

LOGOS

ISSN 0868-7692

2005/44

RELIGIJOS,
FILOSOFIJOS,
KOMPARATYVISTIKOS
IR MENO ŽURNALAS

*Dievas bus su jais. Jis nušluostys
kiekvieną ašarą nuo jų akių;
ir nebebus mirties, nebebus liūdesio
nei aimanos, nei sielvarto,
nes kas buvo pirmiau, tas praėjo.*

Apr 21, 3-4

Gyvenančius ne Lietuvoje ir norinčius užsisakyti žurnalą

LOGOS

**Prašome pranešti savo adresą
ir laiškus siųsti:**

„LOGOS“ ŽURNALAS,
LAISVĖS PR. 60,
LT-05120 VILNIUS,
LITHUANIA

**Čekius už prenumeratą
(vienas žurnalo numeris su prisiuntimu 20 USD)
arba aukas siųsti adresais:**

KUN. KĘSTUTIS TRIMAKAS „LOGOS“
2830 DENTON CT.
WESTCHESTER IL 60154 U.S.A.

VIDA JANKAUSKIENĖ
LIETUVIŲ KATALIKŲ RELIGINĖ ŠALPA
351 HIGHLAND BOULEVARD, BROOKLYN,
NEW YORK 11207
U.S.A.

Anksčiau išleistus „LOGOS“ žurnalo numerius
galima nusipirkti redakcijoje:

„LOGOS“ ŽURNALAS, LAISVĖS PR. 60,
LT-05120 VILNIUS, TEL. (8~5) 2421963, FAKS. (8~5) 2429454

ŽURNALO KOLEGIJA

- dr. Edmundas ADOMONIS
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
- habil. dr. prof. Antanas ANDRIJAUSKAS
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
- dr. doc. Vaclovas BAGDONAVIČIUS
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
- dr. doc. Jonas BALČIUS
Vilniaus pedagoginių universitetas
- dr. prof. Paul Richard BLUM
Lojolos kolegžas, Baltimorė, JAV
- tėv. Jonas Dominykas GRIGAITIS OP
Dominikonų ordinas Lietuvoje
- dr. doc. Faustas JONČYS
Vytauto Didžiojo universitetas
- dr. prof. John F. X. KNASAS
Hiustono Šv. Tomo universitetas, JAV
- dr. doc. Gražina MINIOTAITĖ
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
- habil. dr. prof. Romanas PLEČKAITIS
Vilniaus universitas
- dr. doc. mons. Vytautas SIDARAS
Vytauto Didžiojo universitetas
- dr. prof. Philippe SOUAL
Poitiers universitetas, Prancūzija
- dr. doc. Dalia Marija STANČIENĖ
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
- dr. doc. Laima ŠINKŪNAITĖ
Vytauto Didžiojo universitetas
- dr. prof. kun. Kęstutis TRIMAKAS JAV
Vytauto Didžiojo universitetas
- habil. dr. prof. kun. Pranas VALČEKONIS
Vytauto Didžiojo universitetas

TYR. REDAKTORĘ

Dalia Marija STANČIENĖ

TYR. REDAKTORĘS PAVADUOTOJAS

Gintautas VYŠNIAUSKAS

STILISTĘ

Aldona RADŽVILIENĖ

STILISTAS (ANGLŲ KALBOS)

Joseph A. EVERATT

DIZAINERIS

Saulius JUOZAPAITIS

REDAKCIJOS ADRESAS

LAIŠVĖS PR. 60
LT-05120 VILNIUS
TEL. (5) 2421963
FAKS. (5) 2429454

ELEKTRONINIS PAŠTAS

logos@post.omnitel.net

PUSLAPIS INTERNETE

<http://www.litlogos.lt>

ŽURNALĄ GLOBOJA

Kultūros, filosofijos ir meno institutas,
Dominikonų ordinas Lietuvoje

LOGOS



Dėkojame

Suteikusiems žurnalo leidybai
paramą



Spaudos, radio
ir televizijos rémimo fondui

Kun. Pranciškui Giedgaudui OFM (JAV)

Kun. Rapolui Krasauskui (JAV)

P. Vytautui Musonui (JAV)

LOGOS bendradarbiai ir skaitytojai

© LOGOS 44
EINA KETURIS KARTUS
PER METUS
DUOTA RINKTI
2005-11-18
PASIRAŠYTA SPAUDAI
2005-11-09
STEIGIMO LIUDIJIMAS NR. 239
FORMATAS 70x100/16
OFSETINĖ SPAUDA, 14 SP. L.
TIRĀZAS 1000 EGZ.
UŽSAKYMAS 272
SPAUDĖ
UAB „PETRO OFSETAS“
ŽALGIRIO G. 90
LT-09303 VILNIUS

**STRAIPSNIAI,
PATEIKIAMO SKYRIAMS
„MOKSLINĖ MINTIS“,
„KULTŪRA“, „MENAS“,
„JAUNUJU OPUSAI“,
RECENZUOJAMI DVIEJU
RECENZENTU**

Autorijų nuomone
gali nesutapti
su redakcijos nuomone.
Už savo teiginius
atsako autorius

Pirmajame viršelyje:

Stasys MOSTAUSKIS.
Katinukas. 2002.
Mišri technika, kartonas.
40 x 50

<i>Mokslinė mintis</i>	Bronislovas KUZMICKAS <i>Dvasinis tautos naikinimas</i> 6
	Jonas BALČIUS <i>A. Maceina – tautos ir tautiškumo ugdymo filosofijos kūrėjas (pabaiga)</i> 17
	Nijolė LOMANIENĖ <i>Etika: tarp filosofijos ir psychologijos</i> 24
	Dalia Marija STANČIENĖ <i>Pasaulis ir bendrieji dėsniai pagal Malebranche'ą</i> 32
	Aivaras STEPUKONIS <i>Idėjų istoriografijos gimimas: Arthur Oncken Lovejoy (pabaiga)</i> 42
	Romualdas DULSKIS <i>Trys hesychijos pakopos, vedančios į autentišką krikščioniškojo maldingumo kokybę (pabaiga)</i> 50
	Juozas ŽILIONIS <i>Aurelijus Augustinas: moralinio blogio genezė</i> 59
	Antanas ANDRIJAUSKAS <i>Nomadinis mąstymas ir estetika be teritorijų</i> 67
	Virginija JAKIMENKO <i>Racionalusis diskursas ir argumentacija</i> 73
<i>Aktualioji tema</i>	Christoph FLÜELER <i>Tomas Akvinietas apie sapnus</i> 80
<i>Klasika</i>	Tomas AKVINIETIS <i>Teologijos suma I, 48 klausimas apie ypatingą daiktų skirtinumą</i> 96
<i>Menas</i>	Stasys MOSTAUSKIS. <i>Tapyba</i> 112
<i>Kultūra</i>	Aldona VASILIAUSKIENĖ <i>Arkivyskupas Mečislovas Reinys. Jo idėjas įgyvendina Rietavo „Aušros“ katalikiška vidurinė mokykla</i> 124
	Valdas PRUSKUS <i>Antanas Kaupas: įžvalgos dėl nacionalinio identiteto ir socialinės santarvės išsaugojimo</i> 131
<i>Jaunųjų opusai</i>	Aušra MALKEVIČIŪTĖ <i>Sobornost sklaida Nikolajaus Berdajevė filosofijoje (pabaiga)</i> 144
	Asta MEŠKAUSKIENĖ <i>Orumo samprata ir orumo apsaugos bei ugdymo ypatumai demokratinėje visuomenėje</i> 152
	Aušra BIRGELYTĖ <i>Sinergetika kaip nelinijinio mąstymo ir veikimo modelis</i> 158
	Rima VALINCIŪTĖ <i>Pamaldumas Švč. Jézaus Širdžiai XVIII a. Lietuvoje</i> 167
	Tomas PABEDINSKAS <i>Performatyvumo ir simuliacijos sasajos postmodernioje atvaizdo sampratoje</i> 184
	Raimonda NORKUTĖ <i>XVII–XVIII a. medžio skulptūra Šiaulėnų Šv. Onos bažnyčioje</i> 192
	Lina KLUSAITĖ <i>Teatrinio dialogo galimybės ir ribos kalbos aktų teorijos kontekste</i> 200
	Kamilė RUPEIKAITĖ <i>Rago simbolika Šventajame Rašte</i> 211
	Autoriai 223

