra kvėpavimas – pats universaliausias žmogiškumo ir gyvumo požymis. Todėl priartėjimas prie žmogaus esmės, dvasios-sielos Vydūno askezėje prasideda nuo kvėpavimo, įpratimo „pilnai kvėpuoti“. Pagal Vydūną, pilnas kvėpavimas žmogų grąžina į dvasios glėbį. Toks kvėpavimas – pirmoji sąlyga gyventi dvasios-sielos erdvėje. Kvėpuoti – tai palaikyti dvasios gyvybę kūne. Mums kvėpavimas yra savaime suprantamas, net nekyla mintis „kvėpuoju, vadinasi esu“, nors akivaizdu, jog minties sąlyga yra įkvėptas oro gurkšnis.

Vydūnas pastebi, kad žmogus yra pamiršęs, apleidęs tinkamą *kvėpuoseną*, todėl apie kvėpavimą „temąsto kaip apie kūno dalyką. O ir čia jis jiems dar nėra gana svarbus. Nežino, kiek jis reiškia kūno gyvenimui. Jis beveik kaip kokia dvasinė jėga jį taiso ir stiprina“. Kvėpavimas, anot Vydūno, yra ne vien fizinis, tiekiantis kūnui deguonį, „bet ir kitų slėpiningų elementų, panašių į elektrą, sravinčią dirgsmimis, ir dar smulkesnių. Erdvė jų yra pilna. Ir Vakarų žmonėms gali būti suprantama, kad kvėpavimas nepriruošia vien chemės bylą kraujuje, bet kad kažkas slėpiningo įvyksta žmoguje, ką žmogus jaučia kaip gaivestį“.

*Pilnoji kvėpuosena* yra gilus ir lėtas kvėpavimas. Jei ne nuolatos, tai bent jau kelis kartus per dieną privalu skirti tam dėmesio. Svarbu tai organizmui, nervų sistemoje tekančiai energijai, *pranai* skatinti. Tiek pat žymiai nuo to priklauso ir suvokimo, sąmoningumo, minčių gyvybė. Vydūnas kvėpavimo principus ima iš jogos ir savo patirties. Tokių principų pagrįstumą

aptaria ir dabartiniai neurofiziologijos tyrimai. Įrodyta, kad sąmoningai sulėtintas kvėpavimas – lėtas įkvėpimas ir ilgas iškvėpimas mažina stresą, padeda bendrai savijautai ir gerina suvokimą.

Kvėpavimą laikome savaimine kūno funkcija. Kaip ir baziniai kūno procesai, jis vyksta be sąmoningų pastangų. Tačiau kitaip nei kraujo tekėjimas, seilių išsiskyrimas ar kiti baziniai procesai, kvėpavimą galima valdyti. Sakydamas, kad žmonės nekvėpuoja pakankamai, Vydūnas atkreipia dėmesį į nepakankamą rūpestį baziniu kūno poreikiu, nuo kurio priklauso pati jo gyvybė. Kaip išsiugdomi netinkami kvėpavimo įpročiai? Gal žmogus niekada ir nekvėpavo tinkamai, todėl kvėpavimo reikia išmokyti kaip skaityti ar važiuoti dviračiu? Įtikinamesnis būtų paaiškinimas, jog Vydūno *pilnoji kvėpuosena* yra patobulinimas, pagelbėjimas sau, nesiekiant kažką atkurti, bet naujo ryšio su „amžinąja Galia, kuri visa globia, kas gyva“ užmezgimas. *Pilnoji kvėpuosena* yra sąmoninga pastanga palaikyti ryšį su šia *Galia*, būti nuolatiniam santykiu su ja, semtis iš jos gyvybės. Svarbus yra tarsi savaiminis ir neprievartinis „prisijungimas“ prie šios *Galios*, po to nuolatinis buvimas jos globoje. Prieš komentuodamas ir paaiškindamas, kas vyksta šiame, iš pažiūros nesudėtingame veiksmo – gilesniame kvėpavime, pirmiausia, pasidalinsiu savo patirtimi, ėmus pilniau kvėpuoti.

Pirmiausiai mane nustebino nesiliaujantis ir vis stiprėjantis dėmesys kvėpavimui. Pradžioje, kaip Vydūnas ir rašo, tai prisimindavau keliskart per dieną, turėdavau sau priminti kaip kažką, ką „turiu padaryti“, tačiau gana greitai poreikis giliai įkvėpti ir lėtai iškvėpti ėmė didėti bei grįždavo vis dažniau ir dažniau. Kitaip nei meditacinis sąmoningumas, kai dėmesys yra valingai pažadinamas ir palaikomas, šis kvėpavimas prisimenamas „tarsi savaime“. Kuomet kūno sąmonė kaskart nukreipia dėmesį į įkvėpimo ilgį, protas ima sekti paskui ją ir tik stebėti ir stebėtis. Ar gali būti, jog šis Vydūno minimas „tarsi savaime“ yra kūno sąmoningumo aktyvavimas? Jei taip, kas jį iššaukia? Įdomiausiai man tapo šio pratimo „automiškumas“. Pastebėjau, kad ilgainiui priminimas giliau, pilniau įkvėpti oro tapo įpročiu, visiškai savarankiška „programa“, kuri nuolatos ir be jokio sąmonės įtempimo aktyvuojama, tarsi „išsoka į dėmesį“ visai nepriklausomai nuo to, kuo dėmesys tuo metu užimtas. Tai stebino ir palengvino pastangas pilniau kvėpuoti. Vydūno minima *amžinoji Galia* yra visa apgaubianti, todėl kūnui, atrodytų, tereikia jai atsiverti, ją semtis ir „pilnu tosu“ kvėpuoti. O kad šis „kūno darbas“ vyksta, suprantu tik iš nuolatos grįžtančio dėmesio kvėpavimui. Tačiau pats grįžimas prasideda ne valioje, bet kažkur kitur, lyg kūne, lyg už intencionalaus suvokimo.

Svarbu paminėti, kaip šis pilnas kvėpavimas veikia mano suvokimą. Pirmiausia, jis pristabdo bei ramina. Įsitvirtina lėtumas stebint, suvokiant viską, kas vyksta mano viduje ir

aplinkoje. Paskui seka pasimėgavimas dėmesingumu, pasitenkinimas šia būseną, kuomet protas neskuba reaguoti įprastais „priėmimo – atmetimo“ impulsais. Atsiranda „atotrūkis“ tarp matymo, suvokimo ir mano reakcijos, reaguojančios minties, reaguojančio jausmo, pojūčio kūne. Pastebiu, jog į šį „atotrūkį“ patenka daugiau pačios aplinkos suvokimo. Ramus žvilgsnis pasilieka stebėti aplinką, kol „dėmesingasis aš“ užimtas dienos rutina. Kartais žvilgsnis tarsį pats nori nuklęsti, pabėgti ir tyrinėti daugybę kartų matytą vaizdą pro langą ir, mano paties nuostabai, rasti čia atgaivą. Šis savaiminis kūno dėmesys pilnam kvėpavimui nėra intencionalus, bet savotiškai inertiškas. Jis ima sekti tais pačiais ritmais, kurie gena vandens raibulius, dūmų išsisklaidymą, žvakės liepsnos virpčiojimą. Galbūt šios amžinosios mus gobiančios ir gaivinančios *Galios* didybė ir yra šis perregimas paprastumas, lengvas, kaip vos juntamas oro virptelėjimas po nosimi.

### „Geismo mašinų nulaužimas“

Kvėpavimas – tai pirmas žingsnis grįžti į *anima* glėbį. Kodėl šuniui nereikalingos instrukcijos, kaip kvėpuoti, bet žmogų to reikia mokinti? Kvėpavimas yra priemonė tapti labiau *gyvūnišku*. Arba perfrazuojant G. Deleuze'ą – tapti gyvūnu. Nes kūnas, laikantis dietos, tampa „teksto kūnu“, sukurtu teksto pagalba, sekančiu užrašytomis instrukcijomis ir žiniomis. Taip galima aiškinti bet kurią dietą – ne kaip kažką „natūralaus“, kažką, kas paaiškina prigimtinius kūno principus, grąžina į „natūralią“ sveikatą, bet kaip instrukcijas, siūlančias *tapti* sveikam. Dieta yra tam tikra „programavimo kalba“, skirtinga nuo „įprastų“ kūno režimų<sup>62</sup>. Todėl visa aibė tekstų, aiškinančių, kaip puoselėti sveikatą ir grožį, nėra nei teisingi, nei melagingi, bet fikcijos, leidžiančios išrasti savitą kūną. Tokia yra ir šio tyrimo intencija – išrasti dar vieną kūno fikciją.

Kaip „žaisti“ su esamais, pasisavinamais „kūno tekstais“? Kaip medžiaga, šimtmečius trukusia patirčių ir žinių sankaupa. Jei gyvensenos, režimo tekstą skaitytume kaip literatūrinį, tuomet užduotis būtų tokia: a) atlikti manipuliācijas, kurios transformuotų tekstą; b) šį, antrinį tekstą, įkūnyti praktiškai, performatyviai. Taigi, jei esamų gyvenimo režimų užduotis yra suteikti žmonėms žinias, kurias jie pritaikytų praktikoje, mano tikslas yra perskaityti tokį tekstą kaip estetinę fikciją ir jo pagrindu kurti naują versiją.

---

<sup>62</sup> Fizikas, filosofas, psichonautas, J. C. Lilly knygoje *Programming and Metaprogramming in the Human Biocomputer*, rašo: Visi žmonės, visi suaugę asmenys šiandieniniame pasaulyje yra programuoti biokompiuteriai, nei vienas iš mūsų negali išvengti programuojamo biokompiuterio prigimties. Tiesiogine prasme, kiekvienas esame programomis, nei daugiau, nei mažiau.

Vydūno dieta leidžia atrasti gyvenimo būdą už produkavimo – vartojimo rutinos perimetro. Kaip gyvenimą, kurio nebepersekioja gerbūvio geismai. Svarbu, jog tai nėra geismo slopinamas, tai gesimo tuštuma. Vydūno dieta yra pakitusių, asketinių poreikių programa. Svarbiausia joje – nepasidavimas gesimų, ūpų, aistrų, panūdimų tarnybai. Nesurakinimas kūno instinkto ir jausmų, minčių, intuicijos rūpinimosi malonumais grandinėmis. Vydūno dieta yra perprogramuoto žmogaus versija. Bet net jei imtumėmės sekti šia gyvensena pažodžiui, atrastume naują, skirtingą jos versiją. Todėl galima eiti toliau, giliau ir rasti dar ryškesnius žodžius, raiškiau nusakyti tą pasaulį, į kurį kviečia Vydūnas. Manau, jog labai svarbu atskleisti, kad šiandien jo gyvensena nebėra retrogradiška moralė, doro ir skaistaus gyvenimo pamokymai, bet labai kategoriška, nelengvai įgyvendinama ir kritiška gyvensena.

Tvarus, ekologiškas, atsakingas gyvenimo būdas yra toks, kuris ne *taiso* gamtą ekologiškais maišeliais ir šiukšlių rūšiavimu, elektromobiliais ir mitingais prieš medžių kirtimą nacionaliniame parke. Tai „išjungimas“ savyje poreikio gyventi pagal vartotojiškus gero gyvenimo standartus. Asketiškas yra gyvenimas be vartojimo programos. Jei Vydūno dietos kaip pasaulietiškos askezės idėja ir motyvacija yra tvarus, ekologiškas, atsakingas gyvenimo būdas, ar Vydūno gyvensena kreipia šia linkme? Vydūno dieta siekia būti paprasta, kukli ir lengvai įgyvendinama. Jos principas yra suvaldyti geismą, kuris eikvoja kūno resursus ir pajungia asmenį vartojimo rutinai. Toks asketiškumas, motyvuotas socialumu ir atsakomybe plačiausia prasme, pirmiausia atsisakant nuo vartojimo įpročių.

Vydūnui geismas nėra natūrali žmogaus prigimtį nusakanti galia. Žmogus yra „su kūnu sutuoktas“, bet savo esme pranoksta kūniškumą. Kūniška būtis regima kaip laikinas aukštesniojo žmogaus pasireiškimas: „Žmogus, gyvendamas asmens gyvenimą, yra tarsi nuleistas iš didžio aukšto buvimo būties į menkesniąją. Čia jis santykiuoja su pasauliu. O tatau įvyksta jo asmenyje“.<sup>63</sup> Dvasios-sielos viršumas prieš kūną nėra kūno neigimas, bet kitoks nei įprasta šiandienos kultūroje, jo supratimas. Vydūnui svarbus kūno – dvasios viršumas: „Svarbu suprasti žmogaus esmę, tai esti žmoniškąją dvasią-sielą, esančią aukščiau žmogaus asmens ir net jo asmenybės, aukščiau šio gyvenimo ir aukščiau amžiaus. Ji tikrai laikinai sutuokta su visu tuo. O ją tuokia įstatymai, kurie atitinka tą, kokia ji yra“.<sup>64</sup> Pirmiausia, reikalinga visą žmogaus gyvenimą, kiekvieną pasireiškimą jo dienoje matyti per atstumą nuo savęs. Tai atsitapatinimo judesys, kuris veikia dvejopai – palaiko aktyvų nuolatinį, ontologinį dvasios – kūno skirtumo suvokimą, galima

---

<sup>63</sup> Vydūnas, *Sveikata Jaunumas Grožė*, p. 13

<sup>64</sup> Ten pat, p. 14

sakyti, nuolatos ugdo ir ruošia žmogų. Panašiai, kaip stoikų minties, vizualizacijų pratimai, skirti paruošti sielą galimoms negandoms. Kita tokio sąmoningo atsitolinimo reikšmė yra palengvinimas kasdien besikartojančiam geismo, noro, aistros gundymui. Mažiesiems demonams, kurie įvairiausiais keliais siekia nuslopinti dvasios-sielos valią: „Kiekvienas geidulys, kiekvienas ūpas mažina ir temdo sąmoningumo skritulį ir telkia žmogaus asmens gyvenime visokių priešingumų ir tuo griauja žmogaus gyvenimą“, „protas dar-gi geiduliams taiso augimo sąlygas“.<sup>65</sup> Sąmoningumas palaikomas kvėpuojant „iš centro“, iš vidinės pusiausvyros taško. Pilnai kvėpuodamas žmogus susijungia su savo „atskaitos tašku“. Praradus ašį, įsuktas į norų sūkurį „žmogus negyvena iš esmės, negyvena jos plasta, kuri jo asmenį kūrė šiam gyvenimui, bet gyvena tąja, kuri pareina iš atskiros, trumpai kvėpuojančio geidulio“.<sup>66</sup>

Geismai, kuriems protas pasiduoda tarnauti, griaua kūno, jausmų sveikatą, sielos ramybę. Tačiau ar asketiškas susilaikymas grąžina į prigimtinių natūralumą, ar jį sukuria? Ar dietai būtini autentiškumo, natūralumo įrodymai kaip kažkokie pirminiai ir todėl teisingi pavyzdžiai? Gal natūrali sveikata yra sukurama, nepaisant „klaidingų“ ar ją pagrindžiančių argumentų. Jei askezės imperatyvas pats kuria argumentus, jam nereikalingi „natūralumo, tikrumo“ akstinai. Galiausiai, kokie poreikiai motyvuoja geisti sveikatos? Perteklius ir vartojimas yra varančioji šiuolaikinės kultūros energija. Geismo žadinimas ir geismo tenkinimas yra sklandžiai veikiančios mašinos, kurioms reikalingi „sveiki“ vartojantys kūnai. Asketinis tekstas turėtų būti iššūkis tiek asmeniui, tiek sistemai, kurios kartinis siekis, pagal Deleuze'ą – „naujų pojūčių geidžiantis proletaras“.

### Žmogaus „gyvatos“

Sveikata kyla iš žmogaus dvasinės esmės, ten ji užgimsta. Kūnas gyvas medžiagų įsisavinimu, perdirbimu, o jo būvį nusako nuolatinis kitimas. Norint suprasti Vydūno žmogaus modelį, pirmiausia, reikia atskirti jį formuojančias sritis – kūną, jausmus, protą ir dvasią-sielą. Jas atribojus, galima vienos valia kitai, pavyzdžiui, jausmų nekontroliuojamas protas aštrina valią ir neneria į geidulius. Kūne pulsuoja materialinė, medžiagiška gyvybė, regima organizmo veikime, medžiagų apytakoje, kvėpavime, reprodukcijoje, nervų sistemoje. Bet antras dėmuo – jausmai, anot Vydūno, jau yra anapus kūno. Jausmų *gyvatoje* regimas nuolatinis kitimas, nepaliaujantis dirginimas tam, kad žmogus jaustųsi gyvas. Tačiau „be jausmų-ūpų supimo žmogui dažnai nėra

---

<sup>65</sup> Ten pat, p. 16

<sup>66</sup> Ten pat, p. 17

kitų gyvenimo vertybių“.<sup>67</sup> Jausmų *gyvatoje* žmogus nuolatos supasi tarp pasimėgavimo ir atmetimo priešybių. Šiame sūpavime tūlas ir pasilieka, be perstojo ieškodamas vis naujų dirgiklių. Jiems pagaminti pasitarnauja protas. Jutimai, ūpai, geiduliai žmogui yra kur kas labiau suprantami nei kūno procesai, aiškiau girdimi nei „kūno instinktas“, nes yra artimesni protui, arčiau minčių *gyvatos*. Jutimai pasaulio atvaizdą formuoja suvokimo formomis – mintimis. Šios atstovauja minčių, proto *gyvatai*. Tai jau arčiausiai paties žmogaus esmės, jam labiausiai pažįstama jo dalis: „Mintis ir protavimas daug ryškiau parodo žmogaus ypatingumą negu jausmai–ūpai ir toli geriau negu kūnas“<sup>68</sup>. Tačiau savirefleksija, savęs suvokimas yra aukščiau protavimo, tai jau dvasios-sielos erdvė, kurioje reiškiasi tokios galios kaip „išmintis, meilė, teisingumas, kantrumas, tvirtumas, sąžinė“. Dvasios-sielos pakopa yra arti žmogaus esmės ir toliausia atskirta nuo kūno: „Čia žmoniškumas tiek skiriasi nuo kūno, kiek saulės šviesa nuo žemės“.<sup>69</sup> Todėl žmogus yra dvasinė, ne kūniška kategorija, „jis yra dvasinės esmės ir nesučiuopiamas“. Ši dvasios metafizika yra esmiškai svarbi puoselėjant Vydūno dietą. Kastanėdos terminais kalbant, tai dėmesio surinkimo taškas, perkeltas už kūno ribų, į jį projektuojant dėmesį, palaikant jį „sąmonės šviesoje“, jame tvenkiasi galios, žmogus sveiksta *savo esmėje*. Be šio dėmesio kristalizacijos taško bet kokia motyvacija puoselėti vydūniškąją gyvenseną žymiai silpsta. Protas turi savitos, kuriančios galios kuri „stiprėja, mintimis ilgiau būnant žmogaus manymo šviesoje, būtent jo dvasioje, jo sąmonėje“.<sup>70</sup> Minčių *gyvatą* žmogus tapatina su savimi, joje „jaučiasi tarsi savo esmėje“<sup>71</sup>. Ši erdvė jam atrodo arčiausiai arba visiškai sutampa su jo savimone: „Minčių gyvata paprastai žmogui rodosi sąmoningiausia jojo gyvenimo sritimi – iš minčių srities – kultūros – žmogus paprastai savo gyvenimą nustato ir savo aplinką taiso“.<sup>72</sup>

---

<sup>67</sup> Ten pat, p. 33

<sup>68</sup> Ten pat, p. 28

<sup>69</sup> Ten pat, p. 29

<sup>70</sup> Ten pat, p. 34

<sup>71</sup> Ten pat, p. 34

<sup>72</sup> Ten pat, p. 34

## Askezės estetika

*Estetika* – nuo graikų *αἰσθητικός* (*aisthetikos*), reiškiančio „jautrus, jutiminis“, susietas su jutiminiu suvokimu, kilęs nuo *αἰσθάνομαι* (*aisthanomai*), reiškiančio „aš suvokiu, jaučiu“, giminingas žodžiui „pojūtis“.

Grožėtis – reiškia jausti, reiškia mėgautis, patirti malonumą santykyje su pasauliu. Bet kaip askezeje rasi grožį, jei tai manysi esant vien „pabalusių kaulų“ rinkiniu, kamuojamu dykumų kaitrumo? Nesiimsiu ieškoti dar kitų grožio išaiškinimų, bet pasitikėsiu tuo, iš sielos kylančiu atodūsiu, tuo, ką siela žino, kaip siela atsidūsėja. Verčiau paklausiu, kaip pasėti grožį savoje askezeje? Jei askezės uždavinys – prakalbinti sielą, ši kalba turėtų būti poetinė. Kitaip visos šios pastangos, visa kantrybė liks neišgirsta ir neatsakyta.

Dažnas askezę aiškinantis raštas menkai sujudina jausmus, dažniausiai vien sausos mintys, kurias paskaičius lieka vien smėlio skonis burnoj. Bet tos ir neskirtos jaudinti. Askeze žinovams yra jausmų marinimas, jutimų tramdymas. Ir grožis, kuriuo kalbinama asketo siela, yra ne akimis, ne jutimais užčiuopiamas. Pati askeze yra laiptai tarytum į kitokį pasaulio gražumą, pakitusį viso kito regėjimą. Vydūnas apie tai rašo: „Todėl grožė gali stačiai būt vadinama dvasios įsivyravimu jusnių pasaulyje. Jaunumas yra, be abejo, žmogaus amžiaus grožė. O sveikata tada – dvasios-sielos gyvumo vyravimas organizuojamojoje materėje. Kitaip pasakius: Sveikata yra su jaunumu ir grože žmogaus esmės valdymo pažymys žmogaus asmenyje.“<sup>73</sup>

Askezės estetika yra pojūčio gyvybės puoselėjimas. Grožis čia jau ne formos malonumas, ne gudrios minties, idėjos įmantrumas, bet kažkas kita, gal net kur kas kasdienesnio, kuomet grožį pajuntu lyg malonumą ir atsidūsėjimą širdyje. Bet kaip sveikata graži gali būti? Kaip pojūčio gyvumas ir aiškumas. Pojūčio grožis akimirka mane sustabdo. Kuomet esu praalkęs jutimų, esu tylus, tuomet išgyvenu *aesthesis*.

Svarbu suprasti, ką reiškia „dvasios įsivyravimas jusnių pasaulyje“. Dažnam dvasia nejuntama, nes juntama kas materialu, o dvasia dažnam net neegzistuoja, kaip tada ji galėtų užpildyti jutimus? Vydūnui jaunumas ir sveikata yra išvien, reiškia grožis randamas pojūčiuose,

---

<sup>73</sup> Ten pat, p. 2

kurie yra jauni ir sveiki. Bet kaip čia su dvasia? Ar Vydūnas turi naują dvasios išaiškinimą, dvasią įžvelgdamas sveikatoje? Kuomet jutimų pasaulyje įsivyrąja sveikata, jau galima atpažinti dvasią? Dvasia kaip kvėpavimas, kaip vyravimas sveikatos kūne. Nes sveikata Vydūnui ateina iš žmogaus esmės, iš dvasios-sielos. Leidimas jai veikti kūne yra sveikata: „Nėra žmogui grožės be sveikatos. O jaunumas jau savaime yra sveikata bei grožė“.

Grožis yra jutiminis malonumas, kuris tam negalimas, kieno pojūčiai yra apmirę, buki arba uždaryti. Vydūnas seka išvien senuoju estetikos suvokimu, kuriam grožis nėra daiktas, bet pojūtis, kontaktas, sujaudinimas. „Grožė yra gyvybės sujungta materija, prisiminkime pavasarį“, – sako Vydūnas. Grožis regimas atgimime. Kilimo, skleidimosi, pradžios energija, o jaunystė yra atitikmuo visam tam. Bet nekalbama apie žmogaus amžių, o apie sveikatą, kuri *lygi* per visą amžių turėtų būti. Pavasaris atneša judesį, ir tą judesį skatindamas kūne žmogus dvasią pažadina, taip yra skleidžiamas grožis.

Sveikata yra su jaunumu ir grože žmogaus esmės *valdymo pažymys* asmenyje. Sveikata yra žmogaus esmės, jo dvasios-sielos veikimas, gyvybė, kuri spinduliuoja iš žmogaus esmės. Žmogaus sveikata kyla iš jo esmės, sveikata yra jo gyvybės energija, signalas, linija. Žmogui tereikia šiai sveikatai netrukdyti reikštis jo gyvenime, netrukdyti, neslopinti, neapmarinti gyvybės. Žmogui svarbu ne kurti grožį – jo apstu – svarbu tą grožį priimti. Estetika yra sugebėjimas priimti grožį, o ne jį kurti. Estetika yra jutimų gyvybės palaikymas, puoselėjimas, pavasario gyvybės kvėpavimas kūne, jutimuose. Svarbiausia – sveikatos, kuri sklinda iš žmogaus esmės, priežiūra ir priėmimas. Estetika yra pojūčio menas, menas jausti. Dieta ir askezė skirta ištreniruoti kūno pojūčius, priimti, sugauti signalus, pajusti malonumą, grožė yra malonumas Žmogui priimti grožį – reiškia puoselėti savo pojūčių sveikatą, saugoti gyvumą, pavasarį savo jutimuose.

Vėliau Vydūnas aptaria, kas tiksliai sveikatai trukdo, gi pradžioje jis kviečia treniruoti save jausti dvasios sveikatą, įsileisti ją, neslopinti jos netinkamu maistu, puoselėti kūno gyvastį: „Sveikata yra su jaunumu ir grože žmogaus esmės valdymo pažymys žmogaus asmenyje“, vadinasi, sveikatos mažėjimas parodo, kad silpsta ir žmogaus ryšys su jo esme.

Vydūno dieta yra naujo gyvenimo askezė – pratimas, įėjimas ir prisiruošimas būti esmėje. Čia Vydūnas pasiūlo visiškai senais, pamirštais žodžiais sudėlioti savo kasdienį ir neregimą pasaulį ir numato jį esant vientisu. Todėl pavadinti jį askeze tinka, nuo senosios graikiškos to žodžio reikšmės – „pratimus daryti, kūną treniruoti“.

Vydūno dieta yra pradžiamokslis, kurio tam kartui pakanka, atitraukia dėmesį nuo to, kas trukdo esmės sveikatą žadinti, su ja susijungti. Tai kvietimas atpažinti geismų ir ūpų darbą

asmens gyvenime ir kultūroje. Noriu ir kitus autorius kalbinti, kurie savaip šiuos rūpesčius suprato ir savaip aiškino. Nebus per daug kartų tai pakartoti, ir nuo Vydūno per dažnai nusirašyta, gal tik įstrigs skaitančiajam ir tūlas atpažins tai savo dienoje: „Geismingumą augindamas ir kartu mintis kurdamas, žmogus kuria sau naikinimą. Iš tokios būties žmogus turi iškopti. Tam teikti patarimų šitas raštas kaip tik rašytas“. Tuo pakartotina, kad Vydūno dieta yra praktinis vedlys, jį perskaityti ir padėti – jokios naudos gyvenimui, nors tik šiam jis ir skirtas.

