



Nidos

sąsiuviniai / Niddener Hefte / 2021



Nidos sąsiuviniai | 2021 (14)

Nidos

sąsiuviniai | Niddener Hefte | 2021 (14)

THOMO MANNO
KULTŪROS CENTRAS
NIDA

Turinys / Inhalt

VALDAS ADAMKUS. *Sveikinimo žodis* ... 6

Grußwort ... 8

RUTH LEISEROWITZ. *Ižanga* ... 10

Vorwort ... 12

MANTAS ADOMÉNAS. *Thomo Manno Kalnas ir Platono Ola* ... 15

Thomas Manns Berg und Platons Höhle ... 38

GYTIS NORVILAS. *Žieminiai česnakai, vabzdėjimas ir judėjimo greitis* ... 65

Insektifizierung und Bewegungsgeschwindigkeit ... 73

MAREK TAMM. *Kokia istorija reikalinga Antropoceno metu?* ... 85

What Kind of History Do We Need at the Time of the Anthropocene? ... 93



Leidinį finansavo Lietuvos kultūros taryba /
Gefördert durch den Litauischen Kulturrat



© Ruth Leiserowitz, Mantas Adomėnas,

Gytis Norvilas, Marek Tamm

© Thomo Manno kultūros centras, 2021



Sveikinimo žodis

VALDAS ADAMKUS

Lietuvos Prezidentas

Mieli ir brangūs bičiuliai,
Festivalio viešnios ir svečiai,

susirinkome į Žodžių junginys „Thomo Manno festivalis“ seniai tapo neatskiriamą Europos kultūros kalendoriaus dalimi. Kiekvieną vasarą čia susitinka knygai, muzikai, menui, kinui neabejingi žmonės. Iš įvairių šalių, iš įvairių miestų. Tokie skirtini ir tokie panašūs. Vienijami tikrujų humanizmo vertybų. Vienijami to, kas turbūt kaip svarbiausias dalykas glūdi Thomo Manno knygose. Esu laimingas, galédamas vėl būti su Jumis ir pasveikinti jau dvidešimt ketvirtajį Thomo Manno festivalį!

Atvirai prisipažinsiu, mane šiek tiek nustebino šių metų festivalio tema „Orų ženklai“. Supratau tai kaip draugišką rengėjų provokaciją ir priėmianu su šypsena. Bet prisiminiau, kad susitikdami čia, oficialiose ir neoficia-

liose kalbose nuolat minime stebuklingą Nidos aplinką — peizažą, jūros dvelksmą, orą. Tai, kas visais laikais priminė žmogaus ir gamtos harmoniją, nuteikdavo ramybei, apmąstymui ir kūrybai. Todėl Nidos oras visada būdavo kaip ženklas žmogui, ieškančiam atsakymų į svarbiausius klausimus, ieškančiam prasmés ir išminties.

Taip yra ir šiandien — ir žmogus, ir Europa, ir pasaulis neretai atrodo pasimetę. Praradę svarbiausias kelio kryptis, nusimušę nuo vertybinių kompasų. Dažnai girdime pasakymus, kad „tiesiog ore tvyro bloga nuojauta“ ar dar blogiau — „tiesiog ore tvyro karo grėsmė“.

Tačiau yra ir optimistiniai, apie viltingą ateitį kalbantys ženklai. Ir tada žmonės sako: „susitarimo idėja tiesiog sklando ore“, „mums kaip oro reikia aiškumo, ramybės, išminties“.

Reikia, būtinai reikia. Nemanau, kad Thomo Manno laikais ore sklandė daugiau vilties ar aiškumo. Tačiau jis čia, Nidoje, atrado ir pajuto kažką esminio. Kaip mūsų visų tvirtybę, kaip žmogaus vertybų esmę. Ir tai tapo daugiau, nei knygomis. Todėl ir mūsų festivalis kasmet reiškia daugiau, nei bendraminčių susitikimą, dar vieną parodą, dar vieną koncertą, dar vieną knygą. Tai — mūsų ženklas, siunčiamas vienų kitiems ir visai geronoriškai Lietuvos, Europos ir pasaulio bendruomenei: esame kartu, esame vieni kitiems reikalingi, esame ištikimi tikrajam žmogaus pašaukimui ir žmogiškoms vertybėms.

Ačiū visiems, kas savo talentu ir darbu tas vertybes kuria ir jomis dalijasi. Ačiū visiems, kas skleidžia meną, išmintį ir prasmę — vykstant Thomo Manno festivaliui ir kiekvieną dieną.

Leiskite nuoširdžiai pasveikinti išskirtinį kultūros forumą ir nuoširdžiai pasisveikinti su kiekvienu iš Jūsų — čia, Nidoje, dvidešimt ketvirtajame Thomo Manno festivalyje!

der noble und gleichzeitig humanistische Geist des Schriftstellers und seines Werkes auch dieses Jahr über das Festival wachen wird, und ich wünsche allen Teilnehmern und allen Gästen Nidas einen traditionell regen, offenen, herzlichen Austausch und die besten Eindrücke!

Aus dem Litauischen von Jūratė Žukauskaitė

Grußwort

VALDAS ADAMKUS

Präsident der Republik Litauen

Liebe Gäste des Internationalen Thomas-Mann-Festivals,

Ich grüße die Zusammenkunft der Gleichgesinnten, die zum vierundzwanzigsten Mal eingetroffen sind, um unsere Schätzung und Achtung der Persönlichkeit von Thomas Mann, seines einzigartigen Werks, des von ihm verbreiteten Gedanken- und Ideenguts, zu bezeugen.

Ich freue mich innig, dass dieses Festival bereits zum vierundzwanzigsten Mal zahlreiche Fans anzieht. Dies ist nicht nur ein Zeichen von unauslöschlichem Gedenken und großem Respekt vor dem Talent. Dieses Zeichen verdeutlicht, dass Austausch, Dialog, Toleranz und Verständnis möglich sind. In diesem Zusammenhang sind Ideen und Einstellungen, für die sich Thomas Mann einsetzte, und sein unverfälschter Humanismus ausgesprochen notwendig und wichtig. Die Geschichte hat bereits mehrmals gezeigt, dass die Menschheit, sobald das Humane verloren oder unterschätzt wird, sehr bald in riesige Konflikte und brutale Verbrechen driftet. Daher stellt Kultur heute nicht nur das Gegengewicht zu brutaler Macht dar. Sie ist ebenfalls ein Versuch, jene Rechte wiederzugewinnen, die dem Guten und dem Hellen zustehen.

Ich bin überzeugt, dass Nida auch weiterhin Anziehungsfeld für Kulturen verschiedener Länder sein wird, und dass die Hinterlassenschaft von Thomas Mann eine allgemeine Schule des Sinnvollen und Wahren für alle Generationen, für alle Nationen bleiben wird. Ich bin fest überzeugt, dass



© Alvydas Motuzas

Ižanga

RUTH LEISEROWITZ

Thomo Manno kultūros centro kuratoriumo narė

Būnant pasakiškame kultūriniame kraštovaizdyje, susiklosčiusiame iš glaudžios ir įvairialypės jo gyventojų ir natūralios aplinkos sąveikos, kyla poreikis kelti klausimus apie dabartinį žmogaus ir gamtos santykį. Gamtos sąvoka apima galybę reiškinį — šiame naujajame festivalių cikle, skir tame kultūriniams kraštovaizdžiams, mes pirmiausia imsimės orų feno meno. Išsyk tampa akivaizdu, kad praeities dailininkams, kompozitoriams ir rašytojams gamtos stichijos buvo svarbi tema ir kūrybos dalis. Ir Beethoveno, šių metų muzikinio jubiliejininko, kūriniuose gamtos reiškiniai užémė svarbią vietą. O iškėlus klausimą, koks yra rašytojų santykis su gamtos ir oro reiškiniais, paaiškėja, kad Thomas Mannas — vienas iš dažniausiai gamtos aprašymus į kūrybą įpindavusių rašytojų. Bet gamta jo kūriniuose paprastai tik akompanuoja, sustiprina aprašomas aplinkybes

ar situacijas. Thomas Mannas orus naudodavo savais tikslais. Greičiausiai kaip ir daugybė jo miestiečių amžininkų, kurie savo profesijos nebuvu verčiamai nuolat būti po atviru dangumi, jis jautėsi esąs nepriklausomas nuo oro sąlygų. Žvelgiant iš šiandieninės perspektyvos tai atrodo kaip privilegiuota padėtis, kurios greitai gali ir nelikti. Klimato kaita ir ją lydintys ekologinių sistemų pokyčiai kelia vis didesnę grėsmę, be kita ko, ir mūsų sveikatai.

Šiandien manoma, kad gyvename naujoje geologinėje eroje — antropocene. Šioje epochoje žmogus tapo svarbiausiu biologinių, geologinių ir atmosferinių procesų veiksniu Žemėje. Tai yra laikmetis, kuriame para doksaliai sutampa visa ko prieinamumas bei priklausomybė ir kuris atneš tokius pokyčius, kurių apmąstymas iš esmės sukelia kultūrinę vaizduotės krizę. Galbūt tai, ką dabar patyrėme pasauliniu mastu, yra pirmieji šių pokyčių ženklai? Gal greitai turėsime dorotis su naujais iššūkiais?

Būtent todėl mums reikia atpažinti oro ženklus — ir gamtos pranašus, ir pranašingus visuomenės ženklus perkeltine prasme (dar Friedrichas Nietzsche kalbėjo apie kultūros oro ženklus) — ir lavinti savo pastabumą. Tam reikia šiek tiek smalsumo, atvirumo ir tolerancijos. Taip kalbėtis apie orą plačiausia prasme, diskutuoti ir drauge mėgautis kultūra bus ypač įdomu.

Thomo Manno festivalis jau daugelį metų klesti dėl įtampos tarp dviejų polių — pastovumo ir kaitos. Tai rodo ir atkaklus organizatorių siekis, kad renginiai vyktų šiomis pakitusiomis sąlygomis, ir nuo gegužės mėnesio kuratoriumui vadovaujanti ilgametė jo narė profesorė Irena Vaišvilaitė, kuri nuo šiol tės ši įdomų, džiuginantį, bet ir iššūkių keliantį projektą — Thomo Manno festivali.

Iš vokiečių kalbos vertė Jūratė Žukauskaitė

Vorwort

RUTH LEISEROWITZ

Für das Kuratorium des Thomas-Mann-Kulturzentrums

Der Aufenthalt in einer phantastischen Kulturlandschaft, die Ausdruck vielfacher und enger Wechselwirkungen zwischen ihren Bewohnern und ihrer natürlichen Umgebung ist, regt an, sich mit Fragen zu aktuellen Beziehungen zwischen Mensch und Natur auseinanderzusetzen. Da der Begriff der Natur so zahlreiche Phänomene umfasst, werden wir uns in diesem neuen Festivalzyklus, der den Kulturlandschaften gewidmet ist, zuerst mit dem Phänomen des Wetters beschäftigen. Sehr schnell wird uns bewusst, dass sich Maler, Komponisten und Schriftsteller in der Vergangenheit stark mit Wettererscheinungen befasst und dazu gearbeitet haben. Auch in den Werken Beethovens, des musikalischen Jubilars dieses Jahres, spielen Wetterbeschreibungen eine große Rolle. Fragen wir nach dem Verhältnis von Schriftstellern zu Natur- und Wettererscheinungen, steht Thomas Mann ganz oben in der Reihe derjenigen, die derartige Beschreibungen in ihre Werke einflechten. Doch sie dienen vorrangig der Untermalung, der Verstärkung bereits beschriebener Konstellationen oder Situationen. Thomas Mann nutzte das Wetter für seine Zwecke. Wahrscheinlich fühlte er sich, wie viele seiner Zeitgenossen, die in der Stadt lebten und einem Beruf nachgingen, bei dem sie sich nicht ständig im Freien bewegen mussten, wetterunabhängig. Im Rückblick aus heutiger Perspektive scheint das eine sehr privilegierte Situation gewesen zu sein, die vielleicht bald nicht mehr so existieren könnte. Der gegenwärtige Klimawandel

und damit einhergehenden Veränderungen unserer Ökosysteme bedrohen u.a. auch zunehmend unsere Gesundheit.

Heute wird davon ausgegangen, dass wir in einem neuen geochronologischen Zeitalter, dem Anthropozän, angekommen seien. Es sei die Epoche, in der der Mensch zum wichtigsten Einflussfaktor auf die

biologischen, geologischen und atmosphärischen Prozesse auf der Erde geworden sei. Eine Zeit, die eine paradoxe Gleichzeitigkeit von Verfügbarkeit und Abhängigkeit biete und die Veränderungen nach sich ziehen werde, die im Großen und Ganzen auch als kulturelle Imaginationskrise gedeutet werden könnte. Haben wir die ersten Zeichen gerade global erlebt? Werden wir bald vor neuen Herausforderungen stehen und sie meistern?

Es gilt, Wetterzeichen, Vorboten der Natur, aber auch Vorzeichen der Gesellschaft, im übertragenen Sinn (schon Friedrich Nietzsche sprach von Wetterzeichen der Kultur) zu erkennen und die eigene Beobachtung zu schulen. Dazu bedarf es einer Portion Neugier, Offenheit und Akzeptanz. Auf diese Weise wird es auch wirklich spannend, über das Wetter im weitesten Sinn zu reden, sich auszutauschen und gemeinsam Kultur zu genießen.

Das Thomas-Mann-Festival lebt seit Jahren durch sein Spannungsfeld von Beständigkeit und Wechsel. Die Beharrlichkeit der Macherinnen und Macher, die Veranstaltungswoche auch unter veränderten Bedingungen durchzuführen, zählt dazu, wie die Tatsache, dass seit Mai, eine langjährige Kuratorin, Professor Irena Vaišvilaité den Vorsitz im Kuratorium übernommen hat und nun das spannende, vergnügliche, aber auch herausfordernde Vorhaben des Thomas-Mann-Festivals weiterführen wird.



MANTAS ADOMĖNAS — Lietuvos filosofas, politinis veikėjas.

1990–1996 m. Vilniaus universiteto filologijos fakultete studijavo klasikinę filologiją,
1996–2000 m. filosofijos doktorantas Kembirdžo universitete, apsigyné daktaro disertaciją
„Nature in Flux: Plato's Reception of Presocratic Cosmological Theories“. 2004–2008 m. Vilniaus
universiteto Filologijos fakulteto docentas, 2006–2009 m. užėmė Demokratiniés politikos insti-
tuto prezidento pareigas. 2006–2008 m. Lietuvos Respublikos Seimo pirmmininko pavaduotojo
Andrius Kubiliaus pataréjas. 1999–2003 m. Kembirdžo universiteto Katalikų alumnu ir
dėstytojų draugijos prezidentas, 2002–2004 m. Kembirdžo universiteto Katalikų asociacijos
tarybos narys, 2003–2004 m. Kembirdžo universiteto Priežiūros tarybos narys. „European Ideas
Network“ narys. 2008–2020 m. Lietuvos Respublikos Seimo narys.
Nuo 2020 m. gruodžio Lietuvos Respublikos užsienio reikalų viceministras.

Thomo Manno Kalnas ir Platono Ola

MANTAS ADOMĖNAS

ANABASIS

Paimkime į rankas Thomo Manno „Užburtą kalną“ ir grjžkime į pradžią, į pačią pirmają knygos sceną, pačius pirmuosius jos puslapius. Jie įveda bent kelias mums svarbias temas, bet dabar apsistokime prie bendro vaizdo ar įspūdžio — tai yra kilimas. Pasiekus Šveicarijos teritoriją, rašo Mannas, „kelioné, taip ilgai éjusi sklandžiai, tiesiomis linijomis, ima komplikuotis“ (I, 7)*. Dar prieš sužinodami pagrindinio knygos herojaus vardą, išgirstame, kad jisédus į siaurojo kalnų geležinkelio traukinį, „iš tikrujų ir prasideda rizikingoji kelionés dalis — staigus ir nepaliaujamas kilimas, kuriam, rodos, né galio nebus“ (*ibid.*). Nuo pat pradžių esame įvesdinami į tą savitą „Užburto kalno“ kalbéseną, kur autoriaus perspektyva tarsi susilieja, bet ne visiškai ir ne iki galo, su pagrindinio herojaus požiūrio tašku, todél dabar nežinome, kam čia atrodo, kad kilimui „né galio nebus“ — Thomui Mannui ar knygos centriniam veikéjui, kurio vardas, kaip netrukus sužinome, yra Hansas Castorpas, „paprastas jaunas vyras“ (*ibid.*), „šeimos numylétinis ir lepūnélis“ (*ibid.*), „nespéjës dorai įleisti šaknų į gyvenimą“ (I, 8).

* Čia ir kitur puslapių nuorodos be paaiškinimų nurodo Vytauto Petrausko vertimo puslapius (Tomas Manas. *Užburtas kalnas*. Iš vokiečių kalbos verté Vytautas Petrauskas. Vilnius: Vaga, 1978. T. I-II).

Kelioné išplėsė jį iš įprastos Hamburgo aplinkos — netrukus išgirstame trumpą (Manno, o galbūt Castorpo) samprotavimą, jog kelionėje erdvė pakeičia laiką, nešdama užmarštį, „nutraukdama ligšiolinius žmogaus santykius su jo aplinka ir perkeldama jį į kažkokią laisvą pirmykštę būseną“ (*ibid.*).

Tai svarbus leitmotyvas, šmékstelintis romano pradžioje ir, kaip operos uvertiūroje, pranešantis būsimą svarbią laikiškumo ir atminties temą. Drauge suskamba atotrūkio nuo gimių vietų, nuo įprastinio gyvenimo, į kurį Hansas Castorpas lengvabūdiškai tikisi visiškai netrukus sugriūsių, motyvas.

Tačiau herojus kyla toliau, ir „dabar jam vis dėlto émė rodyti, kad aplinkybés reikalauja viso jo démesio ir kad nedera taip lengvapédiškai į jas žiūrėti. Šis kilimas į sritis, kurių oru jis niekad nebuvo kvépavęs, ir kur, kaip žinojo, gyvenimo sąlygos nepaprastai rūsčios ir vargingos, jí émė jaudinti ir net šiek tiek bauginti. Gimtasis kraštas ir įprasta tvarka pasiliko ne tik labai toli, svarbiausia, jie pasiliko kažkur be galio giliai po juo, o jis vis dar kilo ir kilo. Sklēsdamas tarp jų ir nežinios, klausé, kas jo laukia ten viršuje. Galbūt neprotinga ir nesveika, kad jis, gimęs ir pripratęs kvépuoti vos kelių metrų aukštyje viršum jūros lygio, staiga leidosi į tokias padangių sritis, bent kelių dienų nepagvenęs ne tokiose baisiose aukštybėse? Jis norėjo jau būti vietoje, nes, kaip jam atrodé, patekės į kalnus, gyvens kaip ir bet kur kitur ir nereikés, kaip dabar, kariantis į viršų, galvoti apie tai, kokiose neįprastose sferose atsidūrės“ (I, 8-9).

Pacitavau ilgesnę pastraipą, kadangi jí įpina kelias mums svarbias temines linijas: kilimas į viršų, į kalnus, néra vien fizinis kilimas, bet ir atsisevikinimas su pažystama tikrove, su įprastine kasdiene tvarka, ir naujų, bauginančių tikrovės sąlygų priémimas. Tai yra procesas, kuris Hansą Castorpą drauge ir gąsdina, ir jis néra linkęs apie tai galvoti. Jam atgrasi pati ta situacija, kuri priverčia apie naują tikrovę susimąstyti, jis norétų „naujos normalizacijos“, „jau būti vietoje“, kuomet galés tiesiog gyventi, be būtinybés apmąstyti savo padėties neįprastumą.

Kilimo temą užbaigia Hanso Castorpo ir jí pasitikusio pusbrolio, jau penkis méniesius sanatorijoje besigydančio Joachimo Ziemsseno pokalbis. „Tūkstantis šeši šimtai metru!“ — reaguoja Castorpas, sužinojęs, kokiam aukštyje yra Davoso kurortas. — „Kaip gyvas nesu buvęs tokioje aukštybėje.“ O pusbrolis Joachimas dar pasirūpina pranešti, kad „Mūsų sanatorija,

kaip matai, stovi dar aukšciau, negu kurortas. ... Penkiasdešimt metrų. Prospekte parašyta „šimtas“, bet iš tikrujų tik penkiasdešimt. Aukščiausiai įsikūrusi „Šacalpo“ sanatorija... Žiemą jie savo lavonus turí leisti į apačią bobsléjaus rogémis, nes keliai tada neišvažiuojami“ (I, 13).

Nuo minties apie lavonus, leidžiamus nuo kalno rogutėmis, Hansą Castorpą „pagavo juokas, smarkus, nejveikiamas juokas, nuo kurio émė dredbėti krūtiné ir skausminga grimasa iškreipé veidą, šiek tiek sustingusį nuo vésaus véjo“ (I, 14). Šis neįprastas juokas ženklina pirmą Hanso Castorpo sąlytį su mirtimi — ir įsidémétina, kad mirtis pirmasyk apsireiškia pačiame aukščiausiaime kilimo taške — aukščiausiai už visus įsikūrusioje sanatorijoje. Hanso Castorpo kilimas į kalnus, į Užburą kalną, kulminuoja mirties epifanija.

Pusbrolį, ramiai papasakojujį apie lavonus rogutėse, Castorpas apkaltina tapus ciniku. Cinizmas — ir šaltakraujiškas santykis su mirtimi — apskritai yra „čia, viršuje“ gyvenančių bruozas. Jau anksčiau Castorpas pastebėjo, jog jo pusbrolis save tarsi priskirai atskirai žmonių padermei — „mums čia viršuje“, sako jis, — ir tai Castorpui „skambėjo kažkaip slogiai ir keistai“ (I, 13). Nevaldomas, kone isteriškas Castorpo juokas yra jo reakcija susidūrus su nauja tikrove, svetima tai, kurią jis paliko „giliai po savimi“, žemai lygumose.

Pirmieji knygos puslapiai, išplėstinis kilimo vaizdinys, įvesdina kelias esmines knygos temas: laiko ir atminties, susvetimėjimo ir savižinos, mirties ir ligos prasminges gijas, kurios plėtosis ir kryžiuosis per visus kelis šimtus knygos puslapių.

KATABASIS

Pirmoji Thomo Manno „Užburto kalno“ scena, atverianti romano veiksmo sceną ir išdėstanti atraminius teminius punktus, užima visą pirmajį knygos skyrių ir trunka net kelis puslapius. Platonas analogiškai narratyvinei funkcijai skirdavo kelis pirmuosius knygos žodžius, pranešančius pamatinę platoniskojo dialogo temą.

Myles Burnyeat, pernai miręs žymus britų klasikas, atsisveikindamas su Cambridge'o Universitetu perskaitė paskaitą apie Platono dialogų pradžias, kurią pavadino „Pirmieji žodžiai“ (žr. Burnyeat). Savo paskaitoje

jis atsispyrė nuo senovinio pasakojimo, jog Platonui mirus, tarp jo daiktų buvo rasta lentelė su keliais alternatyviais dialogo „Valstybė“ pirmojo saknio variantais. Dionisijas iš Halikarnaso šį epizodą interpretuoja taip, esą Platonas iki pat mirties perrašinėjo žymiausio savo kūrinio pradžią, ieškodamas jai tinkamiausių žodžių (*De comp. verb. 25.209*). Vargu, ar būtina pažodžiu iktiki šiuo anekdotu, kuris pirmąsyk pasirodo tik III a. pr. Kr.: Platono „Valstybė“ buvo publikuota bent porą dešimtmiečių iki autoriaus mirties, ir ta dialogo pradžia, kurią dabar skaitome, jau buvo spėjusi paplisti po visą ano meto civilizuotą pasaulį. Veikiau čia galime matyti Platono (ir jo išėdinių) požiūrio į pirmųjų kūrinio žodžių svarbą literatūrinį atspindį.

Tam turime ne vieną precedentą iš klasikinių ir archajinių laikų graikų literatūros. Vadinamasis kūrinio *sigillum*, arba „antspaudas“ — pirmosios eilutės, išreiškiančios autorystę, žanrą, intenciją, o kartais ir dedikaciją — yra sena žanrinė konvencija; ją ižvalgai analizavo didis olandų klasikas Jaapas Mansfeldas. Tačiau Platonas šią konvenciją savitai perinterpretavo, pirmuosius dialogų žodžius neretai paversdamas mīslėmis, būsimo filosofinio turinio šifrais.

Pradékime nuo galio, nuo véliausio Platono kūrinio. „Dievas — ar kuris iš žmonių buvo jūsuose, svetimšaliai, įstatymų leidimo priežastis?“, klausia Svetys Aténietis pačioje paskutiniojo, prieš mirtį nespėto pabaigti Platono dialogo „Įstatymai“ pradžioje. — „Dievas, svetimšali, dievas, būtų teisingiausia sakyti“, atsako jo pašnekovas Kleinijas (*Leg. 624a*). Trissyk pakartotas žodis „dievas“ nurodo į šio Platono veikalo démesį teologijai — X knygoje bus pateiktas vienas pirmųjų filosofinių Dievo buvimo įrodymų — ir teologiniam pamatui, ant kurio, anot velyvojo Platono, turi būti renčiamas valstybės įstatymų statinys.

Visiems žinomas dialogas „Faidonas“ prasideda tokiu pokalbiu tarp Sokrato mokinių Faidono ir Echekrato: “- Ar pats, Faidonai, buvai šalia Sokrato tą dieną, kai jis kaléjime išgérē nuodus, ar iš ko kito esi girdėjęs? — Pats buvau, Echekratai“ (*Phaed. 57a*). Du kartus pakartotas žodis „pats“ (*autos*) nurodo į pagrindinę „Faidono“ filosofinę temą — sielos kaip asmens tapatybės, buvimo „savimi pačiu“ pagrindo, prigimtį.

Keliaukime toliau. Platono „Gorgijas“ prasideda tokia dialogo personažo Kaliklio fraze: „Kare (*polemou*) ir mūšyje šitaip, Sokratai, sako, reikia dalyvauti“ (*Gorg. 447a*). Tai tinkama pradžia bene polemiškiausiam,

karingiausiam Platono dialogui — kuriame, be kita ko, Kaliklis išdėsto savo požiūri į gyvenimą kaip nuolatinį „karą“ tarp stipresnių ir silpnesnių.

Platono „Kratilas“, dialogas apie žodžius, prasmes ir komunikacijos galimybę, prasideda Hermogeno klausimu: „Gal nori, kad ir štai ši Sokratą padarytume savo kalbos bendru?“ (*Crat. 383a*). „Subendrinti, padaryti bendru“ reiškia ir „pranešti, komunikuoti“. Graikiškajame žodyje — *anakoinosōmetha* — girdėti šaknis *koin* — „bendras“, lygiai kaip ir lotyniškajame *communicare* girdėti *communis*, „bendras“. Dialogas yra apie komunikaciją kaip prasmės „subendrinimą“, ir ši ižangā deramai apie tai praneša.

Turbūt šių keturių pavyzdžių pakaks, ir dabar galima grįžti prie pagrindinio, mums svarbiausio pradžios teksto: Platono „Valstybės“ pirmųjų sakinių.

„Nusileidau vakar su Glaukonu, Aristono sūnumi į Piréją. Norėjau pasimelsti deivei, be to, pasižiūrėti, kaip jie švęs tą šventę — juk ji švenčiama pirmą kartą. Vietinių gyventojų eitynės atrodė labai gražiai“ (*Rep. 327a*) — tokia iš pažiūros buitinė fraze prasideda turbūt svarbiausias visų laikų filosofijos ir politinės minties tekstas. Tiktai gerokai pasigilinus į visą „Valstybės“ tekštą, pradeda aiškėti, kad žodžių parinkimas šiuose sakiniuose toli gražu neatsitiktinės.

Pats pirmasis žodis — „nusileidau“, graikiškai *katebēn* — bendrašaknis su *katabasis*, nusileidimu į požemį karalystę. Jis naudojamas aprašyti filosofo grįžimui į Olą, kuomet, išsivadavęs iš kasdienybés iliuzijų, išsiveržęs iš Olos, prisipratinęs regėti tikrovės esmę, filosofas vis dėlto ryžtas grįžti atgal, nusileisti vėl atgal žemyn į Olą, kad pamégintų išlaisvinti ten įkalintus žmones. Šitas filosofo nusileidimas, *katabasis* — kertinis momentas visame Platono veikale, be jo néra nei filosofinio mąstymo sklaidos, nei tobulesnės valstybės galimybės.

Ne mažiau reikšmingi ir kiti du pavartoti žodžiai. Sokratas nuėjo „pasižiūrėti“ — graikiškai *theasasthai*. „Žiūrėti“, stebėti ir kontempliuoti tikrovę, o ne pasiduoti šešelių iliuzijoms — būtent tai turi daryti filosofas, jei nori išsiveržti iš Olos ir pakilti į išorę, kur jis galės kontempliuoti ne ką kitą, o Grožio pavidalą, arba idėją. Taigi iš pažiūros buitinė pastaba apie „labai gražias“ vietos gyventojų eitynes irgi yra būsimas dialogo temas pranešanti užkoduota nuoroda.

Dar daugiau — visi trys motyvai, „nužengimo“, „žiūréjimo“ ir „grožio“ tais pačiais žodžiais ir ta pačia tvarka yra įpinti į Platono „Valstybės“

VII knygos pastraipą, kuri išreiškia esminį posūkį veikalo filosofinėje programoje. Sokratas kreipiasi į filosofus, būsimuosius tobulos valstybės valdovus:

„Todėl dabar jūs turite visi iš eilės leistis (*katabateon*) į kitų žmonių buveinę ir priprasti regėti (*theasthai*) tamsius daiktus; kai priprasite, jūs tūkstantį kartų geriau už kitus matysite ir pažinsite kiekvieną atvaizdą ir žinosite, kieno jis, nes jau esate matę tiesą apie grožį (*kalōn*), teisingumą ir gérį. Tada mūsų valstybės santvarka ir mums, ir jums iš sapno virs tikrove“ (*Rep.* 520c).