<i>Research</i>	Bronislovas KUZMICKAS <i>The Spiritual Extermination of the Nation</i> 6
	Jonas BALČIUS <i>Antanas Maceina: Author of the Philosophy of Nationality and National Upbringing (end)</i> 17
	Nijolė LOMANIENĖ <i>Ethics: Between Philosophy and Psychology</i> 24
	Dalia Marija STANČIENĖ <i>The World and General Laws According to Malebranche</i> 32
	Aivaras STEPUKONIS <i>The Birth of the Historiography of Ideas: Arthur Oncken Lovejoy (end)</i> 42
	Romualdas DULSKIS <i>Three Stages of Hesychia Leading to the Authentic Quality of Christian Piety (end)</i> 50
	Juozas ŽILIONIS <i>Aurelius Augustinus: The Genesis of Moral Evil</i> 59
	Antanas ANDRIJAUSKAS <i>Nomadology and the Changes in the Fields of Aesthetics</i> 67
	Virginija JAKIMENKO <i>Rational Discourse and Argumentation</i> 73
<i>Selected Theme</i>	Christoph FLÜELER <i>Thomas Aquinas on Dreams</i> 80
<i>Classics</i>	St. Thomas AQUINAS <i>Summa Theologica I, Question 48, The Distinction of Things in Particular</i> 96
<i>Art Culture</i>	Stasys MOSTAUSKIS. <i>Paintings</i> 112
	Aldona VASILIAUSKIENĖ <i>Archbishop Mečislovas Reinys. The Aušra Catholic Secondary School in Rietavas Implements his Ideas (end)</i> 124
	Valdas PRUSKUS <i>Antanas Kaupas: Foresights of the Preservation of National Identity and Social Concord</i> 131
<i>Junior Opus</i>	Aušra MALKEVIČIŪTĖ <i>The Unfolding of Sobornost in the Philosophy of Nikolai Berdiaev (end)</i> 144
	Asta MEŠKAUSKIENĖ <i>The Concept of Dignity and Peculiarities of its Preservation and Cultivation in Democratic Society</i> 152
	Aušra BIRGELYTĖ <i>Sinergetics as Nonlinear Thinking and a Model of Activity</i> 158
	Rima VALINČIŪTĖ <i>The Devotion to the Sacred Heart of Jesus in 18th Century Lithuania</i> 167
	Tomas PABEDINSKAS <i>The Relationship between Performativity and Simulation in the Postmodern Concept of the Image</i> 184
	Raimonda NORKUTĖ <i>Wooden Sculptures from the 17th and 18th Centuries in St Anne's Church in Šiaulėnai</i> 192
	Lina KLUSAITĖ <i>Possibilities and Limitations of Theatrical Dialogue in the Context of the Theory of Speech Acts</i> 200
	Kamilė RUPEIKAITĖ <i>The Symbolism of the Horn in the Bible</i> 211
	Contributors 223



Gauta 2005-09-30

BRONISLOVAS KUZMICKAS

Mykolo Romerio universitetas

DVASINIS TAUTOS NAIKINIMAS

The Spiritual Extermination of the Nation

SUMMARY

The article considers the question of the physical and spiritual extermination of Lithuania's population over the years of the Nazi and Soviet occupations. Lithuanians suffered particularly from the Soviet occupation. From the first days of it, the communist authorities carried out a policy of the denationalisation of the Lithuanian people, denying the main Lithuanian national values and introducing compulsory communist ideology. Materialism and atheism were an essential part of it, since the Soviet rulers considered religion to be a direct competitor of communist ideology. By means of ideological indoctrination, the regime tried to control minds, thus restricting the free development of the personality. On the other hand, due to the policy of social levelling and the limited opportunities for the realisation of private initiatives, people lost the motivation for social activity. Under slogans of internationalism, russification and Russian colonisation were carried out.

Jmoksliinių svarstymų darbotvarkę pamažu ateina tautinio tapatumo ir pilietiškumo klausimai. Tai rodo, kad Lietuvos mokslo visuomenė domisi reaaliais ar numatomais iššūkiais, kuriuos mūsų tautai meta spartejanti tarptautinių ryšių ir kitokių atvirumo formų plėtra. Bet tai nereiškia, kad galime pamiršti netolimą praeitį ir tuos „iššūkius“, kuriuos tauta patyrė totalitarinės

okupacijos dešimtmečiais ir kurie daugumos žmonių sąmonėje paliko sunkiai nykstančius pėdsakus. Tie pėdsakai gali būti įvardijami kaip lig šiol besitęsančios pokomunistinis „šleifas“, nors kai kuriose srityse, ypač užsienio politikoje, Lietuva jau neabejotinai yra išėjusi iš pokomunistinės erdvės – tai liudija mūsų šalies narystė NATO ir ES. Tačiau daugelis vidaus gyvenimo reiskinių, liu-

RAKTAŽODŽIAI: okupacija, dvasinis naikinimas, ateizmas, socialinė lygiava, rusifikacija.

KEY WORDS: occupation, spiritual extermination, atheism, social levelling, russification.

dijančių visuomenės moralinį nuosmukį (tai, beje, būdinga ir kitoms išsivadavusioms iš komunistinės diktatūros šalims), rodo sovietinio palikimo gajumą ir poveikį dabarciai. Okupacijų dešimtmečiais buvo pažeistas tautos tapatumas, ypač tautinė, pilietinė ir moralinė savimonė, ir dabar tai pasireiškia įvairiaisiais negatyviais reiškiniais, pradedant valdžios ir visuomenės tarpusavio suvetimėjimu, bendruomeninių ryšių silpnumu, baigiant politiniu ir teisiniu nihilizmu, įvairiomis korupcijos formomis.