Dar kartą sugrįžtu pabrėžti, kas svarbu skyrelį baigiant. Estetika yra ne daiktus gaminti, bet jutimus gyvinti, pasaulio gyvybę jausti. Žmogui svarbu – ne ką nauja kurti, bet su gyva kūrinija suartėti. Tam visai kito savęs išmanymo reikia, nei tas, kokio šių dienų kultūra pilna. Kas gražu, negali būti sustabdyta ir į muziejų užrakinta. To nuo vaikystės mokinami paties žodžio nebesuprantam, toks tuščias ir tolimas žmogaus sielos rūpesčiams jis tapo. Jamesas Hilmanas pavadina tokį grožį vien dievui Apolonui pavaldžiu esant, kad tolimas ir nematomas jis žmogui, vien diskutuoti estetikos žurnalams tinkamas. Bet Platono ir Plotino grožis nėra pasyvus: „Vietoje to, grožis, Platono manymu, gali būti suprastas, jei įžengiam į Afroditės kosmosą, o tai reiškia prasikverbiam į senąją *aesthesis* sąvoką, kuri artima žodžiui „aš įkvepiu“. Taip ši pirmąją reakcija – atodūsis, ir yra estetinė reakcija. Tai pasaulio įkvėpimas, įtraukimas pasaulio į save per pojūčius<sup>74</sup>. Todėl meno žmonėms pirmiau svarbu gebėti išgirsti nei pirmam imti dainuoti, taip pat visuose kituose menuose ir žmonių veiklose.

---

<sup>74</sup> James Hilman, *Archetypal Psychology*, paskaitos video įrašas: <https://www.youtube.com/watch?v=OOkcE3vWhqw>

## „Dykybė“ ir dykynė

Vydūno dieta yra paaiškinimas, kaip statyti sau rymojimo vietą. Švarų kambarį, kuriame tiek ramu ir tylu, kad gali išgirsti balsus iš praeities ir ateities. Balsus tų, kurie saugo gyvenimo „vartelius“, balsus tų, kurie žino daugiau, kurie žino tai, kas reikalinga sužinoti. Per šiuo metus radau, jog trumpi ir aiškūs Vydūno patarimai yra pagrindas, nuo ko pradėti sielos darbą. Kaip abėcėlė, kaip pritūpimai, kaip dantų valymas. Kaip kvėpuoti, kaip kramtyti, kaip atsimerkti ir kaip užsimerkti. Paskaičius juos, atrodo, naujai turi išmokti visko, išmokti, kaip būti.

Taip ir yra, Vydūnas pataria visa, kas apie save manyta, apversti aukštyn kojom, nors, anot jo, kaip tik – pastatyti ant kojų. Pradžioje – suprasti, kas yra atskaitos taškas, kaip save suprasti esant dvasia-siela turinčia kūną. Svarbiausia žinia jo rašte pakartota šimtus kartų – nepasiduoti geismams. Nes šie pavergia mintis, apniaukia sielą ir sargdina kūną. Šiai valiai ugdyti ir skiriama jo dieta. Askezė nekyla savaime, bet iš valios, anot Chrisostomo, todėl vienuoliai asketai prilyginami atletams, kurie treniruojasi ištisą dieną prižiūrimi vadovo ir laikydamiesi taisyklių<sup>75</sup>. Žmogus – sveikas iš prigimties, instinktai saugo kūną, o intuicija – jausmus ir protą, jei tik nepažeidžiama *lygsvara*, *lygneša*, tuomet žmogus gyvena darniai.

Svarbu pažymėti, kad šis darbas yra kiekvieno savitas ir tik jam skirtas. Vydūnas rašo tai esant kūryba, kuomet žmogus, į savo esmę paniręs, į ją savo troškimus kreipia, į vidinę šventyklą nuėjęs parimsta ir kuria „savo asmenybę ir asmenį su jų turiniu, kuria ir savo sveikatą, ir savo veikimą, savo veikalus“<sup>76</sup>. Tai atliepia M. Foucault minimą savojo subjektyvumo kūrimą, savą „egzistencinę estetiką“ arba ką R. Valantasis pavadina „savita reikšmių visata“. Nes kūrimas vyksta ne objektyvaus pavyzdžio, kažko, kas vienoda visiems, bet labai savito, tik mano esmėje gyvenančio vaizdinio.

Tai paaiškina ir visos dietos veikimą – kiekvienam ji kitokia turi būti, pagal jo spalvas ir pomėgius, pagal kiekvieno savitą dvasios mirgesį. Ne kiekvienam Vydūno principai atrodys

---

<sup>75</sup> Geoffrey Galt Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, p. 28

<sup>76</sup> Vydūnas, *Sveikata Jaunumas Grožė*, p. 155

vienodai, tiek pat lengvai ar sunkiai įgyvendinami, jų esmė irgi vienus gali stebinti, o kitiems būti gerai pažįstama. Svarbu čia išskirti klausimą, žmogaus rūpesčio savimi ir to įvairovės klausimą.

Yra daugiau šioje dietoje, tai todėl pavadinu ją askeze, sielos treniruote. Puoselėdamas pusiausvyrą tarp kūno jausmų, minčių *gyvatų*, žmogus nelieka koks buvęs. Gyvybės judesys jį neša į naujas būsenas, į vidinę ramybę, į dvasios švytėjimą jame. Vydūnas, regis, užčiuopia eigą, pakopas: pradžioje *gyvatų* žmoguje atskyrimas, suvokimas, kad veikia jis iš *esmės*, savo dvasios-sielos: „Žmogui turi pasidaryti visai aišku, kad mintys–sąvokos, jausmai–geiduliai–aistros, o, žinoma, ir kūnas yra tiktai jo gyvenimo priemonė, bet ne jis pats<sup>77</sup>“. Tik šitai reikia ne protu suprasti, bet gyvai patirti, sakytum, turi rasti vis aiškesnis atstumas ir pauzė tarp kūno, jutimų ir minčių, kad šis suvokimas taptų gyvas. Čia didelis valios darbas nusimato. Tuom žmogus vis daugiau atitolsta nuo aplinkos, ji ne taip staiga tiesiogiai jį veikia. Tas pat ir su reakcijomis žmogaus viduje – žmogus turi didesnę valią ir ima valdyti save iš vidaus. Tai nereiškia, kad žmogus save slopina, bet kad nėra valdomas, o pats save prižiūri ir rūpinasi.

Žmogus savo esme nurimsta, su ja nurimsta jausmų ir minčių *gyvatos*. Žmogus suranda savo *rymojimo vietą*. Dvasia vis daugiau ima skverbtis į žmogų, jam šviesti. Pasigirsta *tilsmas* žmoguje. Jei dar sukyla jo jausmai ir mintys, po kiek ir vėl nurimsta, nes žmogus nuolatai siekia savo esmės ramybės. Jo jausmų gyvumas tuo neišnyksta, bet jau tampa paklusnios esmės balsui. Dvasia žmoguje ima šviesti. Jis ima gyventi tikėjimo būsenoje. Visa, kas įvykę, gyvenimo kelias pasirodo naujoje prasmėje, išivyrąja vidinė vienybė su viskuo, kas praeita. Ir dabar jam rodos, jog vienas tik dalykas jam yra siektinas. „Jausdamas, kad jis [nuo] nieko nėra priklausomas, žmogus nori dabar pilnosios d y k y b ė s“<sup>78</sup>.

Ar Vydūno dietą galima vadinti askeze? Įprasta askezę matyti tradiciniame religiniame kontekste, paskirtą konkrečios religijos idealams. Vydūno kosmologija nėra sudėtinga. Joje beveik nėra kokiai nors religijai, pasaulėžiūrai tapačių terminų. Vydūnas keliskart mini *Kūrėją*, *Dievą*, bet pagrindinės jo transcendentinės kategorijos yra *esmė* ir *dvasia-siela*. Vydūnui tai yra visos žmogiškos būties ištakos. Pagrindinė ir svarbiausia jo metafizinė schema yra dvasios-sielos ir jausmų, minčių ir kūno atskyrimas. Kūnas yra dvasios-sielos instrumentas, materialiai aukštesniojo žmogaus manifestacija, projekcija į kūnišką tikrovę. Tai yra pagrindinė žinia, kurią Vydūnas siekia įtvirtinti savo knygoje, rašo, jog tai supratęs žmogus įžengia į šviesėjimo kelią, savęs atsiejimo nuo medžiaginio pasaulio: „Pradžia visam esmės gyvėjimui, šviesėjimui bus padaryta, kad žmogus

---

<sup>77</sup> Ten pat, p. 160

<sup>78</sup> Ten pat, p. 162

išmoks numanyti esmingąjį savo Aš skirtingu gyvumu esant ir kitu kuo, negu yra asmenybės gyvumas<sup>79</sup>.

Askezė yra šios dietos rezultatas, sekant Vydūnu pasiekiamą vidinę askezė labai artima tai, kurią praktikavo ankstyvieji krikščionių atsiskyrėliai, eremitai. Vydūnas nesiūlo tokio atskyrimo, išorinio socialinio pasikeitimo, tačiau vidinis atsiskyrimas, nors tiesiogiai ir neįvardintas, yra akivaizdus. Knygos pabaigoje Vydūnas kalba apie įžengimą į „pilnąją vienatvę“, kurią ir noriu sugretinti su asketiniu atsiskyrimu.

Kitas panašumas tarp vydūniškosios gyvensenos ir askezės yra taisyklėmis pagrįstas elgesys. Kaip ir Vydūnas, krikščionių asketai cenobitai turėjo tikslias elgesio taisykles, kurias „numatė jų elgesį, požiūrį, mitybą ir netgi mintis<sup>80</sup>“. *Pilnoji vienatvė*, kuomet „pasaulis netenka savo vertybių, <...> atrodo per menkas<sup>81</sup>“ primena Origeno aprašytą „gnostinę kankinystę“, kurią patiria tie, kas „mirė pasauliui“. Vydūno nusakytas kelias į dvasios *dykybę* veda už vidutiniškumo ribų. Tai transformacija, dvasios virsmas, peržengiantis kasdieninės kultūros ir socialumo kategorijas. Pasiekusio šią būseną žmogaus akyse *pasaulis netenka savo vertybių* – taip ir eremitai atmeta žmogišką kultūrą tapdami pusiau žmogumi, pusiau dievu<sup>82</sup>. Nuolatos likdamas sąmoningumo šviesoje žmogus gali savo mintis priversti paklusti: „Žmogus pats turi kurti mintį, kad jis linksmas, sveikas, geras, dosnus, tvirtas ir t.t. kartu šias būsenas vaizduodamosi. <...> Mintis kurties reikia, vadinasi, vaizduoties, kas įvykti turi. O vaizduoties gyvai, parimstant kuo ilgiau prie to vykimo su visu savo dėmesiu“. Asketiškoje disciplinoje taip pat „asmuo pilnai save suvokia, pilnai save mato, visiškai sąmoningas, viskas paviršiuje ir nieko užslėpto, nežinomo, nevaldomo ir nenusipėjamo“. Danguje, anot Augustino, mes galėsime matyti savo mintis<sup>83</sup>.

Įžengęs į *šventnamį*, rymodamas *pilnojoje dykybėje*, žmogus išranda save iš naujo. Jis kuria naują būvį, nutolusį nuo ankstesnių socialinių, bendruomeninių, kultūrinių ryšių, nuo savo ankstesniojo subjektyvumo ar nutolusį nuo bet kokio subjektyvumo apskritai. Žmogus, nebeimantis, bet tik duodantis – *saulėtasis žmogus*.

Kokiu atvaizdu seka Vydūno askezė, kas yra švytinčio žmogus provaizdis? Asketiškumas neišreiškia asmeniškumo, bet jo atsisako, pakeičia jį „objektyvia“, tradicijos

---

<sup>79</sup> Ten pat, p. 160

<sup>80</sup> G. G. Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, p. 20

<sup>81</sup> Vydūnas, *Sveikata Jaunumas Grožė*, p. 163

<sup>82</sup> G. G. Harpham, p. 23

<sup>83</sup> Ten pat, p. 25

nusakyta forma. *Saulėtas žmogus* nėra istorinės tradicijos, bet greičiau archetipo atvaizdas. Jame galima įžvelgti šventojo, šviesos nešėjo motyvą.

Nuolatinis savęs stebėjimas, sąmoningumas atliepia Origeno pamokymą „melstis nepaliaujant“, kad joks asmeniškumas neįsiterptų į mintis. To siekdamas asketas turi tikslą nesinešioti nieko savo atmintyje, būti šioje akimirkoje ir, galima sakyti, „gyventi be turinio“<sup>84</sup>. Vydūno dietoje askezės uola tampa šviesiu kambariu, šviežiam orui atvertais langais, asketiška pusiau apvirtų lęšių košė tampa daigintų grūdų salotomis, asketo dėvimas kailis tampa lengvu aprėdu. Asketo malda tampa giliu kvėpavimu. Asketo klūpėjimas tampa rytine mankšta. Asketo kova su demonais tampa geidulių numalšinimu. Asketo savęs plakimas tampa minčių klusnumu. Asketo tikslas lieka tas pats – gyventi dvasios-sielos šviesoje.

---

<sup>84</sup> Ten pat, p. 29

## Kur skamba gyvas „tilsmas“

Asketas naviguoja potencialumo energiją esančią paklusnumo ir ne-paklusnumo prieštaroje. Pasinaudosiu G. Agambeno mintimis, kad paaiškinčiau, kaip paklusnumas tradicijai ir ne-paklusnumas sau yra to paties potencialumo aspektai, dvi tos pačios monetos pusės. Kitaip sakant, geismas transcendencijai ir geismas imanencijai yra maitinamas to paties potencialumo energijos. Askezė yra menas neužgesinti ugnies vandeniui ir nepaleisti vandens garais, bet palaikyti karštį ir drėgmę viename tūryje, viename alcheminiame inde. Klusnumas dietai ir ne-paklusimas geiduliui maitinamas tos pačios gyvybinės energijos. Anot G. Agambeno, joje nėra prieštaros, bet virsmas, persikeitimas iš vienos į kitą. Susiliejus tradicijai ir subjektyvumui, askezės idealas, kaip rašo F. Gavinas, įgyvendinamas asketo kūnui tapus tekstu.

Potencialumas iki pasireiškimo – veiksmo energija, esanti žodžiuose „aš galiu“. Kaip gali egzistuoti jautimas, kuomet jis dar nepajaustas? Ar jautimas (gr. *aisthesis*) kaip galimybė gali egzistuoti nejautime (gr. *anesthesia*)? G. Agambenas rašo, jog galimybė (potencialumas) nėra paprasčiausia priešingybė ne–buvimui, ne–jautimui, bet nebuvimo buvimas: „Galimybė nereikia paprasčiausiai ne–buvimo, paprasčiausiai stokos, bet greičiau ne–būvio egzistavimą, nebuvimo buvimą; tai, ką vadiname „gabumu“ arba „galia“.<sup>85</sup>

Potencialumas, kurį Aristotelis aiškina devintoje „Metafizikos“ knygoje, yra *glūdinti* galia, galia be pasireiškimo, be manifestavimo. Aristoteliui tai yra svarbiausia potencialumo charakteristika, egzistavimas kaip potencialumas: „Tai potencialumas, kuris nėra paprasčiausiai potencija padaryti tą ar aną, bet potencija ne-daryti, potencialumas, kuris nepereina į aktualumą“.<sup>86</sup> Į klausimą, kodėl nejaučiame savo pojūčių, jis atsako: „nes pojūčiai patys savaime yra tik potencialumas.“<sup>87</sup> Pavyzdžiui, regos pojūtis: „Kai nematome (kai rega yra tik potencialumo būvyje), mes vis tiek skiriame šviesą nuo tamsos, mes *matome* tamsą.“<sup>88</sup> Jei regėjimo potencialumas būtų apribotas tik sugebėjimu matyti, t.y. matyti šviesoje, mes niekada nepatirtume tamsos arba tylos.

---

<sup>85</sup> G. Agamben, *On potentiality*, Potentialities: Collected Essays in Philosophy, Stanford University Press, 2000, p. 179

<sup>86</sup> Ten pat, p. 180

<sup>87</sup> Ten pat, p. 181

<sup>88</sup> Ten pat, p. 181

Tačiau žmogus turi galimybę ne-matyti. Tai reiškia, kad mes turim galią justį ir ne-justį. Todėl tikroji žmogaus galia yra galia ne-galėti. Galia išgyventi ne-buvimą, „potencialumą tamsai“.<sup>89</sup>

Tyla nėra garso nebuvimas. Tyla yra pačiame garse. Garso intensyvumas (potencialumo išraiška?) nenutrūksta stojus tylai. Neprarasdamas nei trupučio energijos garso intensyvumas virsta tylos intensyvumu. Tarsi garsas atsiejimas nuo jo bangos, ta pati banga keliauja tyloje. Galimybė talpina savyje ne-galimumą jo neperžengdama, nesunaikindama, t. y. galimybė nėra ne-galimybės nebuvimas. Ne-galimybė išlieka galimybėje ir šis santykis išreiškia galimybės esmę. G. Agambenas taip komentuoja Aristotelį: „Būti galimu – reiškia būti trūkstamu sau pačiam, susijungti su savo negalėjimu. Būtybės, išgyvenančios galimybę, sugeba ir negalėti; ir tik taip jos tampa galinčiomis. Jos gali būti, nes yra santykyje su savo pačių nebuvimu. Galimume jutimai sąlygojami nejutimo, supratimas – nežinojimo, matymas – tamsos.“<sup>90</sup> Galimybė turi galią nepasireikšti, tai ją išbaigia. Galia yra galia pasireikšti, aktualizuotis arba nepasireikšti. Tačiau tai nėra ne-buvimas, pasireiškiantis aktualume, tai pasyvumas, kuris lieka aktualume kaip galimybė ne-būti, pasyvi galimybė. „Žmogaus galimybių didybę galima išmatuoti tik žmogaus negalėjimo bedugne“<sup>91</sup>, todėl laisvė nėra tik galia pasielgti vienaip ar kitaip ar pasipriešinimas kaip nors elgtis. Laisvė yra sugebėjimas negalėti, santykis su savo trūkumu, „todėl laisvė yra laisvė ir gėriui ir blogiui“<sup>92</sup>. Perfrazuoju G. Agambeno klausimą, kaip pasireiškia ne-klusnumas, kaip aktualizuojamas ne-klusnumo potencialumas? Kaip manifestuojama galimybė ne-daryti, ne-galvoti? Aristotelis į tai atsako: „Jei galimybė ne-būti kyla iš visų galimybių, tuomet tikroji galimybė yra tik ten, kur galimybė ne-būti neseka paskui pasireiškimą, bet pilnai į jį pereina. Tai nereiškia, kad ji išnyksta pasireiškime, priešingai, ji išsaugo save pasireiškime. Tikroji galimybė išnaudoja visą savo ne-galimumą, pernešdama jį į veiksmą kaip tokį.“<sup>93</sup>

Ką ši potencialumo tamsa paaiškina apie askezę? Galimybė talpina savyje pasyvumą – ne-galimumą, tačiau pasireiškimas nesunaikina ne-pasireiškimo, klusnumas nesunaikina ne-paklusnumo, šis išlieka kaip valios dalis, kaip ją išbaigiantis, kaip pilnatvės nešėjas. Todėl ši klusnumo ir ne-paklusimo lydinį palyginu su askezės prieštara – valios ir pasyvumo imperatyvu, kuomet asketas vienu metu turi puoselėti ryžtą paklusti tradicijai ir ryžtą nepaklusti sau. F. Gavinas,

---

<sup>89</sup> Ten pat, p. 181

<sup>90</sup> Ten pat, p. 182

<sup>91</sup> Ten pat, p. 183

<sup>92</sup> Ten pat, p. 183

<sup>93</sup> Ten pat, p. 183

aptardamas šią asketinę prieštarą, rašo: „Turime suprasti kaip šis (askezės) atlikimas vienu metu išreiškia tradiciją ir subjektyvumą, – asketo kūnas tarytum tampa tekstu.“<sup>94</sup>. Vadinasi, galimybės paklusti ir ne-paklusti potencialumas, įgyvendintas subjektyvume, perkeičia patį subjektą, padaro jį tuščiu tam, kad užpildytą tradicija.

Askezės procesuose reikalinga suprasti potencialumo tamsą, atpažinti ne-būvio dalį buvime. Jei asketas ir talpina savyje priešybes, šios tėra moduliacijos – ne opozicijos. Timotis Ingoldas panašiai nusako animistinę paradigmą kaip dvasios ir materijos santykį dar iki joms atsiskiriant. Galima siekti opozicijų suliejimo, sulydimo kūną suprantant kaip terpę, kurioje „fermentuojasi“ galimybės iki joms manifestuojant atvaizdais. Garso virsmas tyła suvoktas ne binarinės opozicijos apsisukimais, bet kaip tolydus energetinio tankio moduliacijos pokytis. Paprasčiau sakant, garso energija virsta tylos energija ne kaip priešingybė, bet kaip tąsa. Tai gali būti palyginta su potencialumo moduliacija, kuomet galimybė ir ne-galimybė yra ne slenkstis, bet tėkmė ...

---

<sup>94</sup> Flood Gavin *The Ascetic Self*, p. 64

*Išgėręs pirmą Ayahuaskos puodelį, po minutės pajutau pykinimą. Atsistočiau ir tyliai greitai nuėjau į tualetą. Vos spėjau atsitūpti, kaip visas mane supančios erdvės suvokimas ėmė siūbuoti, bazinis, trimatės erdvės pojūtis pasikeitė į lėtai pulsuojančio, sferinio salsvo aido, blausų, raibuliuojantį kambarį. Kūnas suglebo, rankos ir kojos atsipalaidavo, kaip nukirpus lėlės galūnes rišantį siūlą, susmukau ant grindų. Užsimerkiau, kad bent kiek save nuraminčiau, išpylė prakaitas, kaito pakaušis, viršugalvis, ėmiau sekti kvėpavimą. Įkvėpimo, iškvėpimo ritmas ėmė spartėti, dažnėti, dar greičiau, ir dar greičiau ir dar greičiau, kol iš gerklės pasigirdo aukštas pratisas mykimas: mmmmmmm. Gilus įkvėpimas, mmmmmmmmm, gilus įkvėpimas, mmmmmmmmm. Pajutau, kad turiu tęsti šią sireną, savom pastangom, su kiekvienu įkvėpimu vis greitindamas ir keldamas aukštyn. Mmmmmmmmmmmmmmmmm, įkvepiu, mmmmmmmmmmmmmmmmmmm, įkvepiu, mmmmmmmmmmmmmmmmm. Jaučiau, kaip į pagalbą atėję žmonės drėkina man veidą. Mmmmmmmmmmmmmmmmm, mmmmmmmmmmmmmmmmm, mmmmmmmmmmmmmmmmm, mmmmmmmmmmmmmmmmm..... garsas vis intensyvėjo, vis kilo, vis greitėjo, ir tada intensyvumas virto tyla. Aiškiai jaučiau, kaip jis nei akimirkos nenutrūko, jis ir toliau sklido, tik jau kaip intensyvi tyla.*

## Šventieji kūnai

Žiūriu į raitelį, ietimi smeigiantį slibiną, atsisukusį į mane taip, kad gerai matyčiau jo eleganciją, kaip grakščiai ir lengvai jis laiko dvimetrinę ietį ir lyg adata smeigia gulintį padarą. Kokie puošnūs jo šarvai, glotnūs, dengti juodu emaliu, blizga. Metalas tampriai aptempęs pečius, alkūnes ir blauzdas. Koks aptakus jo šalmas, geležinė skarelė suveržus smilkinius ir tik auksinis nimbo siūlas puošia galvą. Šventajam šarvai – tik puošmena, nes žvėrį, demoną jis nusmeigia žvilgsniu, valia, kantrybe. Bet šventajam reikalingi šarvai, jo šventumas suteka į metalo formą, kuri saugo nuo padaro, monstro, demono. Žirgas, ant kurio šventasis joja, taip pat sutramdytas apynasriu, pavadžiu, pasagomis, ir ne vien, jo tarnavimas, klusnumas, gebėjimas atsistoti piestu ir sustingti lemtingą akimirką yra forma. Taip pat ir šventojo elgesys, mąstymas, jo dėmesys ir atsakomybė priešais mano žvilgsnį – tai, kaip jį matau ir jį suprantu, yra jo forma.

Man patogiu naudoti formos kategoriją dėl jos apčiuopiamumo, dėl galimybės ją nusakyti kaip estetikos vietą. Patogu aiškinti režimo laikymąsi kaip tam tikros formos kūrimą, formos, į kurią subėga minkštas kūnas, taki valia. Šios formos juos padaro matomais, atpažįstamais ir vertais matyti, vertais atpažinti. Kuomet Foucault klausia, kodėl lempa gali būti meno kūrinys, o gyvenimas ne, atsakymas galėtų būti – būtent formos nebuvimas arba, tiksliau, atpažįstamos formos nebuvimas. Atpažinimas čia reiškia ne šiaip matymą, bet matymą redukuojant ir abstrahuojant: kad būtų pajauta vertės empatija, reikalingas ryšys su turimomis vertės formomis, į kurias stebimas subjektyvumas suteka. Kultūroje dėl formų yra nuolatos ginčijamasi ir deramasi: kurios tapatumo formos yra tinkamos, kurios žalingos, kurios formos diskriminuoja, kuriomis formomis yra puoselėjama ir kuriomis slopinamas gyvybės takumas. Ginčų įvairovė ir daugialypumas, pradedant nuo to, ar forma reikalinga, baigiant, kam teikiama pirmenybė formas gaminti ir atsakomybė jas prižiūrėti. Bet man svarbūs šventojo šarvai – į formą galime įsivilkti savo noru, tokią, kurią nusikalame patys. Disciplinuojanti forma, į kurią įspraudžiamas žmogaus takumas. Būtent disciplina, kuriai paklūstame savo noru, savo pasirinkimu, sau ją pritaikome. Į formą pasiryžtame uždaryti savo gyvą, spurdantį, geidulio traukulių purtomą kūną tikėdami, jog be šios formos nei kiti, nei mes patys neatpažinsime ir nemylėsime savo gyvenimo, savo tokios gyvybės. Askezė yra nepaliaujamas dėmesys formai, atvaizdui, kuriam asketas paskiria save, paaukoja savo subjektyvumą. Pradžia yra radikalus ankstesnės formos atsisakymas, tarsi iniciacijos mitologema – radikalus gyvensenos, socialumo pakeitimas, ženklinantis įžengimą į askezės formą.

Vydūnas įžangoje rašo: „Turėsime mesti tūlus įpročius, tūlus senus būdus ir išmokti visiškai kitaip mąstyti apie tai, kaip žmogui gyventi dera.<sup>95</sup>“ Asketiniame subjektyvume asmeniškumas neturi vertės, jis turi būti atmestas vardan naujos formos. Tik tuomet gali būti pradėtas darbas, naujos formos lipdymas. G. Harpmanas apie tai rašo taip: „Tikrieji ankstyvieji krikščionys buvo labai detalūs kalbėdami apie savo meną, kuris buvo pirmiausia portreto menas, kuomet asmuo save suvokė esant tapytoju, dažų ir atvaizdu.“<sup>96</sup> Grigalius Nyssa askezę nusako kaip nematomo Dievo atvaizdo sukūrimą, kurio grožis atkartoja archetipo savybes. Kiekvienas žmogus yra savojo gyvenimo tapytojas, kuomet kasdieniniais pasirinkimais siekiama meistrystės. Todėl turime „ruošti grynas dorybės spalvas, maišyti jas viena su kita pagal grožio formulę, tam, kad taptume Prototipo atvaizdu“<sup>97</sup>.