Nemažai dėmesio paskyrėme išsinagrinėti Platono „signalizavimo“ technikai, kuria jis pačias pirmaisiais savo dialogo žodžiais praneša apie būsimas filosofines temas. Be abejo, néra taip, kad tos mīslės nuorodos dialogo pradžioje nulemia ar pakeičia viso veikalo interpretaciją. Ne, čia veikia hermeneutinis ratas — dialogo pradžios paslėpta prasmė išryškėja tik tada, kai perskaitomas ir interpretuojamas visas Platono veikalas. Tuomet ižvalga į dialogo pradžią praturtina dialogo visumos suvokimą, padeda išvysti tuos neakivaizdžius prasminius ir verbalinius saskambius, kuriuos savo kūriniuose paliko tasai didis rašytojas — Platonas.

Analogiskai, drįstu teigti, veikia ir Thomo Manno romano pradžia, pati pirmoji scena — „Atvykimo“ skyrius, kurį iš pradžių analizavome. Kaip operos uvertiūra, ji praneša — negiliai, tik paviršiumi prisiliestama — būsimas filosofinio „idėjų romano“ temas. Tačiau tos temos iki galio išryškėja tik tuomet, kai jau perskaitęs, ir ne sykį, o bent du-tris kartus, visą romaną, sugrižti į pradžią ir gali ją pamatyti naujomis akimis.

SELBSTBEWUSSTSEIN

Pradžios, pirminės scenos svarba yra ne vienintelis panašumas tarp Thomo Manno „Užburto kalno“ ir Platono „Valstybės“. Be abejo, Thomo Manno kūriniu pradžia kalba apie „kilimą“, savo iškėlimą, o Platono — apie „nusileidimą“, *katabasis*. Tačiau Platono nusileidimas yra ankstesnio pakilio iš Olos rezultatas, o Manno kilime į kalnus yra nužengimo į pozemius požymių, prie kurių dar teks sugrižti.

Mano įsitikinimu, esama gilių struktūrinių turinio analogijų tarp „Užburto kalno“ ir Platono „Valstybės“, kurias čia ir paméginsių išskleisti.

Pirmųjų abiejų veikalų scenų paralelės, *anabasis* ir *katabasis*, téra tik ižanga, kabliukas, už kurio mintis gali užsikabinti, ieškodama gilesnių sasažų.

Bet ar tokį paralelių ieškojimas néra beprotiškas sumanymas, iš pírsto laužtas mēginimas pritempti šiuolaikinį tekstą prie klasikinio pirmtako? Ne, jeigu atsižvelgsime į tai, kad šiuolaikiniai literatūros kritikai kaip pripažintą faktą mini kito Thomo Manno kūriniu — „Mirties Venecijoje“ — sasažas ir turinio paraleles su Platono „Faidru“ — dialogu, kuris Manno apysakoje yra ir cituojamas tiesiogiai, ir nuolat iškyla aliuzijose bei struktūrinėse siužeto parallelėse (kurias atskleisti būtų įdomus užsiémimas, tačiau, deja, negaliu tam skirti užtektinai laiko; plg. Clay). Čia dar galima priminti ir tą gerai žinomą faktą, kad „Užburta kalnų“ Thomas Mannas buvo sumanęs kaip „Mirties Venecijoje“ satyrinį, ironišką tēsinį — tad nebūtų nuostabu, jeigu platoniškas įkvėpimas bei paralelės būtų lydėję Manno tēsinį taip, kaip jie persmelké ir pirmtaką.

Be abejo, tai anaiptol néra vienintelis subtekstas, kurio ausytes galime matyti kyšant už Thomo Manno romano. Prie itin svarbių subtekstų galima priskirti ir Nietzsche „Tragedijos gimimą“, Goethés „Faustą“, Henri Bergsoną apie laiką, Wagnerį, George'ą Lukács'ą, Sigmundą Freudą bei brolių Grimmų pasakas. Todėl ieškodami sasažų tarp Thomo Manno ir Platono, paliesime anaiptol ne visas „Užburto kalno“ temines gijas, o tik tas, kurias rašytojas aktualizuoją plétodamas analogiją su senovės filosofo veikalu.

Paméginsių tuos analogijos, sąlyčio taškus išskleisti. Prasminė jungtis, siejanti Thomo Manno „Užburta kalnų“ ir Platono „Valstybę“ yra, mano nuomone, visų pirma savižinos ir susvetimėjimo tematika.

Platono Ola — veikalo kulminacija ir ryškiausias visos Platono filosofinės kūrybos įvaizdis — aprašo žmones, prikaustytus kasdienio, žemiškojo gyvenimo Oloje, kur jie mato ne daiktus, o daiktų atvaizdų šešelius neryškioje, blankioje užkurtos ugnies šviesoje — ir laiko juos vienintele tikrove. Savižina Platono Sokratui prasideda tuomet, kai Olos belaisviai sugeba išsivaduoti iš pančių ir atsigrežti, pirmiausia, nuo šešelių į jų šaltinį, išmoksta žvelgti į ugnį, paskui, išlipę iš Olos, pamato nebe daiktų atvaizdus, o jų pirmavaizdžius, o galiausiai ir visos šviesos ir gyvybės, pažinimo ir būties šaltinį — Saulę, į kurią jie pamažu prisipratina žiūréti. Tuomet jie ima suprasti tiesą apie pasaulį ir apie save. Drauge su savižina įvyksta ir jų susvetimėjimas su giliai apačioje paliktais Olos kalniais (*Rep.* 516c-517a). Ižvalga į pasaulio būties ir savęs pažinimą įgyjama susvetimėjimo

su kasdiene tikrove bei savo įprasta aplinka kaina. Tą savižinos — nes Sokratui pasaulio pažinimas visų pirma yra savęs pažinimas — procesą žymi platonisčia „kilimo iš Olos“ metafora.

Argi ne panašus dalykas nutinka ir Hansui Castorpui, kai jis iš Šiaurės Vokietijos lygumų pakyla į Alpes? Jo kilimą lydi, viena vertus, susvetimėjimas su šeima ir artimaisiais, pasilikusiais „ten giliai apačioje“, kita vertus, praregėjimas, naujų perspektyvų atsivėrimas. Jeigu „Užburta kalnų“ galima laikyti, kad ir kaip paradoksaliu, kad ir su kokiomis išlygomis, *Bildungsroman*, Hanso Castorpo *Bildung* prasideda būtent tuomet, kai jis ištrūksta iš savo įprastinės aplinkos į kalnus. Čia jis susiduria su humanistu ponu Lodovico Settembrini ir jo nenumaldomu oponentu radikaliu jézuitu Leo Naphta, su psichoanalitiku-spiritualistu daktaru Krokowskiu, su Clawdia Chauchat ir dionisiškai neišitenkančiu apibrėžimuose Mynheer Peeperkornu. Čia iš paprasto, malonaus, vidutiniškai išsilavinusio ir intelektualiai tingaus jauno žmogaus Castorpas tampa spekuliatyvių diskusijų taikiniu bei savotišku arbitru — dėl jo pritarimo, dėl jo sielos, žodžiaiš mirtinai kovoja Nafta ir Setembrinis, — lygiai kaip ir savarankišku, nors ir neitin originaliu mąstytoju, bergsoniškai svarstančiu laiko prigimtį, diskutuojančiu, kaip ir Platono protagonistai, politinę filosofiją skyriuje „Apie Dievo valstybę ir nelabą išvadavimą“.

Kitaip tariant, Hanso Castorpo kilimas į kalnus yra visiškai analogiškas platoniskojo filosofo kilimui iš Olos į tikrosios būties, idėjų pasaulį. Ir atvirkščiai: grįžimas į lygumas iš Alpių sanatorijos yra analogiškas filosofo nusileidimui, grįžimui atgal į Olą. Platonas prilygina gyvenimą Olos išorėje gyvenimui Palaimintųjų salose, antikiniame Rojaus įvaizdyje — Thomas Mannas ne vieną puslapį skiria idiliškam, be rūpesčių ir pastangų vykstančiam gyvenimui Berghofo sanatorijoje. Pasitraukti iš šio gyvenimo žemyn į lygumas reiškia vėl įsivelti į kasdienybės rūpesčius ir kovas. Platonas perspėja, kad nusileidimas atgal į Olą yra rizikingas jos išorėje gyventi pripratusiam žmogui. Joachimas Ziemssenas, Castorpo pusbrolis, svajojęs apie karinę tarnybą „lygumose“, nusileidžia iš kalnų tik tam, kad netrukus vėl į juos grįztų — ši kartą numirti. Romano pabaigoje prasidėjęs Pirmasis pasaulinis karas galiausiai priverčia Castorpą nusileisti iš kalnų į lygumas — ir paskutinėje romano scenoje mes matome jį, grįžusį į žemumų tikrovę, tačiau beveik neabejotinai pasmerktą mirčiai. Veikalo pabaigoje autoriaus balsas šitaip atsisveikina su Hansu Castorpu:

„Viso labo — vis tiek, ar tu liksi gyvas, ar žūsi! Tavo viltys išlikti menkos: nelemtas šokis, į kurį tu esi įtrauktas, užtruks dar ne vienerius nuodėmin-gus metelius, ir mes negalėtume lažintis, kad tu nepalydési tame galvos. Teisybę sakant, gana ramia širdimi paliekame tą klausimą atvirą. Kūno ir dvasios nutikimai, padidinę tavo paprastumą, leido tau dvasia pergyventi tai, ką vargu ar pavyks tau pergyventi kūnu“ (II, 421).

Grįžimas į lygumą gyvenimą, nusileidimas iš kalnų tolygus grįžimui į kasdienę Olos tikrovę, kurios Užburto kalno gyventojai visokiais būdais stengiasi išvengti, nors ir suprasdami savo pareigą į ją sugrižti.

Mano nuomone, yra ir trečias svarbus tiesioginio sąlyčio tarp taškas tarp abiejų kūrinių. Vargu ar kas ryšis neigtį Hanso Castorpo vizijos kalnuose svarbą (skyriuje „Sniegas“). Joje tarp kalnų sniego audroje pasiklydės, žūti sušalės visiškai realiai rizikuojantis Hansas Castorpas, išgėrės portveino, užmiega ir susapnuoja tai, kas iš pradžių atrodo kaip tobulos, Antika dvelkiančios humanistinės darnios visuomenės vizija: jaunuoliai, mankštinantys žirgus, šokančios mergaitės, žaidžiantys vaikai ir juos mokantys vyresnieji, ožkas ganantys piemenys, porelės, vaikštinėjančios Viduržemio jūrą primeinančią pakrante, kūdikų žindanti motina. Tame reginyje Castorpas įžvelgia „didelį draugiškumą ir visiems lygų mandagų atidumą tų saulės vaikų sanitikuose: nežymia šypsena pridengta pagarbą, kurią beveik nepastebimai, o vis dėlto bendrų jausmų ir kažkokios į kraują įsigérusios idėjos susieti, jie rodė kiti kiekvienam žingsnyje; netgi orumą ir griežtumą, bet nuskaidrintus linksmos nuotaikos ir paaiskinančius visus jų poelgius vien neapsakomu dvasiniu poveikiu, kurį darė giedras rūmtumas, protinges dievutomas, o kartu, tiesa, ir tam tikras ceremoningumas“ (II, 168).

Šis idiliškas vaizdas trunka tol, kol Castorpas nepagauna berniuko žvilgsnio, žvelgiančio kažkur jam virš galvos. Pasukęs to žvilgsnio linkme, Castorpas atsiduria tarp šventovės kolonų, kurių gilumoje jis išvysta orgiastinę, siaubingą aukojimo sceną:

„Dvi žilos moterys, pusnuogės, gauruotos, su nudribusiomis it raganų krūtimis ir piršto ilgumo speniais, darbavosi kaip žvėrys tarp žeruojančių gorių. Viršum dubens jos draskė kūdikį, draskė jį rankomis klaikioje tyloje, — Hansas Castorpas matė kruvinus jo švelnius baltus plaukus, — rijo gabalus, ir trapūs kaulukai traškėjo jų dantyse, o nuo jų šlykščių lūpu varvėjo kraujas. Ledinis siaubas surakino Hansą Castorpą. Jis norėjo užsi-dengti rankomis akis ir negalėjo. Norėjo bėgti ir negalėjo. Užsiémusios šiuo

kraupiu darbu, jos pastebėjo jį ir émė grūmoti jam kruvinais kumščiais, keiktis be garso, bjauriai ir nešvankiai, o dar Hanso Castorpo téviškés liaudies tarme. Jam pasidaré koktu, taip koktu, kaip niekad“ (II, 170), — ir čia Castorpas pabudo iš savo trumpo sapno, nuvirtęs į sniegą.

Ši vizija sniege yra savotiška konceptualinė romano kulminacija; joje, toje įtampoje tarp darnios, pagarbios, gyvenimą švenčiančios visuomenės ir jai žinant tyliai vykstančių nežmoniškų, kraupių mirties ritualų Castorpas randa atsakymą į visas jį kamavusias gyvybės ir mirties santykio dilemas:

„Dezertyravimas į mirtį neatskiriamas nuo gyvenimo, be jos nebūtų gyvenimo, o stovėti vidury, vidury tarp dezertyravimo ir proto, — Homo Dei padėtis, o jo karalystė taip pat yra vidury tarp mistiškos bendrumos ir vėjavaikiško individualizmo. [...] Atitikdamas tą padėtį, Homo Dei turi būti subtiliai galantiškas ir malonai pagarbus pats su savimi, nes tik jis vienas yra taurus, o ne prieštaravimai. Žmogus yra prieštaravimų valdovas, per jį jie ir egzistuoja, vadinas, jis yra tauresnis už juos. Tauresnis už mirtį, per daug taurus jai, nes jo protas yra laisvas. Tauresnis už gyvenimą, per daug taurus jam, nes jis turi pamaldumo širdyje. Štai aš sukūriau poemą, susapnuotą poemą apie žmogų. Pagalvosiu apie tai. Būsiu geras. Neleisiu, kad mirtis valdytų mano mintis! Juk čia, o ne kur kitur, ir slypi gerumas ir žmonių meilė. Mirtis — didi galybė! Prieš ją nusiimi skrybélé ir galais pirštų artėjį prie jos. Ji nešioja oriu praeities žabo, o mes jos garbei rengiamės griežtai ir juodais drabužiais. Protas prieš ją atrodo kvailas, nes jis téra dorybę, o mirtis — laisvė, dezertyravimas, beformiškumas ir pomégis. Pomégis, sako mano sapnas, o ne meilė. Mirtis ir meilė — prastai suderinamios sąvokos, jas derinti — banalus ir netikęs darbas! Meilė priešinasi mirčiai, tiktais meilė, o ne protas, yra stipresnė už mirtį. Tiktai jি, o ne protas, įkvepia gerų minčių. Ir forma taip pat kyla tik iš meilės ir gerumo: forma ir kultūra, būdingos protingai ir draugiškai bendruomenei ir gražiai žmonių karalystei, tylomis prisimenančioms kruviną puotą. O, tai aiškus sapnas, ir taip reikia viešpatauti! Pagalvosiu apie tai. Širdyje aš liksiu ištikimas mirčiai, tačiau gerai atsiminsiu, kad ištikimybė mirčiai ir praeičiai téra pikumas, nykus gašlumas ir mizantropija, jeigu ji lemia mūsų mąstymą ir viešpatavimą. *Meilės ir gerumo vardan žmogus neturi leisti, kad mirtis valdytų jo mintis*“ (II, 172), — ir šiuo, vieninteliu knygoje paties autoriaus kursyvu išskirtu sakiniu, Castorpo įžvalga baigiasi. Jis galutinai nubunda, aptinka, kad sniego audra baigési, ir nesunkiai randa kelią atgalios į kurortą.

Hanso Castorpo susapnuota vizija sniegynuose turí savo atitikmenį Platono „Valstybėje“ — Ero sapną (Rep. 614b-621d). Lygiai kaip Castorpas balansavo ant pražūties ribos, Eras buvo žuvęs mūšyje, ir jo siela paimta į dangų, kur jis išvydo giliausią pamatinio tikrovės teisingumo viziją — kaip teisiųjų sieloms yra atlyginama būsimuoju geresniu gyvenimu, o neteisingieji, niekšai ir nusikaltėliai pasmerkiami kančioms ir įsikūnijimu į žemus gyvius. Eras regi giliausią tikrovės sanklodą — persikūnijimų ciklą ir likimo deives, priskiriančias žmonėms jų lemtis. Lygiai kaip Castorpo vizija išsprendžia jį kamavusią įtampą tarp gyvenimo ir mirties, tarp meilės ir proto, taip Ero vizija išsprendžia „Valstybėje“ Sokratą persekiojusią įtampą tarp neteisingųjų sékmės ir teisingųjų žmonių kančių žemiškajame gyvenime. Ero, kaip ir Castorpo, vizija susijusi su teodicėja — giliausių tikrovės logikos, „teisingumo“ paaiškinimu.

Jokiu būdu nenoriu teigt, kad Ero vizijos turinys yra Castorpo vizijos pirmatakas — tačiau funkciskai abi vizijos atlieka tą patį vaidmenį: jos parodo giliausią tikrovės paveikslą, kuriame nesutaikomas įtampos yra sujungtos į vieną, organišką visumą. Gelminė įžvalga į, parafrazuojant Czesławą Miłoszą, „tikrovės pamušalą“, tas įtampas ar priešybes išsprendžia, apjungdama į vienį.

Ir Castorpo, lygiai kaip ir Ero vizijoje, įžvalga į giliajų tikrovės prigimti kulminuoja savižina, baigiasi egzistencine išvada sau pačiam. „Būsiu geras... Neleisiu, kad mirtis valdytų mano mintis“, sako sau Castorpas (II, 172). „Taigi jeigu manimi tikite ..., mes visuomet eisime keliu, vedančiu į aukštynbes, ir visokiai būdais laikysimės teisingumo ir išminties, kad būtume mieli ir patys sau, ir dievams — ir čia gyvendami, ir tada, kai gausime atpildą už teisingumą, — ir tarsi varžybų nugalėtojai, gaunantys dovanų iš draugų, mes būsime laimingi ir čia, ir toje tūkstantmetėje kelionėje, kurią apsakėme“ (Rep. 621c-d) — tokiu etiniu-egzistenciniu pamokymu užbaigia pasakojimą apie Ero sapną — o drauge ir visą Platono „Valstybę“ — Sokratas.

INVERSIO

Kol kas viskas atrodo nepaprastai gražu ir tvarkinga. Castorpo kilimas į kalnus analogiškas filosofo pakilimui iš Olos, sugrįžimas į lygumas — lemtingam filosofo *katabasis*, jo nusileidimui atgal į Olą, o Hanso Castorpo

regėjimas sniegynuose funkciškai analogiškas Ero vizijai, kuria užbaigiamą Platono „Valstybę“.

Vis dėlto viskas néra taip paprasta. Mat Hanso Castorpo *anabasis*, „pakilimas“ iš lygumų ir žemumų pasaulio yra vaizduojamas tiek kaip kilimas iš Olos, kaip išsilaisvinimas ir praregėjimas, tiek ir kaip nusileidimas į Olą, *katabasis*, nužengimas į mirusiuju pasaulį.

Tai liudija subtilių nuorodų tinklas, kurias Thomas Mannas sudeda į įvairių personažų lūpas. Du pagrindinius sanatorijos gydytojus, Krokovskį ir Behrensą, Settembrinis pakrikštija „Minoju ir Radamantu“ (I, 66). Vyriausias sanatorijos gydytojas Behrensas ir toliau visame romane nuolat juokais vadinas „Radamantu“. Minojas ir Radamantas buvo antikiniai požeminių pasaulio teisėjai, skyrę nusidéjiliams bausmes. Sanatorijoje Behrensas-Radamantas irgi funkcionuoja kaip teisėjas, kuris arba, retais atvejais, išrašo namo, arba paskiria naują „bausmę“ — naują terminą sanatorijoje. Jeigu *Hofrat Behrens* yra Radamantas, tuomet Berghofo sanatorija, be abejo, yra požeminis mirusiuju pasaulis.

Platonas keletą kartų mini Minoją ir Radamantą; vienas iš jų — „Gorgijuje“, kur Sokratas atpasakoja tokią Dzeuso kalbą apie mirusiuju teismą: žmones „reikia teisti nuogus, be visų šitų dalykų [t.y. gražaus kūno, kilmės ir turtų] — teisti mirusius. Teisėjas taip pat turi būti nuogas, jau miręs, ir pačia siela žvelgi į, iš anksto neįspėjus, mirusio žmogaus sielą. Ir kad šalia nebūtų jokių giminių, ir visos tos puošybės būtų paliktos žemėje, idant teismas būtų teisingas. Visa tai suprateręs anksčiau nei jūs, paskyriau teisėjais savo sūnus: du iš Azijos — Minoją ir Radamantą, ir vieną iš Europos, Ajaką“ (*Gorg.* 523e). Požeminių teismas, anot Sokrato, gali teisingai vykti tik „išsilaisvinus“ žmogų — atskyrus jį nuo jo socialinės aplinkos, šeimos, giminių.

O štai kaip savo sveikimo procesą aprašo didžioji filistinė Frau Stöhr: „Du žingsnius pasivara į priekį, o tris atgal, atsédi penkis méniesius, žiūrék, ateina senis ir užkrauna dar pusmetį. Ak, tai tikros Tantalo kančios. Riti, riti akmenį į kalną — ir manai, kad tu jau viršuje...“ (I, 165). Be abejo, čia ji supainiojo Tantalą su Sizifu — nieko nuostabaus, nes Frau Stöhr, kaip žinia, Beethoveno Trečiąją simfoniją, „Eroica“, vadina „Erotica“, ir yra pasižymėjusi daugybe kitų solečizmų. Tačiau esminis dalykas tas, kad tiek Tantala, tiek Sizifas savo nesibaigiančius darbus atlieka Antikos pragare — požeminių karalystėje.

Pirmąsyk susitikęs Castorpą ir sužinojęs, kad jis esąs sveikas ir atvykęs čia tik paviešeti, Settembrinis kreipiasi į jį kaip į mirusiuju karalystén nužengusį Odiséją: „Tai jūs ne mūsiškis? Jūs sveikas, tik viešite čia kaip Odisejas šešelių karalystėje? Iš kur ta drąsa leistis į pragarmę, kur tik mirusieji klaidžioja tuščiai ir beprasmiškai...“ (I, 66).

Vėlgi, grįžkime prie Platono „Valstybės“. Iš Olos išsilaisvinęs filosofas, galvodamas apie tą gyvenimą, kurį paliko apačioje, Oloje, savo nenorą į ją grįžti, troškimą pasilikti Olos išorėje, išreiškia žodžiais, kuriuos Achilo šešelis pasako kreipdamasis į Odisejā vadinamojoje *Nekyia*, XI „Odisejos“ giesmėje: „Manai, kad tas, kuris jau išsilaisvino, trokštę tos garbės ir pavydėtų tiems kaliniams [...]? Ar jis neprisimintų Homero žodžių ir nenorėtų verčiau „už tarną būti pas kitą žmogų beturtį“ ir bet ką iškesti, negu laikytis kalinių pažiūrų ir gyventi taip, kaip jie?“ (*Rep.* 516d). Šiai žodžiai Homero Achilas kreipési į Odisejā, kuris, gyvas būdamas, nusileido į mirusiuju pasaulį, susitikti su vélémis, pats tam pasauliu nepriklausydamas — lygiai kaip ir Castorpas atvyko į Berghofo sanatoriją, būdamas sveikas, nepriklausydamas tam „šešelių“, kaip Settembrinis juos vadina, sambūriui.*

Platonas nuosekliai vaizduoja nusileidimą į Olą kaip nužengimą, *katabasis* į Hadą. Tačiau įdémiau skaitant pradedame matyti, jog Thomas Mannas būtent Castorpo *pakilimą* į kalną apibūdina kaip nužengimą, *katabasis*. Castorpo pakilimas turėtų būti išsilaisvinimas ir praregėjimas, taigi, kaip matėme, analogiškas pakilimui iš Olos — o Thomas Mannas tai aprašo kaip nusileidimą, *katabasis*.**

* Visa Achilo replika „Odisejoje“ — čia: „Aš malonėčiau geriau už tarną būti pas kitą / Žmogų beturtį, kuris ir duonos pristinga ne kartą, / Nei karaliauti visų ligi šiol numirusių tarpe“ (*Od.* XI, 489-91, vertė A. Dambrauskas).

** Anna Lechintan traktuoja visą Thomo Manno romaną kaip katabasis žanro pavyzdį: „Although Castorp has to literally ascend to the heights of the Berghof sanatorium, his narrative trajectory may be read, in seeming paradox [...] as a journey of descent“ (Lechintan, p. 5). Ji cituoja Chris Baldick pateiktą katabasis apibrėžimą: tai esąs “descent into the underworld, or a literary account of such a journey to the land of the dead, constituting a temporary visit followed by an anabasis (ascent)“ (Lechintan, p. 9). “Castorp’s journey to the Berghof thus becomes one of katabatic descent from the realm of life — the flatlands — to the ‘underworld’ of the Berghof” (*ibid.*, p. 10).

Kas tai — atsitiktinumas? Nemanau. Juo labiau taip neatrodo, jei pažiūrėsime į tolesnį dialogą, vykstantį tarp Castorpo ir Settembrinio po to, kai šis Achilo žodžiais pasveikino Castorpą kaip Odiséją, atsidūrusį šešelių karalystėje:

— *I pragarmę, ponas Setembrini?*, nepatikliai perklausia Castorpas.
„Bet ką jūs, atleiskite! Aš juk kopiu į virš apskritus penkis tūkstančius pėdų, kol pas jus atsidūriau...
— Taip tik jums pasirodė! Duodu žodį, tai buvo iliuzija, — taré italas, griežtai mostelėjės ranka. — Mes — žemai puolusios būtybės, ar ne tiesa, leitenante? — kreipėsi jis į Joachimą... (I, 66).

Taigi kilimas į kalną yra drauge ir smukimas žemyn į pragarmę arba pragarą, *anabasis* yra drauge ir *katabasis*, išsilaisvinimas iš Olos drauge yra nusileidimas į Olą.

Tą inversijos logiką matome ir įstadioje rentgeno nuotraukos scenoje. Behrenso rentgeno kabinetas rūsyje, į kurį pusbroliai nusileidžia, daug kuo primena Platono Olos aprašymą:

Šviesa palubėje užgeso, ir dabar sceną apšvietė tik rubininė lemputė.
Paskui maestro, kilstelėjės ranką, užgesino ir šitą, ir tiršta tamša apgaubė laboratoriją.

— Pirma akys turi priprasti, — pasigirdo tamsoje rūmų tarėjo balsas. — Reikia, kad lėliukės išsiplėstu kaip katės, tik tada galėsim pamatyti, ką norime. Juk turbūt suprantate, kad taip iš sykio savo paprastomis dienos akimis nieko dorai nepamatytume. Todėl pirmiausia reikia išmesti iš galvos šviesią dieną ir linksmus jos vaizdelius.

— Žinoma, — taré Hansas Castorpas [...]. — Pirma reikia tamša išsiplauti akis, kad galėtum visa tai matyti. (I, 237).

Jie turi „prasiplauti akis tamša“ lygiai kaip Platono filosofai, nusileidę į Olą, turi „prisipratinti“, kad matytų Olos tamsoje (Rep. 516d-517a, 517d-518b). Ką Castorpas turi Behrenso olos tamsoje išvysti, yra ligos ir gyvybės paslapčių atskleidžianti rentgenograma, kuri Castorpui atskleidžia jo mirtį:

Savo pramotės iš Tinapelių giminės akimis jis išvydo tą gerai pažistamą

savo kūno dalį, kiaurai matančiomis, aiškiaregėmis akimis, ir pirmą sykį kaip gyvas suprato, kad mirs. (I, 240).*

Jeigu Bergdorfo sanatorijoje pakilimas iš Olos yra drauge nusileidimas į Olą, tai praregėjimas čia vyksta ne šviesoje, kaip Platonui, bet tamsoje, o ta įžvalga į tikrovę, kurią Castorpas išvysta, yra mirtis — visiška priesybė Platono Saulei, kuri yra ir gyvybės, ir pažinimo šaltinis. Vaizdas, kurį Thomas Mannas piešia, yra visiškai priešingas nekomplikuotai Platono Olos metaforikai. Bergdorfo sanatorija yra inversijos, prieštaravimo, dviprasmybės vieta.

SELBSTBETRUG

Užburtame kalne prasideda Hanso Castorpo savižinos, praregėjimo kelionė. Tačiau ar praregėjimas néra iliuzija, o savižina drauge néra saviapgaulė? Saviapgaulės tema yra ypač svarbi Thomo Manno romane; ją itin skvarbiai analizavo Alexander Nehamas (plg. Nehamas, p. 20-32).

Jau patį pirmą vakarą sanatorijoje gydytojas Krokowskis ironiškai duoda užuominą Castorpui, kad jo įsitikinimas savo sveikata tesas iliuzija (I, 22). Tačiau scena, kuri itin ryškiai parodo subtilią saviapgaulės dialektiką romane, yra pirmasis Hanso Castorpo rytas Bergdorfe.

Hansas Castorpas pabunda anksčiau, negu įprastai, po košmariško sauno, ir pradeda skustis. Skusdamasis „jis prisiminé savo padrikus sapnus ir, atlaidžiai šypsodamasis, jausdamas pranašumą žmogaus, kuris skutasi dieninėje proto šviesoje, kraipé galvą, stebédamasis tokia aibe nesąmonių“ (I, 45). Atkreipkime dėmesį į tą jo viršesnumo, *superiority* jausmą; mes, kaip skaitytojai, esame kviečiami į jį įsijungti ir drauge su Castorpu iš savo nesudrumsto sveiko proto aukštumų stebétis tomis „nesąmonémis“, kurios jį kamavo naktį. „Per daug pailsėjės jaunasis vyras nesijautė, bet rytas jį atgaivino“ (*ibid.*). Nusiskutes jis išėjo į balkoną, kur atsivérė nuostabus kalnų vaizdas, ir iš kažkur sklido rytinė muzika, itin puikiai nuteikusi

* Platono Olos tamšą bei rentgeno kabineto aplinką — sąmoningai! — primena ir spiritualizmo seanso kambario aprašymas, kur tamša yra būtina kaip pažinimo sąlyga (II, 373-4).