Tai, ką lietuviai patyrė per okupacijų dešimtmečius, gali būti įvardijama genocido terminu, nes tauta buvo naikinama fiziškai ir dvasiškai, nors įvairiaisiais okupacijos dešimtmečiais tai buvo daroma skirtingais būdais. Tai akivaizdu, jeigu lyginsim, pavyzdžiu, stalinių ir brežnevinį laikotarpius. Daugiau ištyrinėtas, moksliskai aprašytas ir įvertintas yra fizinis Lietuvos gyventojų nai-

kinimas. Dvasinis ir moralinis tautos naikinimas nušiestas palyginti mažiau, nes dvasiniai reiškiniai yra sunkiau apibrėžiami ir patvirtinami faktais, nors kaip tik dvasinės genocidas labiausiai pažeidė tautos savimonę ir morale, tai ir atispindi dabarties gyvenime. Dvasinis genocidas, trumpai apibūdinant, yra žmogaus dvasios naikinimas ją deformuojant ir slopinant, dažniausiai vykdomas kartu su fiziniu genocidu arba kaip pastarojo tėsimas ir priemonė. Reikia pažymėti, kad žmogaus dvasią naikina ne tik totalitariniai režimai, tokie kaip bolševizmas ir nacizmas, bet ir kai kurie religiniai sektantiški fundamentalizmai, reikalaujantys iš savo sekėjų vergiško paklusnumo ir atsidavimo, prilygstantchio asmenybės paneigimui.

Straipsnyje ketinama svarbesniasias aspektas nušvesti dvasinį mūsų tautos naikinimą, patirtą per sovietinės okupacijos dešimtmečius.

FIZINIS IR DVASINIS NAIKINIMAS

Sovietų ir nacių okupacijų metais lietuvių tauta tiek etniniu, tiek ir pilietiniu požiūriu buvo naikinama tiesiogine prasme – fiziškai naikinamos kai kurios Lietuvos gyventojų grupės. Nacistiniai okupantai ir vietiniai jų talkininkai 1941–1944 metais sušaudė ir badu numarino apie 200 000 žydų (apie 94 procentus Lietuvos žydų bendruomenės). Taip buvo sunaikinta sena ir garsi, savitumu pasižymėjusi Lietuvos žydų (litvakų) kultūra. Koncentracijos stovyklose buvo kalinama ir naikinama daug lietuvių inteligenčių, daugiausia antinaci-

tinio pasipriešinimo dalyvių, kitų tautybių Lietuvos gyventojai.

Pirmosios ir antrosios sovietinės okupacijos metais buvo planingai naikinama tremiant, represuojant ir žudant veikliausia ir sąmoningiausia tautos dalis – ūkininkai, mokytojai, dvasininkai, kariškiai, verslininkai, ištaigū vadovai, politinių organizacijų nariai, žurnalistai, profesoriai. Per trumpą laiką buvo suradytą nepriklausomybės metais susiformavus socialinė tautinio tapatumo sandara, sunaikinti tos sandaros kūrėjai – ūkinis ir kultūrinis kaimo ir miesto eli-

tas, sutraukyti bendruomeniškumą palaiantys ryšiai.

Tautos naikinimas nesiliovė ir vėliau, pasibaigus stalininiams laikotarpiui, režimas švelnėjo, keitėsi represijų pobūdis. Dauguma ištremtųjų ir nuteistųjų, ištvertę vergiško darbo, bado ir pažeminimų metus, buvo pradedami išleisti į laisvę. Bet tai buvo tariama laisvė, nes žmonės ir toliau buvo pusiau beteisiai. Daugumai buvusių politinių kalinių ir tremtinių nebuvvo leidžiama grįžti į Lietuvą, o grįžusiems nebuvvo leidžiama apsigyventi tėviškėse, jie nebuvvo priimami į darbą, jų vaikams ir giminaičiams buvo trukdoma stoti į aukštąsias mokyklas. Grįžusieji rado jau nebe tą Lietuvą, kurią prisiminė ir apie kurią svajojo tremtyje, kaimuose neberado ūkininkų, o tik skurstančius kolūkiečius.

Fizinį žmonių naikinimą nuo pat pirmųjų sovietinės okupacijos dienų lydėjo dvasinis naikinimas, pasireiškės pirmiausia tam tikros idėjinės pakraipos autoritetingų ir kūrybingų asmenybų – tautinės savimonės skleidėjų žudymu, trėmimu ir persekiojimu. Tuo neapsiribota, buvo stengiamasi naikinti bei slaptinti materialias ir idėjinės tautos sąmonės apraiškas.

Pirmausia buvo draudžiama ir slopinama visa, kuo pasižymėjo nepriklausomybės metais brendusi tautinė savimonė – tautinės vienybės idėja, lietuvio kaip savos valstybės piliečio sąmonė, istorinių įvykių, ypač nepriklausomybės kovą, atmintis, vakarietiška orientacija, religinumas. Buvo atmetamos ir neigiamos tos moralinės, religinės, kultūrinės vertybės, kurios buvo tautinės savimonės atrama.

Šios vertybės buvo niekinamos kaip „buržuazinis nacionalizmas“, „kelia-klupsčiavimas prieš Vakarus“ ir pan. Naikinami ne tik tautos prisikėlimo ir nepriklausomos valstybės paminklai ir simboliai, bet ir visa tai, kas galėjo būti įvardijama kaip „buržuazinė kultūra“ – ištisi bibliotekų ir muziejų fondai, sudařinėjami draudžiamų knygų sąrašai, steigiami vadinančių specialieji fondai, į kuriuos patekti buvo galima tik gavus specialų leidimą. Spaudoje, radijuje, knygų leidyboje taikyta griežčiausia cenzūra. Buvo siekiama visiškai atriboti žmones nuo viso to, kas galėjo būti idėjinė atspara režimo pastangoms „perauklėti“, kas prilygo siekiui pavergti protus. Visi protinio darbo darbuotojai, ar tai būtų mokytojas, ar tarnautojas, norėdami eiti savo pareigas, neturėjo alternatyvų – privalėjo besalygiškai pripažinti komunistinę ideologiją.