Asketo kūnas yra medžiaga, jo paklusnumas meistru reiškia „techninius įgūdžius“. Amatininko, menininko meistrystė yra tapati asketo pastangoms, valiai ir kantrybei šlifuoti savo kūną ir dvasį iki tobulumo. Vydūno minima *kantra*, kurią pasiekia savo esmėje nurimęs žmogus, yra meistrystės charakteristika. Asketas stovi Dievo ir žmonių akivaizdoje. Tai kita formos savybė – būti matoma, atvira, rodyti save. Harpmanas rašo: „būti asketu reiškia reprezentuoti save.“<sup>98</sup> Kad būtų pavyzdžiu, turi leisti būti stebimas. M. Foucault aiškinamas pagoniškas *techne*, rūpestis savimi kaip estetinė forma, numato ir stebintįjį bei viešumą, kuriame „egzistencinė estetika“ gali būti manifestuojama. Toks, graikams būdingas „gražaus gyvenimo“ siekis, vėl atgimė būtent Renesanse ir, žinoma, akivaizdus šiandien. Vydūno programoje *grožė* įrašyta pirmojoje eilutėje. Jam tai savaime suprantamas siekis, neatsiejamas nuo kūno jaunystės (kuri nepriklauso nuo žmogaus amžiaus), motyvuoja rūpintis sveikata.

Kiek gi askezėje svarbus formos grožis? Kaip paaiškinti žerintį ikonų auksą ir trykštantį ikonoklastų įniršį? A. Uždavinys apie dieviškus atvaizdus (gr. *eikones*) rašo: „(Jie) nėra dieviška tikrovė savaime, o tik jos imtuvai, indai ir simboliai <...> jie yra vien anagoginiai instrumentai, padedantys žmogui tobulėti ir kilti pamaldumo, intelekto ir vaizduotės keliu arba veikiantys kaip dieviškas galias ir malones spinduliuojantis *langas į transcendenciją*.“<sup>99</sup>

---

<sup>95</sup> Vydūnas, *Sveikata Jaunumas Grožė*, p.19

<sup>96</sup> G. G. Harpman, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, p. 24

<sup>97</sup> Gregory of Nyssa, *On Perfection*, Ascetical Works, vol. 58, The Fathers of the Church, Washington, D.C.: Catholic Univ. of America Press, 1967, p. 110

<sup>98</sup> G. G. Harpman, p.27

<sup>99</sup> Algis Uždavinys, *Filosofija ir teurgija vėlyvojoje antikoje*, 2016, p. 130

Vadinasi, šventojo raitelio šarvai yra toks indas, sulaikantis dievišką šviesą, sutirštinantis ją iki matomos formos. Taip pat ir asketo dieta yra forma, figūra, schema, atkartojanti dievišką provaizdį, leidžia jam nusileisti, įsikūnyti. Nes „kūnas (gr. *soma*) yra tarsi tvirtas apvalkalas (gr. *peribolos*), kuriame laikosi siela, jame slypi dieviška negęstanti kibirkštis, kurią reikia prisiminti, iš naujo uždegti ir atskleisti. Orfizmo ir platonizmo terminais tariant, kūnas yra sielos kapas (gr. *sema*), kuriame įkalinta siela ir mumyse glūdinti nemirtinga dieviška jos dalis“<sup>100</sup>. Graikams žmogaus pavidalas buvo „geriausias iš galimų dieviškos tikrovės simbolių“, taigi gyvas atvaizdas – asketo kūnas – gali būti privilegijuota dievo buveine, kuomet „dvasinės vidinės transformacijos kelias, kuriuo žengia iššventinamasis, atveda jį į <...>*sunthemata*, atgaivinimą, kurias Demiurgas įdėjo į jo sielą ir kūną. Šie slapti simboliai turi būti iš naujo pažadinti dvasinio grįžimo namo metu, kuomet atveriamas nemirtinga sielos gelmė. Tobulo anagoginio gyvenimo dėka žmogus pasiekia vienybę su dievais ir Vieniu.

Taigi kūnas yra esmiškai dieviškas, per jame atveriamas duris pasiekiamas pasaulis, per mikrokosmosą išeinama į makrokosmosą. Foucault minėtas „rūpestis savimi“ ir „pažink save“ yra tapatūs: „Mes galime pasiekti kosmosą, įsigilindami į pačius save, nes ir objektyvi, ir subjektyvi tikrovė kyla iš tos pačios Tikrovės ir visada joje pasilieka“.<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> Ten pat, p. 133

<sup>101</sup> Georg Feuerstein, *Tantra, the Path of Ecstasy*, Shambhala Publications, 1998, p. 61-62

## Strėlė, lekianti tūkstančiu krypčių

Performanse „Badavimas kaip pavyzdys“ pakartojau pirmąjį Petro Cidziko bado streiką, atliktą 1988-taisiais. Mano badavimas neturėjo politinio pareiškimo reikalavimų. Jo politiškumas gali būti įžvelgtas dedikacijoje „P. Cidziko atminimui“ taip pat ir performanso kontekste – paroda „Do the right thing“. Jos užmojis buvo tyrinėti šiuolaikinio meno, aktyvizmo ir galios balansus. Performansu kviečiau prisiminti kažkada aktualią pasipriešinimo formą, reikšmingą nepriklausomybės atgavimo laiku (parodos leitmotyvas buvo 90-tųjų išsivadavimo judėjimai JAV), tačiau visai nebepopuliarią šių dienų aktyvistams.

Badavimas turėjo ir daugiau motyvų, kuriuos aš atpažinau ne iškart, bet performanso metu, o ypač po jo. Nei tuomet, nei dabar man nėra tiek svarbus badavimo politinis pareiškimas, kiek jo ritualinis, maginis aspektas. Kitaip tariant, labiau rūpi, kas vyksta badautojo kūne ir sąmonėje ir kaip tai netiesiogiai veikia aplinką, aplinkinius. Kaip veikia badautojo performatyvumas, rizikavimas sveikata ir gyvybe „šantažuojant“ valdžios institucijas, man nėra iki galo suprantamas. Pirmiausia – kodėl toks lėtas savęs kankinimas ir savo gyvybės „užstatymas“ mainais į politinį ar ekonominį teisingumą yra priimtas kaip teisėta protesto forma? Kas badavimą daro herojišku, tauriu protestu, visuomet susilaukiančiu dėmesio? Nesulyginamai labiau kraštutinis protestas susideginant neprilygsta badavimui radikalumu, žiaurumu, siunčiamos žinios įtaiga. Vienas trunka savaites, antrasis – sekundes, tačiau ne vien tai juos atskiria. Susideginimas nepalieka jokios galimybės protestuotojui. Susideginimas yra kova, kovotojas akimirksniu virsta auka. Susideginimas yra laikomas taikiu protestu, kuriame kova dėl teisingumo vyksta ne fiziniu, bet dvasiniu lygmeniu. Jei susideginusio kankinio reikalavimas ir bus įgyvendintas, pats jis jo nebepatirs, jo gyvybė yra atiduodama teisingumo labui dėl kitų. Tuo tarpu badavimas yra labiau ritualas nei kova. Badautojas siekia teisingumo tiek sau, tiek kitiems, jis reikalauja to, kas jam priklauso ir pasilieka sau teisę patirti įgyvendintą teisingumą. Noriu pasiūlyti mintį, kad būtent badautojo savęs kankinimo ir rizikos gyvybe performatyvumas yra ritualinė magija, veikianti materialiam lygmenyje. Badautojas lėtai artėja prie ribos, tačiau tai trunka kurį laiką, o tas aktyvuoja subtilius procesus tiek jame, tiek bendruomenėje. Pavadinu tai alkio atminties pažadinimu, „nusileidimu“ iki pirminių gyvybinių procesų kūne, kūno materialume, psichofizinių galių sužadiniu. Šia prasme auka susideginant yra mirties magija, kurioje nelieka vietos gyvybės galiai pasireikšti. Akimirksniu iš krizės žengiama į anapusybę, atliekamas mirtingumo, gyvenimo–

mirties virsmo ritualas, kurio poveikis, galia skiriasi nuo badavimo aukos. Badavimo magija veikia keletu aspektų: medžiaginės atminties, kolektyvinės sąmonės, simboliniu lygmeniu – visų jų suma paveikia galios turėtoją, valdžią, priverčia reaguoti.

Badavimo protestas susijęs su mitologija. Žinomas indų mitas, pasakojantis apie asketą, kurio susilaikymas privertė dievus jam nusilenkti ir maldauti nutraukti askezę. Pagal Šiaurės Amerikos čiabuvių tradicijas badaujama iniciacijų metu, atliekant *Vizijos ieškojimo atsiskyrimą* arba *Saulės šokio* metu. Badavimas – archainė dvasinės energijos mobilizavimo priemonė. Pasakojimas, girdėtas vienos tokių iniciacijų metu: Žmogus tarė: „Eisiu į kalną ir keturias dienas ten nevalgysiu ir negersiu“, – dvasia į tai atsakė: „Tau tai bus neįmanoma“. Žmogus pridėjo: „Bet mano šeima, likusi pakalnėje, visas keturias dienas gausiai valgys ir gers“, – į tai dvasia atsakė: „Tuomet tau bus lengva“. Badavimas yra ne vien asmeninės transformacijos, bet ir pusiausvyros bendruomenėje atstatymas. Ar tai gali būti archainis, bado streiko provaizdis? Gilesnių įžvalgų apie badavimą kaip protestą reikia ieškoti aukos ir aukojimo psichoanalizėje. Aukojimas buvo praktikuotas nuo seniausių laikų, kad suvaldytų, subalansuotų žmogaus, bendruomenės, gamtos, kosmoso energijas. Aukojimą galime suprasti esant archetipiniu principu, veikiančiu mikro ir makrokosminiame lygmenyse. Ryšį tarp badavimo ir aukojimo šiame tyrime aptarsiu išsamiau.

Manojo badavimo planas buvo toks: dešimt dienų „šlapio badavimo“ geriant vien vandenį ir būnant badavimo palapinėje, sėdint, gulint arba vaikstant, bendraujant su žmonėmis, dokumentuojant procesą. Badavimo dienoraštyje randu glaustus, labai lakoniškus liudijimus, kaip keitėsi mano psichinė pusiausvyra, nuotaikų „bangavimai“, skausmo arba ramybės būsenos. Kokį galiu įvardinti pokytį savyje? Pirmiausia – labai žymų valios ir savikontrolės augimą.

Performanso pavadinime esantis žodis „pavyzdys“ gali būti skaitomas kaip *parodomasis egzempliorius*. Taip yra ženklinami produktai lentynoje, kuriuos leidžiama tik išbandyti, pavartyti, pauostyti, patikrinti jų veikimą. Taip elgiamasi tais atvejais, kai vien apžiūrėjimo nepakanka norint įvertinti daikto kokybę. Badavimą pavadinau „pavyzdžiu“ dėl panašumo į tikrą bado streiką. Nors badavimas buvo kuo tikriausias – 10 dienų gėriau vien vandenį ir leidau laiką „badautojo palapinėje“, tačiau jis išliko „pakibęs virš žemės“ – kaip nuoroda, kaip atvaizdas, praeities artefaktas arba ateities modelis. Sakykime, „tikras“ šis badavimas taptų tik jį pakartojus, „pasiėmus savą kopiją“, kuri stovi lentynoje už tos, paženklintosios kaip „pavyzdys“.

Šis „pavyzdys“ yra perskyroje tarp *performanso* ir *performatyvumo*, kuomet vienas rituališkai, kitas rutiniškai įtvirtina naują būseną. Supaprastindamas *performansu* pavadinsiu meno ar politinio ritualo laukui skirtus pasirodymus. Bendriausia *performanso* reikšmė nurodo į „kažkas,

kas *parodoma, atliekama*, į ką nukreiptas žiūrovo arba atlikėjo dėmesys.“ *Performansas* – veiksmas yra išskirtinis, atskiriamas nuo kasdienos. Tuo tarpu performatyviais vadinami kalbos veiksmai, kuriais „įsteigiama tikrovė“ arba įtvirtinamas tapatumas. Tai performatyvus gestas arba performatyvi rutina, kurioje naujai įsteigta tikrovė siekia susilieti su įteisintu kontekstu.

## Apie terminus

*Performatyvumo* sąvokai aiškinti pasinaudoju Johno L. Austino terminu, kurį jis pirmasis pavartojo skaitydamas kalbos filosofijos paskaitų ciklą *Howto Do things with Words*. Anot J. L. Austino, žodiniiais teiginiais galima atlikti veiksmus fizinėje tikrovėje, „ne tik nusakyti aplinkybes ar pateikti faktus, bet ir atlikti veiksmus, taigi, teiginiai gali būti ne tik konstatyvūs, bet ir performatyvūs“.<sup>102</sup> Tiesa, tam vien žodžių nepakanka, reikalingos jau įtvirtintos institucijos, kuriuose šie žodžiai yra įteisinti *kaip* fiziniai veiksmai. J. L. Austino atradimas skamba jaudinamai, jeigu jį supaprastiname iki „atlikti veiksmus žodžiais“ ir neatsižvelgiame į „papildomas sąlygas“ – kontekstą, aplinkybes, institucijas ir bendruomenes, kurioms žodžiai skiriami. Bet kuriuo atveju, J. L. Austino įvestas atlikimo, *performatyvumo*, terminas yra svarbus, nes primena, atgaivina seną, kaip pati kalba, principą – žodžiais kuriamą socialinę tikrovę. Čia galima pereiti prie kito *performatyvumo* sąvokos vartojimo – J. Butler „tapatybės performatyvumo“. Iš pirmo žvilgsnio J. Butler *performatyvumo* idėja skiriasi nuo J. L. Austino, nes aptaria lyties performatyvumą – ji teigia, „kad lytinė tapatybė – kaip ir tapatybė apskritai – nėra nustatyta iš anksto, t.y. ontologiškai ar biologiškai, kad ji atsiranda, atliekant *specifinius kultūrinius steigties aktus*.“<sup>103</sup> Šiuos *aktus* J. Butler vadina performatyviais, t.y. kultūros sąlygotais, nereferuojančiais į pirminį, ontologinį tapatumą. Tapatybė sukuriamą ją teigiant per kartojimą, įteigiama, kaip ir J. L. Austino atveju – per kalbos veiksmus. Pats kūnas čia matomas ne kaip duotybė, bet galimybė, galimybių materializacija – „kūnas, kaip kaskart ypatingas medžiagiškumas, yra tam tikrų gestų ir judesių kartojimo rezultatas; tik šie veiksmai apskritai ir sukuria kūną kaip individualiai, lytiškai, etniškai, kultūriškai paženklintą. Performatyvūs aktai nuolat kuria tapatybę – kaip kūnišką ir socialinę tikrovę“.<sup>104</sup>

Ši citata gali būti pritaikyta ir dietos performatyvumui paaiškinti. Nes būtent dieta ir yra tam tikras kartojamas elgesys *su kūnu* ir paties kūno kūrimas. Dieta dar akivaizdžiau nusako

---

<sup>102</sup> Erika Fischer-Lichte, *Performatyvumo estetika*, Vilnius: Mintis, 2013, p. 37

<sup>103</sup> Ten pat. p. 42

<sup>104</sup> Ten pat. p. 43

kūną kaip takų, kintantį ir pasiduodantį performatyvumui. J. Butler kūną mato kaip „aktyvų tam tikrų kultūrinių ir istorinių galimybių įkūnijimo procesą“.<sup>105</sup>

Tapatybės įkūnijimas nėra kultūros projekcija į pasyvų kūną, bet jau esamo teksto „inscenizavimas“, visuomet dalinai priklausomas nuo individo. Tai jau esamų reikšmių „pakartotinis suvaidinimas“ (angl. *Re-enactment*) ir pakartotinis patyrimas (angl. *Re-experiencing*). Taip įvyksta ir askezės tradicijose, kuomet asketo tapatybė yra tiesiogine prasme *duoto teksto įkūnijimas*. Todėl F. Gavinas rašo, jog askezę suprasti galima tik kaip tradicijos įkūnijimo veiksmą: „Atlikti asketizmą (angl. *to perform asceticism*) – tai yra prisiminti tradiciją, o tradicijos atsiminimas yra kosmoso ir kilmės atsiminimas. Tradicija yra kosmoso išreiškimas, ji yra sujungta su kosmoso struktūra.“<sup>106</sup> Toks platus *performatyvumo* aiškinimas yra tolimas *performanso* kaip meno kalbos aiškinimui, pirmiausia, dėl pastarąjį ribojančio konteksto, kuomet *performansą* galima pavadinti nebent „laikinos tapatybės“ situacija, veikiančia ribotame kultūrinio laiko ir vietos kontekste. Vis dėlto *performatyvumą* ir *performansą* susieja viešumo, viešo atlikimo aspektas. Tapatybės performatyvumas, bent jau sąlyginai yra viešas, kaip ir performansas. Tačiau tapatybės performatyvumo viešumas yra kur kas „erdvesnis“, pavyzdžiui, asketo veiksmas yra visuomet vieši, jis yra visuomet stebimas Dievo.

J. L. Austino *performatyvumo* paaiškinimas leidžia suprasti ne vien įteisintus kalbos veiksmus, bet ir galimybę kalbos pagalba atlikti veiksmą apskritai. Kai J. Butler tapatybę paaiškina ne kaip statiską, bet kintančią ir kultūriškai sąlygotą, tenka pripažinti, jog tapatybė reiškia jau sėkmingai įkūnytą kalbos veiksmą. Toks paaiškinimas sufleruoja aktyvų santykį su kalbos veiksmas ir tapatybės performatyvumu. Jis atveria pasirinkimo teisę arba kviečia suabejoti tais teksta, kurių pagrindu tapatybės sukuriamos. Vis dėlto toks aiškinimas sukuria tiek pat dviprasmybės ir sunkumų, kiek ir galimybių. Jei tapatybė yra socialinis konstruktas, derybos dėl jos charakteristikų yra derybos su visa bendruomene, sociumu, kultūra. Čia atsiveria politinio, kontrakultūrinio dialogo erdvė. Rinkdamasis tapatybę *kartoju, atlieku (perform'inu)* kažką, kas egzistavo iki manęs, renkuosi jau esamą formą, tradiciją, todėl turiu tik pasirinkimo ir atlikimo galimybes. Performatyvumas nusako galią įkūnyti valią, atiduoti jai save, savo kūną. Tačiau tokia aiškinimo erdvė išplečia kategoriją iki ontologinės pragarmės ir padaro ją nesuvaldomą. Todėl verta susiaurinti *performatyvumo - atlikimo* kategoriją iki konkrečiam kontekstui pritaikyto naudojimo.

---

<sup>105</sup> Judith Butler, *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, Theatre Journal Vol. 40, The Johns Hopkins University Press, 1988, p. 273

<sup>106</sup> Flood Gavin, *The Ascetic Self*, p.13

Kas įvyksta bandant akcentuoti skirtumą tarp *performatyvumo* ir *performanso* kategorijų? Kuo tai gali būti naudinga šiame tyrime? Ar gali būti, jog *performatyvumą* suprantant kaip *reiškimą*, o *performansą* – kaip *pa-reiškimą*, pirmasis lieka atviras bet kuriai socialinei raiškai, o antrasis apsiriboja tik meno kontekstu? Schechneris *performansą* aptaria ne kaip meninę išraišką, bet kaip socialinį veiksmą, pasirodantį daugybėje gyvenimo momentų ir priskirtiną ne vien žmonėms, bet ir gyvūnams. Jo paaiškinimas ganėtinai paprastas: *performansas* – tai veiksmo parodymas. Egzistuoja materialūs veiksmi ir veiksmi, kuriais nurodoma, parodoma, išreiškiama – pastarieji ir yra *performatyvūs*. Greta to, *performansas* priklauso ne tik nuo atliekančiojo, bet ir nuo stebinčiojo. Stebintysis gali sukurti *performansą* vien per tai, kad jis stebi veiksmą kaip išraišką. Pavyzdžiui, kaip siūlo Schechneris, žiūrėdamas į katę galiu matyti jos veiksmus kaip *performansą*.

Istorinė *performanso* raidos apžvalga leidžia jame atpažinti ne vien individualumo problemos aktualizavimą, bet poreikį ir geismą peržengti asmens ribas bei aibės tokių atvejų tyrinėjimą. *Performansą* galima pavadinti menininko (at)gimimu pasaulyje, gimimą kūnu. Šiuolaikinio, eksperimentinio *performanso* ištakomis galima laikyti ritualinį, maginį veiksmą, aukojimą, iniciaciją, simbolinio santykio su savimi ir pasauliu perkūrimą. Tuo aspektu *performanso* ir *performatyvumo* kategorijos susijungia, tačiau nesusilieja. Tarsi dvi Asklepijaus gyvatės, besirangančios aplink ašį, kuri jas ir sujungia, ir atskiria. *Performatyvumas* šio tyrimo kontekste tampa dietos, askezės sinonimu. *Performansas* yra ir *performatyvumo* manifestacija, ir jo kritika.

## Sumaištis žaidimo viduryje

Performansas yra subjekto pastanga suardyti savo paties kontekstą – prieštarų, savaiminių ar atsitiktinai susijusių mikroveiksmų ir įvykių sumą. Subjektas turi išrasti formas laikinai veiksmų, judesių, energijų, medžiagų ir daiktų kondensacijai ir per jas atverti performansą gyvenimo viešumui. Performanso materialumas reiškiasi per konkretų materialų kontekstą. Toks performansas yra tiesiogiai susijęs su jį pagimdžiusiomis aplinkybėmis ir tik iš jų semiasi savo potencialą. Toks performansas negali būti dematerializuotas, „iškirptas“ ir perkeltas į kitą kontekstą. Jo dematerializacija reikalinga tik „suprekinimo“ tikslu. Bojana Kunst tai pavadina „performanso suabstraktinimu, atskyrimu nuo unikalių mikropolitinių galių“.

Bojana Kunst esė *The Troubles with Temporality: Micropolitics of Performance* įvardija pagrindinius performanso politiškumo ir jo dabartinio „suprekinimo“, pajungimo meno rinkai klausimus. Performanso politiškumas, politinė jėga kyla iš konkrečios situacijos materialumo, iš akimirkos gyvybinės ir politinės potencialios ir joje lieka. Performansas, teoretikės teigimu,

praranda bet kokią kritinę jėgą, kuomet tampa abstrakčiai politiškai, masinės politikos reprezentacijos emancipuotas ir paverčiamas sensacingu įvykiu. Noriu atkreipti dėmesį į šiuos parametrus siekdamas suprasti performatyvumą ir subjekto politiškumo ryšį. Savo ieškojimuose mėštau apie performanso politiškumo problemas. Tai leidžia įvertinti XXI a. performanso „subanalitimą ir neutralizavimą“, kuomet šis virsta „populiaria medija“, dažnai pajvairinančia šiuolaikinio meno įvykius, ir tenkinančia meno erdvių socialumo poreikį. Taip performansas tampa suprogramuotu „event’u“ (liet. *įvykiu*), atliekamu „savo laiku“, „savo vietoje“ ir be nenuspėjamų pasekmių.

B. Kunst atskiria performanso tikrą ir reprezentacinį politiškumą tiek iš jo išorės, tiek iš vidaus. Ji teigia, kad pati performanso istorija, jo dokumentavimo strategijos pavertė performansą savo paties parodija: „Tai hegemoniška performanso istorija, kuri paradoksliai pasakoja apie jo nehegemonišką būdą“. Toks performansas yra prijaukinamas, tampa visuotinės performanso istorijos dalimi, emancipuotų istorijų tęsiniu. Man artimas B. Kunst performanso apibrėžimas kaip „antagonistinio mazgo, prieštarinių jėgų sankaupos (žmogiškų, ne-žmogiškų, erdvės, gamtos, ir t.t.), kuris nusako esamą akimirką ir jos politinių galimybių aktyvavimą“.<sup>107</sup> Performansu gali būti paskiri veiksmai ar įvykiai, rodomi publikai, tačiau tai taip pat gali būti „dėmesys esamiems santykiams tarp žmonių ir daiktų kur kas subtilesniame lygmenyje, neapribotame laiko. Performansas nusakomas dvigubai: kaip laikinai bendruomenei atliekami gyvi įvykiai arba kur kas labiau paplitęs konceptualus požiūris į performatyvumą, kuris nurodo atvirumą daiktų veikimui arba tam, kad sociumas ir institucijų scenarijai veikia per mus“.<sup>108</sup> Šiuolaikiniame performanse svarbiau ne gyvas atlikimas, bet platesnė gyvo kitimo ir nestabilumo kategorija – svarstymas, kaip subjekto ir objekto pozicijos gali būti destabilizuotos ir kaip subjektyvumas ir bendruomenė gali būti abipusiai formuojami. Pagal B. Kunst, performanso energija nuolatos stengiasi išvengti prijaukinimo ir būdama laikui pavaldi medija išlieka tik kaip dokumentas. Tačiau jo laikinumo aspektas nėra jo politinės galios šaltinis. Tai, kad performansas įvyksta konkrečiame laiko ir erdvės kontekste, yra jo politiškumo aktas. Kitaip sakant, ne performanso laikinumas, bet jo aktualumas, tai, kad jis įvyko konkrečiame laike, yra jo reikšmė: „Performansas gali būti nusakytas kaip konkretus laikinas lūžis, materialus skirtingų jėgų susilieėjimas, kuris visuomet ypatingas ir išvengia poreikio būti sugautas. Jo politinė jėga yra susijusi su labai konkrečiu dabarties laikinumu, o jo jėga nėra laikinumo ontologijoje, bet atkakliame performanso materialume – mikropolitiniame skirtingų

<sup>107</sup> Bojana Kunst, *The Troubles with Temporality: Micropolitics of Performance*, [https://stedelijkstudies.com/wp-content/uploads/2016/01/Stedelijk-Studies\\_The-Trouble-with-Temporality\\_PDF-1.pdf](https://stedelijkstudies.com/wp-content/uploads/2016/01/Stedelijk-Studies_The-Trouble-with-Temporality_PDF-1.pdf), 2015, p.1

<sup>108</sup> Catherine Wood, *Performance in Contemporary Art*, London: Tate Publishing, 2019, p. 23

jėgų perskirstyme“.<sup>109</sup> Performansas niekuomet nesitaiko į specifinį politinį klausimą, bet išreiškia vidinį politiškumą per laikinus lūžius, kuriuos sukuria performanso praktika, todėl kalbėti apie jo politiškumą galima tik persvarstant patį politiškumą. Toks performansas yra visiškai pavaldus „esamo laiko potencialui“, prijungtas prie tų akimirkų veikiančių „įtampos linijų“. Jis negali būti „politiškai teisingas“ arba atstovauti klaidingai pozicijai, tai jau antraeiliai ar trečiaeiliai dalykai, bent jau pačiam menininkui. Specifiškai politiškas performansas gali būti tik retrospektyviai, bet atlikimo momentu jis pakyla virš diskurso ar ideologijos į savotišką „transpolitinį“ lygmenį.