Hansą Castorpą, „kuris itin mėgo muziką, nes ji veikė jį visai panašiai kaip porteris per pusryčius, būtent — labai ramino, truputį svaigino, ragino pasnausti, — klausési su malonumu, palenkęs galvą į šoną, prasížiojės ir siek tiek paraudusiomis akimis“ (*ibid.*).

„Pirmą kartą skaitantieji Manno romaną“, rašo Nehamas, „dar negali žinoti, kad Hansas visuomet klauso muzikos, geria alų ir susiduria akis į akį su mirtimi — arba akivaizdžia, arba su jos nuojauta — palenkęs galvą į šoną. Ši poza visame veikale yra būdas išreikšt, kad jis supranta, vertina ir empatizuoją konkrečiai situacijai, nuo kurios jis taip pat išlaiko atstumą, kad jis pasilieka bent jau paviršutiniškai jos nepaveiktas, kaip ir dera jo luomo ir temperamento vyru“ (Nehamas, p. 21).

Idilišką sceną balkone — kurios blizgančiamė paviršiuje jau matyti įtrūkimą, prisiminkime, kad Castorpą kamavo košmaras ir kad jis naktį tinka mai nepailsėjo — suardo du potyriai, išreiškiantys dvi stichines romano jégas. Pirmasis — mirties potyris: po balkonu sode „vaikščiojo kažkokia moteris, niūrios, net tragiškos išvaizdos pagyvenusi dama. Visai juodai apsirengusi, juodus žilsvus susitaršiusius plaukus apsimuturiavusi juodu vualiu, ji be paliovos vienodu sparčiu žingsniu vaikščiojo takeliais, sulenkusi per kelius kojas, nukorusi kaip negyvas rankas, ir juodomis lyg anglis akimis, po kuriomis kaboją glebūs maišeliai, žvelgė tiesiai priešais save iš po kaktos, išvagotos skersinémis raukšlelémis“ (I, 46). Castorpui nuo šio reginio pasidaro „klaiku“ (*ibid.*). Vėliau jis sužinos, jog tai meksikietė, visų vadinama Tous-les-deux, nes tai vienintelė prancūziška frazė, kurią ji kartoja, norédama pasakyti, kad abu jos sūnūs susirgo džiova (ir abu galiausiai mirs). Tačiau tą ryto valandą vaizdas neklystamai sugestijuoja gilinę — juodoji moteriškė yra mirties figūra.

Antroji stichinė jéga, kuri suardo Castorpo ryto idilę, yra seksas. Jam stebint „sielvartingą figūrą“, iš gretimo kambario per balkoną pradeda sklisti garsai, kurie „nesiderino su linksmu, gaiviu rytu ir, regis, terše ji kažkokiu lipnumu“ (*ibid.*). Castorpas prisimena jau vakar kažką panašaus girdėjės, bet iš nuovargio neatkreipé démesio. Dabar gi „kažkas grūmési, kikeno ir šniokštavo, ir nepadori tų garsų esmę negaléjo ilgai likti paslaptis jaunajam vyru“ (*ibid.*). Jis grįžta į kambarį, kad jų negirdėtų, bet kambaryste viskas girdėti dar geriau: „Kaimynai, matyt, émę gainiotis aplink baldus, griuvu kédé, paskui kažkuris kažkurį pagavo, pasigirdo pliaukšėjimai ir bučiniai, o prie viso to dabar prisdėjo valso garsai, nuvalkiotos dainelės melodingos

frazės, kurios, sklisdamos iš toli, akompanavo nematomai scenai. [...] [T]ai, ko [Castorpas] aiškiai tikėjosi, jau prasidėjo, ir žaismas, be jokios abejoniés, pavirto gyvulišku aktu“ (I, 47).

Įdomiausia šioje vietoje yra Castorpo reakcija: kol įmanoma, jis bando situaciją ignoruoti, apsimedamas, jog nieko nevyksta, mėgindamas išlaikti orų veidą: “[P]radžioje iš geraširdiškumo jis ir stengési iššiaiškinti juos nekalтай. Šitą geraširdiškumą būtų galima ir kitaip pavadinti, pavyzdžiui, truputį banaliai — sielos tyrumu, arba rımtai ir gražiai — drovumu, arba niekinamai — bjaurėjimus tiesa ir veidmainyste, arbe net mistiška baime ir dievotumu, — viso to po truputį turėjo Hango Castorpo reakcija į garsus gretimame kambaryste, ir fizionominiu atžvilgiu tai pasireiškė tauriu jo veido apniukimu, tarsi jis neprivalėtū ir nenorėtū žinoti apie tai, ką girdėjo. Tokią dorovingą išraišką, tegu ir ne per daug jam prigimta, jis tam tikromis progomis mokėdavo prisiimti“ (I, 46-7).

Ir, kaip rašo Nehamas (p. 22), mums jau pranešta, iš kur ta Castorpui neigimta, tikrovę neigianti išraiška atsirado: kai jo senelis buvo laidojamas ir, visas orus, juodai aptaisytas, gulėjo karste, „ant sustingusios kaktos atsitūpę musé ir émę kilnoti čiuptuvéli. Senasis Fitė ją atsargiai nubaidé, saugodamas paliesti kaktą ir nutaisęs pagarbią bei rūsčią miną, tarsi neturédamas teisés, o ir nenorédamas žinoti, ką daro jo ranka, — dorybingą veido išraišką, matyt, susijusią su tuo, kad iš senelio dabar liko tik kūnas ir nieko daugiau“ (I, 34-5).

Ši veido išraiška — tai saviapgaulés strategija, padedanti išvengti trikdaničios tikrovės. Castorpas iš pradžių apgaudinéja save esas sveikas (išairios užuominos leidžia mums suvokti, kad taip toli gražu néra) — o paskui apgaudinéja save esas ligonis. Kitaip tarant, jo liga yra gyvenimo „apačioje“, žemumose nepriémimo išraiška. Castorpas su pasipiktinimu ir panieka žiūri į seksu užsiiminéjančius rusus gretimame kambaryste, lygiai kaip vėliau iš aukšto žiūrés į kitus santykų sanatorijoje epizodus, — tačiau tai netrukdo jam tokius pačius norus puoseléti (ir galiausiai išpildyti) Clawdijos Chauchat atžvilgiu. Castorpas vél ir vél iš naujo manosi esas pranašesnis tai už vieną, tai už kitą sanatorijos gyventoją, tačiau autorius subtiliai parodo, kad jo menamas pranašumas yra pirmiausia saviapgaulés, refleksijos arba savižinos stygiaus, išraiška.

Ir netgi pareigingasis Joachimas Ziemssenas, kaip Hansas Castorpas spélioja, grįžo iš žemumų į sanatoriją, iš kurios buvo pabėgęs, kad galėtų

tarnauti kariuomenėje, ne vien dėl ligos — bet ir dėl aistros rusei Marusiai. Tiksliau, Ziemsseno liga yra tiek fizinė — džiova — tiek ir jo dvasinis negebėjimas atsiplėsti nuo kalno burtų: „Gerasis Joachimai, kas gis norės įžeisti tave ir tavo per didelį uolumą? Tavo sumanymai garbingi, bet kas yra garbingumas, jeigu kūnas ir siela — abu vieno galo? Ar įmanomas daiktas, kad tu negalėjai pamiršti tam tikrų gaivų kvepalų, aukštostos krūtinės ir nei iš šio, nei iš to suskambančio juoko, — viso to, kas tavęs laukia prie ponios Stöhr stalo?..“ (II, 176).

Be abejo, tiek, kiek „Užburtas kalnas“ yra *Bildungsroman*, jis yra praregėjimo ir išsivadavimo iš saviapgaulės kelio istorija. Tačiau net ir to kelio aukščiausiamame taške Hanso Castorpo neapleidžia užmarštis ir saviapgaulė. Po vizijos sniege, kurią aukščiau detaliai nagrinėjome, Castorpas jaučiasi pasikeitęs, patyręs gyvenimą keičiančią įžvalgą, išsivadavęs iš iliuzijų ir nežinojimo: „Ir aš nubundu... Nes baigiau sapnuoti savo sapną ir pasiekiau savo tikslą. Jau seniai ieškojau tų žodžių [...]. Tas ieškojimas nuvaré mane iš į snieguotus kalnus. Ir štai aš juos suradau. Sapnas įkalé man juos kuo aiškiausiai, kad atsiminčiau amžinai“ (II, 172-3).

Tačiau Castorpui „amžinybė“ ilgai netrunka. Išsyk po to Castorpas grįžta į miestelį, ir: „Po valandos jis jau gaubé didžiai civilizuota „Berghofo“ atmosfera. Vakarienę jis tašė taip, kad ausys linko. Sapnai po truputį émė blankti. Mintys, jo pergalvotos, jau tą patį vakarą pasidaré nebe tokios suprantamos“ (II, 174). Gyvenimą keičiančios įžvalgos pradeda bléstti jo sąmonéje „dar tą patį vakarą“.

Savęs pažinimas ir saviapgaulė — centrinė „Užburto kalno“ tema. Be abejo, ne apie ką kitą, kaip apie saviapgaulę ir iliuzijas, yra ir Platono „Valsatybė“. Kaip — tiesa, kitame dialoge — saké Platono Sokratas, „pačiam save apgauti esti visų slogiausia, nes kaipgi nebus baisu, kai apgavikas né trupučio neatstoja, o visuomet yra drauge?“ (*Crat.* 428d). Tačiau ten sprendimas vis dėlto paprastas — nuo saviapgaulės išvaduoja filosofija. Thomo Manno piešiamas paveikslas gerokai dviprasmiškesnis.

Ar Hansą Castorpą sniege aplanké sukrečianti įžvalga? Taip. Ar Hansas Castorpas per septynerius metus kalnų kurorte daug visko suprato ir praregėjo? Taip, neabejotinai. Ar jisai pažino save, tapo išminčiumi, kuris nebėgyvena saviapgaulės Oloje? Ir čia mes nebegalime pateikti vienprasmio atsakymo. Paskutinė romano scena, kurioje matome Hansą Castorpą, su barzdele, „kurią jis užsiželdé, sédédamas prie prastojo rusų stalo“

(II, 419) ir su ant šautuvo prisuktu durtuvu puolant į ataką tarp atlekiančių sviedinių, sąmoningai nepateikia mums jokio atsakymo, jokio lyties sprendimo.

IRONIJA

Dviprasmiškoje Castorpo figūroje Thomas Mannas sukuria iškreiptą veidrodį skaitytojui. Autorius knygoje kalba iš Hanso Castorpo perspektyvos, iš savo pagrindinio herojaus požiūrio taško, tačiau leisdamas sau lengvą ironišką distanciją nuo prisiimto Castorpo žvilgsnio. Toks kalbėjimo būdas leidžia skaitytojui ir susitapatinti su Castorpo, „sunkaus gyvenimo kūdikio“, išgyvenimais ir jausmais, kai tas susiduria su naujomis bei ekstremaliomis gyvenimo situacijomis, ir jausti tam tikrą pranašumą prieš šį „paprastą jauną žmogų“, gan savim patenkintą ir į viską linkusį žiūréti iš aukšto. Tai — spastai skaitytojui: „Gundydamas skaitytojus galvoti, kad jie supranta Castorpa, ir manyti, kad jie yra arba viršesni, kaip ir jis, arba viršesni už jį, Mannas atskleidžia saviapgaulę, glūdinčią pastangose užimti moralinę laikyseną atžvilgiu tų personažų ir klausimų, kurie yra neišsprendžiamai dviprasmiški“ (Nehamas, p. 32). Dar svarbiau tai, kad „Užburtas kalnas“ parodo, jog saviapgaulės priskyrimas kitiems yra vienas iš tikriausių kelių į savęs paties apgavimą“ (*ibid.*).

Šiuo požiūriu, sako Nehamas, Thomo Manno Hansas Castorpas ir Platono Sokratas yra analogiški. „Platono sokratiškuose dialoguose néra neišsprendžiamų moralinių dviprasmybių. Tačiau šie veikalai sukasi apie personažą, kuris pasilieka visiškai slépiningas kitoms figūroms, jo fikcinio pasaulio dalyvėms, dialogų skaitytojams, o galiausiai, kaip kad Hansas Castorpas, ir jo paties autoriu. Ir nors Castorpas bei Sokratas yra baisiai skirtinči charakteriai, Manno romanas ir Platono sokratiškieji dialogai yra dvi labiausiai pašaipios skaitytojų silpnybės demonstracijos — skaitytojų, kurie daro prielaidą, kad yra moraliai viršesni už įvairius personažus, nors iš tiesų jie tuo tarpu atskleidžia, jog yra padaryti iš tos pačios medžiagos, kaip ir tie, kuriuos jie pajuokia“ (*ibid.*).

Taigi ir Sokratas, ir Castorpas yra autorų ironijos įrankiai, kurių pagalba jie gali atskleisti ir kaip riešuto kevalą suskaldytį ne tik kitų personažų, bet ir pačių skaitytojų saviapgaulę bei pasitenkinimą savimi.

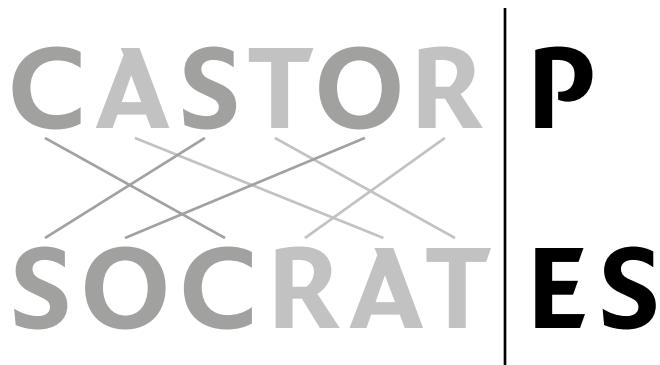
ANAGRAMMATA

Kalbédamas apie Sokrato ir Castorpo lygiagretumą, Alexander Nehamas buvo ant atradimo slenksčio — tačiau jo neperžengė. Tuo atradimu — ar įžvalga — ir pasidalinsiu dabar, baigiamojos paskaitos dalyje.

Mano išvada sako, kad Hansas Castorpas yra daugiau, negu tik savo ironiška funkcija Sokratui analogiškas personažas. Mano įsitikinimu, Hansas Castorpas yra *sąmoningas* Thomo Manno atsakas Platonui, jis yra *sąmoninga* Sokrato reinterpretacija — jeigu norite, Hansas Castorpas yra *Socrate de nos jours* — ar veikiau, *de jours de Thomas Mann*. Būtent todėl, kitaip, nei Platono Sokratas, Castorpas nepasiekia moralinio aiškumo, yra dviprasmiškas personažas, kuris neaišku, ar pats iš esmės patobulėja ir pasikeičia, ir tikrai nekeičia pasaulio aplink save, o jo likimas, pradingstantis Didžiojo karo ūke, yra ne įkvepiantis pavyzdys, kaip Sokrato, bet gresia baigties beprasmybe.

Castorpas kaip Manno atsakas į Sokratą — kokio pagrindo yra taip manyti? „Užburto kalno“ ir Platono „Valstybės“ paralelės, kurias mėginau išskleisti, yra svarus, bet tik vienas argumentas.

Kur kas svaresnis argumentas yra tas, kad „Castorp“ yra tobula „Socrates“ anagrama:



Tačiau ar tai néra tik atsitiktinumas, atsitiktinis sutapimas? Žinoma, XXI amžiaus pradžioje, po struktūralizmo, psichoanalizės ir postmodernizmo kalbėti apie „atsitiktinius sutapimus“ yra neišpasakytais naiivu. Bet aš nesiimsiu tokios apgailėtinės savo tezės gynybos, kaip apeliavimas į šio amžiaus mokslininkų prietarus.

Thomo Manno Kalnas ir Platono Ola

Kur kas svarbiau yra tai, jog tiek šiame, tiek kituose savo veikalose Thomas Mannas plačiai naudojo anagramas, gematriją ir skaičių magiją kaip literatūrines priemones.

Gematriją — skaičių reikšmių priskyrimą raidėms ir jų naudojimą interpretaciniuose tikslais — prisimena visi, kurie skaitė „Daktarą Faustą“. Tuo tarpu skaičių magija būdinga pačiam „Užburtam kalnui“, kuris vienas suvertas ant „septynetų“ ašies. Prieš Hanso laikus, septynios kartos buvo pakrikštystos vandeniu iš sidabrinio dubens, ir septyneri metai buvo prabėgę, pasakojimo metu, nuo jo paties krikšto. Jam buvo septyneri, kai mirė tévai. Abiejų pusbrolių pavardės iš septynių raidžių (NB! Ziemßen). Sanatorijos pacientai susodinti už septynių stalų. Castorpo didžiausio mokytojo vardas yra Settembrini — itališkai *sette* yra septyni. Castorpo kambario numerio (34) skaitmenų suma yra septyni, o Joachimo kambario numeris (28) yra septynių kartotinis. Iš viso Castorpas turėjo septynis mokytojus — septynis svarbius personažus, kurie romane turėjo jam įtakos. Būtent po septynių savaičių Castorpas svarsto, kaip greitai prabėgo laikas Bergdorfe. Karnavalo naktį jis pasako Clavdijai Chauchat, kad buvimas *sept mois*, septynis mėnesius jai po akių, ir privertė ją įsimylėti. Joachimas laiko termometrą po liežuviu septynias minutes, o Mynheer Peeperkorn praneša apie ketinimą nusižudyti septynių asmenų grupei. Joachimas nusprendžia išvykti po to, kai buvo praleidęs sanatorijoje septyniskart po septyniasdešimt dienų, o grįžęs miršta — taip, atspėjote — septintą valandą. Kai po septynerių metų karo perkūnas pažadina Castorpą iš Užburto kalno kerę, pasakotojas pavadina jį „septynmiegui“ (vokiškai Siebenschläfer yra graužikas, septynis mėnesius miegantis žiemos miegu). Karo sūkuryje Hansas turi žygioti septynias valandas, kol pasiekia mūšio lauką. Galiausiai pats romanas suskirstytas į septynis skirsnius. Gana?

Tuomet pereikime prie anagramų.

Romano „Daktaras Faustas“ pagrindinis veikėjas Adrianas Leverkühnas yra gimęs Buchel mieste — tai greičiausiai savotiška anagrama Lübeckui, gimbajam Manno miestui, leidžianti postuluoti Adriano Leverkühno sąsają su pačiu Mannu (plg. Pekar, p. 53-4). „Mirties Venecijoje“ pagrindinis veikėjas Gustav von Aschenbach, regis, buvo bent iš dalies įkvėptas homoseksualaus poeto August von Platten-Hallermünde, į kurio eiléraščius apie Veneciją apysakoje užsimenama ir kuris, kaip ir Aschenbachas, mirė nuo choleros Italijos saloje. Tai, kad „Gustav“ yra „August“ anagrama, o von

Platten-Hallermünde gimtoji vieta, Ansbach, yra anagramatiškai įpinta į Aschenbach, paprastai pateikiama kaip papildomas tos sąsajos įrodymas.

Analizuojant pačią „Mirtį Venecijoje“, atkrepiamąs démesys į aliteratyvius-anagramatinius sąskambius tarp „blausaus, švininio (*bleiern*) dangaus ir jūros“, kurių fone išsiskiria „žvaigždiškas“ Tadzio, kuris pats apibūdinas kaip „blyškus“ (*bleich*), o jo dantys — kaip „anemiško“ (*bleichsüchtig*) vaiko. „Švinas“ (*Blei*) yra anagrama tiek „kūnui“ (*Leib*), tiek mielumui (*lieb*), ir tas anagramatinis sąskambis aktualizuojamas tuomet, kai Aschenbachui atrodo, „tarsi blyškus ir mielas sielų vedlys (*der bleich und liebliche Psychagog*) būtų jam šypsojėsis“ (Hamilton, p. 144-5).

Man regis, tai pakankamas pagrindas manyti, kad Thomas Mannas tikslingai naudojosi anagramomis kaip koduotu signalizavimu. Todėl galima pagrįstai daryti išvadą, kad paralelės tarp Platono „Valstybės“ ir Thomo Manno „Užburto kalno“ neatsitiktinės (lygiai kaip neatsitiktinės „Užburto kalno“ „pirmtakės“, apysakos „Mirtis Venecijoje“, paralelės su Platono „Faidru“). Anagramatinis Castorp/Socrates atitikimas tik atbaigia tą intertekstualią saveiką, kurią ir prieš tai matėme daugelyje teksto lygmenų.

Tačiau tai nereiškia, kad Castorpas yra, kažkuria prasme, tiesiog atjauintas Platono Sokratas, arba kad Sokratas suteikia ekskluzyvinį raktą į Castorpo personažo interpretaciją. Tikriaus būtų sakyti, kad Hansas Castorpas yra Thomo Manno atsakas Platonui. Platono filosofiniam optimizmui Mannas priešpastato Hansą Castorpą — lygiai kaip Sokratas ironišką, bet kur kas labiau dviprasmišką, pasimetusį, kryptingumo ir integralumo netekusį personažą, kuris yra tokios pat pasimetusios, krypties netekusios, dviprasmybių kupinos XX amžiaus pradžios Europos visuomenės veidrodis, o drauge ir atspindys.

LITERATŪRA:

Burnyeat M. F. „First Words. A Valedictory Lecture“, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 43 (1997), p. 1-20.

Clay D. „Phaedrus on the Lido: Tod in Venedig“, *Arion: A Journal of Humanities and the Classics* 21 (2013), p. 63-76.

Hamilton J. T. „‘Who chooseth me must give and hazard all he hath’: Shakespearean Overtones in Mann’s *Der Tod in Venedig*“, in: Döring T., Fernie E. (eds.).

Thomas Mann and Shakespeare. Something Rich and Strange. London: Bloomsbury, 2015, p. 134-48.

Lechintan A. „Myth and Modernity: Orphic Traces in Thomas Mann’s *Magic Mountain*“, Simon Fraser University, 2018, p. 1-44, in: http://summit.sfu.ca/system/files/iritems1/18382/myth_and_modernity_orphic_traces_in_thomas_manns_magic_mountain.pdf (žiūrėta 2020.07.11).

Nehamas A. *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press, 1998.

Pekar T. „Experiences of Delocalization and Katabasis in the Literature of Exile and the Early Postwar Period in Germany“, in: Stephan A. (ed.). *Exile and Otherness: New Approaches to the Experience of the Nazi Refugees*. Bern: Peter Lang, 2005, p. 49-64.

Pranešimas skaitytas 2020 m. liepos 16 d.

Thomas Manns Berg und Platons Höhle

MANTAS AD OMÉNAS

ANABASIS*

Lassen Sie uns Thomas Manns „Zauberberg“ in die Hand nehmen und an den Anfang zurückkehren, in die allererste Szene des Buches, auf die ersten Seiten. Sie führt uns in mehrere wichtigen Themen ein, aber jetzt lassen Sie uns bei dem ersten allgemeinen Bild oder Eindruck halt machen — nämlich bei dem Aufstieg. Nach dem Erreichen des Schweizer Gebietes, schreibt Mann, „verzettelt sich die Reise, die solange großzügig, in direkten Linien vonstatten ging“ (7).** Noch bevor wir den Namen des Haupthelden des Buches erfahren, hören wir, dass er sich in eine Klembahn gesetzt hat und es „beginnt der eigentlich abenteuerliche Teil der Fahrt, ein jäher und zäher Aufstieg, der nicht enden zu wollen scheint“ (*ibid.*). Von Beginn an werden wir in die eigentümliche Sprache des „Zauberbergs“ eingeführt, in der die Perspektive des Autors fast, aber doch nicht gänzlich mit dem Standpunkt des Helden zu verschmelzen scheint, weswegen wir

* Katabasis — *Anabasis* ist ein griechisches Wortpaar mit der Bedeutung

Abstieg — Aufstieg.[Anm. d. Übersetzerin]

** Hier und auf den weiteren Seiten folgen die Zitate nach den Gesammelten

Werken, Zweiter Band, (Thomas Mann. *Der Zauberberg*. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1965) [Anm. d. Übersetzerin].

jetzt nicht wissen, wem das so scheint, dass der Aufstieg „nicht enden zu wollen scheint“ — ist es Thomas Mann oder der zentrale Helden des Buches, dessen Name, den wir bald erfahren, Hans Castorp lautet, „ein einfacher junger Mensch“ (*ibid.*), „Familiensöhnchen und Zärtling“ (8), die Gestalt eines „im Leben noch wenig fest wurzelnden Menschen“ (8).

Die Reise brachte ihn aus der üblichen Hamburger Umgebung — bald hören wir eine kurze Überlegung (Manns, oder vielleicht von Castorp selbst), dass der Raum durch die Reise die Zeit verändere, Vergessenheit erzeuge „indem er die Person des Menschen aus ihren Beziehungen löst und ihn in einen freien und ursprünglichen Zustand versetzt“ (*ibid.*). Das ist ein wichtiges Leitmotiv, das zu Beginn des Romans funkelt und wie in der Ouvertüre einer Oper das künftige wichtige Thema der Zeitlichkeit und Erinnerung ankündigt. Gleichzeitig gibt es ein Motiv der Entfernung zu den einheimischen Orten und dem gewöhnlichen Leben, zu dem Hans Castorp leichtfertig hofft, bald vollständig zurückkehren zu können.

Doch der Held steigt weiter auf. „Jetzt aber war ihm doch, als ob die Umstände seine volle Aufmerksamkeit erforderten und als ob es nicht angehe, sie auf die leichte Achsel zu nehmen. Dieses Emporgehobenwerden in Regionen, wo er noch nie geatmet und wo, wie er wußte, völlig ungewohnte, eigentlich dünne und spärliche Lebensbedingungen herrschten — es fing an, ihn zu erregen. Hemt und Ordnung lagen nicht nur weit zurück, sie lagen hauptsächlich klapptief unter ihm, und noch immer stieg er darüber hinaus. Schwebend zwischen ihnen und dem Unbekannten fragte er sich, wie es ihm dort oben ergehen werde. Vielleicht war es unklug und unzuträglich, daß er, geboren und gewohnt, nur ein paar Meter über dem Meeresspiegel zu atmen, sich plötzlich in diese Gegenden befördern ließ, ohne wenigstens einige Tage an einem Platze von mittlerer Lage verweilt zu haben? Er wünschte, am Ziel zu sein, denn einmal oben, dachte er, würde man leben wie überall und nicht so wie jetzt im Klimmen daran erinnert sein, in welchen unaangemessenen Sphären man sich befand“ (9).

Ich habe einen längeren Absatz zitiert, da er einige uns wichtige thematische Linien miteinander verflieht: Der Aufstieg nach oben, in die Berge ist nicht nur ein physischer Aufstieg, sondern auch der Abschied von einer vertrauten Realität, einem normalen Tagesablauf und die Akzeptanz neuer beängstigender Bedingungen einer Realität. Das ist ein Prozess, der Hans Castorp auch erschreckt, worüber er nicht nachdenken mag. Ihn erschreckt

die Situation selbst, die ihn zwingt, über eine neue Realität nachzudenken. Er möchte eine „neue Normalität“ und „schon am Ort“ sein, wo er einfach leben könnte, ohne über die Ungewöhnlichkeit seiner Situation nachdenken zu müssen.

Das Aufstiegsthema endet in einem Gespräch zwischen Hans Castorp und seinem Cousin, der ihn dort trifft, dem sich schon fünf Monate im Sanatorium aufhaltenden Joachim Ziemßen. „Sechzehnhundert Meter!“ — reagiert Castorp, als er hört, in welcher Höhe sich der Kurort Davos befindet. — „In meinem Leben war ich noch nicht so hoch.“ Und der Cousin Joachim beeilt sich noch mitzuteilen: „Unser Sanatorium liegt noch höher als der Ort, wie du siehst ... Fünfzig Meter. Im Prospekt steht ‚hundert‘, aber es sind bloß fünfzig. Am allerhöchsten liegt das Sanatorium ‚Schatzalp‘ dort drüben... Die müssen im Winter ihre Leichen per Bobschlitten herunterbefördern, weil dann die Wege nicht fahrbar sind“ (15).

Von dem Gedanken über die Leichen, die mit Schlitten herunterbefördert werden, geriet Hans Castorp „in ein heftiges, unbezwigliches Lachen, das seine Brust erschütterte und sein vom kühlen Wind etwas steifes Gesicht zu einer leise schmerzenden Grimasse verzog“ (16). Dieses ungewöhnliche Lachen bezeichnet das erste Zusammentreffen Castorps mit dem Tod — und es sei angemerkt, dass der Tod sich zum ersten Mal am höchsten Punkt des Aufstiegs zeigt — höher, als alle ansässigen Sanatorien. Hans Castorps Aufstieg in die Berge, in den Zauberberg, kulminiert in der Erscheinung des Todes.

Der Cousin, der ganz ruhig über die Leichen auf den Schlitten berichtet hat, beschuldigt ihn, zum Zyniker geworden zu sein. Zynismus — und ein kaltblütiges Verhältnis zum Tod — sei allgemein „hier bei uns“ oben ein Wesenszug. Schon früher hatte Castorp bemerkt, dass sein Cousin sich quasi einer gewissen Art von Leuten zu zählte — „wir hier oben“, sagte er, — und das Castorp „beklemmend und seltsam anmutete“ (15). Das unbeherrschte, geradezu hysterische Lachen Castorps ist seine Reaktion auf die neue Wirklichkeit, die fremd für die ist, die er „tief hinter sich“, unten in der Ebene gelassen hatte. Diese ersten Seiten des Buches, eine ausführliche Darstellung des Aufstiegs, führen in einige wesentliche Themen des Buches ein: die semantischen Fäden von Zeit und Erinnerung, Entfremdung und Selbsterkenntnis, Tod und Krankheit, die sich entwickeln, kreuzen und viele Hunderte Seiten des Buches durchziehen werden.