Tautos sąmonė patyrė gilią ir skaudžią traumą, buvo staigai nutrauktas ir sustabdytas atgimusios tautos tapatumo sąmonės modernėjimas. Eilinis lietuvis atsidūrė prieš alternatyvą: būti ištikimam savo įsitikinimams, bet mokėti už tai galimybės išlikti profesinėje veikloje praradimui, neretai rizikuojant ir savo bei šeimos narių laisve, arba ir toliau dirbtį savo darbą, bet nerodyti savo įsitikinimų, o tai buvo tolygu jų atsisakyti ir buvo suvokiamas kaip išdavystė. Jokių tarpinių variantų, jokių išlygų. Bet to, kad žmogus ramiai dirbtų savo darbą ir nepriestarautų režimui, dažnai nepakako. Visų profesijų specialistai, o ypač geresni ir pareigingesni, buvo raginami stoti į partiją, verbuojami slaptaisiais

agentais, verčiami viešai pasisakyti prieš kokias nors „buržuazinės ideologijos“ ar „nacionalizmo“ apraiškas ir kitaip dviškai prievertaujami. Kiekvienam tekdavo apsispresti ir ne visada – pagal savo sąžinės balsą.

Tačiau tai buvo daugiau tik išorinė, ideologinė dvasinės prievertos pusė. Totalitarinis dvasinis genocidas siekė daug giliau – riboti, ideologiniai motyvais varžyti savarankišką mąstymą apskritai, slopinti valią ir iniciatyvą, gniuždyti asmens orumą ir savigarbą, kitaip tariant, naikinti tai, kas sudaro žmogaus kaip laisvos ir moralinė atsakomybę jaučiančios asmenybės branduoli. Tokią asmenybę turėjo pakeisti „naujas“ žmogus – ideologiškai indoktrinuotas individuas, kuriam būdingi tam tikri mąstysenos ir jausenos stereotipai, darantys jį lengvai manipuliuojamu masės žmogumi. Vienas iš tokio

„perauklėjimo“ būdų buvo visuotinio sekimo ir skundimo atmosfera.

Bet ir toks individuas buvo nuvertinamas pabrėžiant kolektyvo pirmumą jo atžvilgiu, nors kolektyvai taip pat nebuvovo savarankiški, bet akylai stebimi iš viadus ir išorės, manipuliuojami. Kolektyvizmo principas buvo tik papildomas individuо kontrole būdas. Viena iš individuо nuvertinimo sąlygų buvo privačios nuosavybės nusavinimas visus sulyginant beteisiškumo ir skurdo pagrindu.

Dvasinis genocidas yra ne tik žmogaus kaip asmenybės, bet ir tautos kaip pilietinės visuomenės naikinimas paverčiant ją atomizuota ir beveide individu mase. Fiziškai tauta buvo naikinama laikantis tam tikrų socialinių ir politinių „kriterijų“ – represuojami „išnaudotojai“ ir pan., o ideologinės dvasinio naikinimo priemonės buvo taikomos totaliai.

OFICIALUSIS MATERIALIZMAS IR PRIEVARTINIS ATEIZMAS

Akivaizdi dvasinio naikinimo išraiška buvo visiems sovietiniams piliečiams privaloma oficialioji materialistinė pasaulėžiūra, tiksliau, sovietiškai adaptuotas, t. y. sudogmintas marksizmas, pateikiantis vienpusišką pasaulio aiškinimą, taip pat ir supaprastintą deterministinį istorijos aiškinimą. Be perstojo propaguojamas marksizmas ilgainiui „nuseido“ daugelio žmonių sąmonėje, nes, kaip teigė Nobelio premijos laureatas poetas Czeslawas Miloszas, „...visais laikais egzistavo poreikis supaprastintos pasaulėžiūros, kurią būtų galima sutalpinti į katekizmą ar populiarą brošiū-

ręle“¹. Ypatinga marksistinės pasaulėžiūros dalis buvo vadinamas mokslienis ateizmas. Materializmas ir ateizmas, pakelti į savotiškos „valstybinės religijos“ rangą ir kalte kalami nuo pat vaikų darželio, turėjo auklėti žmogų, atsiakračiusi „religiinių prietarų“ ir išpažįstantį materialistinę pasaulėžiūrą kaip vienintelę teisingą ir moksliškai pagrįstą. Moksliškumo savoka ideologinės propagandos tikslais buvo itin aktyviai ekspluatuojama. Buvo organizuotas platus ateistinių bei mokslo populiarinimo paskaitų tinklas, sistemingai rengiamos ateizmo propagandai skirtos konferen-

cijos, mokyklose steigiami ateizmo būreliai ir pan.

Tai nebuvo vien laisvamanybės tradicijas tęsianti šviečiamojos pobūdžio veikla. Sudėtinė ateistinės propagandos dalis buvo ištisas represinių priemonių arsenalas, taikytas Bažnyčiai, tikinčiųjų bendruomenėms ir pavieniams tikintiesiems. Inteligentai, tarnautojai rizikuodavo sulaukti didelių nemalonumų paaiškėjus, kad jie lanko bažnyčią, krikštija vaikus, su bažnytinėmis apeigomis tuokiasi, laidoją artimuosius. Mokytojai būdavo įpareigojami prižiūrėti, kad vairai neitų į bažnyčias, nelankytų šventų mišių. Buvo uždarinėjamos bažnyčios (Vilniuje, uždarytoje Šv. Kazimiero bažnyčioje 1961 m. įsteigtais Ateizmo muziejus), varžoma veikusių bažnyčių ganytojiskoji veikla siekiant ją kontroliuoti ir ja manipuliuoti. Panašiai buvo elgiamasi ir su kitų konfesijų išpažinėjais. Ypatingų represijų imtasi prieš katalikų dvasininkus². Nesitenkinant vien išoriniu spaudimu, buvo stengiamasi Bažnyčią griauti iš vidaus, infiltruojant į tikinčiųjų bendruomenes agentus, bandant užverbuoti kunigus.

Naikinimo akcija apėmė ir tas kultūros sritis, kuriose bent kiek atispindėjo krikščionybės idėjos. Iš bibliotekų ir muziejų buvo išsiminėjama, naikinama arba suslepiama specialiuosiuose fonduose ne tik visokia konfesinė literatūra, bet ir tai, kas bylojo apie tikėjimą grožinėje, mokslinėje literatūroje, tapyboje. Iš vieno kultūrinio gyvenimo nyko tokios sąvokos kaip „Dievas“, „malda“, „sieila“, „nuodėmė“, „atgaila“, „atpirkimas“, „išganymas“, išreiškiančios krikščioniš-

kają žmogaus būties dimensiją. Ateistinės pasaulėžiūros skiepijimas slopino idealiąją žmonių elgesio motyvaciją, buvo ištrinamos iš žmonių sąmonės tokios krikščioniškosios paskatos kaip gailestingumas, atleidimas, susitaikymas, arčimo meilė. Panašią funkciją turėjo atliliki ir materializmas, prisiskiriantis sau teisę mokslo vardu neigtį dvasinę tikrovę kaip substancinį pradą, neigtį idealizmą kaip pasaulėžiūrą³.