Performansas yra laikinas įvykis, tai lūžis kylantis iš atsitiktinumų sumos, žmogiškų ir nežmogiškų sutapimų, afekto būsenų ir bendrų troškimų. Tai bendrų ir tapačių praktikų susikirtimas, taip pat specifinių darbo sąlygų, istorinių ypatybių, pastangų kuriant bendrus subjektyvumus. B. Kunst teigia, kad performanse nėra nieko savaime politiško, nors jo praktikoje visuomet politiškumo-nepolitiškumo ribos pasislenka. Performansas – tai laikinos veiksmų lygybės praktikavimas, kai vykstant lūžiui ir žaibiškai jėgų iškrovai suteikiama proga tapsmui. Daugybėje dabartinių performansų nebėra būtent jų politiškumo, to ribinio ir trumpalaikio lūžio, kuris keičiamas į universalų emancipuotų įvykių testinumą. Šia prasme iš performanso atimama gravitacija, intensyvumas ir savitumas tuo padarant jį „lengvą, nomadišką, trumpalaikį, profesionalų, lengvai kilnojamą, eksponuojamą ir kontekstualizuojamą“. Jis per daug, per dažnai aiškinamas iš makropolitinės perspektyvos, kaip tam tikrų politinių tradicijų, geopolitinių konsteliacijų ir kontekstų pavyzdys. Taip jis normalizuojamas ir patenka į universalių laisvės siekių istoriją be jokios užuominos, kad skirtingos išsilaisvinimo praktikos gali būti giliai prieštaringos ar priešiškos viena kitai. „Performanso gestas neturėtų būti įreminamas geopolitinių kontekstų, bet susietas su skirtingų gestų atsitiktinumu tam tikru momentu“.<sup>110</sup> Pats *performanso* terminas gali nurodyti į labai skirtingą politiškumo suvokimą: „Konservatyvus performanso tiražavimas arba progresyvus performanso ribų išbandymas, kultūros suprekintas kičas ir radikalūs kultūros gestai, performanso žvaigždės ir performanso darbininkai, moralizuojantys politikos minėjimai ir priešiško komplikacijos, dalyvavimo spektaklis ir autonominis žvilgsnis“.<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> B. Kunst, *The Troubles with Temporality: Micropolitics of Performance*, 2015, p.1

<sup>110</sup> B. Kunst, p. 11

<sup>111</sup> Ten pat, p. 10

## Performansas kaip neišreikšta galia

Performansas – lyg aukštos įtampos linijos, prie kurių prisijungti reikalingas meistriškumas. Jis neatsiejamas nuo performatyvumo. Performansas negali būti atskirtas nuo kasdieninio performatyvumo, kaip savos tapatybės įsteigimo. Kitaip sakant, tam tikra įtampa turi būti nuolat palaikoma kūne ir sieloje, tam tikra tapatybė turi būti puoselėjama kaip „darbinis skafandras“ leidžiantis dalyvauti politiško katarsyje. Pavykusio performanso menininkas veikia sąmoningai – apsvaigęs, bet kartu ir blaivus. Čia ne vieta naivumui, tačiau nereikalingas ir perdėtas rimtumas.

Asketišką laikyseną įžvelgiu B. Kunst kvietime nepasiduoti šių laikų realizacijos reikalavimams maksimaliai išspinduliuoti vidinę energiją ir mestis į patirčių rinką: „Vietoj to, kad atsivertume bendradarbiavimo ir kūrybiškumo galimybėms, mūsų kūrybiškas bendradarbiavimas buvo nuolatos realizuojamas ir pasisavinamas kaip ekonominis ir kultūrinis procesas, produkuojantis ir suteikiantis rinkai vertę“<sup>112</sup>. Reikalinga išlaikyti kritišką požiūrį į nuolatinį reikalavimą produkuoti šiuolaikinę kultūrą, meno rezultatą ir tam išieškojamas kūrybinės jėgos. Aktualumo prievolė yra tapusi šiuolaikiškumo sąlyga: „Performansas turi priešintis šiuolaikiniams aktualizavimo procesams ir nedalyvauti visaapimančiame patirčių išnaudojime.“<sup>113</sup> Šia prasme performanso stiprybė nėra išsemiama esamajame laike, ji lieka kaip neišsakyta potencialija. kažkas, kas, pagal G. Agambeną, yra galia ir galimybė tol, kol ji nerealizuota, ir lieka potencialija tol, kol ji pilnai neišreikšta: „Tik tada, kai neišnaudojamas potencialas, žmogus atveriamas savo būviui laike, savo įvykiui. Šiame atvirume žmogus patiria gausą būdų, kuriais reiškiasi gyvenimas ir yra veikiamas galimų veiksmų gausos“.<sup>114</sup> Netgi jei performansas būtų išimtinai esamuju laiku vykstantis įvykis, tai nereiškia, jog jame neišvengiamai būtinas esamojo laiko išnaudojimas. Pavojaus akimirka mums pasireiškia ir visiškai išsilaisvina potencialo agresyvumas. Norėdamas įvertinti performanso galimybes, turiu atsisakyti šiuolaikiškumo, nes būtent šiuolaikiškumas sugeria visą potencialumą ir performanso ateities potencialą: „Reikia išrasti ir leisti reikštis mūsų testinei praktikai, kuri nepaklustų esamo laiko pritariančiam išskirtinumui“.<sup>115</sup> Svarbu atpažinti ir suprasti nerimą, krizes, be kurių nesuprantamas šiuolaikiškumas. Išlaikyti budrumo būsenai visuomet reikalingas kūrybinės energijos rezervas. Performanso esmė yra priešinimasis išraiškai,

---

<sup>112</sup> Bojana Kunst, *On Potentiality and the Future of Performance*, <https://kunstbody.wordpress.com/2009/03/13/on-potentiality-and-the-future-of-performance/>, 2009

<sup>113</sup> Ten pat.

<sup>114</sup> Agamben, Giorgio: *The Coming Community*, Minnesota: University of Minnesota Press, 1993

<sup>115</sup> B. Kunst, *On Potentiality and the Future of Performance*.

numanomam performanso „dabar“. Performansas yra kūrybinio proceso rezultatas, susijęs su galimybe (kuo jis galėtų būti) ir atradimu (kas dar turi įvykti). Performansas yra lūžio taškas tarp to, kas turi įvykti, ir to, kas dar neįvyko, tam tikras būsimąjo tapsmo paslapties kraštelio atidengimas. B. Kunst rašo: „Įsivaizduoju performansą kaip bendrą išradimų erdvę, kurioje paradoksiai gali būti pasiektos visos jo transformacinės galios tik tuomet, kai jis neišreikštas. Tai tąsa ir atvėrimas mažesnių veiksmų, tų, kurie nesibaigia išreiškimu, kurių išreiškimas neužbaigia, tam tikru aktyviu buvimu dabar, kuris susipina su neįgyvendinta realia mintimi.“ Tuomet performansas išsiplečia į tam tikrą suvokimo erdvę, potencijos talpyklą be baigtinės patirties ir išsieikvojimo. Tam reikalingas tapatybės performatyvumas, kuris palaikytų kūno intensyvumą ir suteiktų galimybę svajoti, fantazuoti. Performatyvumas, kuris būtų emocijų ir suvokimo tapsmo eksperimentų laukas. „Įvykis, kuris leistų sau iki galo ne-įvykti“.<sup>116</sup> O tuomet performansas pasėja sėklą, pasiūlo planą, užsimena apie pabėgimą, suteikia viziją, bet nenuskina derliaus, neišreiškia rezultato, neparodo konkretaus kelio, nesusirenka pasiekimų. Toks performansas svarbus dėl daugybės kelių, kuriuos gali atverti, bet ne to vienintelio, kurį nueina pats menininkas ir žiūrovui telieka jį stebėti. Norint išvengti tokio performanso, reikalinga įtempti lanką, sustingti sulaikant strėlę ir stabtelti valandoms, savaitėmis ir mėnesiams prieš iššaunant. Tik tuomet strėlė lėks tūkstančiu kryptų.

---

<sup>116</sup> Ten pat,

## „Rymoti savo esmėje“

Asketiškas žvilgsnis yra kritiškas žvilgsnis į save. Tuo asketiškumą galima sakyti esant sąmoningumo pagrindu. Tai santykio, atstumo tarp savęs ir kito bei tarp savęs ir savo noro, geismo įterpimas ir palaikymas. G. G. Harphamas rašo, kad asketiškumo principas yra bet kurios kultūros pagrindas, jei kultūrą aiškini kaip socialios savikontrolės ir savidisciplinos sutartį: „Šia prasme asketizmas yra „kultūriškumo“ elementas pačioje kultūroje, leidžiantis kultūrą sugretinimą ir jų bendravimą“<sup>117</sup>. Asketiškumas žymi tai, ko atsisakau aš, tai, ko visuomenė atsisako kultūroje, tai, kas joje disciplinuojama, ribojama arba atmetama. Vydūno pakartojamas kvietimas „gyventi žmogiškai“ turi tą pačią intenciją – būti žmogumi savo atsitolinimo nuo geismų ir norų dėka. Taip kuriama struktūra nustatant ribas tarp to, kas lieka kultūroje ir kas už jos ribų, kas yra ir nėra žmogiška, tuo asketizmas atskiria, kuria priešybes.

G. G. Harphamas asketizmą skaito dvejopai: kaip ankstyvosios krikščioniškos etikos ir dvasingumo formą arba plačiau – kaip bet kurį savęs atsisakymo, *atsakymo sau* (angl. *self-denial*) veiksmą, kuris yra įgalinimo ir atpildo strategija. Askezės tyrinėjimuose jis siekia parodyti asketizmą kaip universalų kultūros principą, peržengiantį religinės ideologijos ypatybes ir galimai egzistuojantį ir šiandieninėse moderniose pasaulietinėse pasaulėžiūrose. Anot jo, asketizmą galima atpažinti esant ne konkrečios kultūros suformuota ideologija, bet kaip struktūrą, principą, sąlygojančią bet kurios kultūros formavimąsi, tarsi meta-ideologiją, kuria galima palyginti kultūrų skirtumus. G. G. Harphamas rašo: „Apie asketizmą galvoju kaip apie savotišką kultūrą MS-DOS, pirminį operacinį pagrindą, ant kurio užvelkama konkreti kultūra, tam tikrą kalbą generuojanti programa.“<sup>118</sup> Tokią įžvalgą galima paaiškinti taip, jog visos kultūros teigia asketinį savęs neigimą ir atskiria žmogų nuo to, ką šv. Augustinas vadino „gamta ir gamtos alkiu.“ Kultūros kriterijus yra savęs atsisakymo vertė ir būtinybė, tuo tarpu individo sąmonę ženklina savivoka ir savikritiškumas – principai, galiojantys ir asketizmui. Asketizmo galia yra palaikyti priešybes, artikuliuoti probleminius aspektus jų nepanaikinant. Asketas, būdamas tam tikru atstumu nuo bendruomeninės, „problematizuoja kultūrą sukonstruodamas opoziciją tarp kultūros ir jos priešybių“<sup>119</sup>. Pavyzdys yra ankstyvosios krikščionybės asketizmas, kuomet buvo labiausiai vertintas doktrinos vientisumas,

---

<sup>117</sup> G. G. Harpham, *Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, p. xi

<sup>118</sup> Ten pat p. xi

<sup>119</sup> Ten pat p. 12

asketizmas pasižymėjo dviprasmiškumu, priešybių kompromisais. Siekiant suprasti asketišką kultūros pagrindą, reikia pripažinti, jog sudėtinė kultūros patirties dalis yra „nerimas, dviprasmiškas ilgėjimasis *iki-kultūros, post-kultūros, anti-kultūros* arba *virš-kultūros*. Asketizmą galima suprasti kaip kultūros principus kuriantį, puoselėjantį, taip pat ir perdirbantį programas. Kaip sugebėjimą atsitraukti nuo kultūros, kuomet šis atsitraukimo sugebėjimas yra asketizmo principas. Pavyzdžiui, ankstyvieji krikščionių atsiskyrėliai gyvenę dykumoje, tačiau turėję glaudų ryšį su pasaulietinėmis bendruomenėmis.

Williamas Jamesas knygoje „Religinio patyrimo įvairovė“ taip pat rašo, jog asketizmas nėra išskirtinai religinis reiškinys. Asketizmas gali būti atpažintas pasaulietinėse praktikose ir institucijose. Čia galima prisiminti Maxo Weberio išsamiai aptariamą protestantizmo ir kapitalistinės ideologijos ryšį, kuomet asketinė savidisciplina pasitarnauja ankstyvojo kapitalizmo etikai. M. Weberio analizė patvirtina asketizmo reikalavimų universalumą ir jo principą, tarsi jis yra neutralus ir gali būti pritaikytas skirtingoms intencijoms ir institucijoms. Tačiau iš M. Weberio analizės galima matyti, kaip asketizmo imperatyvas ir kapitalizmo dvasia turi daugiau skirtumų nei sutapimų. Asketizmas yra vertikalus, tai pokyčio, o ne dauginimo energija. Jo transkultūrinė galia laikytina *peržengiančia* kultūrą. Williamas Jamesas kalba apie asketinį heroizmą kaip transcendencijos troškimą. Vydūno asketizmas taip pat siekia aukštesnio žmogaus, kuris „spindi aiškiau. <...> yra sąžiningas, teisingas, kantrus, rimtas, malonus, geros nuotaikos“. Jei asketizmas yra pirminė kultūros įtvirtinimo sąlyga, jame svarbu matyti ir kultūros peržengimo aspektą arba, tiksliau, kaip asketizmo skatinama kultūra peržengia savo ribas.

Vydūno kvietimas „elgtis žmogiškai“ – nepaklusti geismams ir norams, tai yra disciplinos dėka įgauti savivoką, struktūrą, suvokiamumą ir vertę, taigi askezė yra priemonė įgyti žmogišką formą. Žmogiškumas, žmogiška forma yra ta, kurioje nelikę geismo ir noro, kurioje sekama vien kūno protu, atsispiriant tam, kas yra *ne-žmogiška*. Askezė, sakytum, suteikia žmogui jo matomą formą. Tai reprezentacijos klausimas – kas „parodoma“ kitiems, kas leidžiama būti atpažintam ir ką kultūra priima kaip žmogaus atvaizdą. Asketizmas yra matomo žmogaus pavidalo kalvė. Disciplinos santykis su kūnu yra dvejopas, kūnas peržengiamas paneigiant jo poreikius, bet taip pat askezė lieka kūniška, kūnas yra jos erdvė, jos molis, iš kurio statomi namai dvasiai-sielai. Vydūno askezėje tai išreiškiama atskiriant, supriešinant „kūną kaip prigimtines sveikatos manifestaciją“ nuo kūno „kaip inertiškų geismų gamintojo“. Tik suvaldytas, „organizuojamas“, kūnas yra sveikas. Tačiau ši organizacija nėra dirbtinė, nenatūrali, ji yra pats kūno „įstatymas“:

„Žmogaus esmėje glūdo ta pati galia, kuri apsireiškia visumos įstatymais“<sup>120</sup>. Įstatymas yra disciplinuojanti forma, kuriai žmogus turi paklusti, antraip jis griauja savo sveikatą. Verta patikslinti, jog įstatymu Vydūnas, tikriausiai, laiko gamtos dėsni, todėl pati askezė nėra žmogaus, bet paties kūrėjo paaiškinta technika.

Kaip ir asketinėje disciplinoje, Vydūno dietoje kūno ir sielos režimai yra kūno peržengimas, turint intenciją transformuoti žmogų į aukštesnį būvį – tai ir esamos, sveikatos, formos palaikymas ir jos peržengimas. Askezė yra šios atskirties viduryje, tarp kūno ir sielos, palaikydama jų pasipriešinimą: pasipriešinimo savybė palaiko abu priešingus terminus: vieną – statiską, sielos transformaciją ir atitikmenis, kitą – judrų, atitikmenis arba transformacijas kūne. Priklausomi nuo vienas kito santykiuje taip, kad ta priešybė ir santykis būtų išsaugomi. G. G. Harphamo teigimu, pasipriešinimas yra geismo sąlyga, geismą struktūruojantis principas: „Geismas nėra beribis, jam visuomet atsispiriama iš vidaus“.<sup>121</sup>

Noriu atkreipti dėmesį į žodžių tvarką Vydūno tekste: žmogus yra siela, turinti kūną – „kūnas glūdo žmogiškoje esybėje ir žmogus jį palengva įtraukia į save, į savo veikimo ir apsireiškimų skritulį, į savo valią ir valdžią“<sup>122</sup>. Tai proporcijų ir eiliškumo seka, kuri daug reiškia, iš jos galima atpažinti, kiek skirtingai regime ir suprantame žmogų. Vydūnui netinkami jokie sielos aprašymai, nes visos formos yra materialios prigimties, netinkamos dvasiai-sielai atvaizduoti. Svarbu suprasti, kad tai nėra metafizinė kategorija, kažkas „anapus“, bet jis apverčia perspektyvą sakydamas, kad „žmogus žvelgia iš dvasios-sielos srities ir būties žemyn, į visokio būdo gyvenimą“. Reiškia, dvasia nėra anapus, ji yra čia, taške, iš kurio žvelgiama į materialų pasaulį ir save. Tuomet kūnas yra atstumu nuo dvasios, o ne atvirkščiai. Šis matymas svarbus, kad suprastume apverstos perspektyvos, skirtingą nuo įprasto matymą. Kūnas yra dvasioje patalpintas, „sieloje gyvena jo mintys, jausmai ir kūnas“<sup>123</sup>.

Sveikatą žmoguje palaiko *lygsvara*, *lygneša*, jo „gyvatų“ darnus santykiavimas, kurį prižiūri jo *esmė*. Staigus pusiausvyros netekimas gali žmogų pražudyti, kur beįvyktų, kūne ar jausmuose, todėl žmogui dera palaikyti ir jausmų, ir minčių pusiausvyrą, tolygumą: „Kalki žmogui nuolatai į galvą jam neprieinamas nuomones, ir jis pagaliau bus nesveiko protavimo žmogus.“ Kitaip – laikykis ramumo.

---

<sup>120</sup> Vydūnas, *Sveikata Jaunumas Grožė*, p.9

<sup>121</sup> G. G. Harpham, *Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, p. xii

<sup>122</sup> Vydūnas, p. 37

<sup>123</sup> Ten pat, p.40

Asketas atsitraukia nuo pasaulio, yra vienišas, tokį jį mato ir Vydūnas sakydamas, kad dvasios-sielos-esmės vedinas žmogus „žmogus įžengia į pilnąją vienatvę“<sup>124</sup>. *Kūnas tuo būdu pasidaro tikru atvaizdu žmogaus minčių ir jausmų – ūpų – geidulių – aistrų gyvenimo. Kokios yra žmogaus mintys, tokie yra ir jausmai bei geiduliai, toks ir kūno gyvenimas. O tokia yra pagaliau ir žmogaus būtis, ir visas jo gyvenimas.*<sup>125</sup>

Parimdamas savo viduje žmogus atitolsta nuo aplinkos, nuo jį išoriškai supančios gaubiančios jausmų jūros. Taip jis gali apsisaugoti nuo viso to, ką mano esą jam nepalanku, nesveika ir savo esmę taip saugoti: „Visus tokius užplūdumus iš aplinkos galima lengvai šalinti vien parimstant savo vidaus tyloje“<sup>126</sup>. Foucault, rašydamas apie sielos darbą, yra artimas Vydūnui: „Protinga siela turi atlikti dvigubą vaidmenį: ji turės nustatyti kūnui režimą, kuris būtų efektyviai apibrėžtas jo paties prigimties, jo įtampų, būsenos ir sąlygų, kuriomis egzistuoja; tačiau šį režimą tinkamai nustatyti siela galės tik su sąlyga, kad bus atlikusi visą darbą su pačiu savimi: ištaisiusi klaidas, sumažinusi fantazijas, suvaldžiusi geismus, kurie neleidžia jai suprasti santūraus kūno įstatymo“<sup>127</sup>.

Svarbu pats asketizmo traktavimo skirtumas, jo tikslai – subjektyvumo puoselėjimas ir subjektyvumo neigimas. Panašu, jog M. Foucault simpatizuoja pagoniškajam, estetiniam savęs kūrimui, o Vydūno, kaip ir ankstyvųjų krikščionių, siekis – peržengti asmeninės istorijos, asmeninės motyvacijos ribas, numarinti geidulį badu ir įžengti į naują *aš*. Atėnajas kalba: „Tai, kas tinka suaugusiems – tai griežtas sielos ir kūno režimas <...> reikia užsibrėžti nuraminti aistras (*hormai*) ir stengtis, kad mūsų troškimai (*prothumiai*) neviršytų mūsų jėgų.“

Taigi askezė kaip kultūros pagrindas yra ne vien savikontrolė, savidisciplina *kito* atžvilgiu, bet ir šio *kito* atstūmimas, kito valios man disciplinavimas, kai geismas yra išorėje, kažkas, kas ateina iš išorės kaip stygius, trūkumas, patenkinimo stoka budistine prasme. Askezė sudaro sąlygas atsiriboti nuo šios išorės, sumenkinti jos galią silpninant pasaulio vertę, suprasti, kad pasaulis „esmingo nieko suteikti negali“. Tuomet kultūros pagrindas yra pasaulio atitolinimas, regimojo, fenomenologinio patyrimo suturėjimas. Saviizoliacija kaip esminė kultūros sąlyga.

Izoliuoti save nuo aplinkos, atsiskirti, pasitraukti iš „skruzdėlyno“ ar iš „Babelio bokšto statybos“ yra prieš racionalumą, prieš išgyvenimo dėsnius. Saviizoliacija, karantinas

---

<sup>124</sup> Ten pat, 163

<sup>125</sup> Ten pat, p.30

<sup>126</sup> Ten pat, p. 66

<sup>127</sup> M. Foucault, Seksualumo istorija, *Rūpestis dėl savęs*, p. 430

ekonomiką pargiauna „akimirksniu“ – išgyventi galima tik būnant kartu, sąjungoje su kitu. Ar tai reiškia, kad *rymojimas savo esmėje* yra iracionalus, griauantis bendrabūvį? Ne, „iracionalus“ yra noras atsitolinti nuo kito. Negirdėti yra tam, kad išgirstum, nematyti yra tam, kad išvystum. Visa tai yra *tarpu-savio* suderinimas – tarpo tarp savęs ir kito suderinimas. Grotowskis rašo apie atsiribojimą kaip bendros kūrybinės erdvės sukūrimą. Erdvės, kurioje kiekvienas gali išreikšti save netrukdydamas kitam. Atsiribojimas yra jungties sąlyga, „instrumentų suderinimas“, judesių, minčių, paskirų gyvenimų suderėjimas. Atsiskyrimas visuomet yra skirtas bendrai erdvei, skirtas kiekvieno atskirumui joje.

## Vydūno gnozis

*Vydūniškasis gnozis*, perduodamas iš aukštesniojo Aš: „Iš žmogaus esmės ir sukykla žinojimas apie kūną, ūpus, mintis, apie žmogaus asmenybę. Ir jis skiriasi nuo jos, ir taip tad aiškėja didysis esmingasis žmogaus Aš“. Šis žinojimas yra užauginamas, subręsta kaip patirtis, yra puoselėjamas, tai kūno instinkto ir sielos intuicijos žadinimas. Perduodamos „paveldėtos“ žinios, esančios kūne, atmintyje, sąmonėje. Tai žinojimas, „kas mūsų tėvų ir protėvių amžiuje yra patirta ir įsigyta. Kiekvienas patyrimas suteikia mums turtą. Jis, rodos, dingsta iš sąmonės, bet pasilieka mūsų asmenybės turtu ir mūsų amžiaus turiniu. <...>pareina iš to ištekliaus, kurs susikaupęs yra žmogaus asmenybės gyvatose“<sup>128</sup>. Kad pažadintų šį paveldą, reikalinga pastanga, atsivėrimas, „žmogus turi būt atsipalaidavęs iš susiaurinimo ir slėgimo“<sup>129</sup>. Šis „gentkarčių“ palikimas nusėdęs į kūną ir sąmonę yra jau ne vien žmogiškas palikimas, tai vietos, aplinkos, atmintis. Todėl Vydūno askezė yra tiek „įvietinta“, kylanti iš krašto atminties. Viktorija Daujotytė apie paveldėtą žinojimą rašo: „yra prigimtinių žinių, jas prigimstame, gauname savo nepasirenkamu prigimimu. Tai gyvenimo – išgyvenimo žinios; galima vadinti jas kūno žiniomis: įsižiūrinčių akių, glostančių rankų, einančių kojų. Gal labiausiai keičiasi ne svarbiųjų žmogaus žinių pobūdis, o tik pranešimo, gavimo būdai, žinių perteikimas, perėmimas, funkcionavimas“<sup>130</sup>. Askezės gnozis atiteka ne vien iš kūno atminties, bet ir iš šaltinių, kurie „šalia“ žmogaus sąmonės. Tie telkiniai visai greta, čia pat arba kiek toliau nuo sąmonės „laipsnio“, ten, iš kur pati sąmonė kilusi. Gnozis maitina kultūrą, „meno ir dorovės reiškiniai pareina iš čia, <...>taipo jau čia sušvinta aukščiausieji mokslo Išmanymai“.

---

<sup>128</sup> Vydūnas, p. 32

<sup>129</sup> Vydūnas, p. 33

<sup>130</sup> Viktorija Daujotytė *Prigimtinės kultūros ratilai*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2017, p. 202

## Užribis

Askezė yra substratas, terpė, gyvybe įmirkusi žemė, *kurioje* įvyksta, įgyvendinamas ketinimas, vizija, siekis. Jei visa kultūra remiasi asketiniu principu, tai konkreti askezė, konkretus askezės „receptas“ yra koncentruota terpė, skirta subjektyvumo sėklai.

Sugretinus askezę ir performansą, įvyksta ne žiūrovo transformacija, apie kurią taip drąsiai rašo E. F. Lichte, bet transformuojasi pats performansas, jis tampa „nematomas“. Asketinio veiksmo neįmanoma pamatyti išoriškai, ir, jei vyksta transformacija, ji įvyksta dalyvaujančiojo ir atliekančiojo performansą viduje, jo kūno „dirvoje“. Žinoma, žvelgiant iš šono, žiūrint performansą, tai, kas vadinama jo „asketiniu“ aspektu – kūno kankinimas yra sukrečiantis. Kas yra svarbiausia tokiam performanse (kaip ir bet kuriame iniciacijos rituale) – dalyvaujančiojo transformacija lieka nematoma. Todėl performansas, kuriame bandoma panaudoti asketinį elementą (kūno ištvermės, kankinimo, kantrybės išbandymą) su intencija pereiti transformacijos, virsmo tarpsnį, toks performansas negali būti „pilnai pamatytas“. Asketinė transformacija įvyksta kūno viduje, todėl žiūrėjimas į išorę nukreipia dėmesį nuo paties veiksmo branduolio.

Neginčiju, kad ritualas gali būti vizualiai, estetiškai, poetiškai, konceptualiai išraiškingas, įspūdingas, gražus ir t.t. Gali sujaudinti iki širdies gelmių, įsiminti visam gyvenimui, pakeisti požiūrį, pakreipti mąstymą ir elgesį nauja linkme, tačiau visa tai bus įspūdis, o ne paties ritualo tiesioginis poveikis. Nes rituale galima tik dalyvauti, jo neįmanoma „pamatyti“. Todėl dažnai tradiciniuose čiabuvių ritualuose arba dalyvaujama, arba liekama už „sienos“. Žiūrėti – nereiškia dalyvauti. Kada J. Grotowskis liaujasi statyti spektaklius teatro scenoje, toliau tęsia darbą su aktoriais atokiame Italijos kaimelyje, be žiūrovų, repeticijos, treniruotės, vaidinimas skiriamas ne kam kitam, tik patiems atlikėjams.