KATABASIS

Die erste Szene von Thomas Manns „Zauberberg“, die die Handlung des Romans eröffnet und die wesentlichen thematischen Punkte darlegt, nimmt das gesamte erste Kapitel des Buches ein und dauert mehrere Seiten. Analog widmete Platon die ersten Worte des Buches einer narrativen Funktion, um das Grundthema des platonischen Dialogs zu vermelden.

Myles Burnyeat, ein bedeutender britischer Klassiker, der im letzten Jahr verstarb, hielt seine Abschiedsvorlesung an der Universität von Cambridge über die Anfänge der Platonschen Dialoge, die er als „First Words“ betitelt (siehe Burnyeat). In seiner Vorlesung nahm er Abstand von dem alten Narrativ, dass man nach Platons Tod unter seinen Dingen eine Tafel gefunden habe, die mehrere Varianten des ersten Satzes zum Dialog des „Staats“ enthalten habe. Der Geschichtsschreiber Dionysios von Halikarnassos interpretiert diese Episode wie folgt. Platon habe bis zu seinem Tod den Anfang seines berühmtesten Werkes immer wieder umgeschrieben, um die passendsten Worte zu finden (*De comp. verb.* 25.209). Es fragt sich, ob man dieser Geschichte aufs Wort glauben sollte, die zum ersten Mal erst im 3. Jh. vor Christus auftauchte. Platons „Staat“ wurde schon einige Jahrzehnte vor dem Tod des Autors veröffentlicht und der Beginn des Dialogs, den wir heute lesen, hatte es schon geschafft, in der damals zivilisierten Welt bekannt zu werden. Vielmehr können wir, hier eine literarische Reflexion der Haltung Platons (und seiner Nachfolger) auf die Wichtigkeit der ersten Worte des Werkes sehen.

Wir haben viele Präzedenzfälle aus der archaischen und klassischen Zeit der griechischen Literatur. Das sogenannte *sigillum* eines Werkes oder der „Stempel“ — das sind die ersten Zeilen, mit denen Autorenschaft, Genre, Intention, und manchmal auch eine Widmung ausgedrückt wird — ist eine alte Konvention; der große niederländische Klassiker Jaap Mansfeld hat sie aufmerksam analysiert. Aber Platon hat diese Konvention für sich uminterpretiert, nicht selten enthalten die ersten Worte der Dialoge Rätsel und Chiffren für den künftigen philosophischen Inhalt.

Beginnen wir am Ende, bei dem letzten Werk Platons. „Gilt ein Gott oder der Sterblichen einer bei euch, ihr Gastfreunde, für den Urheber eurer Gesetzgebung?“, fragt der namenlose Athener am Beginn des von Platon vor dem Tod nicht mehr beendeten Dialogs der „Gesetze“. — „Ein Gott,

Freund, ein Gott, das darf man mit vollem Rechte sagen“, antwortet sein Gesprächspartner Kleinias (*Leg.* 624a). Das dreimal wiederholte Wort „Gott“ zeigt, welchen Wert Platon in diesem Werk auf die Theologie legte — Im 10. Buch wird einer der ersten philosophischen Beweise für die Existenz Gottes präsentiert — und die theologische Grundlage, auf der nach dem späten Platon der Aufbau der Gesetze des Staates stattfinden sollte.

Der allen bekannte Dialog des „Phaidon“ beginnt mit dem folgenden Dialog der Schüler von Sokrates, Phaidon und Echekrates: „Warst du selbst, mein Phaidon, denselben Tag beim Sokrates, als er im Kerker den Gift zu sich nahm, oder hat es dir Jemand erzählt? — Ich selbst Echekrates! war da“ (*Phaed.* 57a). Das zweimal wiederholte Wort „selbst“ (*autos*) weist auf das hauptästhetische philosophische Thema des „Phaidon“ hin — die Natur der Seele als Identität des Menschen, die Grundlage des „Selbst“.

Gehen wir weiter. Platons „Gorgias“ beginnt mit einer solchen Phrase des Kallikles den Dialog: „Zum Kriege (*polemou*) und zur Schlacht, heißt es, oh Sokrate, muß man zur rechten Zeit kommen“ (*Gorg.* 447a). Dies ist der passende Beginn für den vielleicht polemischsten, militantesten Dialog Platons — in dem Kalliklis unter anderem seine Sicht auf das Leben als ständigen „Krieg“ zwischen Starken und Schwachen darlegt.

Platons „Kratilys“, ein Dialog über Worte, sowie die Fähigkeit des Sinnes und der Kommunikation beginnt mit der Frage von Hermogenes: „Willst du also, dass wir auch den Sokrates unserer Unterredung hinzuziehen?“ (*Crat.* 383a). „Unserer Unterredung hinzuziehen“ bedeutet in diesem Fall auch „mitteilen, kommunizieren“. In dem griechischen Wort — *anakoinōsōmetha* — hört man den Stamms *koin-* „gemeinsam“, wie man auch im lateinischen *communicare* den Stamm *communis*, hört „gemeinsam“. Der Dialog geht um Kommunikation im Sinne der „Verallgemeinerung“, und dieser Einstieg berichtet passend darüber.

Wahrscheinlich reichen diese vier Beispiele, und jetzt können wir zu dem uns wichtigsten Eingangstext zurückkehren, zu den ersten Sätzen des „Staates“ Platon.

„Gestern ging ich in den Peiraeus hinab mit Glaukon, dem Sohne des Ariston, um zur Göttin zu beten und zugleich das Fest zu schauen, wie sie es begehen würden, da sie es jetzt zum ersten Male feiern. Wirklich fand ich den Zug der Einheimischen schön (*Rep.* 327a) — Mit einer solchen scheinbar alltäglichen Formulierung beginnt der vielleicht für Philosophie und

politisches Denken wichtigste Text aller Zeiten. Erst wenn man sich den gesamten Text des „Staates“ genauer ansieht, wird klar, dass die Wortwahl in diesen Sätzen alles andere als zufällig ist. Bereits das erste Verb — „hinabgehen“, *graikiškai katabēn* — hat gemeinsame Wurzeln mit *katabasis*, dem Hinabsteigen in das Königreich der Unterwelt. Er verwendet es, um die Rückkehr des Philosophen in die Höhle zu beschreiben, als der Philosoph, befreit von den Illusionen des Alltags, aus der Höhle ausbricht und daran gewöhnt, die Essenz der Realität zu sehen, dennoch beschließt, zurückzukehren und sich wieder in die Höhle hinabzugeben, um zu versuchen, die dort inhaftierten Menschen zu befreien. Dieses Hinabsteigen des Philosophen, *katabasis* — es ist ein Schlüsselmoment in dem gesamten Werk Platons, denn ohne dieses gibt es weder eine Verbreitung des philosophischen Denkens noch eine perfektere Möglichkeit für den Staat.

Genauso wichtig sind zwei andere benutzte Worte. Sokratis ging, um zu „schauen“ — griechisch *theasasthai*. „Schauen“, beobachten und die Realität verinnerlichen, und sich keinen Schattenillusionen hingeben — genau das muß ein Philosoph tun, wenn er aus der Höhle ausbrechen und nach außen aufsteigen will, wo er nur über die Form oder Idee der Schönheit nachdenken kann. Somit ist die scheinbar alltägliche Bemerkung über die „sehr schönen“ Märsche der Einheimischen auch eine verschlüsselte Referenz für zukünftige Dialogthemen.

Noch mehr — diese drei Motive des „Hinabsteigens“, des „Schauens“ und der „Schönheit“ sind mit den gleichen Worten und in der gleichen Ordnung in einen Absatz des VII. Buches des Platonschen „Staates“ eingeflochten, wo der grundlegende Wendepunkt im philosophischen Programm des Werkes ausgedrückt wird. Sokrates spricht die Philosophen an, die zukünftigen Herrscher des perfekten Staates:

„Hinab muß also jeder der Reihe nach steigen (*katabateon*) in die Behausung der übrigen Mitmenschen und sich angewöhnen, das Reich der Finsternis zu schauen (*theasasthai*); denn gewöhnt ihr euch daran, so werdet ihr tausendmal besser als jene Höhlenbewohner an den einzelnen Schattenbildern sehen, was sie sind und wovon sie sind, weil ihr eine Anschauung von den ewig währenden Urbildern der einzelnen vergänglichen Erscheinungen im Bereich des Schönen (*kalōn*), Gerechten und Guten habt. Und so wird die Verwaltung des Staates für uns wie für euch einem wachenden Zustande ähnlich sein, nicht einem Schlaftaumel“ (*Rep.* 520c).

Wir haben der Untersuchung von Platons „Signalisierungstechnik“ große Aufmerksamkeit gewidmet, bei der er in den ersten Worten seines Dialogs zukünftige philosophische Themen ankündigt. Zweifelsohne ist es nicht so, dass diese rätselhaften Referenzen zu Beginn des Dialogs die Interpretation des gesamten Werks bestimmen oder ändern. Nein, hier gibt es einen hermeneutischen Kreis — die verborgene Bedeutung des Beginns des Dialogs wird erst klar, wenn das gesamte Werk des Platon gelesen und interpretiert wird. Dann bereichert der Einblick in den Beginn des Dialogs das Verständnis für den gesamten Dialog und hilft, jene obskuren semantischen und verbalen Konsonanzen zu erkennen, die der große Schriftsteller — Platon — in seinen Werken hinterlassen hat. Ebenso wage ich zu behaupten, dass der Beginn von Thomas Manns Roman, die allererste Szene — das Kapitel „Ankunft“, das wir zuerst analysiert haben, genauso funktioniert. Wie eine Opernouvertüre kündigt er — nicht tiefgreifend, nur durch das Berühren der Oberfläche — die zukünftigen Themen des philosophischen „Ideenroman“ an. Diese Themen treten jedoch erst dann in den Vordergrund, wenn man ihn bereits gelesen hat, und nicht einmal, sondern den gesamten Roman mindestens zwei- oder dreimal, dann geht man zum Anfang zurück und kann ihn mit neuen Augen sehen.

SELBSTBEWUSSTSEIN

Am Anfang, in den ersten Szenen gibt es keine einzige Ähnlichkeit zwischen Thomas Manns „Zauberberg“ und Platons „Staat“. Zweifellos spricht Thomas Mann am Beginn des Werkes über den „Aufstieg“, ein eigenes *anabasis*, und Platon — über das „Hinabsteigen“, *katabasis*. Dennoch ist Platons Hinabsteigen Resultat eines früheren Aufsteigens aus der Höhle, und Manns Hinaufsteigen in die Berge ist ein Hinabsteigen in die Unterwelten, zu denen es noch zurückzukehren gilt.

Nach meiner Überzeugung, bestehen tiefe strukturelle Analogien der Inhalte zwischen dem „Zauberberg“ und Platons „Staat“, die ich hier erörtern möchte. Die ersten Parallelen, *anabasis* und *katabasis*, sind nur der Beginn, der quasi Aufhänger, um weitere Zusammenhänge herauszufinden.

Aber ist die Suche nach solchen Parallelen nicht eine verrückte Idee, ein Versuch, einen modernen Text auf einen klassischen Vorgänger

auszudehnen? Nicht, wenn wir berücksichtigen, dass zeitgenössische Literaturkritiker die Zusammenhänge und inhaltlichen Parallelen eines anderen Werks von Thomas Mann „Tod in Venedig“ mit Platons „Phaidron“ als anerkannte Tatsache erwähnen, ein Dialog, der sowohl direkt in Manns Novelle als auch ständig in Anspielungen zitiert wird und in den strukturellen Parallelen der Handlung auftaucht. (Es wäre interessant, das zu untersuchen, wofür aber leider hier keine Zeit ist; vgl. Clay)

Hier kann man ebenfalls die wohlbekannte Tatsache erwähnen, dass der „Zauberberg“ von Thomas Mann als satirische ironische Fortsetzung des „Tod in Venedig“ gedacht war. Es wäre also nicht verwunderlich, wenn die platonische Inspiration und die Parallelen Manns Fortsetzung auf die gleiche Weise begleitet hätten, wie sie seinen Vorgänger durchdrungen hatten.

Zweifellos, das ist im Gegenteil nicht der einzige Subtext, der aus dem Roman von Thomas Mann hervorlugt. Wenn es um wichtige Subtexte geht, kann man auch Werke wie Nietzsches „Geburt der Tragödie“, Goethes „Faust“, Henri Bergsons Werk über die Zeit, diejenigen von Wagner, George Lukács und Sigmund Freud dazu zählen, sowie die Märchen der Gebrüder Grimm. Darum befassen wir uns auf der Suche nach Beziehungen zwischen Thomas Mann und Platon, nicht mit den gesamten thematischen Linien des „Zauberbergs“, sondern nur mit der, in dem der Schriftsteller seine Analogien zu dem Werk des alten Philosophen ausbaut.

Ich versuche diese Analogien und Beziehungspunkte aufzudecken. Eine sinnvolle Verbindung zwischen Manns „Zauberberg“ und Platons „Staat“ besteht, meiner Meinung nach, vor allem in den Themen der Selbsterkenntnis und der Entfremdung.

Platons Höhle — der Höhepunkt des Werkes und das deutlichste Bild des gesamten philosophischen Werkes von Platon — beschreibt Menschen, die an das alltägliche, irdische Leben in der Höhle genagelt sind, wo die Schatten von Abbildern der Dinge im trüben, schwachen Licht eines brennenden Feuers zu sehen sind — und man sie für die einzige Wirklichkeit hält. Die Selbsterkenntnis Platons für Sokrates beginnt dann, wenn er die Gefangenen der Höhle aus den Ketten zu befreien vermag und sie sich von den Schatten und ihren Quellen abwenden können, lernen, in das Feuer zu schauen, und dann, der Höhle entstiegen, nicht mehr Abbilder erblicken, sondern ihre Vorläufer und letztendlich die Quelle allen Lichts und Lebens, der Erkenntnis und des Seins, — die Sonne, in die sie zu schauen sich erst

langsam gewöhnen müssen. Gleichzeitig beginnen sie die Wahrheit über die Welt zu verstehen und über sich. Gemeinsam mit dieser Selbsterkenntnis beginnt auch die Entfremdung von den tief in der Höhle zurückgelassenen Häftlingen. (Rep. 516c-517a). Die Einsicht in die Existenz der Welt und die Selbsterkenntnis wird auf Kosten der Entfremdung von der alltäglichen Realität und der gewohnten Umgebung gewonnen. Diese Selbsterkenntnis — denn Sokrates erkennt die Welt zuallererst durch sich — ist eine Metapher des gesamten Platonschen „Aufstieg aus der Höhle“.

Geschehen nicht ähnliche Dinge mit Hans Castorp, als er aus der norddeutschen Tiefebene in die Alpen aufsteigt? Sein Aufstieg wird einerseits begleitet durch die Entfremdung von der Familie und den Angehörigen, die „dort unten“ geblieben sind. Andererseits, eröffnen sich ihm neue Perspektiven. Wenn man den „Zauberberg“, auch wenn es paradox klingt, mit einigen Einschränkungen für einen *Bildungsroman* hält, dann beginnt die Bildung von Hans Castorp genau dann, als er aus seiner gewohnten Umgebung in die Berge aufbricht. Hier trifft er auf den Humanisten Lodovicus Settembrini und seinen unerbittlichen Opponenten, den radikalen Jesuiten Leo Naphta, den Psychoanalytiker und Spiritualisten Doktor Krokowski, auf Claudia Chauchat und den dionysisch unerschöpflich beschreibbaren Mynheer Peeperkornu. Hier wird aus dem gewöhnlichen, netten, mittelmäßig ausgebildetem und intellektuel faulen jungem Mann Castorp ein Ziel und eine Art Schiedsrichter spekulativer Diskussionen — um seine Zustimmung, um seine Seele kämpfen Naphta und Settembrini tödlich mit Worten — genauso wie ein unabhängiger, wenn auch nicht sehr origineller Denker, der die Natur der Zeit im Bergsonschen Sinn diskutiert und debattiert wie Platons Protagonisten.

Anders gesagt, ist Hans Castorps Aufstieg in die Berge völlig analog zu dem Aufstieg des Platonschen Philosophen aus der Höhle in die wirkliche Welt, die Welt der Ideen. Und umgekehrt: Die Rückkehr aus dem Sanatorium in den Alpen in die Ebene funktioniert analog zu dem Herabstieg des Philosophen, der in die Höhle zurückkehrt. Platon vergleicht das Leben außerhalb der Höhle mit dem Leben auf der Insel der Seligen in der antiken Vorstellung des Paradieses — Thomas Mann widmet dem idyllischen ohne Sorge und Anstrengung stattfindenden Leben im Sanatorium Berghof viele Seiten. Sich aus diesem Leben nach unten in die Ebene entfernen bedeutet, sich wieder mit den alltäglichen Sorgen und Kämpfen zu befassen. Platons

warnt, dass der Herabstieg zurück in die Höhle voller Risiken für den an das obige Leben gewohnten Menschen sei. Joachim Ziemßen, Castorps Cousin, träumt über den Militärdienst in der „Ebene“, er verlässt die Berge nur, um bald wieder zurückzukehren — und dieses Mal zu sterben. Der am Ende des Romans beginnende Erste Weltkrieg zwingt Castorp sich von den Bergen in die Ebene zu begeben — und in der allerletzten Szene sehen wir ihn, in die Wirklichkeit der Ebene zurückgekehrt, doch fast unzweifelhaft zum Tod verdammt. Am Ende des Werkes verabschiedet sich die Stimme des Autoren in folgender Weise von Hans Castorp:

„Fahr wohl — du lebest nun oder bleibest! Deinen Aussichten sind schlecht; das arge Tanzvergnügen, woren du gerissen bist, dauert noch manches Sündenjährlchen, und wir möchten nicht hoch wetten, daß du davon kommst. Ehrlich gestanden, lassen wir ziemlich unbekümmert die Frage offen. Abenteuer im Fleische und Geist, die deine Einfachheit steigerten, ließen dich im Geist überleben, was du im Fleische wohl kaum überleben sollst.“ (1014).

Die Rückkehr in das Leben in der Ebene, das Herabsteigen aus den Bergen gleicht der Rückkehr in die alltägliche Wirklichkeit der Höhle, der die Bewohner des Zauberberges in verschiedenster Weise versuchen auszuweichen, obwohl sie ihre Verpflichtung dahin zurückzukehren, verstanden haben.

Ich meine, dass es einen dritten wichtigen diekten Zusammenhang zwischen beiden Werken gibt. Die Bedeutung von Hans Castorpos Vision in den Bergen lässt sich kaum leugnen (im Kapitel „Schnee“). In diesem hat sich Hans Castorp im Schneesturm zwischen den Bergen verirrt, unterkühlt droht er sein Leben zu verlieren, nachdem er Portwein getrunken hat, schäft er ein und träumt das, was ihm am Anfang wie ein ferne Vision einer alten humanistischen harmonischen Gesellschaft scheint: junge Menschen, trainierende Pferde, tanzende Mädchen, spielende Kinder und sie lehrende Erwachsene, Ziegen hütende Hirten, Paare, die am Ufer, das an das Mittelmeer erinnert, spazieren, eine Mutter, die einen Säugling säugt. In dieser Szene sieht Castorp „die große Freundlichkeit und gleichmäßig verteilte höfliche Rücksicht, mit der die Sonnenleute verkehrten: eine leichte und unter Lächeln verborgene Ehrerbietung, die sie einander, unmerklich fast und doch kraft einer deutlich durch alle wallende Sinnesbindung und eingefleischte Idee, auf Schritt und Tritt erwiesen;

eine Würde und Strenge sogar, doch ganz das Heitere gelöst und einzig als ein unaussprechlicher geistiger Einfluß undüsteren Ernstes, verständiger Frömmigkeit ihr Tun und Lassen bestimmend — wenn auch nicht ohne alles Zeremoniell“ (695).

Dieses idyllische Bild hält an, solange Castorp nicht den Blick des Jungen erhascht, der irgendwo über seinen Kopf hinweg blickt. Als er sich in die Richtung dieses Blickes wendet, findet sich Castorp zwischen zwischen den Säulen des Heiligtums, in deren Tiefen er eine organische, schreckliche Opferszene sieht:

„Zwei graue Weiber, halbnackt, zottelhaarig, mit hängenden Hexenbrüsten und fingerlangen Zitzen, hantierten dort drinnen zwischen flackernden Feuerpfannen aufs gräßlichste. Über einem Becken zerrissen sie ein kleines Kind, zerrissen es in wilder Stille mit den Händen — Hans Castorp sah zartes blondes Haar mit Blut verschmiert, — und verschlangen die Stücke, daß die spröden Knöchlein ihnen im Maul knackten und das Blut von ihren wüsten Lippentroff. Grausende Eiseskälte hielt Hans Castorp in Bann. Er wollte die Hände vor die Augen schlagen und konnte nicht. Er wollte fliehen und konnte nicht. Da hatten sie ihnschon gesehen bei ihrem greulichen Geschäft, sie schüttelten die blutigen Fäuste nach ihm und schimpften stimmlos, unflätig, und zwar im Volksdialekt von Hans Castorps Heimat. Es wurde ihm so übel, so übel wie noch nie (697-698), — und hier erwacht Castorp aus seinem kurzen Traum, der zu Schnee geworden ist.

Diese Vision im Schnee ist eine eigenartiger konzeptueller Höhepunkt des Romans; in dieser Spannung zwischen einer harmonischen, respektvollen, lebensfeiernden Gesellschaft und den unmenschlichen, grausamen Ritualen des Todes, die sich still in ihrem Wissen abspielt, findet Castorp eine Antwort auf alle in quälenden Dilemmata der Beziehung zwischen Leben und Tod:

„Die Durchgängerei des Todes ist im Leben, es wäre nicht Leben ohne sie, und in der Mitte ist des Homo Dei Stand — inmitten zwischen Durchgängerei und Vernunft — wie auch sein Staat ist zwischen mystischer Gemeinschaft und windigem Einzeltum. [...] In diesem Stande soll er fein galant und freundlich ehrerbietig mit sich selbst verkehren — denn er allein ist vornehm, und nicht die Gegensätze. Der Mensch ist Herr der Gegensätze, sie sind durch ihn, und also ist er vornehmer als sie. Vornehmer als der Tod, zu vornehm für diesen, — das ist die Freiheit seines Kopfes. Vornehmer

als das Leben, zu vornehm für dieses, — das ist die Frömmigkeit in seinem Herzen. Da habe ich einen Reim gemacht, ein Traumgedicht vom Menschen. Ich will daran denken. Ich will gut sein. Ich will dem Tode keine Herrschaft einräumen über meine Gedanken! Denn darin besteht die Güte und Menschenliebe, und in nichts anderem. Der Tod ist eine große Macht. Man nimmt den Hiz ab und wiegt sich vorwärts auf Zehenspitzen in seiner Nähe. Er t die Würdenkrause des Gewesenen, und selber kleidet man sich streng und schwarz zu seinen Ehren. Vernunft steht albern vor ihm da, denn sie ist nichts als Tugend, er aber Freiheit, Durchgängerei, Uniform und Lust. Lust, sagt mein Traum, nicht Liebe. Tod und Liebe — das ist ein schlechter Reim, ein abgeschmackter, ein falscher Reim! Die Liebe steht dem Tode entgegen, nur sie, nicht die Vernunft, ist stärker als er. Nur sie, nicht die Vernunft, gibt gütige Gedanken. Auch Form ist nur aus Liebe und Güte: Form und Gesittung verständig-frerundlicher Gemeinschaft und schönen Menschenstaats — in stillem Hinblick auf das Blutmahl. Oh, so ist es deutlich geträumt und gut regiert! Ich will dran denken. Ich will dem Tode Treue halten in meinem Herzen, doch mich hell erinnern, daß Treue und Gewesenen nur Bosheit und finstere Wollust und Menschenfeindschaft ist, bestimmt sie unser Denken und Regieren. *Der Mensch soll um der Güte und Liebe willen dem Tode keine Herrschaft einräumen über seine Gedanken*“ (700-701), — und mit diesem, dem einzigen vom Autor selbst kursiv gesetzten Satz in diesem Buch, endet Castorp Vision. Er erwacht endgültig, bemerkt, dass der Schneesturm geendet hat und findet ganz einfach seinen Weg zurück in den Kurort.

Die von Hans Castorp geträumte Vision im Schneesturm hat ihre Ent sprechung in Platons „Staat“ — dem Traum des Eros (*Rep.* 614b-621d). Ähnlich wie Castorp an der Grenze zum Verderben balanciert, war Eros im Kampf umgekommen, und seine Selle war in den Himmel aufgenommen worden, wo er die tiefste Vision der fundamentalen Gerechtigkeit der Realität sah — wie die Seelen der Gerechten mit einem besseren Leben belohnt und die Ungerechten, die Schurken und die Verbrecher zum Leiden und zur Inkarnation zu einem niedrigen Leben verurteilt werden. Eros sieht das tiefste Ensemble der Realität — den Kreislauf der Reinkarnationen und die Göttinnen des Schicksals, die den Menschen ihr Schicksal zuschreiben. So wie Castorps Vision die Spannung zwischen Leben und Tod, zwischen Liebe und Verstand, die ihn bedrückte, löst, so löst Eros Vision im „Staat“

die Spannung zwischen dem ungerechten Erfolg und dem Leiden gerechter Menschen im irdischen Leben, die Sokrates plagte. Die Vision von Eros ist wie die von Castorp mit Theodizee verbunden — der tiefsten Erklärung der Logik der Realität, der „Gerechtigkeit“.

Ich möchte auf keinen Fall behaupten, dass die Vision des Eros das Vorbild für Castorps Visionen ist — dennoch spielen funktionell beide Visionen die gleiche Rolle: Sie zeigen das innerste Bild der Wirklichkeit, in dem inkompatible Spannungen zu einem organischen Ganzen zusammengefasst werden. Ein detaillierter Einblick in die „Auskleidung der Realität“, um hier Czesław Miłosz zu paraphrasieren,* löst diese Spannungen oder Gegensätze, indem er sie vereint.

Und Castorps Einblick, genau wie in Eros Vision, gipfelt in Selbsterkenntnis und in einer existenziellen Schlussfolgerung für sich. „Ich will gut sein... Ich will dem Tode keine Herrschaft einräumen über meine Gedanken“, sagt sich Castorp (700). „Wenn wir daher meiner Meinung folgen, so wollen wir fest daran halten, daß die Seele unsterblich ist und alle möglichen Übel überlebt und alles Gute bekommen könne, wollen immer den Weg nach oben im Auge haben, wollen mit vernünftiger Einsicht auf allen unseren Wegen Gerechtigkeit üben. Und so werden wir mit uns selbst befreundet sein und mit den Göttern, sowohl in diesem Leben als auch dann, wenn wir den Kampfpreis dafür davontragen, den wir wie siegreiche Kämpfer überall einsammeln, und werden sowohl hienieden als auch in der von uns beschriebenen tausendjährigen Wanderung glücklich sein“ (*Rep.* 621c-d). — Mit einer solchen ethisch-existentiellen Lehre schließt Sokrates seine Erzählung über den Traum des Eros ab — und damit den gesamten „Staat“ Platons.

INVERSIO

Vorläufig erscheint alles ungewöhnlich schön und ordentlich. Castorps Aufstieg in die Berge ist analog zum Aufstieg des Philosophen aus der Höhle, die Rückkehr in die Ebene — das schicksalshafte *katabasis* des

* Aus dem Gedicht „Sens“ siehe: Czesław Miłosz, Dalsze okolice [Weiter entfernt], Kraków 1991 [Anm. d. Übersetzerin].

Philosophen, seine Rückkehr in die Höhle, und Hans Castorps Vision im Schneesturm funktioniert analog zu der Vision des Eros, mit der Platons „Staat“ endet.

Doch trotzdem ist das alles nicht so einfach. Offensichtlich ist Hans Castorps *anabasis*, der „Aufstieg“ aus der Welt der Ebenen und des Tieflandes genauso dargestellt wie der Aufstieg aus der Höhle, als Befreiung und Vision, wie auch als Abstieg in die Höhle, als *katabasis*, als Abstieg in die Welt der Toten.

Das beweist ein Netz subtiler Hinweise, die Thomas Manns verschiedenen Personen in den Mund legt. Die beiden Hauptmediziner des Sanatoriums, Krokowski und Behrens werden von Settembrini „Rhadamanth und Minos“ getauft (66). Der Hofrat Behrens wird auch weiter im gesamten Roman scherhaftweise als „Rhadamanth“ bezeichnet. Minos und Rhadamanth waren in der antiken Unterwelt Totenrichter, die den Sündern die Strafen zuerkannten. Behrens-Rhadamanth hat im Sanatorium auch die Funktion eines Richters inne, der in seltenen Fällen nach Hause entlässt, oder eine neue „Strafe“ verhängt — einen neuen Termin im Sanatorium. Wenn Hofrat Behrens Rhadamanth ist, dann ist das damalige Sanatorium Berghof zweifelsohne die Unterwelt der Toten.

Platon erwähnt Minos und Rhadamanth einige Male; einmal im „Gorgias“, wo Sokrates eine Rede des Zeus über das Totengericht nacherzählt: Da heißt es über die Menschen: „Ferner sollen sie gerichtet werden, entblößt von diesem allem [d.h. ohne schönen Körper, Herkunft und Besitz] — Wenn sie tot sind nämlich, soll man sie richten. Und auch der Richter soll entblößt sein, ein Toter um mit der bloßen Seele die bloße Seele eines Jeden anzuschauen, zu der Zeit, wenn jeder gestorben ist, entblößt von allen Verwandtschaften, und nachdem sie allen jenen Schmuck auf der Erde zurückgelassen, damit das Gericht gerecht sei. Ies Alles habe ich schon früher eingesehen als ihr, und habe von meinen Söhnen zu Richtern ernannt zwei aus Asia, den Minos und Rhadamanths und einen aus Europa, Ajakos“ (*Gorg.* 523e). Laut Sokrates kann das Unterweltgericht erst dann korrekt stattfinden, wenn eine Person „befreit“ wurde — indem sie von ihrem sozialen Umfeld, ihrer Familie und ihren Verwandten getrennt wurde.