Ateizmas buvo perdėm negatyvistinė ideologinė doktrina, kurios paskirtis – įrodinėti ir įtikinėti, kad „Dievo nėra“, kad religija yra „liaudies opiumas“, o bažnyčia – „išnaudojimo įrankis“. Nebuvovo apsiribota tik argumentuojamais įrodymais, bet stengtasi formuoti ir atitinkamas jausminės nuostatas, įdiegti neapykantą Bažnyčiai, kunigams, tikintiesiems. Kompartijos nutarimuose, raginančiuose be paliovos stiprinti ateistinę propagandą, būdavo pabrėžiama, kad ateizmas turi būti karingas, būdavo reiškiamas nepasitenkinimas dėl to, kad daug inteligenčių yra „tik abejingi“ religijai, bet nėra jai priešiški, nėra nusiteikę jos neapkęsti ir su ja kovoti.

Atkaklus religijos neigimas ir įnirtinės Bažnyčios persekiojimas sunkiai paaiškinami vien politiniais motyvais. Ar totalitarizmas ir religija yra iš principo vienas kitą neigiantys dalykai – svarstytinės klausimas, nes totalitarinė politinė valdžia gali paprasčiausiai nesikišti į religijos dalykus arba stengtis pajungti religiją savo tikslams. Šių dienų realybė yra religinis totalitarizmas islamiškojo fundamentalizmo pavidalu. Bolševikai nesitenkino politiniu žmonių pavergi-

mu, jie siekė kur kas daugiau – paneigti žmogaus dvasinį pradą, kartu ir ne-lygustumą asmens vertę, kurią pabrėžia krikščionybė, ir šitaip stengtasi suardyti giliajų asmenybės integraciją ir pa-laužti jos dvasinį atsparumą. Tikintis i Dievą žmogus yra moraliskai tvirtesnis ir dvasiskai atsparesnis, kartu ir laisves-nis politinių institucijų atžvilgiu, o tai buvo visiškai nepriimtina bolševikinei valdžiai, siekusių absoliutaus piliečių paklusnumo. Šiuo požiūriu katalikybė buvo komunizmui itin pavojingas var-žovas. Sovietinis „naujasis žmogus“ tu-rejo būti toks, kuris tenkintuosi elemen-tariais kūniškais poreikiais, valstybine ideologija bei ideologizuota kultūra ir kuris neturėtu jokių dvasinių „kertelių“, nesančių valdžios kontrolės akiratyje. Ne veltui ižvalgesni politologai nurodo, kad vienas iš komunizmo žlugimo veiksnių buvo tvirta moralinė popie-žiaus Jono Pauliaus II laikysena.

Sovietiniai ideologai taip pat gerai suprato, kad religija yra itin svarbus tautinio tapatumo savimonę palaikantis veiksnys, kad tautiškumas visur Euro-poje formavosi kurios nors religijos kontekste, kad ateizuoti žmonės lengviau pasiduoda rusifikacijai ir sovietizacijai. Todėl ateistinė propaganda buvo skleidžiama kartu su „buržuazinio naciona-lizmo“ kritika ir „proletarinio interna-cionalizmo“ idealais.

Ta propaganda, kuriai buvo pajunga mokykla, spauda, radijas, televizija, nebuvo per daug veiksminga, beveik neturėjo poveikio kaime, kur dauguma žmonių, kaip ir anksčiau, buvo prakti-kuojantys katalikai. Vis dėlto ateistinė propaganda, be perstojo diegta penkias-

dešimt metų, paliko žmonių sąmonėje ženklu pėdsaką. Tiksliau pasakius, po-veikį darė tai, kad Bažnyčia buvo izoliuota nuo viešojo gyvenimo ir tik labai ribotai galėjo plėtoti savo ganytojišką veiklą. Inteligentai, vidurinių ir aukštū-jų mokyklų jaunimas į ateistinius reng-nius žiūréjo atsainiai, dažnai su ironija ir pašaipa, bet tuo pat metu nedaug ką teisingo galėjo išgirsti apie krikščionybę, Bažnyčios ir dvasininkijos misiją. Tai ugdė religinį abejingumą. Vis dėlto uni-versitetuose atsirasdavo dėstytojų, kurie sugebėdavo ateizmo intencijas „neutra-lizuoti“, paskaitas paversti savo išku re-ligijotyrinio pobūdžio švietimu ir net karingojo ateizmo kritika.

Prievartinę ateizaciją netiesiogiai pa-laikė ir Lietuvą pasiekusi per visą krikš-čioniškajį pasaulį besiritanti savaiminės sekularizacijos bangą, gerokai keičianti žmonių vertybines orientacijas ir gyve-nimo išrasminimo būdus. Sekularizmas néra tapatintinas su prievartine politi-zuota ateizacija, tai skirtinges kilmés da-lykai, vis dėlto kai kuriais aspektais jų poveikis žmonėms sutapo. Ir vienas, ir kitas nusakralino pasauli, matė jį tik kaip vien materialią realybę, teigė reli-giją esant socialinės kilmés reiškiniu, propagavo vienokias ar kitokias sociali-nes utopijas. Tarp jaunesnių žmonių iši-tvirtino tokie sekularizuotos mąstyse-nos bruožai kaip religinis indiferentiz-mas, moralinis reliatyvizmas, vartotojiš-kumas, pragmatizmas, hedonizmas. Nu-religėjimas placiai palietė ir tuos žmo-nes, kurie nepripažino ateistinės propa-gandos ir net palaikė Bažnyčią, bet daugiau dėl politinių motyvų, kaip vienintelę instituciją, nepavaldžią valstybei,

taip parodydami savo opozicinę nuostatą. Ne tik valstybinis ateizmas, bet ir kitos, pasaulietiško pobūdžio priežastys lėmė, kad daugelis žmonių prarado poreikį religiškai įprasminti net tokias egzistencines realijas kaip mirtis, kančia, nelaimė. Persekojama Bažnyčia neturėjo galimybės atsiliepti į sekularizacijos mestus iššūkius, negalėjo pradėti su sekularėjančiu pasauliu dialogo, kaip tai vyko atvirose demokratiškose šalyse.

Šitokiomis aplinkybėmis gausėjo žmonių, kurie gyvenime orientavosi tik į tai, kas jutimiška, medžiagiška, daiktis ka, kuriems mažai ką reiškė ar nieko nereiškė idealieji motyvai. Tokią orientaciją palaikė ir gyvenimo sunkumai, nesibaigiantys buitiniai trūkumai, o tai skatinė „daiktų kultą“, stūmė žmones vogti – tai buvo plačiai praktikuojama ir beveik toleruojama. Daug kam pagrindiniu gyvenimo orientyru tapo daugiau ar mažiau įsisąmonintas požiūris, kad neturi prasmės tai, kas nėra medžiaginiė gerovė, komfortas ir malonumai, nes reali yra tik „amžinai judanti materija“, nėra nieko aukštesnio ir švento. Hedonistinė nuostata, neatsveriama aukštesnės elgesio motyvacijos, buvo viena iš sparčiai plitusio alkoholizmo priežasčių, nors į šią ydą žmones stūmė ne tik jų pačių dvasinė tuštuma, bet ir savaip suprantamas malonumų troškimas.