Pakartodamas mintį noriu išgryninti samprotavimą apie asketinių „metodų“ naudojimą performanse ir pasiaiškinti dviprasmybes, kurios čia atsiranda. Supaprastintas asketinio elemento, ritualinės praktikos (sakysim, kūno ištvermės išbandymas, kūno žalojimas) naudojimas performanse aptariamas kaip visas ritualas, galintis turėti maginę, transformuojančią galią žiūrovui ar bendruomenei. Manau, kad populiarus ritualo supratimas išlaiko antropologinį „žvilgsnį iš šalies“, ir meno praktikoje tai priimama kaip savaime suprantamas, natūralus santykis. Ar tikrai pateisinamos pretenzijos pasiekti ritualinį poveikį žiūrovui, naudotis „maginėmis“ intencijomis ir tuo pačiu laikytis subjekto – objekto perskyros?

Argumentuosiu kai kuriuos pamatinius savo tyrimo ir praktinio projekto principus. Gal taip lengviau išreikšiu savo paties norus ir planus. Priminsiu šio tyrimo užduotį (formuluotės autorius prof. Gintautas Mažeikis) – kaip meno projektas gali paaiškinti Vydūno askeze?

Kaip meno projektas gali aiškinti askeze? Ar askezė gali būti suprasta? Praktikuodamas ar stebėdamas iš šalies? Menininkai, atliekantys asketinius, ilgai truncančius, kūno žalojimo, kančios, skausmo performansus išoriškai, formaliai yra arti asketinių praktikų. Būtų nesunku Chriso Burdeno, Tehching Hsieh ar Marinos Abramovič kūrinius priskirti askezei ar bent tvirtinti, kad jų veiksmas panašūs į asketinius. E. F. Lichte knygoje „Performatyvumo estetika“ sugretina kūno meno praktikas su asketinėmis: „Asketams, eremitams, fakyras, jogams daugelis religijų priskiria ypatingą šventumą kaip tik dėl to, kad jie ne tik priverčia savo kūną patirti normaliems mirtingiesiems neįsivaizduojamus nepriteklius ir pavojus, bet ir nepaprastai jį žaloja“<sup>131</sup>. Lichte mėgina paaiškinti M. Abramovič performansą „Tomo lūpos“ (jo metu menininkė, žiūrovų akivaizdoje keletą valandų žalojo save peiliu, plakė rimbą, kaitino ugnimi ir kitaip save kankino, kol jos veiksmus nutraukė patys žiūrovai) kaip peržengiantį estetines kategorijas ir atvedantį atlikėją bei žiūrovą (tapusį performanso dalyviu (?)) iki transformacijos. Ji rašo: „Toks performansas išsprūsta iš tradicinių estetinių teorijų gniaužtų. Atkakliai priešinasi hermeneutinės estetikos, siekiančios suprasti kūrinį, pretenzijoms. Mat šiuo atveju suprasti menininkės veiksmus nėra svarbiausia – daug svarbesni jos pačios ir žiūrovų potyriai, žodžiu, performanso dalyvių transformacija“<sup>132</sup>. Teoretikė įrodinėja, kad Abramovič savo performansu griauja tradicinę meno kūrinio hermeneutiką ir siūlo kitokį subjekto – objekto, signifikanto – signifikato ryšį, nustato „naują santykį tarp jutimo, mąstymo ir veiksmo“. Esą meno kūrinys, kūrėjas ir suvokėjas susilieja į vieną *įvykio* patyrimą. Deja, autorė nepateikia pačios transformacijos, kurią tariamai išgyveno performanso dalyviai (atlikėja ir žiūrovai) charakteristikos. Ar E. F. Lichte pilnai įvertina sąvokos „transformacija“ reikšmę? Nors patį smurtą prieš savo kūną ji nurodo esant „siekiu dvasinės transformacijos“<sup>133</sup>. Ar vien panašumas į asketinius veiksmus suteikia progą kalbėti apie „būseną, kurioje slypi transformacijos potencialas“, ar tam pakanka išorinio panašumo? Bandymas suplakti skirtinguose kontekstuose, skirtingais motyvais atliekamus kūno kankinimus primena bandymą „egzotiškai“ pajvairinti performanso meno aiškinimą. Kūno žalojimas dar nėra askezė, ir kiek beplaktum save rimbą, žiūrovas išgyvens vien „fiziologinės, energetinės, emocinės ir motorinės

<sup>131</sup> Erika Fischer-Lichte, *Performatyvumo estetika*, p. 120

<sup>132</sup> Erika Fischer-Lichte, *Performatyvumo estetika*, p. 25

<sup>133</sup> Ten pat, p. 37

būsenos pokytį<sup>134</sup>, tačiau tai nebus transformacija. Vėliau E. F. Lichte pripažįsta, jog šie empatijos skatinami liminalūs išgyvenimai yra tik „laikina transformacija“. Transformacijai sąlygas kuria visa ją palaikanti kultūra, metafizinis, simbolinis, archainis mąstymas. Lichte pamini perėjimo ritualo struktūrą – *perėjimo fazes: atskyrimo, slenksčio ir įtraukimo*, kurios būdingos (būtinės) visiems tradiciniams iniciacijos ritualams ir pripažįsta, kad performanso mene įvykdoma tik pirmoji – atskyrimo fazė, „per kurią žmogus, turintis patirti transformaciją, atskiriamas nuo kasdienio gyvenimo ir savo socialinės aplinkos<sup>135</sup>“. Šiuolaikiniame performanso mene šis atskyrimas įvyksta manipuluojant žiūrovo lūkesčiais, jo, kaip žiūrovo, tapatybe ir santykiu su meno kontekstu. Tai yra nustebimo, nustebinimo, naujumo, originalumo, netikėtumo žaidimai. Nustebinti tampa būtinybe, menininkas ar jo kūrinys nuolatos atverinėja šią *slenksčio* fazę, jos „sukeliami pokyčiai paprastai susiję su visuomeniniu statusu tų, kurie išmėginami per ritualą, ir su visa bendruomene“<sup>136</sup>. Anot Rao ir Koppingo, slenksčio fazė gali ne tik pakeisti dalyvaujančių asmenų visuomeninį statusą, bet ir *bet koku įmanomu požiūriu* transformuoti jų tikrovės suvokimą. Lichte abejoja, kad slenksčio patirtį, kuomet pakinta dalyvio statusas ar tapatybė, galėtų išprovokuoti estetinę patirtis. Pasak jos, tokią galią turi vien empatinį sukrėtimą keliantys žalojimosi performansai, kuriuose dalyviai patiria „griūvančią meno ir tikrovės priešpriešą“. Netikėtai sugriuvus situacijos atpažįstamumui, išankstinėms nuostatoms žiūrovai ir performanso dalyviai patiria „betwixt and between“ (liet. galėtų būti *nei šis, nei tas*) būseną. Išgyvenama krizė, kuriai įveikti žiūrovas neturi gatavų normų, todėl „patiria liminalias aplinkybes, atsiduria slenksčio fazėje“<sup>137</sup>. Tokia „įstūmimo“ į *liminalų* tarpsnį strategija būdinga didžiajai daliai šiuolaikinio performanso praktikų, tačiau tai nėra performanso menininkų išradimas. Visame avangardo mene matyti aiškos pastangos griauti žiūrovo lūkesčius, stebinti, sukrėsti. Kūno menas ir performansas labiausiai prisiartina prie žiūrovo, prie jo paties kūno, todėl jo liminalumas yra paveikiausias. Jis „išranda“ archaiškiausias formas, kuomet *nei šis nei tas* krizę galima patirti kaip „kūnišką transformaciją, fiziologinės, energetinės, emocinės ir motorinės būsenos pokytį“<sup>138</sup>. Liminalumas nebėra vien mentalinis, mąstomas ir net ne emocinis, jausminis, bet fizinis, energetinis. Performanso empatijos, veikiant „veidrodiniams neuronams“ (angl. *mirror neurons*), „palenda po žiūrovo oda“. Šiuo požiūriu Lichte'ės aptariamas Abromovič performansas nusileidžia kur kas agresyvesniems Franko B. ar Rono Athey'jaus

<sup>134</sup> Ten pat, p. 283

<sup>135</sup> Ten pat, p. 278

<sup>136</sup> Ten pat, p. 280

<sup>137</sup> Ten pat, p. 281

<sup>138</sup> Ten pat, p. 283

performansams, kuriuose menininkai meistriškai varsto savo kūną adatomis, kabliais ir pan. Lichte tokią liminalumo strategiją pavadina *emergencija*. Kitokia yra autopoetinė strategija, kuomet performaso žiūrovui-dalyviui supainiojama tikrovės-fikcijos perskyra, perstačius reikšmių struktūrą, dalyvis priverstas suvokti save kaip „atlikėją“, „objektą“ arba nebesupranta, kas yra „fiktyvus pasaulis“, o kas „tikrovė“. Liminalumas atsiranda dėka išklabinamos dichotominės sąvokų poros, kuriomis remiasi žmogaus veiklos ir elgesio direktyvos. Toks išardymas „ne tik sutrikdo pasaulio, savęs ir kito suvokimą, bet ir pakerta mūsų elgesį lemiančias taisykles ir normas“<sup>139</sup>. Išraiškingas tokio išardymo pavyzdys yra filmo „Kvadratas“ epizodas, kuriame aktorius Terry Notary atlieka žmogbeždžionės performansą turtingų meno mecenatų *gala* vakarienės metu. Peržengdamas visus aukštuomenės lūkesčius menininkas-žmogbeždžionė ima elgtis žvėriškai – terorizuoti, gąsdinti ir smurtauti. Akivaizdus ribos, slenksčio peržengimo sukeltas nestabilumas, kuomet tolesnę įvykių, reakcijų eiga tampa nenuspėjama. Kaip pavyzdys tinka Chriso Burdeno „Šūvis“ – performansas, kuriame buvo peršauta menininko ranka. Lara Shalson, aptardama šį performansą knygoje „Performing Endurance“ rašo, kad C. Burdeno ketinimas buvo tik „odos įdrėskimas“, tačiau kulka peršovė ranką kiaurai. Iš performanso dokumentacijos atrodo, kad menininkas nesitikėjo tokios eigos. Svarbu, kad bet kokia nesėkmė nesutrukdo liminalumo, bet ji tik dar labiau paskatina, dalyvis žengia iš vieno netikėtumo į kitą.

Performanso sukuriamą ribinę, slenksčio būseną gali paskatinti laikinas transformacijas, bet „jos išlieka tik tol, kol trunka atlikimas arba koks nors jo epizodas“<sup>140</sup>. E. F. Lichte pripažįsta, kad dalyvis gali išgyventi „slenksčio patirtį“, tačiau „tik kaskart konkrečiu individualiu atveju galima spręsti, ar destabilizuotas savęs paties, pasaulio ir kito suvokimas, galiojančių normų ir taisyklių netektis iš tikrųjų paskatins subjektą persiorientuoti, naujai suvokti tikrovę ir save, taigi patirti ilgalaikę transformaciją“<sup>141</sup>.

*Slenksčio patirtis* yra tik pirmoji ritualo stadija, performanso menas ties ja ir sustoja. Sukuriamos vis naujos ir dar naujesnės jaudinančios, sukrečiančios, įsimintinos patirtys, tačiau kaskart joms pasibaigus žiūrovas „laikiną destabilizaciją atmeta kaip absurdišką, nepagrįstą ir stengiasi grįžti prie ankstesnės vertybinės tvarkos“, atgal į „Spektaklio visuomenę“<sup>142</sup>.

---

<sup>139</sup> Ten pat, p. 282

<sup>140</sup> Ten pat, p.286

<sup>141</sup> Ten pat, p. 286

<sup>142</sup> 1988 m. išleistoje knygoje „Pastabos apie spektaklio visuomenę“, G. Debord'o, rašo, kad išsklaidytas spektaklis virto į visišką spektaklio visuomenę.

Asketinė praktika transformuoja tik jos dalyvį, bet ne jos žiūrovą. Performanso žiūrovas netampa performanso dalyviu empatiško įsitraukimo dėka ir tik dėl to, jog yra išmuštas iš vėžių, kad „griūna jo estetikos hermeneutika“. Tapti dalyviu neužtenka vien prisidėti prie performanso eigos, išeiti į sceną, atlikti veiksmą su atlikėjo kūnu. Kad taptų dalyviu, žiūrovas turi atsigulti šalia Abromovič ir leistis žalojamas, bet net ir to nebūtinai pakaks. Tapti dalyviu – reikštų pakeisti savo gyvenimo būdą, savo siekius, tikslus, vertybes. Todėl ir asketinės praktikos meno projekte galimos tik su sąlyga, jei apima visą asmenybę, ne vien jo „asmenį“.

Plakimasis rimbu – nėra askežė. Šio tyrimo uždavinys yra bent kiek giliau suprasti askežę, ne vien jos atributus. Prisidengusi išoriniu liminalumu askežė yra kultūros pagrindas – tai vertybinės nuostatos, socialumas, dėmesys, atsakomybė. Vydūno gyvensenos principai askežę pradeda nuo požiūrio į patį žmogų: kas yra kūnas, kas yra atskaitos taškas, kuomet bandoma įvardinti patį žmogų. Foucault rašo apie askežę kaip savitumo, subjektyvumo kūrimą, kaip rūpestį savimi, kuris nepasiduoda normalizuojančiai galiai.

Kas yra askežės performatyvumas ir kaip jis gali būti pasiūlymu meno kūrinio erdvėje? Askežė prasideda nuo kritikos, savikritikos, duotybių atmetimo. Askežė nesileidžia pajungiamai jokiai kultūrinei apropiacijai. Askežė prasideda nuo atsisakymo, t.y. raiškaus, akivaizdaus esamų duotybių atmetimo, nuo išėjimo į dykumą. Rituale tai – išėjimas iš įprastų sąlygų. Mene – institucinių kategorijų atmetimas. Todėl žiūrovas negali pilnai išgyventi ritualo, nes jis eina link įsteigtos tikrovės, eina patvirtinti, o ne paneigti savęs kaip žiūrovo. Tik dalyvavimas gali kažką reikšti. Klausimas, ar svarbu *ko atsisakoma*, ar svarbu, kad būtų atsisakyta apskritai. Tuomet yra pokyčio stadija, galinti trukti keletą sekundžių arba keliasdešimt metų. Tai „stovėjimas ant galvos“, nesvarbu, ar save žalojant ar save puoselėjant, svarbu, kad tai būtų „darbas su savimi“. Nemanau, jog kas nors panašaus į kūrybą, kūrinį ar reprezentaciją yra galimas šioje stadijoje. Tai „buvimas požemyje“, „virimas puode“, „degimas“, „lydimasis“. Aiškindamas alchemijos psichologiją Jamesas Hilmanas šį etapą apibūdina kaip kantrybės laiką, kuriame svarbu, jog šis nesibaigtų anksčiau laiko, kad nebūtų sutrukdytas. Asketas lieka dykumoje iki kūno mirties ir dar ilgiau. Tik įvykus persikeitimui galimas atodūsis ir pokalbis, galima grįžti į „normalumą“. Tačiau, ar dar likę kažkas iš pirminės intencijos – artikuliuoti askežę meno kalba, susieti, iliustruoti, perteikti, jei askežė, ritualas, transformacija įvyko, ir žmogus iš tikrųjų pilnai „išvirė“, taip pat ir jo norai, ir jo intencijos. Todėl negaliu tikėtis, kad išėjęs iš askežės galėsiu ją paaiškinti, negaliu tikėtis, ar vis dar norėsiu ją paaiškinti. Askežė gali paaiškinti mane, bet ne aš ją. Askežė sudegins klausimą, sudegins norą ją paaiškinti. Todėl paaiškinti askežę galima tik nesiartinant prie jos, kitaip vienintelis paaiškinimas bus „ant kranto likę batai“.

Ką daryti? Foucault atsako, kad gražiai gyventi yra visa, kas buvo svarbu graikams. Tai reiškė gyventi atsakingai, prieš save ir prieš gyvenimą apskritai. Sugebėti būti atsakingu (angl. *response-able*). Gražiai gyventi – reiškė rūpintis grožiu, rūpintis gyvenimo grožiu, ne vien savo gyvenimo grožiu, gyvenimu apskritai, visų gyvenimu.

Askezei nereikalinga „reprezentacija“, asketas yra gyvas paveikslas. Todėl menininko askezė yra jo sąsiuvinio paraštėse, jo rėmelis, jo rymojimas, bet ne jo kūriniai. Askezė yra *būdas*, *kuriuo* jis kuria, kaip jis bendrauja su pasauliu, jo keistume, jo arogancijoje, jo asmenyje. Galbūt askezė, atskirta, įrėmintą, apskritai nieko nereiškia. Visą šį laiką tikėjausi, jog askezės tyrinėjimas mane išlaisvins nuo kategorijų, kuriomis nusakoma menininko užduotis. Tikėjausi, jog kartodamas ir pasi-kartodamas užčiuopsiu, išvelgsiu kažkokį išėjimą iš to *kas yra meno projektas* į tai *kas jis gali būti*. Prienu prie išvados – meno projektas nepaaiškina, kas *yra* askezė, bet gali paaiškinti, kas *jį gali būti*. Meno projektas paaiškina Vydūno dietą kaip perkeistą gyvenseną, perkeistą santykį su savimi, perkeistą mitybą, kvėpavimą, žinojimą, kas yra žmogus, kas yra tas, kuris imasi perkeitimo. Kaip kintančio, takaus, raibuliuojančio kūno viziją. Vydūno askezės rūpestis yra „kad kūne materės judesys, jos pakeitimas nuolat įvyktų, kad materė niekur nesusikauptų, nesustingtų“.<sup>143</sup>

Rituale nėra žiūrovų, visi, kas nenori dalyvauti, turi likti už sienos, už tvoros, už rato. Nes žiūrintysis mintimis keičia tai, į ką žiūri. Meno projektas askezę išardo ir leidžiasi būti jos išardomas. Būti sumaltam, permaltam, išlydytam ir išlietam iš naujo, nei daugiau, nei mažiau. Sudėtingiausia tampa žiūrovo pozicija. Menininkas, siūlantis patirti performansą jį stebint, lieka žaisti tradicinėje subjekto – objekto perskyroje. Bet asketinė estetika siūlo visai kitą santykį su performansu, t.y. savo paties performatyvumą. Šiame performanse nebėra žiūrovų arba įspėjama, jog žiūrovas čia „nieko nepamatys“. Taip sukuriama atvirumo situacija, archainė situacija ir išsaugoma paties atlikėjo laisvė netapti stebimu, nes bet kuris stebintis sukuria „stebintį manyje“, pakeičia mano paties santykį su savimi. Nuo stebinčiojo minčių priklauso stebimojo judesiai.

---

<sup>143</sup> Vydūnas, p. 77

## Žiūrimas žiūri į žiūrintįjį

*Manoma esant daugelio šviesos tipų – tai noetinė, psichinė, hiperkosminė ir fizinė šviesa.* Algis Uždavinys

Kažkada teko praleisti keletą savaitių budistų vienuolyne, Katmandu slėnio pakraštyje. Vieną vakarą, jau sutemus, eidamas pro pagrindinę šventyklą išgirdau viduje didelį klegesį. Šventykloje vyko filosofinis vienuolių disputas. Disputo ritualas atrodė taip: vienam vienuoliui sėdint ant žemės, priešais jį stovintis priešininkas sušukdavo klausimą ir darydamas didelį žingsnį pirmyn čaižiai suplodavo ištiestais delnais atsakovui priešais veidą. Salėje vienu metu disputą vedė pusšimtis vienuolių. Panūdau veiksmą užfiksuoti, bet žinojau, kad šventykloje fotografuoti draudžiama. Priėjau prie vyresniojo, viską prižiūrinčio vienuolio ir pasiteiravau, ar galiu fotografuoti, jis atsakė neigiamai. Nusiminiau. Bet išeinant iš šventyklos vyresnysis dar kartą atsisuko į mane ir pasakė: fotografuok, daryk tūkstančių tūkstančius nuotraukų! Supratau, kad tai jam nieko nereiškia, kad mano pastangos kažką užfiksuoti bus tuščios.

### Apie šventą žvilgsnį

Papasakotame nutikime atpažįstu *švento* žvilgsnio puoselėjimą ir galiu tvirtinti, kad vienuolis atskiria sakralų ir profanišką (turisto) žvilgsnį bei pasistengia kontroliuoti, koku žvilgsniu bus žiūrima. Uždengdami altoriaus ikoną ir atverdami ją žvilgsniams kartą per metus tikintieji patį gebėjimą matyti paverčia dvasine praktika. Davidas Morganas, aiškindamasis švento žvilgsnio (angl. *sacred gaze*) praktiką, rašo: „Šventas žvilgsnis nusako tam tikrą idėjų, požiūrių ir papročių derinį, kuriuo suformuojamas religinis matymas, pasireiškiantį tam tikrame kultūriniame ir istoriniame kontekste. Šventas žvilgsnis yra būdas, kuriuo matymas pripildo atvaizdą, žiūrintįjį ir žiūrėjimo veiksmą dvasinės reikšmės.“<sup>144</sup> Todėl kartą per metus atidengiama altoriaus ikona yra *sakralaus žvilgsnio institucijos* įsteigimas – žvilgsnis kaip ritualizuoto šventybės patyrimo dalis. Šiuo atveju valia atvaizdui (ar tai būtų ikona, ar į disputą įsitraukę vienuoliai) yra pirmiausia sakralaus žvilgsnio praktika.

<sup>144</sup> David Morgan, *The sacred gaze. Religious visual culture in theory and practice*, University of California Press, 2005, p. 3

Svarbu suprasti tokio žvilgsnio daugiasluoksniškumą: kompleksišką ir komplikuoatą, proto ir sielos, subjekto ir konteksto santykio lemiamą žiūrėjimą, kuris yra „praktika, kažkas, ką žmonės daro, sąmoningai arba ne“<sup>145</sup>. Šis žvilgsnis nėra vien akių žvilgsnis, tai ir medijuotas žvilgsnis – papildytas, išplėstas technologijos, žmogaus tęsinių, peraugančių įgimtus žmogaus gebėjimus. Kiek šventas žvilgsnis gali būti tapatus medijuotam žvilgsniui? Kaip medijos papildo ir kiek neigia sakralaus žvilgsnio galią, kuomet „kiekvienas aplinkybių derinys talpina tam tikras nuostatas apie tai, kas yra matoma, tvarką, kuri vadovauja matomumui, ir atvaizdų patikimumą, ir tai, kokį poveikį atvaizdas gali turėti tiems, kurie į jį žiūri.“<sup>146</sup> Čia atsiranda sakralaus žvilgsnio pakopos – medijuotas žvilgsnis ir žvilgsnis į medijuotą atvaizdą, kuriuos irgi galima nusakyti kaip objektą, ideologiją ir efektą. Sakoma, kad mes gyvename ne vietoje, bet jos aprašyme, tačiau šis aprašymas nėra vien žodinis, bet ir vizualus. Iš čia vizualinės kultūros iškeliamas klausimas: kaip žmogaus kuriami vaizdai, ritualai, skoniai, epistemologija, jautrumas ir suvokimo struktūros, formuojančios vizualinę patirtį, padeda sukonstruoti pasaulį, kuriame gyvename, kuriuo rūpinamės? Kaip „atsirenkame“, tai, ką matome, ir kaip šis redukuotas, supaprastintas vaizdas formuoja mūsų savivoką? Donaldas Hoffmanas sako, kad žmogus regi tik tai, kas tiesiogiai lemia jo išlikimą ir genetinį tęstinumą. Mokslininko teigimu, jei žmogus matytų daugiau nei jam reikalinga, tai jis būtų pasmerktas pražūčiai evoliucinėje kovoje už išlikimą.

Kita *švento* žvilgsnio ypatybė yra perskyra tarp dalyvio ir žiūrovo, tarp to, kas įsteigia sakralų žvilgsnį, galima sakyti, pasėja sakralaus žvilgsnio galimybes, ir to, kas jas susirenka į savo asmeninių patirčių kraitį. D. Morgano manymu, „pats menininkas yra mediumas, tarpininkaujanti jėga, kurios užduotis yra piešti ir stebėtis, ir būti apimtam pagarbos.“<sup>147</sup> Tačiau menininko žvilgsnis gali nubėgti skirtingomis kryptimis – „priklausomai nuo jį lemiančios galios. Atvaizdų tyrinėjimas leidžia (atvaizdus) atskirti į dvi plačias kategorijas. Vieni atvaizdai nubrėžia žvilgsnio kryptį paralelei žiūrinčiojo pasauliui, kiti įtraukia žiūrovus į stebėjimą arba buvimą stebimu, tai reiškia, buvimą matomu, kuomet žiūrima.“<sup>148</sup> Čia paliečiamas paties žvilgsnio šaltinis – kas yra tas, kuris žiūri, kuomet atveriamas *šventas* žvilgsnis? Ar vis dar žiūrintis žiūri į žiūrimą, ar jau žiūrimas pažiūri į žiūrintįjį? *Šventas* žvilgsnis leidžia išgyventi *Kito* žvilgsnį į save, nes jo principas –

---

<sup>145</sup> Ten pat, p. 5

<sup>146</sup> Ten pat, p. 3

<sup>147</sup> Ten pat, p. 20

<sup>148</sup> Ten pat, p. 4

„matymas, gebėjimas matyti, o ne atvaizdas *įkūnija* šventybę į šventumą.“<sup>149</sup> Tuo matymas tampa transformuojančia, tiksliau, įžeminančia jėga ir „kaip skaitymas yra garbinimo veiksmas, pagarbos išgyvenimas, bet taip pat ir kuriantis veiksmas, kuriuo dvasiška transformuojama į materiją.“<sup>150</sup> Ne atvaizdas, bet žvilgsnis leidžia materialiam pavidalui tapti provaizdžiu, medžiaginiam kūnui susitapatinti, persikeisti į vaizduojamą objektą. *Šventas* žvilgsnis perkelia nematerialų dievo veidą į jo atvaizdą.

Ne atvaizdą kūrusio asmens intencijos ir net ne atvaizdo turinys, bet *šventas* žvilgsnis padaro atvaizdą šventu, būtent, kaip atvaizdas naudojamas, koks sukuriamas su juo ryšys. Santykis, dėmesys, rūpestis atvaizdu sąlygoja jo galias. Sakoma, kad šv. Jonas Chrizostomas skaitė šv. Pauliaus evangeliją „įdėmiai žiūrėdamas į šv. Pauliaus ikoną ir laikė ją lyg ši būtų gyva, šventino ją ir kreipė mintis į ją, tarsi apaštalas pats būtų greta ir kalbėtų jam iš atvaizdo.“<sup>151</sup>

*Šventas* žvilgsnis yra kultūros sąlygotas, žinojimo išugdytas: matyti – reiškia žinoti, ką matai. Žiūrėjimas ir žinojimas (plg. angl. *I see*) susilieja. Norėtusi sakyti, kad žinojimas išplečia regėjimo ribas. Žmogaus akis mato tik 1 % regimojo šviesos spektro, vadinasi, 99 % to, kas dedasi aplink, mes neregime. Tačiau nesame atskirti nuo tų 99 % – mes žinome, jaučiame, regime, sapnuojame. Donaldo Hoffmano teorija, teigianti, jog visa, ką regime, yra mūsų (ar mums) sukurta grafinė vartotojo sąsaja (angl. *Interface*). Joje regimas pasaulis tėra redukuotos, supaprastintos „ikonėlės“, kurių dėka žmogus geba išlikti, evoliucionuoti. Kaip išplečiamas šis *interfeis*’o spektras? Per žiūrėjimo praktikas – puoselėjant žvilgsnį į anapus, į neregimos šviesos spektrą. Išminties bodhisatvos Manjushri kardas, kuriuo jis kerta nežinojimo (sansk. *Avidya*) tamsą, yra liepsnojančiais ašmenimis. Šviesa, regimas bangų spektras, yra universali žinojimo metafora, *nušvitimu* pavadinamas absoliutaus tikrovės pažinimo būvis. Šviesa, kurios spektrą bandoma aprėpti ne rega, bet manymu.