Und so beschreibt die große Philisterin Frau Stöhr ihren Heilungsprozess: „Man tut zwei Schritte vorwärts und drei zurück, — hat man fünf Monate abgesessen, so kommt der Alte und legt einem ein halbes Jahr zu.“

Ach, es sind Tantalusqualen. Man schiebt und schiebt und glaubt man, oben zu sein..." (165). Zweifelsohne verwechselt sie hier Tantalus mit Sisyphos — was nicht verwundert, denn Frau Stöhr, wie man weiß, bezeichnet Beethovens Dritte Symphonie „Eroica“, als „Erotica“ und zeichnet sich durch eine Reihe anderer Solözismen aus. Dennoch ist hier wichtig, dass sowohl Tantalus, als auch Sisyphos ihre nicht endenden Arbeiten in der Hölle der Antike, im Reich der Unterwelt verrichten.

Als Settembrini Castorp zum ersten Mal trifft und erfährt, dass er gesund ist und hier nur zu Besuch anreist, wendet er sich an ihn wie an den in das Totenreich herabgestiegenen Odysseus: „Potztausend, Sie sind nicht von den Unsrigen? Sie sind gesund, sie hospitieren hier nur, wie Odysseus im Schattenreich? Welche Kühnheit, hinab in die Tiefe zu steigen, wo Tote nichtig und sinnlos wohnen...“ (83).

Kehren wir noch einmal zu Platons „Staat“ zurück. Der aus der Höle befreite Philosoph reflektiert über das Leben, das er dort in der Höle hinter sich gelassen hat sowie sienen Unwillen, dorthin zurückzukehren, seinen Wunsch, außerhalb der Höhle zu verbleiben und äußert die Worte, mit denen sich der Schatten des Achilleus an Odysseus in der sogenannten *Nekyia* im 11. Gesang der „Odyssee“ an ihn wendet: „Meinst du, dass er danach Verlangen haben werde, dass er die bei jenen Höhlenbewohnern in Ehre Stehenden und Machthabenden beneidet? Oder dass es ihm geht, wie Homer sagt, und er ‚lieber als Tagelöhner bei einem unbegüterten Mann das Feld bestellen‘ und eher alles in der Welt über sich ergehen lassen will, als jene Meinungen und jenes Leben haben?“ (*Rep.* 516d). Mit diesen Wörtern wendet sich der Homersche Achilleus an Odysseus, der als Lebender in das Totenreich hinabsteigt, um, ohne selbst zur dortigen Welt zu gehören, den Seelen zu begegnen — so wie Castorp als Gesunder ins Sanatorium Berghof kam und nicht zu dieser Ansammlung von „Schatten“ wie Settembrini sie nennt, gehört.*

Platon stellt konsequent den Weg in die Höle als Herabsteigen, *katabasis*, in den Hades dar. Bei näherer Betrachtung beginnen wir jedoch zu sehen, dass Thomas Mann Castorps Aufstieg zum Berg wie ein Herabsteigen,

* Die gesamte Antwort des Achilleus in der „Odyssee“ lautet: *Lieber möcht ich fürwahr dem unbegüterten Meier / Der nur kümmerlich lebt, als Tagelöhner das Feld baun / Als die ganze Schar vermoderter Toten beherrschen.* (*Od.* xi, 489-91)

als *katabasis* beschreibt. Castorps Aufstieg sollte Befreiung und Weitsicht bringenn, also, wie wir gesehen haben, analog zum Aufstieg *aus der Höhle* — aber Thomas Mann beschreibt es als Abstieg, als *katabasis*.*

Ist das Zufall? Ich denke nicht. Umso mehr, wenn wir uns den weiteren Dialog ansehen, der zwischen Castorp und Settembrini stattfindet, nachdem dieser Castorp mit den Worten des Achilleus begrüßt hat:

„In die Tiefe, Herr Settembrini?“ Damuß ich doch bitten! Ich bin ja rund fünftausend Fuß hoch geklettert zu Ihnen herauf —“

„Das schien Ihnen nur so! Auf mein Wort, das war Täuschung“, sagte der Italiener mit einer entscheidenden Handbewegung. „Wir sind tief gesunkene Wesen, nicht wahr Leutnant“, wandte er sich an Joachim...“ (66).

So ist also der Aufstieg zum Berg gleichsam auch der Abstieg zu Hölle, *anabasis* ist gleichsam auch *katabasis*, die Befreiung aus der Höhle ist gleichsam auch das Hinabsteigen in die Höhle.

Diese Logik der Inversion sehen wir auch in der erstaunlichen Röntgen-Szene. Das Röntgenkabinett von Behrens im Keller, in das die Cousins hinabsteigen, erinnert in vielem an die Beschreibung der Platonschen Höhle:

„Das Deckenlicht erlosch, nur das Rubinlicht noch erhellt die Szene. Dann hob der Meister auch dieses mit kurzem Handgriff auf, und dichteste Finsternis hüllte die Laboranten ein.

„Erst müssen die Augen sich gewöhnen‘, hörte man den Hofrat im Dunkel sagen. „Ganz große Pupillen müssen wir erst kriegen, wie die Katzen, um zu sehen, was wir sehen wollen. Das verstehen Sie ja wohl, daß wir es so ohne weiteres mit unseren gewöhnlichen Tagaugen nicht ordentlich sehen könnten. Den hellen Tag mit seinen fidelen Bildern müssen wir uns erst mal aus dem Sinn schlagen zu dem Behuf.“

* Anna Lechintan behandelt den gesamten Mannschen Roman als Beispiel für das Genre des *katabasis*: „Although Castorp has to literally ascend to the heights of the Berghof sanatorium, his narrative trajectory may be read, in seeming paradox [...] as a journey of descent“ (Lechintan, p. 5). Sie zitiert die von Chris Baldick dargelegte Definition für *katabasis*. Es handele sich um: “descent into the underworld, or a literary account of such a journey to the land of the dead, constituting a temporary visit followed by an *anabasis* (ascent)“ (Lechintan, p. 9). “Castorp’s journey to the Berghof thus becomes one of katabatic descent from the realm of life — the flatlands — to the ‘underworld’ of the Berghof” (*ibid.*, p. 10).

,Selbstredend‘, sagte Hans Castorp [...]. ,erst müssen wir uns mal die Augen mit Finsternis waschen, um so was zu sehen.“ (309–310).

Sie müssen „die Augen mit Finsternis waschen“ genau wie Platons Philosoph, der in die Höhle herabsteigt sich „gewöhnen“, damit er in der Dunkelheit der Höhle sieht (*Rep.* 516d–517a, 517d–518b). Was Castorp in der Dunkelheit der Behrensschen Höhle zu sehen bekommt, ist eine Röntgenaufnahme, die das Geheimnis von Krankheit und Leben enthüllt, die Castorp seinen Tod offenbart: „Mit den Augen jener Tienappelschen Vorfahrin erblickte er einen vertrauten Teil seines Körpers, durchschauenden, voraussehenden Augen, und zum erstenmal in seinem Leben verstand er, daß er sterben werde“ (313).*

Wenn im Sanatorium Bergdorf der Aufstieg aus der Höhle gleichsam im Herabsteigen in die Höhle besteht, dann findet die Vision hier nicht im Licht statt, wie bei Platon, sondern in der Dunkelheit, und diese Einsicht in die Realität, die Castorp hier erlangt, ist der Tod, das genaue Gegenteil von Platons Sonne, die die Quelle sowohl des Lebens als auch der Erkenntnis ist. Das Bild, das Thomas Mann hier zeichnet, verläuft völlig gegensätzlich zur einfachen Metaphorik der Platonschen Höhle. Das Sanatorium Bergdorf ist Inversion, Ort der Widersprüche und Mehrdeutigkeiten.

SELBSTBETRUG

Im Zauberberg beginnt Hans Castorps Reise der Selbsterkenntnis und Visionen. Aber ist nicht eine Vision eine Illusion und Selbsterkenntnis zugleich ein Selbstbetrug? Das Thema der Selbstdäuschung ist in Thomas Manns Roman besonders wichtig, es wurde von Alexander Nehamas äußerst durchdringend analysiert (Vgl. Nehamas, p. 20-32).

Bereits am ersten Abend im Sanatorium deutet Doktor Krokowski Castorp ironisch an, dass sein Glaube an seine Gesundheit eine Illusion sei (26). Die Szene, die jedoch die Dialektik der Selbstdäuschung im Roman

* Die Dunkelheit von Platons Höhle und die Umgebung des Röntgenschranks erinnert auch — absichtlich! — an die Beschreibung des spirituellen Sitzungsraums, in dem Dunkelheit als Voraussetzung zur Erkenntnis notwendig ist (II, 373-4).

sehr subtil zeigt, ist Hans Castorps erster Morgen in Bergdorf. Hans Castorp erwacht früher als gewöhnlich nach einem furchtbaren Traum und beginnt sich zu rasieren. Währenddessen „... erinnerte er sich seiner verworrenen Träume und schüttelte nachsichtig lächelnd, mit dem Überlegenheitsgefühl des im Tageslicht der Vernunft sich rasierenden Menschen den Kopf über soviel Unsinn“ (55). Beachten wir sein Gefühl der Überheblichkeit der *superiority*; wir als Leser sind eingeladen, uns ihm anzuschließen und gemeinsam mit Castorp den „Unsinn“ zu bestaunen, der ihn nachts aus den Höhen seines ungestörten gesunden Menschenverstandes gequält hat. „Sehr ausgeruht fühlte er sich eben nicht, aber frisch mit dem jungen Tage“ (*ibid.*). Fertigrasiert ging er auf den Balkon, wo sich ihm das wunderbare Bild der Berge eröffnete und von irgendwoher erklang Morgenmusik, die Hans Castorp gut gelaunt stimmte, „der Musik von Herzen liebte, da sie ganz ähnlich auf ihn wirkte wie sein Frühstückspoter, nämlich tief beruhigend, betäubend, zum Dösen überredend, lauschte wohlgefällig, den Kopf auf die Seite geneigt, mit offenem Munde und etwas geröteten Augen“ (56).

„First time readers of Mann’s novel cannot yet know that Hans always listens to music, drinks his beer, and confronts death, either manifest or merely intimated, with his head on one side. The pose is throughout the work one way to expressing that he understands, appreciates, or sympathizes with a particular situation from which he is also keeping his distance, that he remains at least superficially unaffected by it, as is proper for a man of his station and temperament“ (Nehamas, p. 21).

Die idyllische Szene auf dem Balkon, deren glänzende Oberfläche bereits Risse aufweist, erinnern wir uns daran, dass Castor von einem Albtraum geplagt, nachts nicht richtig ausruhte — wird durch zwei Erfahrungen erschüttert, die zwei Naturkräfte des Romans ausdrücken.

Das erste ist die Erfahrung des Todes: Unter dem Balkon im Garten sah er: „Eine Frau ging im Garten umher, eine ältere Dame von düsterem, ja tragischem Aussehen. Vollständig schwarz gekleidet und um das wirre schwarzgraue Haar einen schwarzen Schleier gewunden, wanderte sie ruhelos und gleichmäßig rasch mit krummen Knien und steif nach vorn hängenden Armen auf den Pfaden dahin und blickte, Querfalten in der Stirn, mit kohlschwarzen Augen, unter denen schlaffe Hautsäcke hingen, starr von unten geradeaus.“ (56). Castorp wurde von diesem Anblick

„unheimlich“ (*ibid.*). Später erfuhr er, dass es sich um eine Mexikanerin handele, die alle Tous-les-deux nannten, da es die einzige französische Redewendung war, die sie wiederholte, womit sie ausdrücken wollte, dass ihre beiden Söhne an Tuberkulose erkrankt waren (und beide höchstwahrscheinlich sterben würden). Aber in dieser Morgenstunde suggeriert das Bild unverkennbar eine Guillotine — die schwarze Frau ist eine Todesfigur.

Die zweite Naturgewalt, die Castorps Morgenidylle zerstört, ist Sex. Während er die „traurige Erscheinung“ beobachtet, breiten sich Geräusche aus dem Nebenraum über den Balkon aus, die „...nicht zu dem heiteren, frischen Morgen passen wollten, sondern ihn irgendwie klebrig zu verunreinigen schienen“ (57). Castorp erinnert sich, dass er schon am Abend etwas ähnliches gehört hatte, aber wegen seiner Müdigkeit nicht darauf geachtet hatte. Jetzt aber „... war ein Ringen, Kichern und Keuchen, dessen anstoßiges Wesen dem jungen Mann nicht lange verborgen bleiben konnte“ (*ibid.*). Er kehrt ins Zimmer zurück, um diese Geräusche nicht hören zu müssen, doch im Zimmer ist alles noch genauer zu hören: „Es war eine Jagd um die Möbel herum, wie es schien, ein Stuhl polterte hin, man ergriff einander, es gab ein Klatschen und Küssem, und hierzu kam, daß es nun Walzerklänge waren, die verbraucht melodiösen Phrasen eines Gassenhauers die von außen und fernher die unsichtbare Szene begleiteten. [...] was er [Castorp] hatte deutlich kommen sehen, war gekommen und das Spiel nun ohne allen Zweifel ins Tierische übergegangen“ (58).

Am interessantesten an dieser Stelle ist Castorps Reaktion: So lange wie möglich versucht er, die Situation zu ignorieren, so zu tun, als sei nichts passiert, und er versucht, ein würdiges Gesicht zu bewahren: „... er [bemühte] sich anfangs aus Gutmütigkeit [...], es harmlos zu deuten. Man hätte dieser Gutmütigkeit auch andere Namen geben können, zum Beispiel den etwas faden der Seelenreinheit, oder den ernsten und schönen der Schamhaftigkeit, oder die herabsetzenden Namen der Wahrheitsunlust und duckmäuselei, oder selbst den einer mystischen Scheu und Frömmigkeit, — von alledem war etwas in Hans Castorps Verhalten zu den Geräuschen nebenan, und physiognomisch drückte es sich aus in einer ehrbaren Verfinsterung seiner Miene, so, als dürfe und wolle er von dem, was er da hörte, nichts wissen: einem Ausdruck von Sittsamkeit, der nicht

ganz originell war, den er aber bei bestimmten Gelegenheiten anzunehmen pflegte.“ (57).

Und auch wie Nehamas schreibt (p. 22), wurde uns bereits gesagt, woher dieser unschuldige, die Wirklichkeit ignorierende Ausdruck von Castorp kam: als sein Großvater begraben wurde und in aller Würde schwarz gekleidet in einem Sarg lag, „...ließ eine Fliege sich auf die unbewegliche Stirne nieder und begann, ihren Rüssel auf und ab zu bewegen. Der alte Fiete verscheuchte sie vorsichtig, indem er sich hüttete, die Stirn dabei zu berühren, und mit einer ehrbaren Verfinsterung seiner Miene, so als dürfe und wolle ervon dem, was er da tat, nichts wissen — einem Ausdruck von Sittsamkeit, der sich offenbar auf die Tatsache bezog, daß der Großvater nur noch Körper und nichts weiter mehr war“ (42).

Dieser Gesichtsausdruck ist eine Strategie der Selbstdäuschung, die hilft, der störenden Realität auszuweichen. Castorp täuscht sich zuerst, um gesund zu sein (verschiedene Hinweise lassen uns erkennen, dass es bei weitem nicht so ist) — und täuscht sich dann, krank zu sein. Mit anderen Worten, seine Krankheit ist Ausdruck der Nichtakzeptanz des Lebens da „unten“ in der Ebene.

Castorp betrachtet mit Empörung und Verachtung die Russen, die im Nebenzimmer Sex haben, so wie er später andere Beziehungsepisoden im Sanatorium von oben herab beobachtet, was ihn aber nicht daran hindert, die gleichen Wünsche für Claudijs Chauchat zu pflegen (und sich letztendlich zu erfüllen). Castorp glaubt immer wieder, er sei dem einen oder anderen Bewohner des Sanatoriums überlegen, aber der Autor zeigt auf subtile Weise, dass seine vermutliche Überlegenheit in erster Linie Ausdruck von Selbstdäuschung, Reflexion oder mangelndem Selbstvertrauen ist.

Und selbst der pflichtbewusste Joachim Ziemßen kehrte, wie Hans Castorp vorausgesehen hatte, aus der Ebene in das Sanatorium zurück, aus dem er geflohen war, um in der Armee zu dienen, nicht nur wegen seiner Krankheit, sondern auch wegen seiner Leidenschaft für die russische Marusja. Genauer gesagt, ist Ziemssens Krankheit sowohl physisch — Tuberkulose — als auch mental, seine Unfähigkeit, sich vom Zauberberg zu trennen: „Guter Joachim, wer wollte dir und deinem Biereifer zu nahe treten? Du meinst es ehrlich — aber was ist Ehrlichkeit, frage ich, wenn Körper und Seele nun mal unter einer Decke stecken? Sollte es möglch sein, daß du gewisse erfrischende Düfte, eine hohe Brust und ein grundloses

Gelächter nicht hast vergessen können, die am Tisch der Stöhr deiner warten?..“ (705–706).

Zweifelsohne, wie auch der „Zauberberg“ ein *Bildungsroman* ist, so handelt es sich zweifellos um eine Geschichte der Vision und Befreiung vom Weg der Selbstdäuschung. Aber auch am höchsten Punkt dieses Weges vernachlässigt Hans Castorp Vergessenheit und Selbstdäuschung nicht. Nach der Vision im Schnee, die oben ausführlich besprochen wurde, fühlt sich Castorp verändert, erlebt lebensverändernde Einsichten, befreit von Illusionen und Unwissenheit: „Und damit wach‘ ich auf ... Denn damit hab ich zu Ende geträumt und recht zum Ziele. Schon längst hab‘ ich nach diesem Wort gesucht [...]. Ins Schnegebirge hat mich das Suchen danach auch getrieben. N habe ich es. Mein Traum hat es mir deutlichst eingegeben, daß ich’s für immer weiß“ (701).

Doch Castorps „Ewigkeit“ dauert nicht lange. Gleich danach kehrt Castorp in das Städtchen zurück und: „Die hochzivilierte Atmosphäre des „Berghofs“ umschmeichelte ihn eine Stunde später. Beim Diner griff er gewaltig zu. Was er geträumt, war im Verbleichen begriffen. Was er gedacht, verstand er schon diesen Abend nicht mehr so recht“ (703). Die lebensverändernden Visionen begannen „schon diesen Abend“ in seinem Bewußtsein zu verbleichen.

Selbsterkennung und Selbstbetrug — ist das zentrale Thema des „Zauberbergs“. Zweifelsohne handelt Platons „Staat“ über nichts anderes als über Selbstbetrug und Illusionen. Ja, das ist wahr, in einem anderen Dialog — sagte Platon zu Sokrates: „Denn von sich selbst hintergangen zu werden, ist doch das allerärgste. Denn wenn der Betrüger auch nicht auf ein Weilchen sicht entfernt, sondern immer bei der Hand ist, wie sollte das nicht schrecklich sein?“ (Crat. 428d). Doch ist diese Lösung immerhin einfach — die Philosophie befreit von Selbstbetrug. Thomas Mann zeichnet ein Bild, das gehörig mehrdeutiger ist.

Wurde Hans Castorp im Schnee von einer schockierenden Einsicht besucht? Ja. Hat Hans Castorp in sieben Jahren viel von allem im „Berghof“ erkannt und gesehen? Ja definitiv. Hat er sich selbst so gut kennengelernt, ist er ein Weiser geworden, der nicht mehr in seiner Höhle der Selbstdäuschung lebt? Und hier können wir keine eindeutige Antwort mehr geben. Die letzte Szene des Romans, in der wir Hans Castorp mit einem Bärchen sehen, „das er sich am Schlechten Russentisch hat stehenlassen“ (1013)

stürmt er mit aufgepflanztem Bajonett in die Attacke zwischen die heranfliegenden Geschosse, und gibt ihnen bewußt keine Antwort, keine Lösung einer Gleichung.

IRONIE

In der zweideutigen Figur des Castorp schuf Thomas Mann einen Zerrspiegel für den Leser. Der Autor spricht aus der Perspektive des Hans Castorp, aus seinem Blickwinkel des Haupthelden, aber gestattet sich eine leichte ironische Distanz von dem angenommenen Blick Castorps. Diese Art des Sprechens gestattet dem Leser sich mit Castorp, „dem Kind eines schweren Lebens“ zu identifizieren, mit seinen Erlebnissen und Gefühlen, als dieser neue und extreme Lebenssituationen trifft, und einen gewissen Vorteil gegenüber diesem „gewöhnlichen jungen Mann“ zu spüren, der ziemlich selbstgefällig ist und dazu neigt, alles von oben zu betrachten.

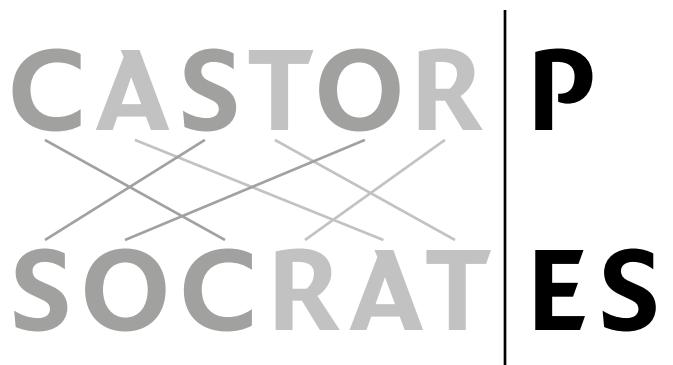
Das ist eine Falle für den Leser: „By tempting his readers to think they understand Castorp, and to believe that they are either superior like him or superior to him, Mann reveals the self-deception involved in the attempt to take a moral stand on characters and issues that are irresolubly ambiguous“ (Nehamas, p. 32). Noch wichtiger ist, dass „The ‘Magic Mountain’ shows that the attribution of self-deception to others is one of the surest paths to the deception of oneself“ (*ibid.*). In dieser Hinsicht, sagt Nehamas, sind Manns Castorp und Platons Sokrates analog. „There are no irresoluble moral ambiguities in Plato’s Socratic dialogues. But these works revolve around a character who remains completely mysterious to the other figures that share this fictional world, to the dialogues’ readers. And finally, like Hans Castorp, to his own author as well. And though Castorp and Socrates are vastly different characters, Mann’s novel and Plato’s Socratic dialogues are two of the scornful displays of the weakness of readers who assume they are morally superior to various characters while they are in fact revealing that they are made of the same stuff as those they deride“ (*ibid.*).

So sind also Sokrates und Castorp Werkzeuge der Ironie ihrer Autoren, mit deren Hilfe wie in einer Nußschale die Selbstdäuschung und Selbstduldigkeit nicht nur anderer Charaktere, sondern auch der Leser selbst offenbart werden.

ANAGRAMMATA

Als Alexander Nehamas über die Ähnlichkeit von Sokrates und Castorp sprach, stand er auf der Schwelle zu einer Entdeckung — die er jedoch nicht überschritt. Diese Entdeckung — oder diesen Blick — möchte ich jetzt, im Schlußteil meines Vortrages teilen. Meine Schlußfolgerung sagt, dass Hans Castorp mehr ist, als eine analoge Person in ironischer Funktion zu Sokrates. Nach meiner Überzeugung ist Hans Castorp eine *bewusste* Antwort Thomas Manns auf Platon, er ist eine *bewusste* Neuinterpretation des Sokrates — wenn man so will, ist Hans Castorp *Socrate de nos jours* — oder geneauer, *de jours de Thomas Mann*. Anders als Platons Sokrates, erreicht Castorp keine moralische Klarheit, sondern ist eine doppeldeutige Person, bei der unklar ist, ob er sich selbst im Prinzip weiterentwickelt und verändert, und die Welt sich um ihn nicht verändert, und sein Schicksal, im Ersten Weltkrieg zu verschwinden, ist kein inspirierendes Beispiel, wie Sokrates, sondern droht in der Sinnlosigkeit zu enden.

Hanns Castorp als Manns Antwort auf Sokrates — welche Gründe bestehen, so zu denken? Die Parallelen zwischen dem „Zauberberg“ und Platons „Staat“, die ich versucht habe, aufzuzeigen, sind wichtig, stellen aber nur ein Argument dar. Ein bedeutsameres Argument ist, dass „Castorp“ ein ferner Anagramm zu „Socrates“ bildet:



Aber ist das nicht Zufall, ein zufälliges Zusammentreffen? Natürlich ist es unglaublich naiv am Beginn des 21. Jahrhunderts, nach dem Strukturalismus, der Psychoanalyse und dem Postmodernismus über „zufällige Zusammentreffen“ zu sprechen. Aber ich befasse mich nicht mit der

Verteidigung meiner unglücklichen These in dem Sinne, dass ich den Wissenschaftlern dieses Jahrhunderts zustimme.

Wichtiger ist die Tatsache, dass Thomas Mann in diesem, wie auch in seinen anderen Werken breit Anagramme, gematrija und Zahlenmagie als literatische Mittel eingesetzt hat.

An Gematrie — die Zuordnung von Zahlenwerten zu Buchstaben und deren Verwendung zu Interpretationszwecken — erinnern sich alle, die „Doktor Faustus“ gelesen haben. Dabei ist die Zahlenmagie auch für den „Zauberberg“ charakteristisch, der im ganzen auf „sieben“ Achsen konstruiert ist. Bevor Hans getauft wurde, wurde sieben Mal mit Wasser aus der silbernen Schale getauft, und sieben Jahre waren, zur Zeit des Berichtes darüber, von seiner Taufe vergangen. Er war sieben Jahre alt, als die Eltern starben. Die Nachnamen beider Cousins bestehen aus je sieben Buchstaben. Die Patienten des Sanatoriums sitzen an sieben Tischen. Der Name des größten Lehrers von Castorp lautet Settembrini — italienisch *sette* bedeutet sieben. Die Quersumme der Ziffern von Castorps Zimmernummer (34) ist sieben und und Joachims Zimmernummer (28) besteht aus vier mal sieben. Castorp hatte insgesamt sieben Lehrer — sieben wichtige Personen, die im Roman auf ihn Einfluß hatten. Genau nach sieben Wochen überlegt Castorp, wie schnell die Zeit im Bergdorf vergeht. In der Karnavalsnacht sagt er Clawdia Chauchat, das der Aufenthalt *sept mois* schon sieben Monate währt und zwingt sie, sich zu verlieben. Joachim hält das Thermometer sieben Minuten unter der Zunge und Mynheer Peeperkorn berichtet darüber, dass eine siebenköpfige Gruppe sich umbringen wolle. Joachim beschließt abzureisen, nachdem er im Sanatorium siebenmal je siebzig Tage verbracht hat und nach seiner Rückkehr stirbt er — ja, Sie haben es erraten — um sieben Uhr. Als nach sieben Jahren der Kriegsblitz Castorp aus dem Zauber des Zauberbergs weckt, nennt der Erzähler ihn „Siebenschläfer“. Im Kriegswirbel muß Hans sieben Stunden marschieren, bis er das Schlachtfeld erreicht. Der Roman gliedert sich in sieben Kapitel. Genug?

Und damit gehen wir zu den Anagrammen über.

Der Hauptheld des Romans „Doktor Faustus“, Adrian Leverkühn ist in der Stadt Büchel geboren — das ist höchstwahrscheinlich ein eigenartiges Anagramm von Lübeck, der Manschen Geburtsstadt, und lässt demzufolge eine direkte Verbindung von Adrian Leverkühn zu Mann zu (Vgl. Pekar, p. 53-4).

Im „Tod in Venedig“ ist der Hauptheld Gustav von Aschenbach offensichtlich teilweise durch den homosexuellen Dichter August von Platten-Hallermünde beeinflußt worden, dessen Gedichte über Venedig in der Kurzgeschichte erwähnt werden und der, wie auch Aschenbach, auf einer italienischen Insel an der Cholera starb. Die Tatsache, dass „Gustav“ ein Anagramm von „August“ ist, und Ansbach, der Geburtsort von von Platten-Hallermünde, auf anagrammatische Weise in den Namen Aschenbach eingefügt ist, wird normalerweise als zusätzlicher Beweis dieser Verbindungen angeführt.

Bei der Analyse von „Tod in Venedig“, fallen alliterative-anagrammatische Zusammenspiele auf zwischen dem „bleiern Himmel und Meer“, auf dessem Hintergrund sich der „Sternenknecht“ Tadzio, der gleichfalls als „bleich“ bezeichnet wird, und seinen Zähnen — als die eines bleichsüchtigen Kindes. „Blei“ ist ein Anagramm sowohl von „Leib“, als auch für „lieb“, und dieser anagrammatische Zusammenklang wird dann aktualisiert, als es Aschenbach erscheint, „als ob der *bleiche* und *liebliche* Psychagog da draußen ihm lächle“ (Hamilton, p. 144-5).

Mir scheint, als gäbe es genug Grund zu meinen, dass Thomas Mann Anagramme absichtlich als kodierte Signale benutzt hat. Darum lässt sich begründet der Schluß ziehen, dass die Parallelen zwischen Platons „Staat“ und Thomas Manns „Zauberberg“ nicht zufällig sind (genausowenig wie die Parallelen zwischen dem „Vorläufer“ des „Zauberbergs“, der Erzählung „Tod in Venedig“ zu Platons „Phaedon“). Das anagrammatische Zusammentreffen Castorp/Sokrates vervollständigt nur diese intertextuelle Interaktion, nachdem wir vorher eine Reihe von Textähnlichkeiten beobachtet haben.

Aber das bedeutet nicht, dass Castorp in irgendeiner Hinsicht ein geradezu verjüngter Platonscher Sokrates ist oder dass Sokrates exklusive Schlüsse für die Interpretation der Castorpschen Figur liefert. Genauer wäre es zu formulieren, dass Hans Castorp Thomas Manns Antwort auf Platon ist. Dem philosophischen Optimismus von Platon stellt Mann Hans Castorp gegenüber — der genau wie Sokrates, ein ironischer, aber viel mehrdeutiger, verwirrter, integritätsloser Charakter ist und der ebenso einen Spiegel der genauso verwirrten, integritätslosen, mehrdeutigen europäischen Gesellschaft des frühen 20. Jahrhunderts darstellt, wobei dieses gemeinsam ebenfalls wiederspiegelt wird.