Aštuntajame dešimtmetyje pradėta jausti ir viešai pripažinti, kad ne tik kul-

tūroje, bet ir žmonių santykuose, visame gyvenime labai trūksta kažko įprasmiančio, užpildančio ir užbaigiančio. Tas „kažkas“ buvo įvardijamas kaip dvasingumas, atsvara buitiniam materializmui ir daiktų kultui. Tai akivaizdžiai bylojo apie materialistinės pasaulėžiūros, paneigusios dvasią, krizę. Apie dvasingumo stoką prabilta rašytojų susirinkimuose, kritikų straipsniuose, etikų seminaruose, net komjaunimo konferencijose, žinoma, gavus tam sankciją iš viršaus. Buvo bandoma, nors nelabai sėkmingai, diskutuoti ir aiškintis, kas yra tas dvasingumas, kaip jį suderinti su materialistine pasaulėžiūra, kaip jį atgauti, jeigu jis prarastas. Požiūriai smarkiai skyrėsi. Vieniems dvasingumas – tai gilūs jausmai, kitiems – išmintis ir dorovė, tretiems – vaizduotė, dar kitiems – rytieliška kontempliacija ar net kokia nors „materialistinė mistika“. Tik nebuvo kalbama, kad dvasingumo šaltinis yra sąžinė, melo atsikratymas, teisingumas. Vieni buvo linkę ieškoti dvasingumo mene, kiti – moralėje, treti – gamtoje. Tik nebuvo ieškoma krikščionybėje, o jei kas ir ieškojo, viešai apie tai nekalbėjo. Tačiau tikrasis dvasingumas tada gyvavo anapus oficialiojo gyvenimo, ten, kur iki pat Atgimimo slapta darbavosi disidentai, pogrindžio literatūros leidėjai ir platintojai, Bažnyčia. Šiapus buvo tik bevaisis intelektualizmas, tik dvasingumo imitacijos.

SOCIALINĖ LYGIAVA

Dideli vaidmenį vaidino ir visuomenės uždarumas, gyvenimo reglamentavimas, galimybų save realizuoti ribotu-

mas, socialinė lygiava. Kolūkietis ir darbininkas, tarnautojas ir inteligentas žinojo savo galimybų ribas. Ryškesnė indivi-

duali saviraiška, originalumas, išsiskyrimas kuo nors iš aplinkos, ypač materialinės gerovės požiūriu, buvo sunkiai toleruojamas, nesiderino su valdiško kolektivizmo dvasia. Tiesa, tuo pat metu klestėjo įvairaus pobūdžio šešelinė ekonominė, buvo „pogrindinių turtuolių“, kurių gerovės šaltinis daugiausia buvo valstybinės nuosavybės grobstymas bei korupcija, i kurią buvo įsitraukę ir nomenklatūros sluoksniai. Tačiau daugumos žmonių tuometinių galimybių ribos galėjo būti apibūdinamos taip: darbas, nereikalaujantis didesnių pastangų, kuklus atlyginimas, toks pat kuklus butas, keletą metų stovėjus eilėje jam gauti, kolektyvinis sodas, taip pat gautas palaukus eilėje, ir kaip prabangos dalykas – lengvasis automobilis, valdžios malone gavus „paskyrą“, o finalas – kukli pensija senatvėje. Iprastas kasdienybės ritualas – stovėjimas eilėse prie maisto produktų.

Taigi gyvenimo galimybės buvo minimalios, bet beveik garantuotos, nors ir su sąlyga, kad esi lojalus valdžiai. Todėl socialinis saugumas daugumai žmonių nekėlė rūpesčio. Nomenklatura, taip pat dalis mokslinio ir kūrybinio elito galėjo sau leisti daugiau, retkarčiais net išvykti į užsienį, bet tik įrodžius, kad esi „politiškai raštingas“ ir patikimas. O eilinis pilietis išvykti į užsienį, ypač į „kapitalistinį pasaulį“, ten pasidairyti ir palyginti, praktiskai neturėjo jokių galimybių. Akiračio ribotumas buvo esminis politinio lojalumo bruožas, pasaulio nemateš žmogus lengviau patiki propaganda, o tai valdžiai itin rūpėjo. Todėl ir pasiekus palyginti aukštesnę materialinę gerovę (tai paprastai būdavo įma-

noma tik „šešeliniais“ būdais), gyvenimo kokybė nekilo, nes žmogus negalėjo atvirai naudotis savo turtu, buvo apribota jo iniciatyva, be to, nebuvo tikras, kad vieną dieną nebus „demaskuotas“ ir apkaltintas.

Dažnas individuas jautėsi atsidūręs savotiškai prieštaringoje situacijoje: išoriškai varginamas darbo ir buitinių sunkumų, jis tuo pat metu jautė vidinių neužimtumą, nuobodulį ir nepasitenkinimą, nes negalėjo produktyviai realizuoti savo jégų, pagerinti savo materialinės padėties. Tokia prieštaralinga savijauta ilgainiui slopino asmenybės savarankiškumą ir spontaniškumą. Žmonių asmeninės saviraiškos ribotumą oficialioji propaganda „teisino“ be paliovos skelbdama, kad partija ir vyriausybė dieną ir naktį rūpinasi darbo žmonių gerove. Tai reiškė, kad lojaliam piliečiui dera pasyviai laukti ir tenkintis tuo, ką siūlo valdžia. Pilietinis aktyvumas buvo pageidautinas tik atsiliepiant į kokias nors valdžios skelbiamas akcijas. Savaiminis aktyvumas buvo nepageidaujamas ir varžomas. Formavosi „sovietinis žmogus“, manantis, kad jo gyvenimo gerove rūpinasi ir privalo rūpintis valstybė, visuomenė, kolektyvas, bet ne jis pats. Iš tikrujų pats jis ir norėdamas nedaug ką galėjo padaryti.

Nesavarankišumas, priklausomybė nuo valdžios, taip pat gyvenimo sunkumai ir baimė darė savo. Net ir suprantant ideologijos melą ir neprarandant kritiško proto, buvo sunku rasti, kuo tą melą atsverti, beveik nebuvo galimybių išgirsti objektyvesnių vertinimų, nebuvo su kuo palyginti. „Dirbtinio neveiklu-

mo" sąlygomis negalėjo būti ugdomos tokios individu savybės kaip savarankišumas, veiklumas, iniciatyvumas, atsakomybė, be kurių sunkiai tegalima išgyventi dabar, laisvos rinkos visuomenė-

je. Neįmanoma klasinės neapykantos ir aklo pasitikėjimo valdžia propagavimo suderinti su konstruktyvia asmenybės saviraiška ir aukštesnėmis vertybiniemis paskatomis⁴.