---

<sup>149</sup> Pasinaudoju Gintaro Beresnevičiaus suformuluotu atskyrimu tarp *šventybės* ir *šventumo*: „Šventybė bei šventybiški/numinoziniai potyriai yra sunkiai perteikiami žodžiais bei sąvokomis, kadangi tai potyrinė sritis, o pati šventybė yra religinio aiškinimo aksioma, kuri savo ruožtu neįrodinėjama. <...> Šventumas - tai būdvardinė kategorija, ir jis nesutampa su šventybe. Šventas yra tas, kas šventas „iš šalies“, t.y. galbūt palietas dėl šventybės arba šventos tradicijos. G. Beresnevičius „Šventybės įžeminimas: pašventinimas į šventumą“, „Sambalsiai“, 2005

<sup>150</sup> David Morgan, p. 20

<sup>151</sup> Ten pat, p. 62

## *Kito* pasirodymas

Martinas Seelas teigia, kad pirma estetinio suvokimo sąlyga yra suvokimas dėl paties suvokimo: „Suvokti kažką, kas pasirodo vien tam, kad pasirodytų, yra centrinis estetinio suvokimo taškas.“<sup>152</sup> Šią subjekto ir objekto susitikimo akimirką M. Seelas vadina „*pasirodymu*“ (angl. *Appearing*) teigdamas, kad tokia yra kiekvieno estetinio objekto kūrimo ir suvokimo sąlyga. Ar daiktas pasirodys, ar ne, priklauso nuo stebėtojo.

Estetinė patirtis, estetinė sąmonė iki susidūrimo su *Kitu* yra atskirta, izoliuota, estetinė patirtis yra patirtis savyje, kokybė savyje, nenurodanti į nieką anapus savęs. Toks aiškinimas yra artimas askezei, atsiribojimui, atsiskyrimui, savipakankamai patirčiai. M. Seelas estetinį suvokimą apibūdina kaip tam tikrą, savitą suvokimo būdą: „Estetinę sąmonę reikia suprasti ne kaip vieną iš daugelio kitų, bet kaip skirtingą suvokimo būdą.“<sup>153</sup> Tai atliepia Kanto mintį, kad ne suvokimas sutinka estetikos objektą ir tampa estetiniu suvokimu, bet priešingai, estetinį objektą sukuria ir sąlygoja estetinis suvokimas kaip ypatingas suvokimo ir patyrimo būdas. Kitaip sakant, „grožis yra stebinčiojo akyse“. Estetinio suvokimo spektras išplečiamas, nes viskas, kas gali būti patirta jutimais, gali būti suvokta estetiškai. Tai svarbu, jei išplečiamas ir pats jutimų spektras: įjungiami sinestetiniai, ekstra jutiminiai pakitusios sąmonės patyrimai. Atvėrus duris *Kito* manifestacijoms belieka stebėti(-s) „kiek gili yra triušio ola“.

Kuo skiriasi „estetinis suvokimo būdas“ nuo kitų jutimo būdų? M. Seelas teigia: „Suvokti, kad kažkas pasirodo dėl paties pasirodymo yra esminė estetinio suvokimo sąlyga.“<sup>154</sup> Šis *pasirodymas* yra visų estetinių formų sukūrimą ir suvokimą nusakantis dėmuo, todėl estetinis suvokimo būdas suprantamas ne tik kaip leidžiantis suvokti bet kurį fenomeną ir jo savybes, bet susitelkia į ypatingą *pasirodymo* momentą. Kitaip sakant, estetinis suvokimas koncentruojasi į *pasirodymą* kaip ypatingą atvėrimą. Estetinis suvokimas išgyvenamas ne dėl kokio nors išorinio tikslo, bet savo paties labui, tai reiškia, jis pasirodo kaip save įvertinantis ir savipakankamas procesas.

Tačiau tokia estetinio patyrimo autonomija nenumato savęs peržengimo. Anot Kanto, „grožis yra moralinio gėrio simbolis“, kurio dėka „siela tampa tauresnė ir pakyla virš jutiminio patyrimo teikiamo malonumo.“<sup>155</sup> Taip medituodamas estetikos ir moralės santykį Kantas užčiuopia

---

<sup>152</sup> Martin Seel, *Aesthetics of Appearing*, Stanford, California: Stanford University Press, 2005, p. 15

<sup>153</sup> Ten pat, p. 54-55

<sup>154</sup> Ten pat, p. 22

<sup>155</sup> Immanuel Kant, *Selected works in 8 volumes*. Volume 5, Moscow, 1994, p. 195

estetinio patyrimo savybę peržengti savo paties ribas. Šiame žingsnyje estetiškas patyrimas ir susitinka *Kitą*, kuris net nesuprastas kaip *Kitas* lieka kažkuo iš anapus, kažkuo, kas stebi stebėtoją. M. Seelo estetiškas patyrimas sintezuoja daugybę estetinio objekto versijų laisvame ypatybių žaidime, bet numato *pasirodymą* ir kažką kita nei pats estetiškas objektas. *Kitą* galima atpažinti kaip *estetinio patyrimo nenuspėjamumą*: „Savo išbaigtume estetišką intuiciją atranda galimybę nenuspėjamų galimybių pasireiškimui <...>. Estetiškas objektas yra objektas patiriamas savo nenuspėjamume“<sup>156</sup>. Šis nenuspėjamumas ir yra *Kito* pasireiškinys.

Estetišką patirtį susideda iš objekto daugialypumo žaismės, tačiau, sekant Kantu, joje pasirodo kažkas kita nei vien objekto pavidaļai. Estetišką patirtyje išgyvenami daugybę *Kito* pavidaļų. Laiko veikiamą estetišką intuiciją atranda galimybę manifestuotis begale būdų, *todėl estetiškas objektas patiriamas savo nenuspėjamume*. Tam reikalingas dėmesingumas pasirodymų žaismei. M. Seelo manymu, estetišką sąmonę reiškia tik jutiminio pasaulio patirtį, ne ką kita, tačiau šis pasaulis yra suvokiamas *kitaip* – intensyviau jaučiant suvokiamą akimirką *čia* ir *dabar*. Estetiškas atvaizdas nėra kažko kito pasirodymas, tai jo paties atvaizdas. Filosofo teigimu, estetiškas patyrimas „nutinka“ be žmogaus valios, atsitiktinai, neprognozuojamai. Daiktai pasirodo stebėtojui, jei šis dėmesingas, budrus ir atviras. Tokį požiūrį atitinka *zen* prabudimo ir *satori* paieškos, šis atvėrimas ištinka savo ruožtu, tiesiogiai nepavaldus pastangoms jį pasiekti. Estetišką sąmonę yra budri, jautri ir tuo pačiu neprisirišus prie estetišką patirties būtinybės. Siekis būti dėmesingam tam, kas pasirodo, ir kad suvoktum kažką estetiškai, reikalingas tik dėmesys jutimams. Dėmesingumas, susitelkęs tik į patyrimą, pojūčio išgyvenimą, susitelkęs į save patį. Patirties akimirka, kurioje aukščiausiu laipsniu susikoncentruoja esamasis laikas. Jis „nenuiteka“ į kitas reikšmes, tapatumus, lyg sulėtintas judesys kadre skriejant aplink išgyvenimą, jį apžiūrint iš visų pusių. Sulėtėjimas, sustojimas, parimimas. Vydūniškasis *rymojimas* – tai ne nuovargio ar atilsio minutė, rymojimas yra dėmesio prisitvenkęs buvimas pojūtyje, buvimas estetiškame patyrimo. Tokią būseną norėtusi susieti ir su rytų tradicijose naudojama *samadhi* ar *rigpa* kategorijomis. *Rymoti* – reiškia nutilti savo esmėje, kuri pati yra skaidrus sąmoningumas, sielos vanduo – perregimas, per jį matyti viskas, prie ko prisiliečia ranka, akis ar mintis. Susitiksi su sąmone tik per jos perregimą skaidrumą, jos veidrodinę prigimtį atspindėti pasaulį.

Jei *pasirodymu* įvardinama būseną artima *rymojimui*, ar tai reiškia, kad *pa-rimti* galima per estetišką dėmesingumą? Jei į estetišką patyrimą žiūrėsime kaip į savipakankamą, savo pilnatvės formą išpildantį ne per santykį su kitomis reikšmėmis, bet užsidarymu savo laike, savo

---

<sup>156</sup> M. Seel, p. 137-138

vietoje ir savyje, ar tai galioja menininkui, meistrui, tam, kuris kuria estetinį objektą ar puoselėja estetinę patirtį? Gal visos jo pastangos turi būti sutelktos į išskirtinai esamojo laiko formas? M. Seelas estetinį suvokimą charakterizuoja labai lakoniškai, todėl atsiveria galimybės interpretacijoms ir gretinimams. Čia matyti ir simetrija, erdvė, kuri susitelkia, kondensuojasi į save pačią. Tai dėmesio, lyg perregimo rūko, sutirštėjimas, virtimas viduje švytinčiu kondensatu, kuriame atsispindi esamasis laikas ir erdvė. Jam nykstant, sklaidantis vientiso objekto rūkui, estetiškas pasimėgavimas nedingsta, jis kyla iki *Kito* kontempliacijos: „Estetinė patirtis, prasidėjusi kaip tam tikro estetiško objekto kontempliacija, per šią kontempliaciją siekia atrasti ar atskleisti kažką Kita, kurio atvaizdo negalima numatyti.“<sup>157</sup> Taip V. Rybakovas suabejoja estetiškos patirties imanentiškumu, buvimu savipakankama ir nukreipta tik į save pačią.

Iškyla nelengva užduotis – rasti, kaip kalbėti apie šį transsubjektyvų *Kitą*? Galima atgaivinti, prisiminti *Kito* pavidalus sekant tradicinėse, ikimoderniose kultūrose išpuoselėtais vardais ir pavidalais. Arba priimti šiuolaikinį *Kito* neapibrėžtumą ir paskleisti daugybę jo pavidalų. Manau, kad toks klausimas yra labiau skirtas ne nustebusiam, nustėrusiam subjektui, bet pačiam *Kitam*. V. Rybakovas teigia, kad *Kitas*, kuris atsiveria per estetinę patirtį, nebūtinai transcendentinis, tai gali būti tiesiog patyrimas, kuris „nuneša kažkur kitur“. Estetinis *Kitas* yra atviras ir laisvas visoms galimybėms, jame nėra numatyta kas tiksliai bus surimuota, sintezuota ir manifestuosius, „kadangi jo versijų ir pavidalų platumas niekuo neribojamas, priešingai, siekiant *Kito* plačiai atsiveria.“<sup>158</sup>

Kvantinėje fizikoje pasirodantis stebėtojas (angl. *observer*) yra tas, kurio žvilgsnis sukuria protono trajektoriją. Tačiau kas stebi stebintįjį, kas stebi laboratoriją, kurioje vyksta protono stebėjimas? Stepheno R. L. Clarko esė *Future singular and plural* absoliutųjį stebėtoją pavadina *Galutiniu stebėtoju laiko pabaigoje*, tą „kuris nedviprasmiškai numato, kas yra įvykę, ir *šis stebėjimas* retrospektyviai aktualizuos tik vieną, konkrečią istoriją“<sup>159</sup>. Mums tereikia stebėti, stebėtis ir artėti prie šio *Kito*. Kuomet patyrimas mus nuneša kažkur kitur, kuomet pasikeičia būseną nepaliaujantį srautą pavienių kartų, kai susiduriame su *Kitu*. Kuomet esame priversti prisiliesti prie pokyčio kaip *Kito* principo. Pokytis, išorinių ar vidinių duotybių kaita yra susitikimas su *Kitu*. Galime tikėtis, medituoti, kad *Kitas* įžengs trankiu žingsniu ir nepastebėti, kaip Jis tyliai vaikšto kasdieniškiausioje kasdienybėje. Estetinė patirtis, jos suklusimas leidžia sugauti, pastebėti, kaip

---

<sup>157</sup> Vsevolod Rybakov, *Possible worlds of contemporary aesthetics: aesthetics between history, geography and media*, <https://www.academia.edu>, p. 688

<sup>158</sup> Ten pat, p. 690

<sup>159</sup> Stephen R. L. Clark, *Towards the Noosphere - Futures Singular and Plural*, Prometheus Trust, 2012, p. 44

*Kitas* prisiartina, o kiek ta patirtis yra ryški, priklauso nuo paskiro jautrumo. *Kitas* yra visuomet šalia, visuomet atviras mūsų patyrimui ir pažinimui. Dažnai *Kitas* nėra paslaptingas, ezoteriškas, tai pats principas – pokyčio budrumas ir atvirumas jam. Taigi estetiškas suvokimas yra buvimas budriu *Kito* pasirodymui, atviru vis kitokiems *Kito* pasireiškimams. Ar tai būtų, skonis, pavidalas, mintis, regėjimas, *Kitas* yra nenusipėjamas, todėl budrumas ir atvirumas yra pagrindinis reikalavimas *rymančiam prie Jo durų*.

## Sugretinimas

Koks ryšys tarp Martino Seelo *pamatymo* koncepcijos ir *švento* žvilgsnio? Pirmasis – daikto savyje pamatymas arba *Kito* neprognozuotas estetiškas patyrimas, kuomet siela yra apšviečiama neregimo spektro šviesos. *Šventas* žvilgsnis yra žinantis žvilgsnis, žvilgsnis, sukurtas Žinojimo, tačiau tai nėra *interfeis'o ikonėlių* matymas. Sakralus žvilgsnis grįžta į žiūrintįjį. Taip pasiekiamas paslaptiniausias bet kurio žvilgsnio dimensija – žiūrėjo žiūrėjimas į žiūrintįjį.

*Šventame* žvilgsnyje susikaupia visa, kas buvo matyta iki man pamatant. Tai žvilgsnis, turintis atmintį. Tik tai nėra mums visiškai pažini, perskaitoma, atpažįstama atmintis, tai į tamsą panirusi atmintis, užmiršti žodžiai, užmirštos vizijos. Ir kažkaip visa tai dalyvauja *švento* žvilgsnio manifestacijoje. Kai žiūriu į ugnį, tikrai žiūriu, tikrai stebėjau, užsimirštu, įsikniaubiu akimis į tai, ką matau, kartu su manimi žiūri visi, kurie į ją žiūrėjo iki manęs. Ir visos reikšmės, visa kultūra, esanti mano žvilgsnyje, yra iškvietimas (angl. *Invocation*) to, ką pamatau. Sakralus žvilgsnis yra būdas žiūrėti, būdas matyti ne akimis ir ne savo atmintimi, bet kolektyvine atmintimi.

Esama dviejų būdų matyti – pamatymo ir *švento* žvilgsnio. Pirmasis reikalauja būti paliktas tiesioginio, nenusipėjamo susitikimo su *Kitu* eigai, antrasis siūlo peržengti pačios regos ribas ir matyti per širdį, per žinojimą, per atmintį. Todėl kalbėti apie sakralų žvilgsnį – reiškia kalbėti apie jo įkūnijimą, t. y. įgyvendinimą to, kas nusakoma kaip kūno suteikimą dvasiai. Šis kuriantis, konstruojantis aspektas yra galimybė pasireikšti praktiškai. Kaip išaiškina Davidas Morganas, sakralus žvilgsnis yra kultūros išugdytas gebėjimas matyti.

*Švento* žvilgsnio pasireiškimams rasti reikalinga atpažinti, patirti archainį, animistinį, panpsichinį santykį su aplinka ir šį santykį puoselėti. Turiu galvoje tuos performanso meno atvejus, kuriuose dėmesys telkiamas į dvasios virpesius kūne, energetinį jautrumą, transo būvį. Kad suvoktume *švento* žvilgsnio veikimą, reikalinga permąstyti ir medijuoto žvilgsnio problemą, problemišką santykį tarp ritualo performanso ir foto dokumentacijos. Kiek savaime suprantamos

yra pastangos įamžinti regimos šviesos materialume tai, kas įvyksta neregimos šviesos spektre. Vien stebint nekasdienišką, socialinę ar asmeninę transformaciją lydintį ritualą neretai pajuntu, kad fotografavimo priemonės dažnai yra grubi intervencija į trapų ritualo tinklą, kuri ne vien sujaukia dalyvaujančiųjų ar stebinčiųjų dėmesį (į kadrai papuolęs žmogus negali visiškai ignoruoti to, kad tampa atvaizdo dalimi), bet ir užtvenkia tikrovės tėkmę jos pačios atvaizdais, sukuria dar vieną ar tūkstančius naujų hologramų. Kalbu apie perregimus dėmesio virpesius, raibuliuojančius esamo laiko paviršiuje, kurie tampa juntami, kuomet performanso metu bandomi paliesti subtilūs, energetiniai tikrovės sluoksniai. Foto medija yra sudėtingas ir inertiškas instrumentas, mašina, paveikianti bet kurią tikrovės akimirką, įtvirtinanti, materializuojanti principinius laiko ir erdvės matmenis. Jei ritualo magijos apsvaiginta sąmonė gali atišti konvencionalaus suvokimo plaustą ir atsistūmus nuo laiko ir erdvės krantų leisti nešama viršjutiminio patyrimo, tai foto aparato metaliniais užrakto trakstelėjimais sukarpo tikrovę į stačiakampes akimirkas ir pateikia tai, kaip neginčijamą įrodymą, kas *buvo*, įvyko, tik su užuomina, jog esti kažkokia, iliuzinė, mitinė paklaida tarp tikrovės ir jos atvaizdo. Gal fotografija, kaip ir raštas, yra sokratiškasis *farmakonas*, marinantis ne tik atmintį bet ir vaizduotę?

### *Susitikimas su Ngavan Yonten*

Ngavang Yonten buvo dvidešimt ketverių metų tibetietis klajoklis, kai susidegino protestuodamas prieš kinų valdžios represijas ir kultūrinį tibetiečių tautos genocidą. Susideginimas įvyko prie vienuolyno sienų 2019 m. lapkričio 26-tąją Meruma mieste, Ngaba regione, Tibete. Ngavang Yonten yra 156-tasis politinio protesto vardan susideginęs tibetietis.

„Susitikimas su Ngavang Yonten“ – tai parą laiko trukęs performansas, atliktas 2019 metų gruodžio pabaigoje miške, prie Šalčios upės. Ant upės kranto visą parą kūrenama ugnis. Laužas sukrautas taip, kad susidarytų uždara, mažo kambarėlio perimetrą primenanti erdvė. Laužo centre stovi metalinis suoliukas. Į performansą pakviesti žmonės greta laužo praleido keleto valandų, kiti liko budėti visą naktį iki ryto. Kvietime stebėti performansą buvo paaiškinta, jog tai nėra politinis ar protesto gestas, bet bandymas sukurti erdvę transpersonaliniam kontaktui. Performanso metu nebuvo duodami jokie paaiškinimai ar interpretacijos apie tokio kontakto principus, jo realumą ar iliuziją. Performansas nesekė koku nors tradiciniu, jau esančiu ritualu, visas procesas buvo sekimas vidiniu žinojimu, intuicija. Esminė metafizinė įžvalga, kuri leido tikėti ir pasitikėti būtent tokia performanso eiga ir jo intencijomis buvo supratimas apie valančią ugnies galią, kuomet pati ugnis matoma-manoma degant ant fizinės ir anapustinės tikrovės slenksčio, arba,

kaip rašo Algis Uždavinys: „Simbolizuoja aukščiausią mąstomos šviesos slenkstį.“ Materialios, fizinės ugnies matymas-manymas esant įėjimu į noetinę erdvę, ir klajoklio figūra, lūkuriuojant jame. Susitikimas galėjo būti surengtas tik tuo laiku ir niekuomet vėliau. Taip išnaudojamas konkretaus laiko matmuo, esamos dabarties, bendro laiko galimybė. Tačiau kiek įvykis yra susietas su laiku, tiek jo santykis su erdve yra atsietas nuo fizinės vietos. Fizinis, geografinis atstumas neturi jokios reikšmės, ugnies vieta tampa universali, esančia visur vienu metu. Tarytum ugnyje esantis kūnas peržengė erdvės ribas, tačiau dar neišėjo anapus laiko. Todėl nėra tikslo patį performansą vadinti ritualu, jame dar nesant kokios nors prasmingos pakartojimo galimybės.

Pateikiu trumpą šio įvykio aprašymą norėdamas atpažinti jame sakralaus žvilgsnio pastangą. Lauže stovintis suoliukas yra kaip galimybė atsisėsti. Ar kažkas ant jo sėdi, yra nebe matymo, bet manymo klausimas. Tačiau atsisakius paklusti fizinio, empirinio tikrumo argumentams, tiek pat sudėtinga įrodyti, kad ant suoliuko niekas nesėdi. Pagrindiniu įrankiu tampa kurianti *švento* žvilgsnio galia arba bejėgiškumas.

99 %

Vis dažniau atsirandu įvykiuose, ritualuose, ceremonijose, kuriuos suprasti bei jų kontekste suprasti save, reikalingas didesnis jautrumas, dėmesys ne vien matomai, bet ir neregimai tikrovės pusei. Tokį dėmesį manau esant artimu tam, ką D. Morganas vadina *švento* žvilgsnio praktika, aš pavadinu *matymu-manymu*. Čia svarbu įvertinti tamprų ryšys tarp abiejų dėmenų ir suprasti tai esant sąlyga pamatyti tai, kas vyksta ritualo, ceremonijos ar performanso metu. Žiūrėdamas į Amalia Fonfara, Grenlandijoje gyvenančios menininkės ir šamanizmo praktikuotojos, projektus matau, kiek daug erdvės jose palikta kuriančiam matymui-manymui visų performanse dalyvaujančių žmonių ir ne žmonių santykiui. *Šventas* žvilgsnis yra švari erdvė, kurioje gali susitikti, gyventi ir megzti ryšius neregimi, neužčiuopiami 99-ni %.

## Užrašai pieštuku

Kaip tyrimas, virstantis į nesibaigiantį spiralių įvijų verpetą, gali turėti bent kažkokią išvadą? Ar jau laikas reziumuoti mano ieškojimus? Gal išvados turi būti ne žodžiai, bet darbai? Gal išvada – tai nuosekli dietos praktika, mėnesius ir metus besitęsiantis dietos puoselėjimas? O išvados tik palydi iki dietos praktikos ir aptaria askezės principus. Todėl šias išvadas rašiau pieštuku, kad, esant reikalui, galėčiau jas perrašyti, tikslinti ar ištrinti.

Ką radau, ką sužinojau, ko išmokau per šiuos ketverius metus? Kas surasta tekstuose ir pašnibždėta intuicijos, vidaus balsų ir balsų išorėje? Dalis, dauguma atradimų įvyko *už* ar *greta* tyrimo. Ir pats tyrimas skleidėsi ne konkrečiais, artikuliuotais klausimais išsikeliant problemas, bet organiškai – sekant ne protu, bet širdimi. Svarbu pripažinti, kad prie svarbiausių įžvalgų prieita ne mąstymo, bet intuicijos keliu. Tarytum pagrindinis ieškojimas lieka nei minimas, nei matomas, sakytum, viskas, kas svarbiausia, išniro iš už nesąmoningumo uždangos. Nuo pat tyrimo pradžios vienas principinių klausimų ir buvo, kaip suderinti diskursą su intuicija? Kaip supinti „autonomišką“ mąstymą su kintančių kontekstų, bendruomeninių ryšių, pasaulėžiūros įžvalgų, gyvensenos ir asmeninio virsmo linijomis. Visą tai turiu apžvelgti ir įvertinti prieš įvardindamas savo atradimus?

Kai baigiasi šis tiriamasis darbas, prasideda asmeninis tyrimas. Ketveri metai atvedė iki ten, kur prasideda labiau apčiuopiamas, matomas, mąstomas, medžiaginis, įkūnytas tyrimas. Kalbu apie Vydūno dietos praktiką, jos pažinimą ir pažinimą *per ją*. Esu įsitikinęs, jog dietos reikšmių aptarimas jau yra pakankama motyvacija paskirti tam visą tiriamąjį darbą. Ne taip seniai supratau, kad tyrimas galėjo įgyti ir kitokią kompoziciją, turėti kitus akcentus, jame galėjo būti daugiau kryptama ne vien tik į Vydūno temą. Tačiau tiriamojo darbo susiejimas su Vydūnu yra neakivaizdi užmačia pateikti atsakymą į pirmąją studijų temos redakciją – „Kas yra farmakonas akademijoje?“. *Farmakoną* čia siejau ne vien su Platono, Derrida tekstais. Kur kas svarbesnis man buvo ir tebėra *farmakognozio* tema. Didelės dalies pirmų tyrimo tekstų teko atsisakyti, kai, besibaigiant studijų metams, ėmiausi tyrimą perkomponuoti, pradėjęs į rūpimą klausimą žiūrėti iš Vydūno perspektyvos. Neakivaizdžiai pradėjau tyrimą nuo pradžių. Todėl šio tyrimo tekste neatsispindi visas kelias iki askezės ir Vydūno temų. Tokia atranka leido susitelkti į dietos praktinį ir teorinį aiškinimąsi.

*Vydūno dieta 2.0* yra performatyvi askezės forma, estetinio patyrimo technika, savęs tyrimo metodas ir alternatyvios tikrovės pažinimo būdas. Išsamiausia, pilniausia šio tyrimo išvada yra pačios dietos režimo aprašymas. Todėl išvadas kiekvienas turi pasidaryti pats. Jų yra tiek įvairių, kiek *kartu* bus įgyvendinama, t. y. perskaitoma ne žodžiais, bet kūnu.

Vienas iš tyrime pasikartojančių yra šventumo klausimas. Kaip inicijuojamas ir puoselėjamas šventumas fizinėje plotmėje? Fiziškai, materialiai, energetiškai ir mintimis. Konkrečios erdvės šventumas tik iš dalies veikia fizinėje, medžiaginėje tikrovėje. Skirtingi šventumo lygmenys supanašėja, susiskleidžia viena į kitą, t. y. fizinis erdvės šventumas tokiu pat principu yra manifestuojamas ir energetinėje, ir mentalinėje erdvėje – už skirtingų fiziškumo pasireiškimo lygmenų egzistuoja tas pats šventumo arba, pagal G. Beresnevičių, šventybės principas. Tai leidžia vadovautis tais pačiais principais inicijuojant šventumą skirtingais lygmenimis.