Thomas Manns Berg und Platons Höhle

BIBLIOGRAFIE:

- Burnyeat M. F. „First Words. A Valedictory Lecture“, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 43 (1997), p. 1-20.
- Clay D. „Phaedrus on the Lido: Tod in Venedig“, *Arion: A Journal of Humanities and the Classics* 21 (2013), p. 63-76.
- Hamilton J. T. „Who chooseth me must give and hazard all he hath: Shakespearean Overtones in Mann's Der Tod in Venedig“, in: Döring T., Fernie E. (eds.). *Thomas Mann and Shakespeare. Something Rich and Strange*. London: Bloomsbury, 2015, p. 134-48.
- Lechintan A. „Myth and Modernity: Orphic Traces in Thomas Mann's Magic Mountain“, Simon Fraser University, 2018, p. 1-44, in: http://summit.sfu.ca/system/files/iritems1/18382/myth_and_modernity_orphic_traces_in_thomas_manns_magic_mountain.pdf (2020.07.11).
- Nehamas A. *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press, 1998.
- Pekar T. „Experiences of Delocalization and Katabasis in the Literature of Exile and the Early Postwar Period in Germany“, in: Stephan A. (ed.). *Exile and Otherness: New Approaches to the Experience of the Nazi Refugees*. Bern: Peter Lang, 2005, p. 49-64.
- Platon. *Gorgias*. nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, <http://opera-platonis.de/Gorgias.pdf> (2020.07.12); *Kratylus* nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, <http://opera-platonis.de/Kratylos.pdf> (2020.07.14); *Phaidon* nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, <http://opera-platonis.de/Phaidon.pdf> (2020.07.14); *Politeia (Dialogorum de Republica)* Der Staat nach der Übersetzung von Wilhelm Siegmund Teufel und Wilhelm Wiegand, <http://opera-platonis.de/Politeia.pdf> (2020.07.12).

Vorgetragen am 16. Juli 2020.

Aus dem Litauischen von Ruth Leiserowitz

MANTAS ADOMÉNAS ist ein litauischer Philosoph und Politiker. Er absolvierte von 1990 bis 1996 das Studium der klassischen Philologie an der Universität Vilnius und von 1996 bis 2000 promovierte er in Philosophie an der Cambridge University. Ab 2004 bis 2008 war er als Dozent an der Philologischen Fakultät der Universität Vilnius tätig. Von 2006 bis 2008 war er Berater des Parlamentsvorsitzenden Andrius Kubilius. Von 1999 bis 2003 leitete er als Präsident die Alumni-Gesellschaft von katholischen Dozenten und Studenten der Cambridge University. Von 2002 bis 2004 war Mantas Adomėnas Mitglied des Rates der katholischen Vereinigung der Cambridge University und von 2003 bis 2004 — Mitglied des Aufsichtsrates der Cambridge University, sowie Mitglied von „European Ideas Network“. Von 2008 bis 2020 war er Mitglied im Seimas. Ab Dezember 2020 ist er stellvertretender Minister im Außenministerium der Republik Litauen.



© Algimantas Aleksandrovicius

GYTIS NORVILAS — lietuvių poetas, eseistas, vertėjas.

1999 m. baigė Vilniaus universiteto Istorijos fakultetą, studijavo istorijos teoriją ir kultūros istoriją. Dirbo Lietuvos ypatingajame archyve. 2011–2014 m. kultūros savaitraščio „Literatūra ir menas“ atsakingasis sekretorius, nuo 2014 m. — vyriausasis redaktorius. Gyčio Norvilo poezija versta į anglų, bulgarų, rusų, latvių, lenkų, vokiečių, ukrainiečių, kroatų, baltarusių, makedonų, gruzinų, arménų, ispanų ir kt. kalbas. Verčia poeziją ir prozą iš vokiečių, rusų kalbų.

Yra išvertęs ir tuvių šamanistinių tekstų, senovės indėnų poezijos bei moderniosios austrų bei vokiečių poezijos, prozos.

Nuo 2010 m. Lietuvos rašytojų sąjungos narys.

Žieminiai česnakai, vabzdėjimas ir judėjimo greitis

GYTIS NORVILAS

Metai yra kaip ir metai prieš tūkstančius metų,
nešiojam qsočius, čaižom karvių nugaras,
pjaunam žolę ir ničnieko nežinom apie žiemą,
geriam vaisvynį ir ničnieko nežinom,
greitai ir patys išeisim į užmarštį,
ir eilės sunyks it sniegas priešais namus.

Metai yra kaip ir metai prieš tūkstančius metų,
žiūrim į mišką it į pasaulio tvartą,
vaduojamės melu, pinam krepšius obuoliams ir kriaušėms,
miegam, kuomet purvini mūsų batai
dūla prie durų.

Metai yra kaip ir metai prieš tūkstančius metų,
mes ničnieko nežinom,
ničnieko nežinom apie prapultį,
apie nugrimzdusius miestus, apie potvynį, kai
skendo arkliai ir žmonės.*

THOMAS BERNHARD

* Iš vokiečių k. vertė Gytis Norvilas

Su tévu paprastai telefonu kalbamés apie žieminius česnakus. Tikrai. Nes visa kita jau kaip ir aišku. Tévas juos labai mégsta, be česnakų — né iš vienos. Aplinkiniai, kai tévas labai labai mégsta česnakus, jo nelabai mégsta. Ir tévas sodina česnakus, ir aš sodinu česnakus. Jis — dar tarybiniais laikais už sékmingą socialistinį lenktyniavimą gautame kolektyviniam sode, aš — savo atokiamē vienkiemyje pradraskęs žemés odos gabalą. „Tai kada, tévai, reikia sodinti česnakus? Ar jau?“ — klausiu eilinį sykį jau žinodamas atsakymą. „Ménėsį prieš užšalant“, — kiek ištęsdamas žodžius užtikrintai išsvinguoja tévas ir juokiasi, nes nieks nebežino, kada šiaurės pusrutulyje dabar užšala. „Anksčiau žinojau, — sako tévas, — dabar — nebe...“

Kaip priekaištą dangaus ganykloms 3 medinių slidžių komplektus medvarščiais prisukau prie rąstiniés namo sienos. Ir iš pykčio, žinoma. Žiemos šiemet nebuvo. Su visais apkaustais. Slidžių nosys pretenzingai užriestos aukštyn. Jei kada sugalvotų pasnigti ir pašalti — gali slides nusisukti ir čiuožti nežinoma kryptimi. Pelés ir tos rudenj net nelindo į trobą žiemoti. Išsilavinusios, empatiškos — jaučia.

Klimatas juda, slankioja kaip gulsčiuko burbuliukas — ir greičiausiai kelio atgal nebéra. Kaip atskilęs ledkalnis, klimatas neaišku kokia kryptimi pasiduos. Normalu ir logiška — iš esmés žmogus padaré viskā ir dar daugiau, kad taip vyktų. Apie tai turbūt neverta diskutuoti. Žmogus, kaip rūsis, save diskreditavo iki dugno. XX amžius su visais beprotybės atrakcionais, kuriuose puikiai skleidési žmogaus grobuoniški instinktai, tų vilčių visai nepaliko. Telieka mąstyti, godoti ir greičiausiai bandyti susitaikyti su žmogaus greičiau ne prigimtimi, o negalia, neuroze: godumu, rajumu, rafinuotumu, šlykštybe, suktumu. Šventa tiesa: ligą galima pradéti gydyti tik ją pripažinus.

Iškart noriu pasakyti, kad pati tema „Orų ženklai“ (oras, klimatas, ekologija), kuria bando kalbėti Thomo Manno festivalis, — gana slidi, ja plačiai spekuliuojama, *meinstryminė*, jau dabar paversta neatšaukiamu ir sékmingu prekés ženklu. Iš to dar daug kas uždirbs ir išplaus nemažai kapitalo: konferencijos, simpoziumai, ekologinės prekés, gyvūneliai, paukštukai etc. Pravarčiau turbūt būtų iškart eiti iš upelių traukti sumestų senų padangų nei sielotis dėl klimato krizés. Situacija šaukiasi judesio. Tik kokiamė kontekste ir kur judéti? Koks tas XXI a. žmogaus kraštovaizdis? Ką žmogus dar gali nuveikti, kad antropocenas nebūtų toks nuožmus? Iškart peršasi atsakymas — geriausia, kad žmogus jau nieko daugiau neveiktų. Jau nuveiké labai

daug — iš esmés per 200 metų žemés ir mentalinj kraštovaizdij sugebéjo pakeisti kardinaliai ir neatšaukiamai.

Niūrus kraštovaizdis, dėl ateities esu skeptikas ir pesimistas. Kaip ir tas pats mano mégstamas ironikas ir niurgzlys austras Thomas Bernhardas. Visos bédos greičiausiai prasidéjo, kai atsirado garo variklis ir elektra, tapę žmogaus gyvenimo varovais. Dabar žmogus jau nebespėja paskui savo šešeli. Vargsta. Nenustebsiu — jei vieną dieną tie šešeliai nebespės ir atsiskirs nuo kūnų. O kaip žmogus gyvens be šešelio? Šešelio nemeta tik numiréliai, nes šviesos šaltinis jau ne šio pasaulio. Šešelis gali tapti atskiru padaru, gentimi, o tada, žiūrék, užšoks kada tavasis, nuosavas ant kupros ir perréš gerklę kokybišku „Gillette“ peiliuku ar konservų déžutės atšerpetojusia briauna. Šešelis turi sekioti iš paskos kaip ištikimas šuo. Ne daugiau. Apskritai elektrai, prietaisams, aparatams (be abejo, savo patogumui) atidavéme daug galios ir atsakomybės, moralinių, jei norite, vertybinių klausimų. Jų nusikratéme. Tarkim, kas dabar nudobia gyvulius, paukščius skerdyklose? Elektra. Taip gyvas santykis virto elektronų judéjimu. Ne, ne žmogus žudo — elektra, mechanizmai. Mes nebesugebame prisiimti atsakomybės už mirtį: gyvulio, į kurio mésą su malonumu sulieidžiamo dantis, vabalo, medžio mirtį. Taip imame nebesuvokti, kokia viso to kaina, iš kur atsiranda vienas ar kitas daiktas. Pasakysiu dar tiesmukiau: nepapjovęs gyvulio, neišskrodęs žuvies net neturi teisés dairyti po mésos ar žuvies prekystalius...

Noriu patikinti: apie elektrą taip kalbu tikrai ne todél, kad pernai prieš Kalédas daugiaubčiamame name į savo rūsi vesdamas elektrą suorganizavau tokį šimtaprocentinj trumpajį jungimą, jog praktiškai suvokiau (nors greičiau pamačiau) kosmogenijos ištakas, kaip po to sumauto Didžiojo Sprogimo buvo sukurtas Pasaulis. Tada dar savaite it gražuolis angelas Liuciferis vaikščiojau pajodusiai pirštais...

Žmogus gal ir turėtų dar šansų, jei iš esmés létetų, pasidarytų vangus ir geraja prasme apatiškas, na, jei norite — ramesnis. Toks jis buvo ir visus mus užliūliavusiu karantino laikotarpiu. Kitaip tarant, žmogus turi kuo mažiau muistytis ir spurdéti, nes vos pasikrutina — puola skristi, važiuoti, teršti ir krести visokias eibes. Tarkime, kailiavabalai (*trogoderma glabrum*). Šie esant nepalankioms sąlygomis gali vystytis atgal. Kailiavabaliu siūlyčiau pasekti ir žmogui, šiek tiek gržti atgal, tam tikra prasme suprimityvėti. Tuomet sumažetų poreikių, pretenzių. Mums reikia vabzdéti, labai

pasistengti ir vabzdėti, juolab kad Franzas Kafka vizionieriškai mums nubréžę puikias perspektyvas, Gregoro Zamzos perspektyvas. Ižvalgi, šviesi ateitis. Vabzdėti, kad išliktume, ir pasižiūrėtume į viską iš apačios, iš žolės, velėnos perspektyvos, o ne iš ložių ir fotelių. Vabzdžiai ižvalgesni. Na, matote, nesenai perskaičiau Anne Sverdrup-Thygeson knygą „Vabzdžių planeta: kodėl žmonija be jų neišgyventų“, tad dabar esu gudrus kaip... cikada, kuri išlenda iš žemės daugintis kas 13 ir 17 metų (pirminiai skaičiai) ir taip apmauna grobuonis, kurių dauginimosi ciklai kartojasi kas lyginis skaičius. Va, kur matematikos, algebro žinios. Jos skaičiuoja, o neklauzia: „Kur čia yra wi-fi?“ Išigaliojus visuotinam karantinui ir sulėtėjus tempui grįžome į daug natūralesnį būvį, taikesnį ritmą. Belieka pritarti Olgos Tokarczuk minčiai, kad nenormaliai gyvenome būtent iki to, iki karantino. Tai, deja, kai kurie priėmė kaip totalią katastrofą, o katastrofa greičiausiai tapo ekstravertams, kurie it velniai nenustygsta vietoje, ši pasauli paémė į kaitu ir nuodija hiperaktyvumu. Tad skelbiu karą ekstravertams! Dėl visko kalti ekstravertai! Atiduokit valdžią intravertams ir viskas stos į savo vietas! Tik, bijau, tą valdžią greičiausiai jiems reikės įbrukti per prievertą.

Pernelyg judame, ir tas intensyvus judėjimas visuomenėje, deja, suprantamas kaip svarbumo, galios, užimtumo rodiklis. Visa tai juokinga, bet būtų tikrai juokinga, jei tai atrodytų juokinga kritinei masei, kokiai 70 proc. populiacijos. Kodėl apskritai negaminama automobilių, kurie greičiau nei 100 km/h nevažiuotų? O léktuvai skristų ne greičiau nei gumbės nebylės. Beje, dėl greičio. Štai lenkų filosofas Leszekas Kołakowskis esé „Mūsų linksmoji apokalipsė“ mini, kad iš esmės vidutinis transporto greitis Londono gatvėse per piką yra tokis pats kaip karalienės Viktorijos laikais, kai orą terės tik arkliai, jų vadeliotojai, na, ir keleiviai. Taip, mes patys jau dabar save verčiame judėti lėčiau. Tik kokia kaina? Tikrai ne sąmoningumo skatinami. Reikia pripažinti, didelė dalis populiacijos — būsiu nekorektiškas — yra buka ir lengvai pasiduodanti manipuliacijoms (tikrai nenoriu pasakyti, kad esu labai protinges, bet...). Garsiai apie tai niekas nenori kalbėti — greitai būtų apšauktas homofobu, rasistu, sekistu ir galop kokiu... invaziniu šliužu, besigviešiančiu šviežio salotos lapo iš gražiai aptverto daržo.

Kad iš esmės žmogus gali pasikeisti — netikiu, nors svarstančiuju, kad po šio karantino jis jau bus kitoks, apšciai. Tai iliuzijos, kuriomis visad maitintasi ir bus maitinamas — kitaip mirtume apimti absurdybės siaubo.

Žmogus nesimoko nei iš savų, nei iš svetimų klaidų. Žmogui reikia dirgi-klių, taip ginas nuo nuobodilio, kuris, anot Arvydo Šliogerio, ir yra didysis žmogaus siaubas. Pritarčiau bulvés adeptui Šliogeriu... Tiesa, šiemet bulvę vėl pasisodinau. Raudonam kaip pats pragaras vazone išsikerojo it baobabas, bet bulvés, bijau, čia nepadės. „Nuo jų kaip šernui tik plaukai ant nugaros auga“, — sako tévas. Reikia rimitų raminamujų, kurie hiperaktyvumą paverstų romumu, vangumu. Ką tai reiškia? Iš esmės reikia keisti gyvenimo būdą, ekonomiką, socialinius santykius, visuomenės struktūrą. Kitaip tariant — organizuoti revoliuciją.

Žmogaus bédos prasidėjo, kai pradėjo gamtą saugoti — o tai papras-tai reiškė, kad vieną saugo, kitą žudo, — kai pradėjo į ją kištis, reguliuoti, reglamentuoti. Kai ribos peržengtos ir sugriautas savireguliacinis mechanizmas — visa grīuna kaip eglynas įsisukus sūkuriniam viesului... Tada turi kontroliuoti viską. Netgi sengires saugoti dėl CO₂ emisijos negerai, nes pūvanti mediena išskiria daug daugiau CO₂ nei asfaltas... O ką daryti dėl kormoranų Juodkrantėje? Šie darko žmogui gražų peizažą... Siaubinga. Kaip jie taip gali? Kas jiems davė leidimą? Bet paklausykit, néra viskas taip blogai. Dar studentaujant čia pat, Juodkrantėje, teko kiek su ornitologais pasiskinėti aplink paukščių tinklus. Buvo įstabu: paukšteliai, žiedeliai, žodžiu, tokios nesibaigiančios vestuvės. O įstabiausia, kaip ornitologai prasimanydavo žuvies. Nueina į kormoranų koloniją, ima pagalį, padaužo į medį, o išgąsdinti kormoranai kyla, žuvį išverčia iš gūžių žemén, kad skristi būtų lengviau... Žuvį telieka susirinkti, praplauti vandeniu, miltais apvolioti ir jau kepi stintas, karšiukus, degtinėle užgeri... Tokį tiesioginį santykį su gamta, grįstą savitarpio pagalba, tai suprantu.

Kažin kodėl visi esame linkę pabrėžti, kad ir Kuršių nerija, ir kiti smėlynai bei žalumynai yra natūralios gamtos prieglobstis, kampelis, užantis, oazė ir t. t. Nieko panašaus. Viską čia padarė žmogus, viską nusilipdė pagal savo akį, pagal savo supratimą — kas jam gražu, naudinga, patogu. Ir dar prilipdė tą „gražu“. Gamta grožio savoka svetima. Ji nuožmi ir žiauri, nieko daugiau. Noriu tik pasakyti, kad iš esmės gamta giliai nusispauti į homocentristines iliuzijas ir dažnai ji māno (jei galėtų manyti) priešingai nei žmogus. Žmogus juk saugo ne gamtą, banginukus, paukštelius, o save ir tik save. Ir gamta būtų daug geriau, kad *homo sapiens*, kaip rūšis, tiesiog išnyktų. Skamba grėsmingai, keistai, čia galėtum netgi nujausti huma-nizmo, kaip ideologijos, krachą.

Nors ir labai madinga deklaruoti savo gilų ir, be abejo, dvasingą ryšį su gamta ir, neduokdie, visata, dažniausiai į tą gamtą plačiąja prasme žiūrime kaip į televizorių, ekraną, kitaip tariant, per saugų, sterilų atstumą. Kaip „greitos gamtos“ TV kanalus „Discovery Channel“, „National Geographic“ ar pan. Ši santykį puikiai iliustruoja visi gamtiniai pažintiniai takai, apžvalgos bokštai, regyklos, jų poreikis. Suvažiuoja visi su mašinom, eilėse net stovii ir žiūri žiūri į kokį akmenį, kelmą ar pasvirusį medį, kaip čia, matai, gražu. Siaubas.

Mano bėdos, aišku, irgi prasidėjo tada, kai émiau tą gamtą saugoti. Savos žemės gabalą pasišoviau apsodinti mišku. Tai ir darau: sodinu, stirninai ragais nudrožia, nuéda, vél sodinu... Ir taip be galio. Taip sąžinę ramina žmogus. Nieko daugiau. Tas miškas pats užaugtų, karklai, beržai patys atžygiuotų iki slenksčio, įremtų į šoną uglių durtuvus ir paprašytų išpirkos už ramybę. O inkilą, kuris labiau priminė šuns būdą, pelédai į nulaužtą eglę įkeliau genamas kažin kokio sunkiai paaiškinamo instinkto... Sédžiu ant šakos šalia to įkelto inkilo, kaip kvailys žvelgiant gailiu šuns žvilgsniu, vaizdas iš viršaus sumažėja, viskas išganingai atsitolina, sumenksta.

O ką čia veikame mes, ką veikia menas? Ką pasakyti Thomas Mannas? O Thomas Bernhardas? Lyg ir noréčiau (tai būtų logiška) teigti, kad menas, kultūra ir turėtu būti tie raminamieji. Kol žmogus skaito knygą, klauso Gustavo Mahlerio, Johanno Sebastiano Bacho, „Nirvanos“, Hauschkos ar kitų nusipelniusių garsų gaminimo meistrų — negali nužudyti kito žmogaus, mažiau be reikalo valgo, geria, vartoja, mažiau prakaituoja ir... mąsto. Susimastęs žmogus ramiausias, arba tada, kai miega, bet, deja, miegodamas savęs nekontroliuoja. Negerai. Va, Vilniaus universiteto kieme visai neseniai bandžiau mégautis gyvai atliekama Gustavo Mahlerio „Daina apie žemę“. Ieškojau įkvėpimo šiai esé. Tikrai. Nemeluoju. Esu tikras, klausydamas tikrai išskyriau mažiau CO₂. Mahleris tinka mano krauju grupei. Kur koks ekspresionistas, kalba apie liūdesį, tragizmą, begalinį sielvartą, girtuoklius ir marazmą — man labai tinka. Kas gali būti geriau už vokiečių išrastą veltšmerq?..

Beje, leidėjai greičiausiai norėtų, kad tas sielvartas būtų neišsenkantis ir sielvarto apimtas rašytojas rašytų po tris romanus per metus. Išganinges noras. Rašytų kas, neva, rūpi žmonėms čia ir dabar, reaguotų į aktualijas. Rašytų apie paukščiukus, žaliavalgystę, veganystę, gélytes ir sodo žirkles. Kažkas įstabaus. Rašymo ir skaitymo mašinerija niekad nebuvu-

tokia komercializuota. Pamatysite, romanų gūsis apie marą, pandemijas ir klimato kaitą greitai užplūs, pasipils kaip iš parversto pamazgų kibiro. Juolab kad rašytoju galima padaryti bet ką: kokį gražuolį kunigą, blynų kepėją, šunų kirpėją ar instagraminę lélé. Lietuvoje labiausiai mėgsta kūnigus... Ak, katalikai, sentimentalūs. Menas seniai virtęs meno pramone. Užtektų pasižiūrėti į pasaulinį meno galerijų statistikas, pelnus, kur tas geras menas atsiduria, ir viskas bus aišku...

Visa tai man įdomu, o greičiau įdomu stebeti, kaip menininkai apsimeta, rašytojai meluoja, vizgina uodegas, lekuoja iškišę liežuvius, meilikauja skaitymo vergams ir leidėjams, bando prasimušti, laimėti, užkalti pinigo ir ordinų. Vis dėlto literatūros neparašo premijos, rezidencijos, stipendijos, knygų mugės, literatūros festivaliai, kuriuose trinasi etatiniai personažai. Iš kur jų tiek? Kur pasisuksi — ten literatūros festivalis. Man negaila, tegul. Tik tokia rašytojystė labai jau neekologiška, tarši kaip 20 metų senumo dyzelis. Turiu iliuzijų: gal kas ir pasikeis, jei vaikus mokyklose pradésime mokyti ne konkuruoti, laimėti, o pralaimėti. Taip — pralaimėti. Pralaimėti šio gyvenimo šventę, tada atsiras daugiau ramybės ir taikos.

Neslėpsiu — buvau ir esu laukinio, neformalaus, alternatyvaus buvimo šalininkas. Na, jei norite — mano kraujas siek tiek hipiskas, užnuodytas. Kitaip tariant, pasenęs, jau iš praeities... Keliauti autostopu, bastyti vieškeliais — už, paskutinės minutės bilietai léktuvu — ne... Stop. Ir apskritai galéčiau savo troboje prasédėti likusį gyvenimą augindamas pastarnokus, taip ir nepamatęs pasaulio stebuklų ir plačių horizontų. Arba sédėti ir kalbėti apie orą, nors kažkodėl sakoma, kad apie jį šneka tik neturintys apie ką kalbėti. Tai greičiausiai jau miesto žmogaus mintis. Mieste išvis oras nereikalingas, kam jis? Ir deguonies nereikia. Žmogus viską daré, kad galop atsirištų nuo tos sumautos gamtos, nuo uodus, mašalų. Deja, nuo pelių, kurios, ieškodamos trupinių, vis pragraužia mano striukių kišenes, dar niekam nepavyko pasislėpti. Siūlyčiau jas stebeti: jei pradés bégti, belyčiau pulti iš paskos... Į pažadėtajį rojų — jos žino, kur jis. Néra geriau kalbėti apie orą, kalbėti apie neapčiuopiamą, kalbėti beveik buriant, nieko pernelyg nesureikšminant, nes nieko néra baisiau už misija, savo reikšme, gyvenimo prasme, išganymu susirūpinusį žmogų. Iš čia gimé fašizmas, komunizmas ir kitos panašios ideologijos.

Beje, pelių daugiau nebenuodysis ir spąstais nebegaudysis. Prižadu. Tai supratau, kai vasarą atplėšęs fanerą nuo vidinės namo rąstinių sienos, tarp

rąstų, ertmėse, siūlėse radau išnešiotus ir išslapstytus raudonus nuodų grūdelius, kuriais bandžiau joms prišaukti mirtį. Nuodų grūdeliai atrodė kaip partitūra, natos. Kone galėjai iš jų groti. Geras menas — nuodingas. Su juo reikia atsargiai, nelygu, kaip jį vartosi.

Taip ir norėčiau baigti šią optimizmu trykštančią esę. Telieka pasakyti, kad šiemet tévo česnakai buvo rimtai pageltę, bet užpylė salietros ir atsi-gavo. Maniškiai — veši, nesenai nuskabiau žiedus, kad energija eitų ne į žiedus, o į šaknis, galvutes. Gal ir reikėtų orientuotis į šaknis, ne į žiedus? Žiedai — gražu, bet grožis labai efemeriskas, apgauna: tyruose regi oazę, kurioje: vanduo, wi-fi, kepsniai, kazino, štrudelis, šaltibarščiai, dešrelės su bulvių koše, zefyrai, merginos, vaikinukai, supamas kréslas, o ištisies Fatos Morganos audžiamas gražiai raštuotas miražas.

Pranešimas skaitytas 2020 m. liepos 14 d.

Winterknoblauch, Insektifizierung und Bewegungsgeschwindigkeit

GYTIS NORVILAS

*Das Jahr ist wie das Jahr vor tausend Jahren,
wir tragen den Krug und schlagen den Rücken der Kuh,
wir mähen und wissen nichts vom Winter,
wir trinken Most und wissen nichts,
bald werden wir vergessen sein
und die Verse zerfallen wie Schnee vor dem Haus.*

*Das Jahr ist wie das Jahr vor tausend Jahren,
wir schauen in den Wald wie in den Stall der Welt,
wir lügen und flechten Körbe für Äpfel und Birnen,
wir schlafen während unsere beschmutzten Schuhe
vor der Haustür verwittern.*

*Das Jahr ist wie das Jahr vor tausend Jahren,
wir wissen nichts,
wir wissen nichts vom Untergang,
von den versunkenen Städten, vom Strom in dem Pferde
und Menschen ertrunken sind.*

THOMAS BERNHARD

de

Wenn ich mit meinem Vater telefoniere, reden wir in der Regel über Winterknoblauch. Wirklich. Denn alles Sonstige ist so gut wie geklärt. Mein Vater mag ihn sehr gerne, ohne Knoblauch passiert gar nichts. Wenn mein Vater Knoblauch so sehr mag, mögen die Anderen ihn nicht so sehr. Mein Vater pflanzt Knoblauch und ich pflanze Knoblauch. Er in seiner Dat sche, die er für seinen Erfolg im sozialistischen Wettbewerb erhalten hat, ich in meinem abgelegenen Einzelgehöft, in einem Stück Erdhaut, das ich freigekratzt habe. „Also Vater, wann soll man Knoblauch pflanzen? Jetzt schon?“, frage ich ihn zum zigsten Mal, obwohl ich die Antwort bereits kenne. „Einen Monat bevor die Erde einfriert“, schwingen die Worte mit etwas in die Länge gezogenen Silben aus ihm heraus und mein Vater lacht, weil keiner mehr weiß, wann die Erde jetzt im Nordhalbkugel einfriert. „Früher wusste ich es — sagt mein Vater — jetzt weiß ich es nicht mehr...“

Als Vorwurf an die Himmelsauen zog ich drei Paar Holzskier mit Holzschrauben an die Bohlen der Hauswand fest. Und natürlich aus Wut. Dieses Jahr gab es keinen Winter. Die Skibindungen schraubte ich auch an. Die Skispitzen sind angeberisch nach oben gekrümmmt. Wenn es einmal doch zu schneien oder gefrieren gedenken sollte, dann kann man die Skier abschrauben und in eine unbestimmte Richtung losfahren. Sogar Mäuse haben im Herbst darauf verzichtet, sich in der Hütte fürs Überwintern zu verkriechen. Sie sind gebildet, einfühlsam — sie spüren es.

Das Klima wandelt sich, es gleitet wie die Blase der Wasserwaage hin und her — und es gibt wohl keinen Weg zurück. Wie ein abgebrochener Eisberg wird das Klima in eine noch unbekannte Richtung abdriften. Es ist natürlich und logisch: Im Prinzip hat der Mensch alles und noch mehr dafür getan, damit es geschieht. Es ergibt wohl keinen Sinn, darüber zu diskutieren. Der Mensch als Spezies hat sich selbst unter allem Niveau diskreditiert. Das 20. Jahrhundert mit allen seinen Attraktionen des Wahnsinns, in denen sich die menschlichen Raubtierinstinkte hervorragend entfaltet haben, ließ keine Hoffnung übrig. Es bleibt uns, die Natur des Menschen — oder vielmehr seine Behinderung, seine Neurose — zu bedenken, zu beklagen und uns wahrscheinlich damit abzufinden: mit seiner Gier, Gefräßigkeit, Durchtriebenheit, Abscheulichkeit und Hinterlistigkeit. Alte Wahrheit: Mit der Heilung kann man erst anfangen, nachdem man zugegeben hat, dass man krank ist.