RUSIFIKACIJA

Destruktyvų poveikį dvasinei žmonių būklei darė ir sovietinė tautų maišymo politika, dangstoma „tautų draugystės“ ir internacionalizmo ugdymo lozungais. Su lozungu turiniu tai turėjo mažai ką bendro, nes tuo pat metu respublikose buvo ribojamas tautinių kalbų vartojimas, varžoma kultūrinė raiška, slopinama tautų savimonė, perrašinėjama jų istorija. Prieraišumas gimtajam kraštui ir jo tradicijoms buvo traktuojami kaip vietininkišumas, o jam buvo priešinama tariama „didžiųjų statybų“ romantika ir šalies platybės – tai puikiai išreiškė ir propagandinės dainos žodžiai: „Mano adresas – ne namas ir ne gatvė, mano adresas – Sovietų Sajunga“. Ta politika buvo vykdoma per visą sovietinį penkiasdešimtmetį ne vien propagandos, bet ir prievertos priemonėmis. Stalininiu laikotarpiu buvo deportuojamos ištisos tautos, „atšilimo“ ir „sąstingio“ metais buvo plačiai vykdomas industrinis kolonializmas, per visus okupacijos dešimtmečius – vadinamas „visasajunginis“ jaunuju specialistų skirstymas ir pan.

Ir propagandos, ir faktiško tautų maišymo tikslas buvo silpninti tautų savimonę, formuoti daugiatautę, o tiksliau, savotišką betautę visuomenę, susidedančią iš pamiršusiu savo etniniame kultū-

rines šaknis individų, t. y. sovietiškų kosmopolitų, nors pats kosmopolitizmas buvo kritikuojamas. Daugiatautiskumas nebuvo tapatus multikultūriškumui, būdingam demokratiškoms daugiatautėms šalims, visų sovietinių tautų kultūroje turėjo būti laikomasi tų pačių ideologinių stereotipų, visur buvo privalu laikytis materialistinės ateistinės pasaulėžiūros, marksistinio istorijos aiškinimo. Atitrūkės ar atitrauktas nuo gimtujų šaknų individas buvo ne tokis atsparus valstybinei propagandai, lengviau tikėjo oficialiuoju melu, buvo ne tokis atsparus ir rusifikacijai, kuri buvo reikšmingas sudėtinis sovietinio žmogaus formavimo aspektas. Internacionalizmas iš esmės buvo palenktais rusifikacijai, paprasčiau tariant, buvo tiesiog ideologinė rusifikacijos priedanga. Internacionalistai prastai buvo laikomas rusiškai kalbantiesi individais, o i pastangas kalbėti tik „savо kalbomis“ buvo žiūrima kaip i smerktiną „nacionalizmą“.

Rusų kalba, brukama per spaudą, rai-
diją, kiną, mokyklas, diegama kaip „vi-
siems suprantama“ tautų bendravimo
priemonė, „didžiosios rusų tautos kal-
ba“ pamažu darësi valstybine kalba,
nors oficialiai tai nebuvo skelbiamos. Ji
vis labiau išsitvirtino viešajame gyveni-
me. Daugelyje imonių ir istaigu dokumentu-

mentacija buvo rašoma rusiškai, tautiškai mišriuose kolektyvuose oficialiai bendraujama taip pat paprastai buvo rusų kalba. Paskutinį dešimtmetį mokslo darbai, disertacijos, tarp jų ir lituanistinė tematika, turėjo būti rašomi rusų kalba arba verčiami į ją. Ja buvo bendraujama su kitų tautų žmonėmis, ne tik su rusais. Didelė dalis rusų imigrantų, ypač einantys įmonių vadovų pareigas, Lietuvoje jautėsi ir elgėsi kaip užkariautojai, atvirai ignoravo ir niekino lietuvių kalbą, reikalaudavo kalbėti „visiems suprantama“ arba tiesiog „žmoniška kalba“.

Lietuvių kalba atsidūrė silpnesniuosios padėtyje, buvo pamažu stumiamasi iš viešojo gyvenimo ir daroma humanitarinės kultūros, privataus ir šeimyninio bendravimo priemone. Dauguma lietuvių gerai kalbėjo rusiškai, tapodvikalbiais, lengvai pereidavo prie rusų kalbos. Be to, lietuvių kalba patyrė rusų kalbos poveikį, į ją skverbési rūsicizmai.

Kalbinė rusifikacija vyko kartu su kultūrine. Varžant lietuvišką spaudą ir grožinės bei mokslinės literatūros lietuvių kalba leidybą, pažintis su pasauline kultūra, kaip ir lietuvių kultūros išejimas į pasaulį, buvo įmanomi iš esmės tik per rusų kalbą. Prie to prisidėjo ir mokykliniai vadovėliai. Lietuvos istorija juose buvo nušviečiama tendencingai, kaip Rusijos istorijos dalis, negatyviai traktuojama visa, kas bylojo apie lietuviškojo valstybingumo tradiciją. Buvo numatyta mokyklų rusifikacija, pradendant ir plečiant kai kurių dalykų dėstyti rusiškai.

Apibendrinant galima pasakyti, kad totalus ideologinis spaudimas kartu su kitais sovietinės tikrovės aspektais buvo gana veiksmingas dvasinės prievertos būdas, kuriuo sovietinis režimas stengėsi ugdyti vadinamąjį „naujajį žmogų“. Lietuvoje tai reiškė pirmiausia pastangas ištinti iš žmonių sąmonės tai, ko buvo turtinga nepriklausomoje Lietuvoje susiformavusi tautinė savimonė, ir išieginti sovietinio tapatumo savimonę. Konkrečiau kalbant, tai reiškė pastangas vietoje lietuviškos pilietinės sąmonės išieginti sovietinio piliečio sąmonę, tautines vertėbes pakeisti klasinėmis ir tauatos istoriją traktuoti kaip klasijų kovos istoriją, lietuviškajį patriotizmą ir tautinę ištikimybę pakeisti internacinalistiniu kosmopolitizmu ir sovietiniu patriotizmu, o religinį gyvenimo įprasminimą – ateistine pasaulėžiūra ir t. t. Iš lietuviškojo tautinio tapatumo geriausiu atveju turėjo likti tik išorinė atributika.