Reikia paminėti ir psichodelinėje kultūroje naudojamą „set“ ir „setting“ (verstina *būseną* ir *būdą*) principą. Tai išorinio ir vidinio šventumo įkūrimas ir puoselėjimas. Šiame tyrime *būseną* atitinka Vydūno dieta kaip režimas, planas pasiruošti įžengimui į pakitusią, kitokią *Kito* erdvę. *Būdas* yra materialus, medžiaginis, konkretaus laiko ir erdvės organizavimas. Jam paskyriau dalį praktinių darbų – sukurti erdvę, situaciją, struktūrą, kurioje *būseną* ir *būdą* sujungiami į šventumo patirtį. Iš pirmo žvilgsnio toks užmojis atrodo naivus ir ambicingas. Dabar suprantu, jog įžengiu į prieštaringą, nuo daugumos šiuolaikinių diskursų nutolusią, metafizinio mąstymo erdvę. Tiek akademiniame, tiek šiuolaikinio meno lauke gausu skeptiškumo bandymui raiškiai artikuliuoti metafizines kategorijas ar patirtis. Tai padaryti man reikalingi nauji ar atnaujinti terminai, pavyzdžiai, simboliai. Nusprendžiau stengtis atsisakyti paties metafizinio lauko reprezentavimo, artikuliuavimo, iliustravimo ir susitelkti daugiau į „techninius anapusbės patirties sprendimus“. Tokią matau ir Vydūno dietos užduotį – padėti pasirengti kokybiškai kitokiam santykiui su tikrove, kuriame paskiri subjektą nusakantys aspektai pajungiami vienam tikslui – kokybiniam kūlversčiui į *Kito* erdvę.

Nebūtinai visapusiškai, bet, mano manymu, įžvalgiai dietos ir askezės praktiką galima sulyginti su *apibrėžimo* metafora. Dainius Razauskas taip rašo apie žinojimą teikiančią *apibrėžimą*: „Ant patiesalo jogo nubrėžta mandala, ginanti jį nuo išblaškančių minčių bei išorės stimulų – tai paparčio žiedo (aiškiaregystės dovana, – *mano pastaba*) ieškotojo apibrėžtas ratas, ginantis jį nuo visokių vidurnaktį puolančių baidyklų. Jogas galiausiai mandalą įžvelgia, aptinka savo paties kūne ir taip ją interiorizuoja, taigi mintimis įtraukia į kūną, o paparčio žiedą radęs jo ieškotojas galiausiai

jį pakiša sau po oda, vadinasi, irgi įtraukia į kūną, simboliškai interiorizuoja.<sup>160</sup> Pirmiausia atkreipiu dėmesį į „įtraukimą į kūną“ kaip vidinį subjektyvumą, kuriantį, tveriantį, apibrėžiantį veiksmą. Savojo subjektyvumo apibrėžimas yra apsauginė linija, ginanti nuo išorinio chaoso ir sukurianti sąlygas vidiniam *sodui* puoselėti. Dietą ir askezę reikia suprasti esant valingu, intencionalių ir intensyvių dėmesio koncentravimu į vidinio „Aš“ kokybės puoselėjimą. Tai vidinės, po „oda pakištos“, mandalos puoselėjimas, apie kurį M. Eliadė sako: „Mandala koncentruoja – saugo nuo išsiblaškymo.“<sup>161</sup> Taip ir maginis simbolis – apsibrėžtas apsauginis ratas aplink save tapatus psichinių jėgų koncentravimuisi į vidų. Šis koncentravimasis prilygsta asketiniams susilaikymui, atsiribojimui, atsisakymui. Asketas yra „paparčio žiedo ieškotojas“, kai savo gyvensena apsibrėžia ratą – sukuria sąlygas naujam subjektyvumui. Kaip pažymi R. Valantasis, „Asketizmas atmeta [kitokį gyvenimo būdą] tam, kad priimtų kitą egzistavimą, kitą gyvenimo būdą, įkūnytą naujame subjektyvume, alternatyvius socialinius ryšius ir naują visatos vaizdinį. Ir toks intencionalumas turi galią – galią sukurti naują žmogų, galią perkonstruoti bendruomenę, galią peržiūrėti visatos supratimą.“<sup>162</sup> Sekdamas Vydūnu ne tik įžengiu į alternatyvią tikrovę, bet ir į naujus socialinius ryšius, imu kurti naują subjektą. Čia kūrimas prasideda nuo pasirinkimų, valios ir dėmesio. Ši, antroji Vydūno dietos versija, yra ir pasisavinimas, ir perdirbimas jau esančio režimo į naujai aktualią versiją.

Svarbus yra ir Vydūno kalbos „pasisavinimas“ – terminų, kategorijų, minties konstrukto perėmimas. Bendrinio diskurso vakuumas, į kurį įžengiu bandydamas artikuliuoti metafizinę patirtį, verčia ieškoti tinkamų, tvirtų, išbandytų kalbos konstrukto. Manau, Vydūno naudoti terminai ir kategorijos yra taiklios, tačiau neprigijusios anapusybės įvardijimui.

Tai, kad sielos tikrovės, metafizinių reiškinių atskleidimas įvyksta per kūno praktikas, askezę ir dietą, yra plačiai aptarta. Mano tikslas yra suprasti, kaip toks režimas gali būti atpažintas Vydūno mokyme, svarbiausia – kaip šis mokymas gali būti aktualus šiandien. Šį aktualumą užrašau skaičiumi „2.0“. Ką tai nurodo? Tai perkeista, atnaujinta, naujai pritaikyta ankstesnės dietos versija. Kalbu apie kopiją, adaptaciją, perdirbinį. Ir pats tampa šio kūrinio medžiaga – mano kūnas ir viskas, kas iš jo nusidriekia fiziniame, minčių, jausmų, sielos lygmenyse, yra organizuojama vieno, vieningo dėmesio dietai.

---

<sup>160</sup> Dainius Razauskas, *Apibrėžimas. Nuo kosmologinio vaizdinio prie maginės praktikos ir episteminės metaforos*, Būdas, Nr. 3, 2020, (192), p. 17.

<sup>161</sup> Mircea Eliade, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, London: Harvill Press, 1961

<sup>162</sup> R. Valantasis, p. 14

Dietos versija „2.0“ vienu metu ir įpareigoja pateikti „patobulintą“ ankstesnės dietos versiją, tačiau gali būti kaip atsisitraukimas nuo pirminio šaltinio ir savo modelio susikūrimas. R. Valantasis rašo: „Asketizmas numato naujumą.“<sup>163</sup> Tai nereiškia, kad visi asketiniai veiksmai yra išrandami naujai, bet kad kiekvienas veiksmas yra kažko naujo kūrimas. Todėl asketizmas savo prigimtimi yra avangardiškas, jo dėmesys visuomet nukreiptas į ateities būvį. Peržengiant esamas normas, ribas, tai, kas priimta, įpročius, judama naujos kokybės kryptimi. Iš čia kyla asketizmo galia – atsinaujinimo pažadas. Todėl asketizmą galima nusakyti kaip transgresyvų performatyvumą dominuojančios kultūros kontekste. Iš čia kyla visa kritinė asketiškumo galia, kuri Vydūno atveju su dominuojančiomis šiandienos normomis konfrontuoja kur kas labiau, nei XX amžiaus pradžioje.

Asketinė galia, pasireiškianti atkaklumu keisti save ir savo santykį su aplinka, turi paskirstyti dėmesį tarp išorinio ir vidinio darbo. Nes „tikroji dvasinio pažinimo misterija, ligtolinį nežinomybės chaosą atmainanti į *visažinystę* ir būtį paverčianti visa apimančiu kosmosu, įvyksta viduje.“<sup>164</sup> Suprantama, kad vidus ir išorė yra skirtingos tos pačios uždangos pusės, klostės – viena audinio pusė, atsikartojanti kitoje. Todėl *būsena* ir *būdas* („set“ ir „setting“) yra to paties švento „apibrėžimo“ aspektai. Jų bendras principas yra tvarkos puoselėjimas. Tai vidų su išore, dangų su žeme sujungianti tvarka. Tačiau ši tvarka nėra statiška, tai gyva tvarka – veiksmas, tvarka – žaidimas. Tik pradėdus gėrėtis aukštais kaladėlių bokštais, sudėtais kartu su sūnumi, vaikas vienu mostelėjimu juos sugriauna. Kaip ir savaitės trukusio smėlio mandalos pilstymas – jai sugriauti užtenka vos kelių minučių. Tai vis progos apmąstyti tvarką kaip procesą, kuriam pasiekus statinę būseną, vėl grįžtama į chaosą.

---

<sup>163</sup> Ten pat, p. 14

<sup>164</sup> D. Razauskas, p.18

## „Išėjimas“

Kokią dilemą sprendė Ludwigas Wittgensteinas palikdamas universitetą ir imdamasis staliaus darbo? Ar tai Suhailas Malikas įvardija menininko troškimu „įsitraukti į meną, kuris yra mažiau asmenišką, narcizišką, neautentišką, socialiai atskirtą, mažiau abstraktų ir atribotą nuo realių gyvenimo sąlygų?“<sup>165</sup>

Garbindamas neutralumą ir neapibrėžtumą šiuolaikinis menas kuria vertę vyraujančiai tapatybės tuštumai ir verčia šiuolaikiškumą idealizuojamu neapibrėžtumu. Tačiau šiuolaikinis menas nėra adekvatus dabarčiai, jis konstruoja tik savo paties horizontą kaip neapibrėžtą, savitumą pakeisdamas nenusakomumu. S. Malikas reikalauja atskirti *šiuolaikinį* nuo *dabartinio* sakydamas, kad šiuolaikinis menas yra šiuolaikiškas tik sau pačiam ir neatstovauja dabarčiai. Jo teigimu, šiuolaikinis menas susidomėjęs tik savo nenusakomumu, neutralumu, o visa jo politinė galia yra „smėlio dėžės demokratija“ – apsiribojimas vien nuomonės išsakymu. Šio meno tapatybė yra „tapatybės neturėjimas“, ir šis neutralumas jį daro bevaliu šiuolaikiškumu. Panašu į neutralumo „versijų“ garbinimą, kolektyvinės vaizduotės užpildymą neutralumą įvairove taip atskiedžiant kritiškumą nesuskaičiuojama daugybe nuomonių, paskandinant kritiškumą tikrovių anarchijoje – viskas yra tikra, visos tikrovės yra reliatyvios ir teisingos.

S. Maliko teigimu, egzistuoja „metabendrinis susitarimas“, kad šiuolaikinis menas yra šiuolaikinis niekam kitam, tik pats sau, t. y. jis egzistuoja save palaikančiame ontologiniame burbule neigdamas, kad dabartis gali būti darni ir suprantama. Ian Delairre komentuodamas rašo: „Dėl šio nesugebėjimo ryžtingai pažvelgti į dabarties sąlygas [šiuolaikinis menas] ignoruoja pagrindinius globalizacijos ir kapitalizmo faktus arba laiko juos nesuprantamais. *Šiuolaikinis menas* fetišizuoja ir modeliuoja vien savąjį *dabar* tuo išvengdamas tapatybės, jame nėra nusakomo subjekto, auditorijos ar išraiškos būdo“<sup>166</sup>. Tačiau S. Malikas ironiškai tvirtina, kad paties šiuolaikinio meno neapibrėžtumą palaiko eilė konvencijų: „1. Jis užduoda klausimus be sprendimų; 2. Jo adresatai yra neapibrėžti ir anonimiški; 3. Jis neturi kriterijų ar universalių standartų (jam nėra

---

<sup>165</sup> Suhail Malik, *On the Necessity of Art's Exit from Contemporary Art*, video įrašas: <https://www.artandeducation.net/classroom/video/66325/suhail-malik-exit-not-escape-on-the-necessity-of-art-s-exit-from-contemporary-art>, 2013

<sup>166</sup> Ian Delairre *Malik's Aesthetic Politics: On "The Necessity of Art's Exit from Contemporary Art" and "The Wrong of Contemporary Art"*, [www.academia.edu](http://www.academia.edu), 2015

jokių išorinių institucijų); 4. Jis yra vienaskaitinis, t.y. veikia kaip atskiri kūriniai; 5. Jį vienija bendros sąlygos; 6. Tai meta žanras be tapatybės“<sup>167</sup>.

Thierry de Duve'o terminas „vaizdinis nominalizmas“ nusako atskyrimą tarp *tai yra menas* ir *tai nėra menas*, kuriuo šiuolaikiniame mene skelbiamas nuosprendis, įvardijama, kas yra menas. Opozicija „*menas – nemenas*“ buvo peržengta atsiradus „ready-made“, ir jos eksploatavimas, S. Maliko teigimu, atskleidžia kriterijų trūkumą. Jis daro išvadą: „Turime išeiti iš šiuolaikinio meno atsisakydami *anarchorealistinio* teiginio, kad dabartis arba realybė yra nenusakomi. Bet puoselėti meno utopinį siekį, kad menas turi būti demokratiškesnis.“<sup>168</sup> Tai *išėjimas* tiesiogine prasme – nebe meno objektas, bet skylė, įplyšimas vietoj jo. Svarbu, kad *išėjimas* netaptų „dar vienu“ kūrinium, ar „kritikos atveju“. Tokio *išėjimo* reikšmė yra už šiuolaikinio meno ribų. *Išėjimas* yra ir vertinimo atsisakymas. Vienintelė jo vertė – kiek pavykęs yra pats *išėjimas*.

Dietos performatyvumas gali tapti *išėjimu* iš šiuolaikinio meno konteksto, po savęs paliekant atdaras duris. Tuo pačiu tai ir *įėjimas* į naują santykį, kitokį ryšį, į kitokį bendruomenės supratimą ir prieglobstį. Kaip ir bet kuri iniciacija, šis *išėjimas* galimas tik su bendruomenės pagalba. Jei nebus palaikymo ir palaiminimo iš tų, kurie išėjo anksčiau, pramynė taką, rado alternatyvą, jei nebus tradicijos, kultūros ir atminties, tai gali likti tik vizija ar haliucinacija.

---

<sup>167</sup> Ten pat.

<sup>168</sup> Ten pat.

## „Įėjimas“

*Įėjimas* – tai laboratoriškai švarus, sterilus kambarys (*clean room*), nuolatos valomas kedro dūmais. Prie durų budi Vydūnas ir Algis Uždavinyš. Į mano klausimus jie atsako nebyliai, parodydami pirštu į kits kitą. Tarp jų dega *slenksčio* ugnis – apvalanti, sustojusio laiko, nesančios vietos, save atspindinti tylos ugnis. Šiame kambaryje galima susitikti su Kitu – tuo, kuris žino Atsakymą, kuris gali pasakyti Daugiau. Į šį kambarį užklystu trumpam, per ritualo, ceremonijos, šventyklos altoriaus ugnį. Tam, kad likčiau jame ilgiau, tiek ilgai, kiek trunka išgirsti atsakymą, reikalinga askežė – Vydūno dieta 2.0

## Summary

## Liveliness

*Unity melts all things with its own simplicity.*

*Damascius*

The first step into the fire is for you to burn out. To burn everything that burns, to leave only the bones of the soul. To burn the past, expectations and interferences. To burn writings and works of art. To burn promises and debts.

To burn memories, the whole memory by turning every page - patiently, because if you throw in a pile, it will only smoulder, leaving nothing but a charred fist. Even better - burn every possible way. It is important not to hurry, to give it days, weeks, months. Burn from early morning into the night. Light the fire the moment you wake up and throw in everything at hand, everything that is in your way. Everything that wasn't necessary will burn and everything that was important will stay. It will overheat, change colour, melt into lumps, crystallise, turn into glass, dematerialise and remain to shine. It will turn into immovable flashes and stick in your eyes.

To burn you have to stay dry, you have to air yourself, steam and ventilate, hang in the attic for half a year. Nutrition is important. It is important not to drink any fluids because you will get everything you need with the food.

Cleanliness is important, the fire has to be clean, the fire of the altar, a pure fire. Don't throw in any trash, only yourself. Don't let anyone near the fire, protect it from children. Tend to it gently, keep symmetry, move in the direction of the sun. Do not doubt, move just as much as you have to. Every step should come from the centre of the body, from the point below the navel. Do not stay too close to the fire, but do not take your eyes off it.

See the fire everywhere. Behind every object, person, building, behind the forest, behind the mountains, see the fire everywhere. Do not take your attention off it when you speak, think and especially when you make decisions - first of all sit down and look at the fire. Every decision will come from it. Listen to it rustle, murmur, listen to the whisper of the spirit, listen carefully to the crackling, buzzing, droning - the voice will be next to them, only quieter. Your ears can't detect it. If you can, tend the fire perpetually. If not - use prayers, mantras, folksongs, a drum. Do not overdo it, do not tire the fire out. See a guest, a father, a grandfather in it.

Sing while you burn, look it in the eyes and smile.

The idea of this research is simple - the work of the soul happens inside the body and depends on the body. Knowledge, imagination, intuition and other powers of the soul are connected to the body and are maintained through it. There are strong connections between the soul and the body the sound of which is tuned through diet and ascesis. Diet allows you to consciously participate in subtle movements of the soul, the body, thoughts and sensations. Without diet cognition is loose and unpredictable. A unified regime of soul and body allows one to take responsibility for one's own life, fate and visions.

How is the work of the soul conducted, how does one work with the matter of the soul? How is the soul nourished? This research is a testimony to my preparation, a prologue to such work. All efforts were made to create conditions, foundations for working with the matter of the soul. In order for that to happen I took it upon myself to investigate disciplines of the soul. I looked to Vydūnas to find proven methods of nourishing one's health. I looked to M. Foucault to understand the genealogy of discipline. To A. Uždavins to see the origins of knowing the beyond. To G. Mažeikis for advice and for him to look over my path. To A. Raila in order to be listened to and heard. In an interview C. G. Jung doubted, whether westerners were capable of understanding and practising yoga. According to him, there has to be a different system of yoga developed in Europe. I find a European version of yoga when reading texts on diet and ascesis. A personal reflection on this prospect is the material of this research.

The work started with *pharmacognosy*, a reflection of the soul in the mirror of *pharmacon*, with an intention to find a place for *pharmacognosy* in the Academy. In the Academy both as a specific institution and as a space for classical learning and art. I spent four years in the labyrinth of *pharmacon* trying out different recipes, methods and traditions. The path that was walked, the medicine and poisons that were taken, nights spent at the ceremonies by a fire, weeks in the thicket of the forest, jungles, mountains, in different lands, cultures, societies and in solitude - everything was done in order for me to find adequate words, images, comparisons to describe the workings of the soul. To find my own method. I connected such different texts into one sentence, trying to make myself believe my own vision and explain it. While unravelling this labyrinth, I found Vydūnas in the centre and the research began anew.

Part of what was done before I began working with Vydūnas' ascesis, became irrelevant. I raised a new question: how to practically present Vydūnas; ascesis through a work of art? I decided to renounce everything that became a ballast - writings and works of art created during that time - in order to concentrate on the core of the research, the question of Vydūnas' ascesis. I abandoned previous works that were done before Vydūnas not because they are not

connected, but because they became a kind of burden and were distracting from what was most important in the research.

Vydūnas' diet is a condition, a method, a practice. It can only be understood by realising it through yourself. Its criticism and reflection only becomes possible through experiencing it in the body, thoughts, senses, consciousness, dreams. That is why the beginning of this new research was a description of the diet, recipes, its conditions, naming the principles, drawing up of daily regime. The research turned into performative writing - writing influenced by the diet.

I began the diet on April 1st, 2020. In the beginning I used exclusively Vydūnas' recipes and later, following a list of ingredients provided, I cooked from recipes of my own creation. I kept it consistent by not using any products that were not mentioned by Vydūnas. I also practised breathing techniques and exercises. Another part was disciplining my thoughts and senses. A large part of the book "Health, Youth, Beauty" is dedicated to it. I will only mention a couple of more important principles - the pursuit of moderation and obedience of desire. It is important to keep up balance of mind and feelings, in order to invoke an instinctive and intuitive knowing, which in turn supports one's natural innate health. It is lost when one gives in to passions, desires, wishes to which the mind becomes a slave. At first glance, the principle of the diet is not difficult, but it requires constant attention and compromise. It is quite simple to follow specific determined directions, but the mental work is a challenge.

It is not my objective to reconstruct and follow Vydūnas' regime 100%, but to fulfil main principles, adapt them to my own life and surroundings. Even more - to apply them to artistic research. In order to be consistent but at the same time open to freedom of experiment, I called this process "Vydūnas' diet 2.0". Out of many attempts to explain the purpose of this diet to myself, one seems most suitable at this moment: it is an effort to create, prepare an inner emptiness, a clear inner room, a mental equivalent of lab conditions, called *clean room*. Only in this kind of environment makes it possible to further perceive consciousness. Only in this kind of room you can talk of secrets, only here the work of the soul begins - in a room, cleared by the liveliness of fire.

### An ascetic "in quarantine"

Ascesis is a crisis turned routine. Ascesis is a crisis of social life and turning away from society, from everything that was ever between us. The body of an ascetic is a hermetic suit. Only what the norm allows is let through the openings - senses and perception - of the suit. A brief,

concise writing teaches what is important and from what to abstain, what experience is to be let in and what information is to be avoided. Ascesis is a mask which I put on to protect others. I have to protect myself from the virus outside, I must protect others from myself. Will the Covid-19 pandemic help me to thoroughly understand and evaluate the meaning of the isolated life of an ascetic? I am not aware now, just as I wasn't aware before, what kind of viruses live in the soul and what damage they do. Ascesis is a protective suit, sheltering your thoughts, visions, mission, goals. If one turns to asceticism, he abstains from other people, from any connection that could sabotage the process. An ascetic is protecting others from himself, from the alchemical process that is happening within him, from the demons that are feeding on his desires, thoughts, memory and past. The home of an ascetic is surrounded by a high fence.

I have heard that in indigenous cultures viruses are considered to be spirits. Just like spirits, viruses have no body and travel through air, inhabiting the organism from inside. All of this corresponds to how they imagine materiality of the spirit. Virus-spirit is invisible at least to the naked eye, but it does not mean that it is not material. And it is obviously dangerous. You could say that science has explained this mystery, but has it really? Do we really understand the metaphysics of virus, or only just as much as the tools and ideologies of science allow?

I think of those containers and reservoirs. I think of the body of an ascetic as an alchemical vessel for boiling mercury. I think of these containers in terms of isolation, I think of them as the primal condition of a chemical process, of any material process. On what island does an ascetic have to isolate himself in order to be safe and others to be safe from him? Safe from fire, acid, and gas which spread when the processes of the soul commence? Isn't the story of Robinson Crusoe a metaphor for alchemic process? What about the imprisonment of Monte Cristo? I am thinking about the thickness of the walls in a monk's cell, thinking about the walls of solitary confinement in a prison as a retort, protecting the world from the magic boiling inside the body of an ascetic, inside his thoughts and feelings. Walls protecting from aggression, anger, monsters and dragons, from madness that awakens in the process of ascesis. You can understand the solitude of eremites in the desert as quarantine, a soul quarantine. In order to protect others from "viruses" of the soul, they have to keep their distance. Spiritual energetics is not gentle, it is not safe. In the words of Robert Moore, "it is high-voltage. So powerful that if you touch it without basic preparation, you will fry and lose your mind."

The body is a shell for the spirit, but it is not sealed - it lets some things in and keeps others out. The body of an ascetic, of someone who diets, is a malleable protective suit. Regime of nutrition is the suit. Will, consciousness, patience become a mask. When you train the body to act according to the will of the spirit, it becomes the suit. And it is not that important whether the will is

forced from outside, or your own choice. What's important is its connection to the body. In the face of the pandemic, I see protective suits and alchemists, aiding the people attacked by ghosts, everywhere. The protective suit means concentration. Nurses, bent over the beds of the infected, with only the masks between them. A tiny mistake and you will breathe in the ghost of the virus.

The body of an ascetic is a shell which can open itself up to the world, but can also dissociate itself from it. J Grotowski writes: "when seeking connection, you have to start with isolation."<sup>169</sup> It is the ability and responsibility to hear. To hear separate sounds and only then attempt to adjust to them. He writes that it requires competence, craftsmanship, being in control of oneself and in control of one's instrument - the body. Therefore, in order for the body to become the suit, it has to be contained. In order for the alchemy of the soul to happen, its materials - the body and the spirit - have to be under control. If not, a disaster takes place. A body that is not contained will turn on itself and on everything close to it. Just as in psychedelic catharsis, without discipline, intention and objective, I am just a ball of giddiness, rolling down the hill. The purpose of culture is to concentrate and discipline my behaviour towards myself, but does not automatically mean craftsmanship. Attention to life is in order. Foucault writes that in Antiquity taking care of oneself meant attention to life. That does not mean exclusively myself, but life in general - it is the society, it is the whole polis.

In ascesis, taking care of yourself means taking care of your protective suit. The first step is when the subject observes itself not just as a body, but is also capable of thinking beyond the boundaries of physicality. Myriads of spiritual teachings begin with looking at oneself from a distance, with separation and isolation. The body is a diving suit when I am in control of my breathing, the body is a machine when I move. But the body only becomes a protective suit when I can separate myself from my surroundings and my surroundings from myself. Dieting turns the body into the protective suit. Craftsmanship is capable of this as well. Grotowski writes: "It is not good intentions that will help you with your work, but skill. It is obvious that when you have the skill, the question of the heart is raised. The heart without skill is a piece of shit. We should turn to the matters of the heart and soul only when skill is present."<sup>170</sup>

*Performativity* in ascesis and skill of endurance in *performance* are invisible threads. They reflect how sealed-up, how tightly the suit of the master is sewn together, how resistant to breaking is his retort, how securely the fire in his vessel is burning. Vydūnas, mentioning patience as the ability to stay immovable from the world, adds that "we have to stay not hard as a rock, but susceptible as a mimosa." Susceptibility comes from the confidence in your vessel, container, your

---

<sup>169</sup> Jerzy Grotowski, *The Grotowski Sourcebook*, p. 297

<sup>170</sup> *ibid.*, p. 297

protective suit due to its resilience. Grotowski, citing a native American proverb, writes: “In between two battles, the heart of a soldier is as soft as a girl’s.” There is no place for transcendental moral codes here - we should and must look into our secularity, our “paganism”. Our heathen awareness of the body. That kind of body is a body of resilience, because it does not conform to norms and standards. I can rely on pagan imperative of *know yourself*, choose what is beneficial and abstain from what is harmful. Not out of responsibility to a higher order, but to yourself.

A diet is not a restriction of the body but susceptibility to its needs, a way to unlock the body’s memory and return to its primal powers. How far and how deep into the memory does the body allow you to go thanks to the diet? Can the body return to its origins as a human body or maybe even further? Return to a body of an animal, a fish? Diminish to the primal elements of earth, water, air, fire? Is the discipline of the body a resurrection of an old body and not creation of a new one?

Walking down this path, an artist finds within himself something “so old that all the separations between aesthetic genres become irrelevant.”<sup>171</sup> Through the body he can dig deeper into art, culture, the origins of language and maybe even further.

## Aesthetics of asceticism

*Aesthetics* - from the Greek *αἰσθητικός* (*aisthetikos*), meaning “sensitive, sentient”, connected to understanding through one’s senses, originating from *αἰσθάνομαι* (*aisthanomai*), meaning “I perceive, apprehend”, related to the word “sensation”.

To admire means to feel, enjoy, experience pleasure in connection to the world. But how do you find beauty in asceticism, if you believe it to be only a collection of whitened bones, worn out by the heat of the desert? I shall not look for a different explanation of beauty, for I trust the sigh that comes from within, I trust my soul to know. I would rather ask how do you plant beauty in your own asceticism? If the objective of asceticism is to make the soul speak, that speech should be poetic. Otherwise all these efforts and patience will be unheard and unanswered.