Ich will vorab sagen, dass das Thema „Wetterzeichen“ (Wetter, Klima, Ökologie), dessen sich das Thomas-Mann-Festival annimmt, ziemlich heikel ist, man spekuliert damit viel, es gehört zum Mainstream und wurde jetzt schon zu einem unwiderruflichen und erfolgreichen Markenzeichen gemacht. Es wird viel daran verdient und viel Kapitalwäsche betrieben: Konferenzen, Symposien, umweltfreundliche Produkte, Tiere, Vögel usw. Es wäre wohl sinnvoller, jetzt gleich loszuziehen und alte Reifen aus den Bächen zu ziehen, als sich über die Klimakrise zu grämen. Die Situation verlangt Bewegung. Nur in welchem Kontext und wohin sollte man sich bewegen? Wie sieht denn die Landschaft des Menschen des 21. Jahrhunderts aus? Was kann der Mensch noch tun, damit das Anthropozän weniger hart ist? Die Antwort liegt nahe: Es wäre am Besten, wenn der Mensch nichts mehr tut. Er hat bereits so viel getan: Es ist ihm gelungen, innerhalb von im Prinzip 200 Jahren die Landschaft der Erde, aber auch die geistliche Landschaft vollständig und unumkehrbar zu verändern.

Es ist eine triste Landschaft — in Bezug auf die Zukunft bin ich ein Skeptiker und Pessimist. Wie der von mir geliebte österreichische Ironiker und Griesgram Thomas Bernhard. Der Anfang aller Probleme war wohl die Erfindung der Dampfmaschine und die Entdeckung des Stroms, die fortan das Menschenleben treiben. Jetzt schafft es der Mensch nicht, seinem Schatten hinterherzukommen. Er müht sich vergebens ab. Ich werde nicht überrascht sein, wenn sich der Schatten eines Tages von seinem Körper ablösen wird. Wie kann aber der Mensch ohne seinen Schatten leben? Nur die Toten werfen keinen Schatten, weil ihre Lichtquelle bereits von Jenseits kommt. Die Schatten können zu separaten Geschöpfen werden, sich zu einem Stamm zusammenschließen, und dann — guck mal, dein eigener Schatten springt dir auf den Buckel und schneidet dir die Kehle mit einer hochqualitativen Rasierklinge von Gillette oder mit dem schrundigen Rand einer Konservendose durch. Ein Schatten muss einem hinterherlaufen wie ein treuer Hund. Nicht mehr. Im Großen und Ganzen haben wir dem Strom, den Geräten, Apparaten (zweifellos unseres Komforts wegen) viel Macht und Verantwortung, Fragen der Moral und, wenn Sie möchten — der Werte überlassen. Wir sind sie losgeworden. Zum Beispiel, wer tötet jetzt das Vieh und die Vögel in den Schlachthäusern? Der Strom. So wurde das unmittelbare Verhältnis durch die Elektronenbewegung ausgetauscht. Nein, der Mensch tötet nicht, das tun der Strom

und die Mechanismen. Wir sind nicht fähig, die Verantwortung für den Tod zu übernehmen: für den Tod des Tieres, in dessen Fleisch wir gerne unsere Zähne hineinstecken, für den Tod des Käfers und des Baums. So vergessen wir, welchen Preis dies alles hat, woher das eine oder das andere Ding stammt. Ich sage es noch direkter: Wenn du kein Tier geschlachtet hast, keinen Fisch ausgenommen hast, hast du nicht mal das Recht, dich an Fleisch- und Fischtheken umzuschauen.

Ich will Ihnen versichern, dass ich hier vom Strom keinesfalls deswegen so spreche, weil ich mir vor dem letzten Weihnachtsfest bei dem Versuch, Strom im Keller meines Mehrfamilienhauses zu installieren, solch einen hundertprozentigen Kurzschluss verpasst habe, dass ich praktisch die Anfänge der Kosmogonie und die Schöpfung der Welt nach dem verdammten Big-Bang verstanden (oder eher: gesehen) habe. Danach bin ich noch eine Woche lang wie der schöne Engel Luzifer mit verkohlten Fingern umhergelaufen...

Der Mensch hätte womöglich noch eine Chance — wenn er entschleunigen würde, träge und apathisch im positiven Sinne würde, na, wenn Sie möchten — ruhiger. So ist er eben während der Quarantäne gewesen, die uns alle eingelullt hat. Anders gesagt, soll der Mensch möglichst wenig rumhampeln und zappeln, denn sobald er zuckt, gehen gleich die Fliegerei, Fahrerei, Verschmutzung und alle anderen Übeltaten los. Nehmen wir den kahlen Speckkäfer (*trogoderma glabrum*). Bei ungünstigen Bedingungen kann er sich rückentwickeln. Ich schlage es dem Menschen vor, den Speckkäfer als Vorbild zu nehmen, ein wenig zurückzulaufen und in einem gewissen Sinne primitiver zu werden. So würden seine Bedürfnisse und Ansprüche kleiner. Wir müssen uns insektifizieren — uns sehr anstrengen und zu Insekten werden, umso mehr, als Franz Kafka uns zukunftsweisend hervorragende Perspektiven vorgezeichnet hat — die Perspektive von Gregor Samsa. Eine scharfsinnige Vision einer hoffnungsvollen Zukunft. Insektifizierung, damit wir überleben können, damit wir alles von unten erblicken könnten, aus der Perspektive des Grases, der Erdoberfläche, anstatt von Logen und Sesseln herab. Insekten haben mehr Durchblick. Na, sehen Sie, vor Kurzem habe ich das Buch „Libelle, Marienkäfer & Co.: Die faszinierende Welt der Insekten und was sie für unser Überleben bedeuten“ von Anne Sverdrup-Thygeson gelesen, daher bin ich jetzt schlau wie... eine Zikade, die alle 13 und 17 Jahren (Primzahlen) aus der Erde emporkrabbelt,

um sich zu vermehren, und so die Raubtiere austrickst, deren Vermehrungszyklen sich in Abständen von geraden Zahlen wiederholen. Da haben wir das mathematische, algebraische Wissen. Sie rechnen und fragen nicht: „Wo kriegt man hier WLAN?“ ... Nach der allgemeinen Einführung der Quarantäne und Verlangsamung des Tempos sind wir zu einem natürlicheren Dasein und zu einem friedlicheren Rhythmus zurückgekehrt. Mann muss Olga Tokarczuk zustimmen, wenn sie sagt, dass wir eben bisher, vor der Quarantäne anomal gelebt haben. Manche haben sie leider als eine totale Katastrophe empfunden — eine Katastrophe war das vor Allem für die Extrovertierten, die immer Hummeln im Hintern haben, unsere Welt als Geisel genommen haben und sie vergifteten mit ihrer Hyperaktivität. Also erkläre ich Krieg gegen die Extrovertierten! Die Extrovertierten sind an Allem schuld! Geben Sie die Macht den Introvertierten, dann kommt alles an seinen rechten Platz! Ich befürchte aber, dass man ihnen die Macht mit Gewalt aufdrängen müsste.

Wir bewegen uns zu viel und die intensive Bewegung wird in der Gesellschaft leider für einen Indikator der Wichtigkeit, Macht und Betriebsamkeit gehalten. Es ist alles lächerlich. Es wäre aber tatsächlich lächerlich, wenn es für die kritische Masse, ca. 70% der Bevölkerung, lächerlich erscheinen würde. Warum könnten wir nicht Autos herstellen, die nicht schneller als 100 km/h fahren können? Und Flugzeuge, die die Geschwindigkeit von Höckerschwänen nicht übertreffen. Apropos Geschwindigkeit. Der polnische Philosoph Leszek Kołakowski hat in seinem Essay „Unsere lustige Apokalypse“ erwähnt, dass die durchschnittliche Verkehrsgeschwindigkeit auf den Straßen in London während Stauzeiten der Bewegungsgeschwindigkeit in Zeiten der Königin Victoria gleicht, als die Luft nur von Pferden, Kutschern, na, und den Passagieren verpestet wurde. So zwingen wir uns jetzt schon, uns langsamer zu bewegen. Aber zu welchem Preis? Keineswegs wegen unseres Umweltbewusstseins. Man muss zugeben, dass ein großer Teil der Bevölkerung — ich werde jetzt inkorrekt sein — stumpfsinnig und ein leichtes Opfer von Manipulationen ist (ich will bestimmt nicht sagen, dass ich selbst sehr klug bin, aber...). Niemand will das laut sagen hören: Sofort wird man als Homophob, Rassist, Sexist und letztendlich als eine... invasive Nacktschnecke beschimpft, die es auf das knackige Salatblatt und den schön umzäunten Garten abgesehen hat.

Dass sich der Mensch in seinem Wesen verändern kann, glaube ich nicht, obwohl es eine Menge derer gibt, die reflektieren, dass der Mensch aus dieser Quarantäne verändert herauskommen wird. Dies sind Illusionen, die den Menschen schon immer ernährt haben und ernähren werden — sonst würde er vor dem Horror der Absurdität sterben. Der Mensch lernt nicht von seinen Fehlern und den Fehlern Anderer. Er braucht Reize, mit denen er sich gegen die Langeweile wappnet, die laut dem Philosophen Arvydas Šliogeris eben der große Horror des Menschen sei. Ich möchte Šliogeris, dem Adepten der Kartoffel, zustimmen... Übrigens, ich habe dieses Jahr wieder eine Kartoffel gepflanzt. In einem höllenroten Topf — die Kartoffel ist wie ein Affenbrotbaum ausgewuchert, ich fürchte aber, dass Kartoffeln hier nicht helfen werden. „Von denen kriegt man nur Borsten auf dem Rücken wie ein Wildschwein“, sagt mein Vater. Man bräuchte richtige Beruhigungsmittel, die die Hyperaktivität in Sanftmut und Trägheit verwandeln würden. Was heißt das? Es bedeutet, dass man unsere Lebensweise, die Wirtschaft, soziale Beziehungen und die Struktur der Gesellschaft wesentlich verändern müssten. Anders gesagt: es bedeutet eine Revolution.

Die Probleme des Menschen sind erst entstanden, als er angefangen hat, die Natur zu schützen — dies bedeutete üblicherweise, dass man ein Lebewesen tötet, um ein anderes zu schützen — als er angefangen hat, sich in die Natur einzumischen, sie zu regeln und zu gestalten. Wenn die Grenzen überschritten sind und der selbstregelnde Mechanismus zerstört ist, bricht alles wie ein Fichtenhain in einem Tornado zusammen. Also muss man alles unter Kontrolle haben. Dann ist sogar die Erhaltung der uralten Wälder in Bezug auf CO₂-Emissionen nicht gut, weil das verrottende Holz mehr CO₂ ausstößt als Asphalt... Und was tun mit den Kormoranen in Schwarzort? Sie entstellen die Landschaft, die der Mensch schön findet. Fürchterlich. Wie können sie nur sowas tun. Wer hat es zugelassen? Hört mal, es ist aber alles nicht so schlimm. Als ich noch ein Student war, hatte ich die Gelegenheit, hier in der Nähe, in Schwarzort, ein wenig mit Ornithologen um die Vögelnester herum zu schlendern. Es war eindrucksvoll: Vögelchen, Blüten, kurz gesagt — Hochzeit ohne Ende. Am meisten hat mich aber beeindruckt, wie sich die Ornithologen Fisch verschafften. Sie gingen zur Kormoranenkolonie, nahmen einen Stock, schlugen damit gegen den Baum — die erschrockenen Kormoranen erhoben sich zur Flucht und warfen die Fische aus ihren Kröpfen runter, damit sie leichter fliegen

könnten... Man muss nur noch den Fisch aufheben, waschen, in Mehl rollen — da hast du schon gebratene Stinte oder Brassen, ein Gläschen Vodka dazu... Eben dieses unmittelbare Verhältnis zur Natur, das auf gegenseitiger Hilfe basiert, kann ich verstehen.

Unerklärlicherweise betonen wir immer, dass die Kurische Nehrung, wie auch andere Sand- und Grünflächen, ein Oba, eine Ecke, ein Versteck bzw. eine Oase o.ä. der unberührten Natur sind. Weit gefehlt. Alles wurde hier vom Menschen geschaffen, er hat alles nach seinem eigenen Ermessen und Verständnis für sich geformt — je nachdem, was er als schön, nützlich und bequem empfindet. Und dann hat er noch das Etikett „schön“ draufgeklebt. Für die Natur ist der Schönheitsbegriff fremd. Sie ist unerbittlich und grausam, sonst nichts. Ich will nur sagen, dass sich die Natur im Großen und Ganzen einen Dreck um die homozentrischen Illusionen schert und öfters umgekehrt denkt (wenn sie denn denken kann) als der Mensch. Der Mensch schützt im Prinzip nicht die Natur, nicht die armen Wale und Vögelchen, sondern sich selbst und nur sich selbst. Für die Natur an sich wäre es viel besser, wenn *homo sapiens* als Spezies einfach aussterben würde. Es klingt bedrohlich und komisch; man könnte an dieser Stelle sogar den Untergang des Humanismus als Ideologie erahnen.

So modisch es auch sein mag, die eigene enge und, natürlich, seelentiefe Verbindung mit der Natur, und — Gott bewahre — mit dem All zu erklären, betrachten wir die Natur im breiteren Sinne wie einen Fernseher, einen Bildschirm, anders gesagt — in einem sicheren sterilen Abstand. Wie die *Fast-Nature-Sender Discovery channel, National Geographic usw.* Dieses Verhältnis kann prima von den Natur-Erlebnispfaden, Aussichtstürmen und -plattformen und der Nachfrage danach verbildlicht werden. Alle kommen mit ihren Autos dorthin, stehen sogar in Schlangen an, glotzen eine Weile auf einen Stein, einen Baumstumpf oder einen krummen Baum — sieh nur, wie schön es hier ist. Wahnsinn.

Meine Probleme haben natürlich auch dann angefangen, als ich begonnen habe, die Natur zu schützen. Ich beschloss, mein eigenes Stück Land mit einem Wald zu bepflanzen. Also machte ich das: ich pflanzte Bäume, die Rehböcke hobelten sie mit ihrem Geweih nieder oder fraßen sie auf, dann pflanzte ich neue Bäume... Und so ohne Ende. So beschwichtigt der Mensch sein Gewissen. Nicht mehr. Der Wald würde ja von selbst aus wachsen, die Weiden und die Birken würden bis zu meiner Schwelle

schreiten, ihre Sprosse als Bajonetten gegen meinen Bauch stemmen und um Lösegeld für meine Ruhe verlangen. Und das Vogelhaus, das eher an ein Hundehaus erinnert, habe ich in einer abgebrochenen Tanne für die Eule aus einem Instinkt angebracht, den ich nur schwer erklären könnte... Da sitze ich auf einem Zweig neben dem befestigten Vogelhaus, gucke wie ein Blödsinniger mit traurigen Hundeäugern nach unten — der Blick von oben schrumpft, alles entfernt sich wohltuend und wird unbedeutend.

Und was machen wir hier, was macht hier die Kunst? Was würde Thomas Mann dazu sagen? Oder Thomas Bernhard? Ich neige dazu (und es wäre logisch), zu sagen, dass Kunst und Kultur eben das Beruhigungsmittel sein sollten. Solange der Mensch ein Buch liest, Mahler, Bach, Nirvana, Hauschka und andere verdiente Meister der Tonproduktion hört, ist er nicht imstande, einen anderen Menschen zu töten, er isst, trinkt und berauscht sich seltener ohne Maß, er schwitzt weniger und ... denkt weniger nach.

Ein Mensch ist am ruhigsten, wenn er nachdenkt, oder wenn er schläft — dann verliert er aber die Kontrolle über sich. Das ist nicht gut. Vor Kurzem habe ich es versucht, die Aufführung von Gustav Mahlers „Lied von der Erde“ im Innenhof der Universität Vilnius zu genießen. Ich habe nach Inspiration für diesen Essay gesucht. Es ist wahr, keine Lüge. Ich bin überzeugt, dass ich, während ich zugehört habe, tatsächlich weniger CO₂ produziert habe. Mahler passt zu meiner Blutgruppe. Wenn ein Expressionist über Traurigkeit, Tragik, endlosen Kummer, Alkoholiker und Lebensüberdruss spricht — das passt mir sehr. Was könnte besser sein als der von Deutschen erfundene Weltschmerz?

Übrigens hätten es die Verleger wohl gerne, wenn diese Wehmut unerschöpflich wäre und ein wehmütiger Schriftsteller drei Romanen pro Jahr schreiben würde. Ein seelenrettender Wunsch. Er würde davon schreiben, was den Menschen angeblich wichtig ist, das Hier und Jetzt, er würde auf das aktuelle Geschehen reagieren. Er würde von Vögelchen, von der Rohkost-Diät, vom Veganismus, Blümchen und Gartenscheren schreiben. Es ist etwas Bemerkenswertes. Die Schreibe- und Lese-Maschinerie war noch nie dermaßen kommerzialisiert. Sie werden es noch sehen, bald werden wir von einer Lavine von Romanen zur Pest, Pandemien und zum Klimawandel überströmt, wie aus einem umgekippten Müllheimer. Umso mehr, dass jeder zu einem Schriftsteller gemacht werden kann: ein hübscher Priester,

ein Pfannkuchenbrater, ein Hundefriseur, oder eine Instagramm-Puppe. In Litauen sind Priester am beliebtesten... Ach, diese Katholiken, sie sind so sentimental. Die Kunst ist längst zur Kunstdustrie geworden. Man muss sich nur die Statistik und die Profitzahlen der weltberühmten Kunstgalerien anschauen und verfolgen, wo die gute Kunst landet, dann wird einem alles klar...

Das alles interessiert mich, oder vielmehr, es ist interessant zu beobachten, wie sich die Künstler verstehen, wie die Schriftsteller lügen, mit ihren Schwänzen wackeln, mit ausgestreckten Zungen hecheln, sich bei den Lesesklaven und Verlegern einschmeicheln, nach Ruhm, Erfolg, Geld und Auszeichnungen streben. Allerdings wird Literatur nicht von den Prämien, Aufenthalten, Stipendien, Büchermessen und Literaturfestivals geschrieben, an denen sich die Berufs-Aufstreber tummeln. Wie sind sie denn so viele geworden? Ein Literaturfestival, wo man sich nur hinwendet. Das stört mich nicht, von mir aus können sie bleiben. Nur ist diese Schriftstellerei ziemlich unökologisch — sie ist so umweltbelastend, wie ein 20 Jahre alter Diesel. Ich habe eine naive Hoffnung: Vielleicht ändert sich was, wenn wir, anstatt den Kindern in der Schule beizubringen, wie man konkurriert, gewinnt, ein *Winner* ist, ihnen lieber nahebringt, wie man verliert. Genau — wie man verliert. Wie man in diesem Lebensfest verliert — so entsteht mehr Ruhe und Frieden.

Ich werde es nicht verheimlichen: Ich war schon immer ein Befürworter eines wilden, informellen, alternativen Daseins. Na, wenn sie mögen — ich bin ein wenig Hippie, habe eine leichte Vergiftung in meinem Blut. Anders gesagt, es ist veraltet, es ist bereits Vergangenheit... Per Anhalter fahren, durch die Weiten bummeln — ja; Last-Minute-Flugtickets — nein. Stopp. Und überhaupt könnte ich mein restliches Leben in meiner Hütte verbringen, wo ich Pastinaken anpflanze, ohne die Weltwunder und die fernen Horizonte gesehen zu haben. Oder herumsitzen und übers Wetter reden, obwohl man sagt, dass man darüber nur dann spricht, wenn man nichts zu sagen hat. Es ist wohl schon ein Gedanke eines Stadtmenschen. Das Wetter braucht man doch in der Stadt gar nicht, wofür denn? Man braucht auch keinen Sauerstoff. Der Mensch hat alles dafür getan, um sich endlich von der verdammten Natur, von den Mücken und anderen Blutsaugern zu lösen. Leider ist es noch niemandem gelungen, sich von den Mäusen, die auf der Suche nach Krümeln immer wieder Löcher in meine

Jackentaschen fressen, zu verstecken. Ich rate es Ihnen, sie zu beobachten: Sobald sie weglaufen, nehme ich die Beine in die Hand und renne ihnen hinterher. Zum gelobten Paradies — die Mäuse wissen, wo es ist. Es ist nicht besser, über das Wetter zu sprechen, über das Ungreifbare; fast so zu sprechen, als ob man etwas herbeizaubern möchte, ohne irgendeiner Sache zu viel Bedeutung zu verleihen, denn nichts ist schlimmer als ein Mensch, der mit seiner Bestimmung, Bedeutung, seinem Lebenssinn und seiner Erlösung beschäftigt ist. Daraus sind Faschismus, Kommunismus und ähnliche Ideologien entstanden.

Übrigens werde ich die Mäuse nie wieder vergiften und keine Fallen für sie legen. Ich verspreche es. Das habe ich verstanden, als ich das Furnier von der inneren Wand meines Blockhauses abgerissen habe und zwischen den Baumstämmen, in den Zwischenräumen und Nähten die roten Giftkörner erblickt habe, die von den Mäusen hier zusammengetragen und versteckt wurden — ich hatte mit dem Gift versucht, ihren Tod herbeizurufen. Die Giftkörner ähnelten einer Partitur, einem Notensatz. Man hätte sie beinahe abspielen können. Gute Kunst ist giftig. Man soll vorsichtig damit umgehen und aufpassen, wie man sie gebraucht.

In diesem Sinne möchte ich diesen Essay abschließen, der nur so vor Optimismus sprüht. Übrig bleibt nur noch zu sagen, dass der Knoblauch von meinem Vater dieses Jahr stark vergilbt war. Er hat ihn daraufhin mit Salpeter gegossen, wonach er sich erholt hat. Mein Knoblauch gedeiht dagegen, vor Kurzem habe ich die Blüten abgerupft, damit die Energie zu den Wurzeln, den Köpfen und nicht zu den Blüten hinfließt. Vielleicht sollte man sich eben an den Wurzeln anstatt der Blüten orientieren? Blüten sind schön, Schönheit ist aber flüchtig, sie trägt: Du siehst eine Oase in einer Wüste mit Wasser, WLAN, Steaks, Kasino, Strudel, kaltem Bortschtch, Wienern mit Kartoffelbrei, Sefir, Mädchen, Jungs, Schaukelsesseln — tatsächlich ist es aber ein von der Fata Morgana gesponnenes Trugbild mit schönen Mustern.

Vorgetragen am 14. Juli 2020.

Aus dem Litauischen von Jūratė Žukauskaitė

GYTIS NORVILAS ist ein litauischer Dichter, Essayist und Übersetzer. Er absolvierte 1999 das Studium der Geschichtstheorie und der Kulturgeschichte an der Universität

Winterknoblauch, Insektifizierung und Bewegungsgeschwindigkeit

Vilnius. Dann war er im Spezialarchiv der Republik Litauen tätig. Von 2011 bis 2014 war er als Exekutivsekretär und ab 2014 als Chefredakteur der Kulturwochenzeitung „Literatūra ir menas“ („Literatur und Kunst“) tätig. Die Gedichte von Gytis Norvilas wurden ins Englische, Bulgarische, Russische, Lettische, Polnische, Deutsche, Ukrainische, Kroatische, Weißrussische, Mazedonische, Georgische, Armenische, Spanische usw. übersetzt. Er selbst übersetzte Gedichte und Prosa aus dem Deutschen und Russischen. Er hat auch die schamanistischen Texte von Tuvis, die alte indische Poesie, sowie die modernen österreichischen und deutschen Gedichte und Prosastücke übersetzt. Ab 2010 ist er Mitglied des Schriftstellerverbandes Litauen.

Kokia istorija reikalinga Antropoceno metu?

MAREK TAMM



MAREK TAMM yra Talino universiteto Humanitarinių mokslų mokyklos Kultūros istorijos profesorius ir vyresnysis mokslo darbuotojas. Jis taip pat vadovauja Talino universiteto Tarp-kultūrinių studijų kompetencijos centrui ir Estijos aukštosios kultūros studijų ir menų mokyklai. 1998 m. baigė Tartu universiteto istorijos ir semiotikos studijas, 1999 m. Paryžiaus Aukštojoje socialinių mokslų mokykloje įgijo viduramžių studijų magistro laipsnį, o 2009 m. Talino universitete — viduramžių istorijos daktaro laipsnį. Penkių knygų, apie septyniasdešimties mokslinių straipsnių, publikuotų estų, anglų ir prancūzų kalbomis, autorius, keliolikos straipsnių rinkinių redaktorius.

XXI a. atnešė sparčių pasaulio ir planetos pokyčių jausmą. Šiandien vis geriau suvokiamas, kaip žmonių sukelta klimato kaita ir prarasta biologinė įvairovė radikalai transformuoja Žemės sistemą. Labiausiai girdimas žodis šiai naujai situacijai apibendrinti yra Antropocenas. Plačiausia prasme ši savoka reiškia didelį žmonių poveikį Žemės geologijai ir ekosistemoms. Tačiau Antropocenas neišreikšia vienos visuotinai priimtos idėjos, o yra įgijęs nemažai tarpusavyje nesuderinamų prasmų. Aš pritarčiau vokietės mokslininkės Evos Horn teiginiu, kad „Geriausia Antropoceną laikyti ne savyoka, o uždaviniu, ne užbaigta teorija, bet atviru klausimu, tyrimų programa, o ne rezultatu. (Horn ir Bergthaller 2020:31). Taip pat pridurčiau, kad Antropocenas nereiškia tik neseniai atrasto dalyko — ši idėja mus lydi jau daug dešimtmečių — o naują ryškėjantį būdą klasifikuoti pažinimą, susijusį su žmonių ir gamtos santykiais.

Antropoceno poveikis žmonijos pažinimui yra daugialypis ir aprépiamas tik ir dalies. Daugeliu atžvilgiu Antropocenas atvérė žmonijai naujų situaciją, naują žmogiškąjį būklę. Visų svarbiausia, Antropoceno aušra nutrina ir net visiškai supainioja kelias esmines kategorijas, kuriomis žmonės aiškindavo pasaulį ir savo gyvenimą. Konkrečiai, ji atneša krizę į ribas, skiriančias kultūrą ir natūrą, faktą ir vertę, tai, kas žmogiška, nuo to, kas geologiška. Istorinių tyrimų kontekste Antropocenas reikalauja, kad įveiktume daugelį giliai įsišaknijusių konceptualių atskirčių: gamtos

istorija — žmonijos istorija, rašytinė istorija — giluminė (*deep*) istorija, tautos istorija — planetos istorija, ir t. t. Tačiau dar bendriau, Antropocenas verčia mus sukurti naujų istorijos sampratą, kuri radikaliai patrauktu žmones iš centro ir mūsų veiksmus įkurdintų daugelio rūsių mazguose ir daugelio laikų konfigūracijoje. Kitaip sakant, Antropocenas verčia radikaliai pergalvoti, kaip suprantame ankstesnius savo santykius su ne vien žmogišku pasauliu. Prancūzų antropologas ir filosofas Bruno Latouras (2017:48) pagrindinę Antropoceno pamoką glaustai įvardijo: „Jis suteikia kitą laiko apibrėžimą, jis naujai apibrėžia, ką reiškia stovėti erdvėje, ir permaišo, ką reiškia būti susisaisčius su kitais animuotais agentais“.

Šioje paskaitoje ketinu pagrįsti poreikį permąstyti istoriją, išplėtoti ir įsišavinti naujų istorijos sampratą, tinkamą Antropoceno metui. Aptardamas tokią naujų istorijos sampratą, daugiausiai dėmesio skirsiu dviem pagrindiniams jos aspektams. Pirmiausia aptarsiu, kokie sunkumai kyla, tyrinėjant ne vien žmonių pasaulį, kaip jį reikės suvokti, kalbant apie *daugelio rūsių istoriją*. Tuomet imsiuosi santykio tarp masto klausimo ir istorinio laiko, ir pasiskysiu už *daugiamastę istorijos sampratą*.

DAUGIARŪŠĘ ISTORIJĄ

Istorija, kaip dabar ją suvokiame, be atskiro patikslinimo reiškia „žmonių istoriją“. Istorijoje dalyvauja vien žmonės, o likęs nežmonių pasaulis priklauso visai atskirai „gamtos istorijai“. Konkrečiau būtų galima teigti, kad tik po to, kai gamta įgijo savo istoriją, pasidare įmanoma modernioji istorijos samprata. Tokia skirtis tarp žmonių ir gamtos istorijos siekia XVIII a., įsimintiniausiai ji suformuluota Hegelio filosofijoje, skelbiančioje, kad „gamta neturi istorijos“. Tokia Hegelio ištarmė tapo XIX a. istorijos tyrimų pamatu ir iki šiol tebéra vyriausiantis šiuolaikinių istorikų požiūris.

Indų-amerikiečių istorikas Dipeshas Chakrabarty'is 2009 m. vienas pirmųjų pareiškė, kad Antropocenas verčia abejoti „prielaida, kad mūsų praeitis, dabartis ir ateitis susietos tam tikro žmogiškosios patirties testinumo“ (Chakrabarty 2009:197). Jis teigia, kad situacijoje, kai žmonės tampa geologijos agentais, „skirtis tarp žmonijos ir gamtos istorijos (...) ima nykti“, o to pasekmės „soprantamos tik tuomet, jei žmones laikome gyvybės forma, ir žmonijos istoriją suprantame kaip šios planetos gyvybės

istorijos dalį“ (*ibid.*, 207, 2013). Tokia nykstanti skirtis tarp žmonių ir gamtos istorijos aiškiau negu bet kada atskleidžia antropocentrinį istorijos pobūdį. Ji verčia abejoti giliai įsišaknijusiomis iliuzijomis, kad žmonės yra vienintelialai veikėjai istorijos scenoje. Tokio naujo suvokimo akivaizdoje darosi vis svarbiau kelti klausimą, kaip istorija atrodytų, jei ją regėtume ne vien iš žmonių, bet ir iš nežmonių perspektyvos. Tokį klausimą pirmą kartą suformulavo gyvūnų istorijos šalininkai, kurių nebedomina vien žmonių santykių su gyvūnais praeityje tyrinėjimas, bet taip pat ir istorija „gyvūno požiūriu“ (Baratay 2012). Kas iš tiesų nutiktų istorijos sampratai, jei jি būtų apsvarstyta iš nežmogiškos ar tarprūsinės perspektyvos? Kiek toks požiūris suproblemintų epistemologinius istorijos tyrimų pamatus? O visų pirma, ar apskritai įmanoma pažvelgti į istoriją nežmogaus akimis?