Texts on asceticism rarely excite one’s feelings. Usually, they are merely tedious thoughts that only leave a bad taste in one’s mouth. But they are not meant to excite. For experts, asceticism is the dulling of feelings, control of senses. Beauty, by which the soul of an ascetic is addressed, is not for the eyes and cannot be detected by senses. Asceticism itself is not unlike a stairway leading to a different kind of beauty of the world, to a changed vision of everything that remains. According to Vydyūnas, “beauty could be called a prevalence of the spirit in the world of senses. Youth is, no

---

<sup>171</sup> Ibid., p. 376

doubt, the beauty of one's years. That makes health the presence of spirit-soul in the organisable material world. In other words: health, together with beauty and youth, is the essence of man.<sup>172</sup>

Aesthetics of ascesis means tending to the liveliness of one's senses. Here beauty does not mean the pleasure of form anymore, nor the intricacy of a clever thought or idea. It becomes something else, something mundane, something that can be felt as a simple pleasure, a sigh of the heart. But how can health be beautiful? As liveliness and clearness of senses. The beauty of sensing stops me for a moment. Whenever I become hungry for senses, I become quiet and experience *aesthesis*.

It is important to understand what "prevalence of the spirit in the world of senses" means. For many, the spirit is intangible because you only feel what is material. Especially if the spirit is thought of as non-existent, then how can it dominate the senses? For Vydūnas, youth and health go hand-in-hand, meaning that beauty is found in senses that are young and healthy. But what does it mean for the spirit? Does Vydūnas give a new explanation for spirit by perceiving it in health? Does it mean that prevalence of health in the world of senses enables you to recognise the spirit? The spirit as breathing, as dominance of health in the body. For Vydūnas, health comes from the essence of man, from the spirit-soul. Allowing it to operate in the body means health: "without youth, there can be no beauty for man. And youth in itself is health and beauty."

Beauty is a pleasure based on senses. It cannot be experienced by someone whose senses are dull, numb, shut down. Vydūnas follows the old conception of aesthetics, in which beauty is not an object, but a feeling, a contact, arousal. Vydūnas notes, that "beauty is matter stirred by life, just think of spring." Beauty can be found in revival. It is the energy of a new beginning, of rising and spreading. Youth is the equivalent of all this. We are not talking about the age of a man, but of health that should be *constant* throughout his years. Spring brings movement and man awakens his spirit by stimulating that movement. That is how one gives rise to beauty.

Health, together with youth and beauty, is the essence of man. Health is the workings of that essence, of one's spirit-soul. Life, radiating from the essence of man. Man's health originates from his essence, health is the energy of his life, a signal, a line. All you have to do is not to interfere with the manifestation of health in your life, not to inhibit, suppress, not to be a hinderance to life. It is not that important for man to create beauty - there is plenty of it - but to embrace that beauty. Aesthetics is not the ability to create beauty, but to embrace it. Aesthetics is the sustaining of the liveliness of senses, their nourishment, a breath of spring in the body. The most important thing is to receive and care for the health that comes from the essence of man. Aesthetics is the art of feeling. Diet and ascesis is meant to train the senses of the body, to embrace them, catch

---

<sup>172</sup> *ibid.*, p. 2

signals, feel pleasure. Beauty to man is the pleasure of embracing beauty. It means maintaining the health of one's senses, protecting their liveliness, the spring within oneself.

Later on, Vydūnas discusses what interferes with health, while in the beginning he invites one to train, to feel the health of the spirit, take it in, not to inhibit it with unsuitable food, to nourish the liveliness of the body: "health, together with beauty and youth, is the essence of a man," which in turn means that diminishing health means that one's connection to their essence is in decline.

Vydūnas' diet is asceticism of new life - an exercise that leads to being present in one's essence. Here Vydūnas offers to organise your mundane and invisible world using old and forgotten words, and considers it to be unified, continuous. Therefore, calling it asceticism is fitting, if you look at the old greek word, meaning "to do exercise, to train the body".

Vydūnas' diet is a guidebook, which is sufficient for the time being. It takes your attention away from what inhibits the nourishment of health and your connection to it. It is an invitation to recognise the workings of desires and moods in one's life and culture. I want to interact with other authors that understood and explained these concerns their own way. It has been copied off Vydūnas many times and maybe the reader will recognise this in their own life: "by cultivating desires and creating thoughts one creates their own destruction. Man has to fight this kind of existence. Providing advice on this matter is the purpose of this writing." Vydūnas' diet is a practical guidebook, there is no use in simply reading it and putting it away.

At the end of this chapter I would like to underline what is most important to understand. Aesthetics is not for creating things, but for enriching your senses and feeling the liveliness of the world. It is important for man not to create something new, but to get closer to his surroundings. There is no need to look for a different understanding of oneself, other than that, which is already present in contemporary culture. What is beautiful, should not be rained in and locked up in a museum. By being exposed to this method from our childhood, we lose sense of the meaning of the word and don't realise, how empty and distant from concerns of the soul it has become. James Hilman claims this beauty only answers to the god Apollo. He says it to be so distant and invisible to man, that it is only fit to be discussed in the pages of magazines on aesthetics. But the beauty of Plato and Plotin is not passive: "according to Plato, beauty can be understood if we enter the cosmos of Aphrodite, which means that we penetrate the old notion of the word *aesthesis*, which is related to "I breathe in". This way a primal reaction - a sigh - is an aesthetic reaction. It is breathing in the world through oneself and one's senses."<sup>173</sup> That is why it is

---

<sup>173</sup> James Hilman, *Archetypal Psychology*, <https://www.youtube.com/watch?v=OOkcE3vWhqw>

more important for an artist to be able to hear, rather than be the first one who sings. It is the same in all human activities.

## Sacred bodies

I look at the horseman spearing a dragon. He is turned toward me so that I can see his elegance and how effortlessly he is holding his two-meter spear, using it as gracefully as a needle to slay the lying beast. How splendid his armour, how smooth, how shiny the black enamel. The metal is closely fitted to his shoulders, elbows, and shins. How stream-lined his helmet. Like an iron scarf wrapped around his temples, with only a thread of golden nimbus to adorn his head. Armour for a saint is only a decoration, because he slays the demon with his gaze, his will, and patience. But the saint needs his armour - his sanctity pours into the form of the metal, which protects him from the beast, the monster, the demon. The steed on which the saint is mounted, has also been tamed, haltered, reined, put in horseshoes. Not only that - it's submission, obedience, the ability to stand up on its hind legs and freeze at the decisive moment is its form. So is the way the saint conducts himself - his thinking, his concentration and responsibility towards me, the way I see and understand him. That is his form.

I find it convenient to use the category of form due to its tangibility and the possibility to describe it as the spot where aesthetics takes place. It is convenient to explain sticking to the regime as a creation of some kind of form, into which a fluid will and a soft body runs. These bonds render them recognisable, visible and worthy of recognition and being seen. When Foucault asks why a lamp can be a work of art, but a life can not, the answer could be precisely the lack of form or, to be more exact, the lack of recognisable form. Recognisability in this case does not mean simply being able to see, but doing that by reducing and abstracting it: in order to feel empathy for value, you need to feel a connection to the available forms of value, into which subjectivity flows. There are constant discussions and negotiations in culture concerning form. Which forms of identity are suitable, which are harmful, which forms discriminate and which either cherish, or diminish fluidity of vitality and life? The range and diversity of these discussions begin at whether form is needed at all and end at who gets the privilege to create a certain form and be responsible for looking after it. But what's important to me is the armour of the saint - entering a certain form can be our own decision and the form can be whatever we make it to be. And disciplining form into which the fluidity of a person is crammed. It is precisely that discipline which we choose ourselves and apply to ourselves. We decide to push our vital, fluttering body full of spasming desires into a

form, and believe that without this form neither we, nor others will be able to recognise and love our life, our fluid vitality. Asceticism means paying constant attention to form and image. An ascetic devotes himself to his own subjectivity. The beginning is a radical renunciation of a previous form. It is, in a way, a mythologem of initiation - a radical change in lifestyle, marking the entrance to the form of asceticism.

In the introduction Vydūnas writes: "We will have to renounce our habits, our old ways and learn to think differently about how a person is supposed to live."<sup>174</sup> In ascetic subjectivity, individuality has no value - it has to be renounced in favour of a new form. Only then can the sculpting of a new form, begin.

H. G. Harpman looks at it this way: "Early Christians were very thorough when talking about their art, which was primarily the art of portraiture, where a person perceived himself as the painter, paint and the image."<sup>175</sup> Grigalius of Nyssa describes asceticism as creation of an invisible image of God, beauty of which reflects qualities of an archetype. Every person is the painter of their own life, every mundane decision is a step toward craftsmanship. Therefore, we have to "prepare pure colours of virtue, mix them according to the formula of beauty in order to become an image of Prototype."<sup>176</sup> The body of an ascetic is the material, his obedience to his master means "technical skills". Craftsmanship of an artisan, of an artist, is identical to an ascetic's efforts, his will and patience for polishing his body and spirit to perfection. As mentioned by Vydūnas, *patience*, which is achieved when one finds calmness within, is characteristic of craftsmanship.

An ascetic stands in the presence of God and men. It is yet another quality of form - to be visible, overt, present. Harpman writes: "to be an ascetic means to represent yourself."<sup>177</sup> To be an example, you have to allow yourself to be seen. As elaborated by M Foucault, pagan *techne*, thinking of oneself as an aesthetic form, anticipates both the viewer and publicity, in which "existential aesthetics" can manifest itself. This aspiration for "beautiful life", so characteristic of the Greeks, was restored during the Renaissance and, of course, is manifest today. Vydūnas mentions *beauty* in the first line of his program. To him, it is an obvious objective, an integral part of youth of the body (which is independent from a person's age) and is a motivation for taking care of one's health.

How important is the beauty of form in asceticism? How do you explain both icons glittering with gold and uncontrollable rage iconoclasts? Talking about religious images (from the

---

<sup>174</sup> Vydūnas, *Sveikata Jaunumas Grožė*, p. 19

<sup>175</sup> Geoffrey Galt Harpman, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, p. 24

<sup>176</sup> Gregory of Nyssa, *On Perfection*, p. 110

<sup>177</sup> G. G. Harpman, p. 27

Greek *eikones*), A. Uždavinys writes: “They are not divine reality in themselves. They are merely receivers, vessels and symbols <...>, they are simply analogue instruments that help a person improve on the path of piety, intellect and imagination, or they act as a window to the transcendent, radiating divine power and grace.”

Thus, the armour of the saint horseman is a kind of vessel that attracts and holds up divine light, thickens it to a state of visible form. The same way the diet of an ascetic is a form, a figure, an outline that reflects the archetypal divine image, allows it to descend and incarnate. Because “the body (gr. *soma*) is hard shell (gr. *peribolos*), in which the soul resides, it contains the eternal divine spark, which has to be remembered, maintained and revealed. In the notions of orphism and platonism, the body is a tomb (gr. *sema*) of the soul, it contains both the soul and its immortal divine part that dwells within us. For the Greeks, the form of man meant “the best of all possible symbols of divine reality”, thus a live image - the body of an ascetic - could become a privileged dwelling of God, when “the path of inner spiritual transformation which the initiated follows, leads him to <...> *sunthemata*, revival, inserted into his soul and body by Demiurge. These secret symbols have to be awoken during the spiritual return home when the immortal depths of the soul are revealed. By living a perfectly anagogic life, one achieves unity with gods and Unity with the whole.”

Thus the body is divine in essence, through its open doors you reach the world, through microcosmos you go over to macrocosmos. “Taking care of oneself” and “knowing oneself”, mentioned by Foucault, are one and the same: “We can you reach the cosmos by delving deeper into ourselves because both the objective and subjective reality rise from Reality itself and always stay within it.”<sup>178</sup>

### An arrow flying in a thousand directions

In a performance “Hungers strike for example” I repeated the first hunger strike by Petr Cidzik, performed in 1988. My fasting had no political statement. It could only be noticed in the dedication *In memory of P. Cidzik*, as well as in the context of the performance, the exhibition *Do the right thing*. The aim of the exhibition was to investigate links between contemporary art, activism and power. Through this performance I invited the viewer to remember the formerly relevant method of resistance, which was especially significant during the period of gaining

---

<sup>178</sup> Georg Feuerstein, *Tantra, the Path of Ecstasy*, p. 61-62

independence (the leitmotif of the exhibition was movements of liberation in USA during the 90's), but unpopular among activists today.

Fasting had many more motifs, which I did not immediately recognise. I only identified them during the performance and especially after it was over. The political side of fasting neither was, nor is as important to me, as its ritual, magical aspect. In other words, what happens in the body and mind of the starving person and how it indirectly affects his surroundings and everyone around, is far more important. I do not fully understand how the performativity of a hunger strike, the risking one's health and life works, when trying to intimidate institutions of authority. To begin with, why is this kind of slow torture and *mortgaging* one's life in exchange for political or economical justice, considered an acceptable form of protest? What makes a hunger strike a heroic, noble form of protest that is sure to draw attention? A more extreme kind of protest of burning oneself alive does not live up to a hunger strike even in terms of radicality, brutality, the suggestiveness of its message. One can last weeks, the other - seconds, but this is not the only difference between them. Self-immolation does not leave any opportunities for the protestor. It is a fight in which the fighter instantly turns into a victim. Burning oneself alive is considered to be a peaceful protest, during which the struggle for justice is fought on a spiritual and not a physical level. Even if the demands of the martyr are met, he himself will not be able to experience it - his life is sacrificed for the sake of others. Meanwhile, fasting is more of a ritual, than a fight. A person on a hunger strike seeks justice for himself and others equally, he demands what he deserves and expects to see justice carried out with his own eyes. I would like to propose that it is precisely the performativity of self-torture and risking one's life, that is the magic operating on a material level. The hunger striker slowly approaches his limits, but it happens over time, which activates subtle processes within him, as well as within the society. I call it the awakening of the memory of hunger, reduction to fundamental biological functions in the body and its materiality, stimulation of psychophysical powers. In this sense, the sacrifice of self-immolation is the magic of death in which there is no place for the power of life to manifest itself. In a blink of an eye you step from a state of crisis into eternity. A ritual of mortality, a transformation from life to death takes place, the effect of which is different from that of the sacrifice of starvation. The magic of fasting works on a few levels: material memory, collective subconscious and, on a symbolic level, the ability to affect whoever is in power. It forces them to respond.

A hunger strike is connected to mythology. An Indian myth tells the story of an ascetic, whose abstinence made the gods bow to him and beg him to stop his asceticism. According to traditions of North American natives, one fasts during the time of initiation, a Vision quest or during the Sun Dance ritual. Starving oneself is an archaic means of mobilising spiritual energy.

Here is a story heard during an initiation - a man says: "I will climb the mountain and neither eat, nor drink for four days." A spirit says to him: "It will be impossible for you to do." The man adds: "But my family will stay at the foot of the mountain and will have plenty of food and drink these four days." The spirit says: "Then it will be easy." Starving is not just a personal transformation, it is also a restoration of balance in the community. Could it be an archaic equivalent of a hunger strike? One can look for more insights on fasting as a way of protest in psychoanalysis of sacrifice. Sacrifice goes back a long way in history and was practiced in order to bring balance to the energies of man, community, nature, and the cosmos. Sacrifice can be viewed as an archetypal principal, acting on both micro and macrocosmic levels. I will discuss the connection between starving and sacrifice further in this research.

The plan for my fasting was to only drink water for ten days and stay in the fasting tent - sitting, lying or walking, communicating with people, documenting the process. In my fasting diary I find brief, laconic remarks on my psychological condition, mood swings, states of tranquillity or pain. I can name a remarkable growth of will and self-control as the main change I noticed within myself. The word *example* in the title of the performance could be understood as *tester*. Similar to the way various products in shops are marked with the word *tester*, indicating that they can be picked up, tried out, smelled, applied. This action is needed when the qualities of the product can not be assessed by simply looking at it. I call my fasting an *example* due to its similarities to a proper hunger strike. Even though this fasting was one hundred percent real - for ten days I only consumed water and spent time in the fasting tent- it was nevertheless left hanging in the air, so to speak, as a reference, an image, an artefact of the past, or a model for the future. It can be said that this fasting could only become *real* if you repeat it, take one out of the shelf just like a product, the one standing behind the copy marked *tester*.

This *tester* stands between *performance* and *performativity*, as the former ritually and the latter routinely establishes a new state of being. In order to simplify, I use the word *performance* when talking about acts concerning the field of art and political rituals. The principal meaning of *performance* indicates something that is performed, displayed, acted, something that involves the gaze of a viewer or a performer. A *performance* is an action that is special, extraordinary. Meanwhile, *performativity* is used to describe language and its ability to establish reality or identity. It is a performative gesture or performative routine, in which the newly established reality strives to merge with the context.

## “Exit”

With what dilemma was Ludwig Wittgenstein faced with, when leaving university and taking up carpentry? Is it what Suhail Malik calls an artist’s desire to “engage in art that is less personal, narcissistic, unauthentic, socially distant, less abstract and separated from conditions of real life?”<sup>179</sup>

By idolising neutrality and obscurity, contemporary art gives value to the predominate emptiness of identity and turns contemporarity into glorified uncertainty. But contemporary art is not relevant to the present, it only constructs its own indefinite horizon by exchanging uniqueness for obscurity. S. Malik demands separation between *contemporary* and *present* by saying that contemporary art is only contemporary to itself and does not represent the present. According to him, contemporary art only concerns itself with neutrality, uncertainty, obscurity and its political power can only be described as “democracy in a sandbox”, as it is limited to simply expressing an opinion. The identity of this art is “the absence of identity” and this neutrality in turn makes it weak-willed. It is reminiscent of glorifying “versions” of neutrality, filling the collective imagination with a variety of neutralities, thus revealing criticism by myriads of opinions, drowning criticism in the anarchy of reality - everything is real, all realities are relative and true.

According to S. Malik, there exist a “metacommon agreement”, that contemporary art is contemporary to nothing else but itself, meaning that it exists in a self-contained ontological bubble by denying that the present has the ability to be harmonious and comprehensible. Ian Delairre writes: “Due to its inability to look at present conditions with determination, [contemporary art] ignores the main facts of globalisation and capitalism or deems them incomprehensible. *Contemporary* art fetishises and creates only its own *present* thus avoiding identity. It lacks a determined subject, audience and a way to express itself.”<sup>180</sup> S. Malik ironically claims that the obscurity of contemporary art is supported by a number of conventions: “1. It raises questions without giving any answers; 2. Its audience is undefined and anonymous; 3. It has no criteria or universal standards (it has no institutions outside itself); 4. It is singular, meaning that it acts as separate works of art; 5. It is unified by common conditions; 6. It is a meta-genre without identity.”<sup>181</sup>

---

<sup>179</sup> Suhail Malik, On the Necessity of Art’s Exit from Contemporary Art, video įrašas: <https://www.artandeducation.net/classroom/video/66325/suhail-malik-exit-not-escape-on-the-necessity-of-art-s-exit-from-contemporary-art>, 2013

<sup>180</sup> Ian Delairre, *Malik’s Aesthetic Politics: On “The Necessity of Art’s Exit from Contemporary Art” and “The Wrong of Contemporary Art”*, [www.academia.edu](http://www.academia.edu), 2015

<sup>181</sup> *ibid.*

Thierry de Duve's term "pictorial nominalism" defines the separation between *this is art* and *this is not art*, which in contemporary art is a verdict determining what art is. The opposition of "*art - not art*" was trespassed with the appearance of the *ready-made*, the exploitation of which, according to S. Malik, reveals a lack of criteria. He comes to a conclusion, that "we have to exit contemporary art by renouncing the *anarcorealistic* statement that the present and reality are undefinable. Instead, we have to tend to the utopian objective of art - that art has to be more democratic."<sup>182</sup> It is an *exit* in its literal sense - no longer an object of art, but instead - a hole, a tear in its place. It is important for the *exit* not to become "yet another" work of art or a "case of criticism". The meaning of this kind of *exit* is beyond the borders of contemporary art. Its only value is determined by how successful the *exit* itself is.

The performativity of a diet could become an *exit* from the context of contemporary art, leaving an open door behind it. At the same time, it is an *entry* to a new relation, a different kind of connection, a different understanding of community and finding a refuge there. Just as any other initiation, this *exit* only becomes possible with the help of the community. If you get no support or blessing from those who have already done it, trodden the path, found an alternative, if you find no tradition, culture or memory, it could remain a mere vision, a hallucination.

### "Entry"

The *entry* is a laboratory-clean, sterile room (*clean room*), constantly purified with cedar smoke. Vydūnas and A. Uždavinsys are guarding the door. They answer my questions without a sound, by pointing fingers at each other. A fire of the *threshold* burns between them - a fire that purifies, a fire of frozen time, of a non-existent place, a fire of silence reflecting itself. In this room you can bump into the Other - the one who knows the Answer, who can tell you More. I briefly wander into this room through the fire of ritual, ceremony, the fire of an altar. For me to stay here longer, for as long as it takes to hear the answer, asceticism is needed.

Vydūnas' diet 2.0

---

<sup>182</sup> *ibid.*

## Literatūra ir šaltiniai

Agamben Giorgio, *The Coming Community*, Minnesota: University of Minnesota Press, 1993

Agamben Giorgio, *On potentiality*, Potentialities: Collected Essays in Philosophy, Stanford University Press, 2000

Butler Judith, *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, Theatre Journal Vol. 40, The Johns Hopkins University Press, 1988

Clark Stephen R. L., *Future singular and plural*, Towards the Noosphere - Futures Singular and Plural, Prometheus Trust, 2012

Daujotytė Viktorija, *Prigimitinės kultūros ratilai*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2017,

Delairre Ian, *Malik's Aesthetic Politics: On "The Necessity of Art's Exit from Contemporary Art" and "The Wrong of Contemporary Art"*, [www.academia.edu](http://www.academia.edu), 2015

Eliade Mircea, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, London: Harvill Press, 1961

Feuerstein Georg, *Tantra, the Path of Ecstasy*, Shambhala Publications, 1998

Fischer-Lichte Erika, *Performatyvumo estetika*, Vilnius: Mintis, 2013

Foucault Michel, Nietzsche, Genealogy, History, *Foucault Reader*, London: Penguin Books Ltd, 1991

Foucault Michel, *Seksualumo istorija*, Vilnius: Vaga, 1999

Foucault Michel, *Technologies of the self: A Seminar with Michel Foucault*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1988

Foucault Michel, *The Masked Philosopher*, Foucault Live, New York: Semiotext(e), 1996

Foucault Michel, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York: Vintage Books, 1994

Foucault Michel, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, New York: Pantheon Books, 1984

Foucault Michel, *The Hermeneutics of the Subject*, New York: Picador, 2005

- Foucault Michel, *The Use of Pleasure*, New York: Vintage Books, 1990
- Gavin Flood, *The Ascetic Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004
- Gooding-Williams Robert, *Zarathustra's Dionysian Modernism*, Stanford, California: Stanford University Press, 2001
- Gregory of Nyssa, *On Perfection*, Ascetical Works, vol. 58, The Fathers of the Church, Washington, D.C.: Catholic Univ. of America Press, 1967
- Grotowski Jerzy, Tu es le fils de quelqu'un, *The Grotowski Sourcebook*, London: Taylor & Francis Ltd, 1997
- Harpham Geoffrey Galt, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, Illinois: University of Illinois Press, 1987
- Jotischky Andrew, *A Hermit's Cookbook, Monks, Food and Fasting in the Middle Ages*, New York: Continuum Publishing Corporation, 2011
- Kant Immanuel, *Selected works in 8 volumes. Volume 5*, Moscow, 1994
- Kunst Bojana, *The Trroubles with Temporality: Micropolitics of Performance*, [https://stedelijkstudies.com/wp-content/uploads/2016/01/Stedelijk-Studies\\_The-Trouble-with-Temporality\\_PDF-1.pdf](https://stedelijkstudies.com/wp-content/uploads/2016/01/Stedelijk-Studies_The-Trouble-with-Temporality_PDF-1.pdf), 2015
- Kunst Bojana, *On Potentiality and the Future of Performance*, <https://kunstbody.wordpress.com/2009/03/13/on-potentiality-and-the-future-of-performance/>, 2009
- Lilly John C., *Programming and Metaprogramming in the Human Biocomputer*, Float on, 2014
- Morgan David, *The sacred gaze. Religious visual culture in theory and practice*, University of California Press, 2005
- Nehamas Alexander, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge: Harvard University Press, 1985
- Nehamas Alexander, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley: The University of California Press, 1998
- Nietzsche Friedrich, *The Gay Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019
- Nietzsche Friedrich, *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986

Nietzsche Friedrich, *Twilight of the Idols*, The Portable Nietzsche, New York: The Viking Press, 1954

Nyčė Frydrichas, *Štai taip Zatustra kalbėjo*, Rinktiniai raštai, Vilnius: Mintis, 1991

Razauskas Dainius, *Apibrėžimas. Nuo kosmologinio vaizdinio prie maginės praktikos ir episteminės metaforos*, Būdas, Nr. 3, 2020, (192)

Rybakov Vsevolod, *Possible worlds of contemporary aesthetics: aesthetics between history, geography and media*, <https://www.academia.edu>,

Seel Martin, *Aesthetics of Appearing*, Stanford, California: Stanford University Press, 2005

*Tibeto Mirusiųjų Knyga*, vertė A. Kugevičius, Kaunas: R. Anankos leidykla, 2004

Uždavinys Algis, *Filosofija ir teurgija vėlyvojoje antikoje*, Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2016

Valantasis Richard, *Constructions of Power in Asceticism*, Journal of the American Academy of Religion, LXIII/4, 1995

Vydūnas, *Sveikata jaunumas grožė*, Raštai. II tomas. Vilnius: Mintis, 1991

Wood Catherine, *Performance in Contemporary Art*, London: Tate Publishing, 2019

Žukauskaitė Audronė, *Nuo biopolitikos iki biofilosofijos*, Vilnius: Kitos knygos, 2016

## Saulius Leonavičius (a.k.a. Vegan on Acid)

born 1977, lives and works in Lithuania

### Studies

2006 – 2012 Vilnius Academy of Arts, Photography and Media Arts, BA, MA

2015 – 2019 Vilnius Academy of Arts, Art PhD

### Art residencies (during research period)

2015 “Climbing Invisible Structures” residency project at NKDale, NO

2017 Residency at “MASS Alexandria”, Alexandria, EG

2017 Residency at “Kulturamt”, Dusseldorf, DE

2020 Internship at Live Art Development Agency”, London, UK

### Selected group exhibitions (during research period)

2016 Project space Kabinetas, ”Mind the Object #3”, Kaunas, LT

2017 Akershus Art Centre, “Climbing Invisible Structures”, Lillestrøm, NO

2017 Kaunas artist house, ”Vegan on Acid”, Kaunas, LT

2018 Titanikas gallery, ”Science and Life”, Vilnius, LT

2019 Titanikas gallery, ”Do the right thing”, Vilnius, LT

2019 Lokomotif gallery, ”2 0 9 0”, Lentvaris, LT

### Solo exhibitions (during research period)

2016 “Fuck Language” POST gallery, Kaunas, LT

2017 “Bed of Sage”, Sodų 4 gallery, Vilnius, LT

2018 “Micky is my home”, MASS Alexandria, EG

2019 “Glutenberg”, Atelier am Eck, Dusseldorf, DE

### Represented

since 2011, “Division of Labour” gallery, UK

since 2013, The Lithuanian Interdisciplinary Artists’ Association

### Contacts

web: [www.veganonacid.lt](http://www.veganonacid.lt)

phone: +370 672 88592

e-mail: [veganonacid@gmail.com](mailto:veganonacid@gmail.com)