Gerai žinomas filosofo Thomo Nagelo (1974) minties eksperimentas apie klausimą, „ką reiškia būti šikšnosparniu?“ Nagelas nusprendė, kad toks pažinimas žmonėms neprieinamas, nes negalime suvokti, kaip šikšnosparniai patiria pasaulį. Tačiau vienoje savo straipsnio išnašoje Nagelas pripažista, kad jo išvada yra ne apie pažinimą, o apie patirtį, ir kad gali būti įmanoma iš dalies suvokti šikšnosparnio perspektyvą. Bent iš dalies suvokti gyvūno perspektyvą ir yra vienas iš pagrindinių šiandieninės gyvūnų istorijos tikslų. Tikriausiai vienas originaliausiai ir ambicingiausiai dabartinių gyvūnų istorikų yra prancūzas Éricas Baratay, manantis, kad jau pats metas žmonių perspektyvą istorijoje pakeisti į gyvūno. Baratay keliuose tyrimuose parodė naujas gyvūnų istorijos kryptis, bet viena inovatyviausių jo knygų yra *Gyvūnų biografijos* (*Biographies of Animals*, 2017). Joje mėginama tirti maždaug tuzino XIX ir XX a. gyvūnų gyvenimo patirtį, remiantis įvairiais rašytiniais duomenimis, etologų atlirktais tyrimais ir autoriaus vaizduote. Pagrindinis Baratay tikslas yra grąžinti gyvūnamams istorinį individualumą, parodyti, kad įmanoma parašyti konkretaus gyvūno, o ne konkrečios rūšies istoriją. Knygos puslapiuose susipažiustumėme su Egipto žirafa, 1826 m. padovanota Prancūzijos karaliui, su britų karo žirgu, vargu Karys, išgarsėjusiu I pasauliniame kare, su jaučiu Islero, nuždytu Linareso bulių kautynių arenoje 1947 m., ar su šimpanze vardu Konsulas, kuriai pavyko išmokti daug žmogiško elgesio ir pelnyti daugelio dėmesį XIX a. pabaigos Mančesteryje. Bartay prieiga originali todėl, kad pabrėžia mėginimą rekonstruoti, kaip patys gyvūnai suvokė ir patyrė žmones. Jis nebijo rašyti pirmuoju asmeniu ir eksperimentuoti su įvairiomis

tipografijos technikomis, norédamas, pavyzdžiu, perteikti, ką paskutinėmis gyvenimo minutėmis 1947 m. rugpjūčio 28 d. patyré jautis Islero (Baratay 2017:107-120).

Tačiau naujoji istorijos samprata reiškia daugiau negu paprastą gyvūnų perspektyvos integraciją į tai, kaip suvokiamė praeitį; ji verčia mus pažvelgti į pačią istorijos idėją, vadovaujantis daugiarūšemis prielaide. Lenkų istorikė Ewa Domanska (2017:337) nesenai paskatino „daugiarūši praeities pažinimą“, remiantis tuo, kad iš esmės pripažištama, jog žmonijos gyvenimas yra glaudžiai susijęs su kitomis gyvybės formomis. Nesenai taip pat matėme mėginimų kurti „daugiarūšę archeologiją“, kuri skatina archeologus kastis giliau į platesnę sąveiką su augalais, grybais, mikrobais ir net fundamentaliaisiais gyvybės statybų blokais — DNR ekologiją (Pilaar Birch 2018:2). Pagrindiniai klausimai, kuriuos kelia daugiarūšė archeologija — tai yra, ką galime sužinoti apie praeitį, jei daugiausiai démesio neskiriame žmonėms; ką galime sužinoti, jei save laikome tik vienais iš daugelio veikėjų ilgoje laiko eigoje; kaip prasipléstų ar pasikeistų mūsų žinios apie praeitį, jei žmones įkurdintume platesnėje ekologijoje (*ibid.*, 2-3) — taip pat lieka aktualūs ir istorijos kontekste.

Daugiarūšės istorijos keliai pastaraisiais metais nužymėtas, siekiant žmones regėti laiko ir erdvės atžvilgiu dinamiškuose „tarprūšinės priklausomybės tinkluose“ (Tsing 2012:144). Kitaipl sakant, istorijos samprata iš daugiarūšės perspektyvos turėtų apimti visus žmonių ir ne vien žmonių rūšių agentus, augalus, gyvūnus, grybus, bakterijas ar virusus. Daugiarūšė istorija taip pat verčia abejoti tradiciškai suprantamais istoriniaiš šaltiniai, skatindama kreipti démesį taip pat ir į įvairių nežmogiškų organizmų pažinklus pédsakus. Amerikiečių antropologė Anna Tsing įtikinamai teigia, kad „Nesvarbu, ar kiti organizmai ‘pasakoja pasakojimus’, jie prisideda prie persidengiančių kelių ir pédsakų, kuriuos suvokiamė kaip istoriją. Taigi, istorija yra daugelio pasaulio kūrimo trajektorių įrašas, žmonių ir nežmonių.“ (Tsing 2015:168)

Daugiarūšės istorijos samprata ne vien suteikia naujų praeities pažinimą, bet ir pakerta daugumą epistemologinių būtinybių šiuolaikišnuose istorijos tyrimuose. Anot Ewos Domanskos (2017:271), reikalingas „kitoks praeities pažinimo būdas negu tai, ką siūlo istorinė epistemologija, konkretiai suvokdama laiką, erdvę, pokyčius, racionalumą ir priežasťtingumą.“

DAUGIAMASTĖ ISTORIJA

Antropocenas taip pat verčia abejoti įprastu istorinio laiko suvokimu ir skatina mąstyti plačiau negu mums įprasti antropocentriniai mastai. Tačiau problema tokia, kad jokia tradicinė istorinė laiko skalė negali paaiškinti, ką reiškia būti agentu ar jéga planetos mastu. Anot Chakrabarty'o (2018:6), bet koks istorijos suvokimas Antropoceno metu turi sujungti žmogišką ir planetos laiką į vieną daugiamastę schemą. Galiausiai taip gali rastis naujas būdas suvokti save laike.

Istoriko laiko horizontas iš Antropoceno perspektyvos tikrai atrodo stebitinai ribotas. Istoriskai, ir geologine, ir biologine prasme, istorikus domina keistai trumpas laikas. Dar Walteris Benjaminas (2007:263) pastebėjo, kad jei organinės gyvybės istoriją įsivaizduosime kaip 24 valandų laikotarpį, *homo sapiens* istorija Jame neužims ilgiau negu dvi sekundes.

Mums reikia daug ilgesnio savo praeities vaizdo laikotarpio, kaip prieš porą dešimtmečių pripažino gyvybės mokslų atstovas Edwardas O. Wilsonas: mums reikialinga „giluminė (deep) istorija“, kurioje „susijungtū genetiniai ir kultūriniai pokyčiai, per šimtus tūkstančių metų sukūrė žmoniją“ (Wilson 1996:x). Nesenai į Wilsono raginimą atsiliepė amerikiečių istorijas Danielis Lordas Smailas, kuris kartu su įvairių sričių mokslininkais pasiroyzo sukurti „giluminės istorijos“ principus, siekdami ne bet ko, o pasiūlyti „naujų žmonijos istorijos architektūrą“ (Shryock ir Smail 2011:xii). Anot Smailo (2008), istorijos samprata turėtų būti susieta ne su rašto išradimu, bet apimti visą žmonių rūšies raidą, nusidriekusią milijonus metų į praeitį. Žinoma, tai reiškia, kad istoriniai tyrimai turi būti pagrįsti glaudžiu bendradarbiavimu su tokiomis disciplinomis kaip antropologija, archeologija, genetika, neuropsychologija ir evoliucinė biologija.

Giluminės istorijos iniciatyva artima ir evoliucinės istorijos projektui, prieš kurį laiką pasiūlytam Amerikos aplinkos istoriko Edmundo Russello (2011). Evoliucinėje istorijoje daugiausiai démesio skiriamo tam, kaip žmonių ir nežmonių populiacijos kartu vystosi arba nuolat kinta, reaguodamos viena į kitą. Be to, ja taip pat siekiama parodyti, kaip žmonės iš esmės paveikė daugybės rūšių evoliuciją, įkurdindami organizmus socialiniuose, ekonominiuose ir technologiniuose kontekstuose.

Didžiosios istorijos projektas, pradėtas australų istoriku Davido Christiano ir remiamas Billo Gateso, lygiagretus šioms iniciatyvoms ta prasme,

kad pateikia istorijos interpretaciją ilgiausiu įmanomu mastu, kai žmonijos istorija suvokama kaip visatos istorijos dalis.

Visi kartu šie sumanymai aiškiai rodo naujos laiko istorijoje sampratos poreikį, taip pat jie atitinka tai, ko mus išmokė Antropocenas, tai yra, kad laikas ir istoriškumas néra konkrečiai žmogiški dalykai. Tačiau tam tikra prasme giluminė, evoliucinė ir didžioji istorijos menkiau atitinka Antropoceno vargus. Nes naujoji istorinio laiko samprata turi ne vien praplėsti mūsų laiko horizontą toli į praetitį. Tai greičiau pliuralistinis laikišumo suvokimas, atviras įvairiems ritmams, įvykiams ir trajektorijoms skirtingu mastu. Turėtume sugebėti judėti tarp įvairių laiko skalių, netgi „žaisti su laiko skalėmis“, anot konceptualios prancūzų istoriko Jacques'o Revelio (1996) metaforos). Svarbu judėti iš vienos skalės į kitą, aiškinant, kaip mažo masto reiškiniai sukélé didelio masto reiškinius daugybe pasikartojančių, atsitiktinių veiksmų smulkesnėse skalėse.

IŠVADA

Antropoceno atsiradimas atveria galimybę, kad istorija bus naujai konceptualizuojama. Tokios galimybės gali turėti nemažai epistemologinių ir etinių padarinių, kuriuos tik dabar pradedame suprasti ir kurie taip pat kelia įvairių naujų klausimų, apie kuriuos tik neseniai susimąstėme. Šioje paskaitoje teigiau, kad reikalinga istorijos samprata, apimanti visas gyvybės formas (daugiarūšę istorija) ir nusidriekianti giliai į praetitį bei leidžianti skirtingu laiko skalių sąveiką ir integraciją (daugiamastę istorija). Tai reiškia, kad reikia iš naujo kelti epistemologinius klausimus ir naujai apibrėžti istorinio pažinimo ribas. Kad galėtume tyrinėti ne vien žmonių pasaulį, turime išsiaiškinti, kiek istorinis pažinimas privalo arba neprivalo būti pagristas žmonių patirtimi. Turime įvertinti, ar méginimai tyrinėti gyvūnų patirtį yra epistemologiškai įmanomi. O tam reikia išplėtoti atsakymus į klausimą, ar antropocentrizmas neišvengiamas, ir ar žmogus viena ar kita prasme lieka išskirtinis: ar įmanomas „daugiarūšis praeities pažinimas“, ar jis neišvengiamai liks, pavadinkime, „žmogiškas daugiarūšės praeities pažinimas“?

Praplečiant mastą, kad apimtume ne vien žmonių pasaulį, ir perbraižant istorinio pažinimo ribas, naujoji istorijos samprata persidengia su sritimi,

anksčiau sieta su gamtos ir gyvybės mokslais. Tačiau ji ne šiaip sau ten braunasi. Ji krypsta į ryškėjantį tarpdisciplininių pažinimo režimą, kuriame visi ankstesni pažinimo pavidaip galėtų neatpažintamai transformuoti. Gali būti, kad naujosios istorijos sampratos vaidmuo ir paskirtis turi būti teoriškai apibrėžta tokiamo pažinimo režime.

Tačiau svarbu pabrėžti ir tai, kad naujos istorijos formos, kaip daugiarūšę ir daugiamastę istorija, ne nutraukia visas žmonių pasaulio istoriografijas, bet atveria galimai naują istorinį pažinimą, neįsivaizduojamą pagal modernią, vien į žmones sutelktą istorijos sampratą.

LITERATŪRA:

- Baratay, Éric (2012), *Le point de vue animal. Une autre version de l'histoire*, Paris: Seuil.
- Baratay, Éric (2017), *Biographies animales*, Paris: Seuil.
- Benjamin, Walter (2007), "Theses on the Philosophy of History" in Walter Benjamin, *Illuminations: Essays and Reflections*, ed. by Hannah Arendt, transl. Harry Zohn, 253–264, New York: Schocken Books.
- Chakrabarty, Dipesh (2009), "The Climate of History: Four Theses" in *Critical Inquiry*, 35 (2): 197–222.
- Chakrabaty, Dipesh (2018), "Anthropocene Time" in *History and Theory*, 57 (1): 5–32.
- Domanska, Ewa (2017), "Animal History" in *History and Theory*, 56 (2): 267–287.
- Domanska, Ewa (2018), "Posthumanist History" in *Debating New Approaches to History*, ed. by Marek Tamm and Peter Burke, 327–338, London: Bloomsbury.
- Horn, Eva and Hannes Bergthaller (2020), *The Anthropocene (Key Issues for the Humanities)*, London and New York: Routledge.
- Latour, Bruno (2017), "Anthropology at the Time of the Anthropocene: A Personal View of What is to be Studied" in *The Anthropology of Sustainability: Beyond Development and Progress*, ed. by Marc Brightman and Jerome Lewis, 35–49, New York: Palgrave Macmillan.
- Nagel, Thomas (1974), "What Is It Like to Be a Bat?" in *The Philosophical Review*, 83 (4): 435–450.
- Pilaar Birch, Suzanne E. (2018), "Introduction" in *Multispecies Archaeology*, ed. by Suzanne E. Pilaar Birch, 1–7, London and New York: Routledge.
- Revel, Jacques (ed.) (1996), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris: Gallimard and Seuil.
- Russell, Edmund (2011), *Evolutionary History: Uniting History and Biology to Understand Life on Earth*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Shryock, Andrew and Daniel Lord Smail (eds) (2011), *Deep History: The Architecture of Past and Present*, Berkeley: University of California Press.
- Smail, Daniel Lord (2008), *On Deep History and the Brain*, Berkeley: University of California Press.
- Tsing, Anna (2012), “Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species for Donna Haraway” in *Environmental Humanities*, 1 (1):141–54.
- Tsing, Anna Lowenhaupt (2015), *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Oxford and Princeton: Princeton University Press.
- Wilson, Edward O. (1996), *In Search of Nature*, Washington, D.C.: Island Press.

Pranešimas skaitytas 2020 m. liepos 15 d.

Iš anglų kalbos vertė Gabrielė Gailiūtė-Bernotienė

What Kind of History Do We Need at the Time of the Anthropocene?

MAREK TAMM

The twenty-first century brought about a sense of rapid global and planetary changes. Today, there is a growing awareness about human-induced climate change and biodiversity loss radically transforming the Earth system. The most prominent catch-word to capture this new situation is known as the Anthropocene. In its widest sense, the term refers to the significant human impact on the Earth’s geology and ecosystems. However, the Anthropocene does not express any single, agreed-upon idea, but has taken on a considerable number of mutually irreconcilable senses. I do agree with a recent statement by German scholar Eva Horn that “The best way to understand the Anthropocene is not as a concept but as a problem, not as an accomplished theory but an open question, a research program rather than a research result.” (Horn and Bergthaller 2020:31) I should add also that the Anthropocene does not refer to something that has only recently been discovered – the idea has been with us for many decades – but rather to a new emerging way of organizing knowledge pertaining to the relationship between humans and nature.

The impact of the Anthropocene on human knowledge is multiple and only partially graspable. In many respects, the Anthropocene has opened a new situation for humanity, a new human condition. Most fundamentally the dawning of the Anthropocene blurs and even scrambles some crucial categories by which humans have made sense of the world and their lives.

More specifically, it puts in crisis the lines between culture and nature, fact and value, and between the human and the geological. In the context of historical research, the Anthropocene requires us to overcome many deeply rooted conceptual divisions: natural history *versus* human history, written history *versus* deep history, national history *versus* planetary history, etc. But more profoundly, the Anthropocene compels us to work out a new notion of history that radically decenters humans and positions our actions in the multispecies entanglements and in the configuration of multiple times. In other words, the Anthropocene forces a radical shift in how we understand our past relationship to the more-than-human world. French anthropologist and philosopher Bruno Latour (2017:48) has succinctly captured the main lesson of the Anthropocene: “it gives another definition of time, it redescribes what it is to stand in space, and it reshuffles what it means to be entangled within animated agencies”.

In this talk, I intend to argue for a need to rethink history, to elaborate and embrace a new notion of history, appropriate for the time of the Anthropocene. In outlining this new understanding of history, I will focus on its two main aspects. First, I begin by outlining the challenge of investigating a more-than-human world which will entail a *multispecies history*. Then I turn to the relation between the question of scale and historical time and will make the case for a *multiscalar notion of history*.

MULTISPECIES HISTORY

The concept of history as we know it refers implicitly to “human history”. History deals only with humans, while the rest of the nonhuman world belongs to the province of an entirely distinct “natural history”. One could argue more specifically that it was only after nature acquired its own history that the modern notion of history became possible. This distinction between human and natural history goes back to the eighteenth century, and it was formulated most memorably in the philosophy of Hegel, who declared that “the nature has no history”.

This verdict of Hegel became the cornerstone of the nineteenth century historical research and is still the predominant attitude among contemporary historians.

Indian-American historian Dipesh Chakrabarty was one of the first to argue, in 2009, that the Anthropocene has challenged “the assumption that our past, present, and future are connected by a certain continuity of human experience” (Chakrabarty 2009:197). He contends that in the situation where humans have become geological agents, “the distinction between human and natural histories (...) has begun to collapse” and that the consequences of this “make sense only if we think of humans as a form of life and look on human history as part of the history of life on this planet” (*ibid.*, 207, 213). This collapse of the distinction between human and natural histories has revealed more clearly than ever the anthropocentric character of history. It has challenged the deeply rooted illusion of humans as the sole actors on the stage of history. In the light of this new understanding, it is increasingly important to ask what history would look like if seen not only from the human, but also from the nonhuman perspective. This question was first formulated by advocates of animal history who are no longer interested to study only the human-animal relations in the past, but also the history “from the animal’s point of view” (Baratay 2012). Indeed, what would happen to the notion of history if considered from the nonhuman or from the interspecies perspective? To what extent would this approach problematize the epistemological foundations of historical research? And, in the first place, is it possible at all to adopt a nonhuman perspective to history?

Widely known is the thought experiment by philosopher Thomas Nagel (1974) concerning the question “what is it like to be a bat?” Nagel concluded that such knowing is unattainable to humans, because we cannot grasp how the bat experiences the world. However, in one of the footnotes to his article, Nagel admits that his conclusion is about experience not knowledge, and that a partial understanding of bat’s perspective may still be possible. To understand, even if only partially, the animal perspective is one of the main aims of today’s animal history. Probably one of the most original and ambitious animal historians nowadays is French historian Éric Baratay, who believes that it is high time to exchange in history the human perspective for the animal’s perspective. Baratay has shown new avenues for animal history in several studies, but one of his most innovative books is *Biographies of Animals* (2017). It attempts to study the life experience of about a dozen of animals in nineteenth and twentieth

century on the basis of diverse written evidence, research done by ethologists, and the imagination of the author. The main aim of Baratay is to restore the historical individuality of animals, to show that it is possible to write the history of a specific animal instead of a specific species. On the pages of the book we get acquainted with a giraffe from Egypt, presented as a gift to the French king in 1826, with a British war horse called Warrior who became famous in the First World War, with the bull Islero who was killed at the Linares bullfighting arena in 1947, or with a Chimpanzee called Consul who was able to learn most of the human behaviours and won much attention in the late nineteenth-century Manchester. Baratay's approach is made original by putting the emphasis on the reconstruction of how animals themselves understood and experienced the humans. He does not fear to write in the first person and to experiment with various typographic techniques to convey what, for example, the bull Islero might have experienced in the last minutes of his life on 28 August 1947 (Baratay 2017:107–120).

But the new notion of history means more than a simple integration of the animal perspective into our understanding of the past; it forces us to rethink the very idea of history along multispecies lines. Polish historian Ewa Domanska (2018:337) has called recently for a “multispecies knowledge of the past” based on the fundamental recognition that human life is closely entangled with other forms of life. We have seen recently also attempts to build a “multispecies archaeology” which encourages the archaeologists to dig deeper into a wider ecology of interactions with plants, fungi, microbes, and even the fundamental building blocks of life, DNA (Pilaar Birch 2018:2). The main questions posed by multispecies archaeology – namely, what can we learn about the past without humans as the focus of the question? What can we learn if we frame ourselves as one actor among others in the long march of time? How might situating humans within a wider ecology serve to extend or alter our knowledge of the past? (*ibid.*, 2–3) – remain most relevant also in the context of history.

The milestones for a multispecies history have been laid out in the last few years with the aim to see humans within temporally as well as spatially dynamic “webs of interspecies dependence” (Tsing 2012:144). In other words, the notion of history from a multispecies perspective should include all agencies of human and other-than-human species, whether

they are animals, plants, fungi, bacteria, or viruses. Multispecies history challenges also the traditional understanding of historical sources, extending our attentiveness to the traces left by various nonhuman organisms. American anthropologist Anna Tsing convincingly contends that “Whether or not other organisms ‘tell stories’, they contribute to the overlapping tracks and traces that we grasp as history. History, then, is the record of many trajectories of world making, human and not human.” (Tsing 2015:168)

The multispecies notion of history does not only offer a new knowledge of the past but also undermines most of the epistemological certainties in contemporary historical research. According to Ewa Domanska (2017:271), it requires “a different way of knowing the past from the one offered by historical epistemology with its specific understanding of time, space, change, rationality, and causality”.

MULTISCALAR HISTORY

The Anthropocene challenges also the conventional understanding of historical time and invites us to think beyond our usual anthropocentric scales. The problem is, however, that none of the traditional historical timescales can account for what it means to be an agent or a force on a planetary scale. According to Chakrabarty (2018:6), any historical understanding at the time of the Anthropocene has to combine human and planetary time in a single, multiscalar framework. In the end, this may result in a novel way to situate ourselves in time.

The historian’s time horizon seems indeed surprisingly limited from the perspective of the Anthropocene. Historically, both in the geological and biological sense, historians are interested in a curiously short time period. Already Walter Benjamin (2007:263) pointed out that the history of *homo sapiens* does not occupy more than two seconds in the 24-hour period of the history of organic life.

We need a much longer temporal view of our past as life scientist Edward O. Wilson acknowledged a couple of decades ago; we need a “deep history” that would “combine genetic and cultural changes that created humanity over hundreds of thousands of years” (Wilson 1996:x). Wilson’s call has

been recently picked up by American historian Daniel Lord Smail, who, together with scholars from various fields, has been committed to develop the principles of “deep history”, aiming nothing less than to propose “a new architecture for human history” (Shryock and Smail 2011:xii). According to Smail (2008), the notion of history should not rest on the invention of writing, but should encompass the entire development of the human species, stretching millions of years into the past. This means, of course, that historical research must be based on close cooperation with disciplines like anthropology, archaeology, genetics, neurophysiology and evolutionary biology.

The initiative of deep history is close to the project of evolutionary history, proposed some years ago by American environmental historian Edmund Russell (2011). Evolutionary history focuses on how human and nonhuman populations have coevolved or continually changed in response to each other. Besides, it also aims to show also how humans have fundamentally shaped the evolution of a variety of species, embedding organisms in social, economic, and technological contexts.

The project of big history, launched by Australian historian David Christian and supported by Bill Gates, runs parallel to these initiatives inasmuch as it offers an interpretation of history on the largest possible scale, with human history seen within the history of the universe.

Taken together, all these endeavours clearly point toward a need for a new notion of time in history, they also fit what the Anthropocene has taught us, namely, that time and historicity are not specifically human. But there is also an extent to which deep, evolutionary and big histories resonate less with the Anthropocene predicament.

For the new notion of historical time is not only about expanding our temporal horizon deep in the past. It is more about a pluralistic understanding of temporality that is open to its multiple rhythms, events and trajectories over different scales. We should be able to move between multiple temporal scales, even to “play with the time scales”, to follow the conceptual metaphor of French historian Jacques Revel (1996). It is important to shuttle between scales, explaining how small-scale phenomena generated large-scale phenomena via multiple, recursive, aleatory acts, just as well as it is important to explore how such large scale phenomena shapes actions on smaller scales.

CONCLUSION

The emergence of the Anthropocene opens the possibility that history will be conceptualized in new ways. This potentiality has a number of epistemological and ethical implications that we have only now begun to recognize, and which also raise a variety of new questions that we have only recently begun to address. I argued in this talk that the concept of history we need includes all forms of life (multispecies history) and extends deep in the past and supports the interaction and integration of multiple time scales (multiscalar history). This means that we have to readdress epistemological questions and to redefine the limits of historical knowledge. To study a more-than-human world, we need to come to terms with the extent to which historical knowledge must or must not be grounded in human experience. We need to assess whether the claims to study animals’ experiences are amount to an epistemologically feasible enterprise. In doing so, we need to develop answers to the question whether anthropocentrism is inescapable and the human remains exceptional in one sense or another: is the “multispecies knowledge of the past” possible or will it necessarily remain what we may call “a human knowledge of a multispecies past”?

Inasmuch the scope is broadened to encompass the more-than-human world and inasmuch as the limits of historical knowledge are redefined, the new notion of history interferes with domain formerly associated with the natural and life sciences. Yet this does not mean a simple intrusion. It rather points towards an emerging transdisciplinary knowledge regime in which all former knowledge formations may transform beyond recognition. It may be that a novel role and function of the new concept of history needs to be theorized within such a knowledge regime.

However, it is important to stress that new forms of history, like multispecies history and multiscalar history, do not put an end to historiographies of the human world but open up a potentially new historical knowledge unconceivable within the confines of an exclusively human-focused modern notion of history.

REFERENCES:

- Baratay, Éric (2012), *Le point de vue animal. Une autre version de l'histoire*, Paris: Seuil.
Baratay, Éric (2017), *Biographies animales*, Paris: Seuil.

- Benjamin, Walter (2007), "Theses on the Philosophy of History" in Walter Benjamin, *Illuminations: Essays and Reflections*, ed. by Hannah Arendt, transl. Harry Zohn, 253–264, New York: Schocken Books.
- Chakrabarty, Dipesh (2009), "The Climate of History: Four Theses" in *Critical Inquiry*, 35 (2): 197–222.
- Chakrabarty, Dipesh (2018), "Anthropocene Time" in *History and Theory*, 57 (1): 5–32.
- Domanska, Ewa (2017), "Animal History" in *History and Theory*, 56 (2): 267–287.
- Domanska, Ewa (2018), "Posthumanist History" in *Debating New Approaches to History*, ed. by Marek Tamm and Peter Burke, 327–338, London: Bloomsbury.
- Horn, Eva and Hannes Bergthaller (2020), *The Anthropocene (Key Issues for the Humanities)*, London and New York: Routledge.
- Latour, Bruno (2017), "Anthropology at the Time of the Anthropocene: A Personal View of What is to be Studied" in *The Anthropology of Sustainability: Beyond Development and Progress*, ed. by Marc Brightman and Jerome Lewis, 35–49, New York: Palgrave Macmillan.
- Nagel, Thomas (1974), "What Is It Like to Be a Bat?" in *The Philosophical Review*, 83 (4): 435–450.
- Pilaar Birch, Suzanne E. (2018), "Introduction" in *Multispecies Archaeology*, ed. by Suzanne E. Pilaar Birch, 1–7, London and New York: Routledge.
- Revel, Jacques (ed.) (1996), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris: Gallimard and Seuil.
- Russell, Edmund (2011), *Evolutionary History: Uniting History and Biology to Understand Life on Earth*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shryock, Andrew and Daniel Lord Smail (eds) (2011), *Deep History: The Architecture of Past and Present*, Berkeley: University of California Press.
- Smail, Daniel Lord (2008), *On Deep History and the Brain*, Berkeley: University of California Press.
- Tsing, Anna (2012), "Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species for Donna Haraway" in *Environmental Humanities*, 1 (1):141–54.
- Tsing, Anna Lowenhaupt (2015), *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Oxford and Princeton: Princeton University Press.
- Wilson, Edward O. (1996), *In Search of Nature*, Washington, D.C.: Island Press.

MAREK TAMM is the Professor of Cultural History and senior research fellow at the School of Humanities in Tallinn University. He is also Head of Tallinn University Centre of Excellence in Intercultural Studies and of Estonian Graduate School of Culture Studies and Arts. Graduated in history and semiotics at the University of Tartu (1998), he earned his master degree in medieval studies from the Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales in Paris (1999) and his doctorate degree in medieval history from Tallinn University (2009). Author of five books of some seventy scholarly articles published in Estonian, English and French, and editor of dozen collections of articles.

The discourse was presented on July 15, 2021.

What Kind of History Do We Need at the Time of the Anthropocene?

Sudarytoja / Bearbeitung

Lina Motuzienė

Redaktorė / Redaktion

Ruth Leiserowitz

Vertėjai / Übersetzung

Ruth Leiserowitz, Jūratė Žukauskaitė, Gabrielė-Gailiūtė-Bernotienė

Dizaineris / Graphische Gestaltung

Jokūbas Jacobskis

Leidėjai / Herausgeber

všĮ Thomo Manno kultūros centras / www.mann.lt

Parengė spaudai ir išleido / Verlag

UAB Inter Se, Vilnius / www.interse.lt

Spausdino / Druck

UAB Petro ofsetas, Vilnius / www.petroofsetas.lt