Iki galio pasiekti šių tikslų nepavyko, bet kelis dešimtmečius nenukrypstamai vykdyma sovietizacija daugumos Lietuvos žmonių sąmonėje paliko ženklius pėdsakus. Sovietizacijos poveikio sunkiai pavyko išvengti net tiems, kurie sąmoningai stengėsi jai atsispirti. Mažai kas iš lietuvių virto rusakalbiais internacionalistais, bet daug kas „nulietuvėjo“, tapo abejingi tautinėms vertybėms, o kai kas – ir „lietuviakalbiais rusais“. Nedaug kas pasidarė ištikimais okupacinės valstybės piliečiais, bet daug kas iš esmės prarado pilietiškumo apskritai sampratą, todėl dabar sunkiai suvokia ir ką reiškia būti savos valstybės piliečiu. Mažai kas tapo įsitikinusiais materialistais, juo labiau ka-

ringais ateistais, bet daugelis nukrikščiojėjo, tapo religiniai indiferentai, „buitiniai“ materialistai. Dauguma nepripažino sovietinio propagandinio melo, bet vis dėlto prarado gebėjimą skirti jį ir

vertinti tiesą. Dauguma išsaugojo savo asmeninį orumą ir savarankiškumą, bet vis dėlto prarado veiklumą, iniciatyvą, asmeninę atsakomybę. Tai bruožai, kurie būdingi „socialistinės nacijos“ atstovams.

Literatūra ir nuorodos

¹ Cz. Milosz. *Gimtoji Europa*. – Vilnius, 2003, p. 109.

² Br. Kuzmickas. Totalitarizmas ir inteligenčija // *Logos*, 2004, Nr. 41, p. 12–13.

³ Pr. Vytenas. Materialinės nužmoginimas // *Tėviškės žiburiai*, 1986, Nr. 16, 17, 18, 19, 20.

⁴ „Visi mėginimai pakeisti religinį tikėjimą ir pa-

triotizmą klasinės neapykantos instinktais, materialinės gerovės ir, kraštutiniu atveju, asmeninės valdžios troškimu, paskatino ne didvyriškumą ir pasiaukojimą, bet bailaus įtūžio ir begėdiško grobimo veiksmus.“ – A. Izgoev. Полопытный народ // *Новое время*, 1990, 44, c. 42.



Stasys MOSTAUSKIS.
Angelas. 2005. Akrilas, drobė. 110 × 70



JONAS BALČIUS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

A. MACEINA – TAUTOS IR TAUTIŠKUMO UGDYMO FILOSOFIJOS KŪRĖJAS

Antanas Maceina: Author of the Philosophy of
Nationality and National Upbringing

SUMMARY

The author of the present article examines views expressed by Antanas Maceina (1908–1987), a famous Lithuanian philosopher of the interwar period and professor at Kaunas University, on the prerequisites and preconditions for the formation of nationality, national identity, and the national state. Maceina belongs to the group of Lithuanian philosophers who were raised as personalities and intellectuals in the independent Lithuanian Republic. After graduating from Kaunas University, he continued his studies abroad. After World War II, he settled in West Germany and took teaching positions in German universities.

The theoretical analysis of this article focuses on the doctoral thesis by Maceina, subsequently published as an extensive 677-page study, *The National Upbringing*, which gives an exhaustive survey of the theoretical problems in question.

Visų šiu jausmų *etinį* ir *estetinį* pobūdį bei šiu jausmų turinį žmogus galutinai įsisąmonina tik būdamas jau suaugęs. Kartu tai tampa ir jo, kaip asmenybės, *dorovinę vertę* bei *prasmę turinčiaiš dvasiniaiš išgyvenimais, tikruoju, o netetai – ir vienineliu jo dvasios turtu.* „Vaikas labiau pergyvena savuosius fi-

ziniu būdu. Jaunuolis yra labiau su jais susiribęs dėl psichologinės įtakos. Bet tik subrendęs žmogus pajaučia *etinį ryšį*“ (5, 8, p. 73).

Tokio paties pobūdžio, t. y. per savuosius, tėvų namus, artimiausių jiems aplinką, gamtą, kaimynus, papročius ir t. t. tokio paties „*pietistinio pobūdžio* igy-

RAKTAŽODŽIAI: tautišumas, tautinis tapatumas, patriotizmas, valstybė, nacija, nacionalizmas, kultūra.
KEY WORDS: nationality, national identity, patriotism, state, nation, nationalism, culture.

ja ir tévišké. Be ontologinio ir psichologinio ryšio, subrendęs žmogus dar jaučia *moralinę jungtį*, kuri riša jį su téviške. ...Téviškė iš esmés yra surišta su tévaism. Kur néra tévų, ten néra ir téviškės” (5, 8, p. 73).

Vadinasi, jeigu, anot A. Maceinos, „etinis žmogaus santykiavimas su téviške atbaigia jo ryši su šia vertėbyje ir kartu atskleidžia josios esmę“ (5, 8, p. 75), tai kas ir kaip tą patį sąlygoja ir lemia žmogaus santykuose su tévyne, valstybe, kultūra ir t. t.?

I tai A. Maceina atsako taip: „I tévynę einama tik per téviškę. Téviškė darosi pagrindas ne tik žmogiškajam asmeniniui, bet ir Tévynei“ (5, 8, p. 77). Mat, jeigu téviškė, pasak A. Maceinos, „yra tik išplėstas šeimos namas“, tai tévynė – „išplėstoji téviškė“ (5, 8, p. 77). Iš čia kylas ir trejopas žmogaus ryšys su tévyne.

Kitaip tariant, apie visa tai, ką mąstytojas yra kalbėjęs ankstesniuose savo monografijos skyriuose, dabar yra suglaudžiama ir apibendrinama. Tai – ir *teritorija, ir gamta, ir tauta.* „*Teritorija tévynės sąvokon įeina kaip esminis elementas.* Kur josios néra, ten néra ir tévynės“ (5, 8, p. 77–78).

Kartu monografijos autorius pripažista, jog „gamta arba žemė dar néra pati tévynė, kaip ji néra né téviškė. ...Mes esame prisirišę prie šalies gamtos tik dėl to, kad joje gyvena ir veikia mūsų tauta“ (5, 8, p. 78). Vadinasi, tévynė taip pat yra „žemė, kurioje tauta yra susiradusi pastovią téviškę, kuri ne tik šimtamečio darbo yra perkeista iš laukinės būties į begalinės vertės gėrybę, bet taip pat ankštai surišta su tautos is-

torija ir jausmų gyvenimu. ir dėl to tapusi ne tik ekonomine, bet ir idealine vertėbye“ (5, 8, p. 78).

Negalima nesutikti ir su kita A. Maceinos mintimi, jog tik tautos gyvenimas šalyje įprasma gamtą ir palieka joje šios didžios prasmės pėdsakų. „*Pilies griuvėsiai, piliakalniai, šventovės, valdovų rūmai – visa tai kalba apie tautos praeities žygius, o dabartiniai darbai toliau tlesia gamtos perkeitimą*“ (5, 8, p. 78–79). Remdamasis E. Dévaud mintimi, A. Maceina pritaria, kad „Tévynė yra gamtinė ir visuomeninė aplinka, kur *tapo* tai, kas yra, ir kur *tampa* tai, kas *bus*“ (5, 8, p. 79). Tévynė – tai toji erdvė, kurioje būtuoju laiku veikė mūsų protėviai, erdvė, kuri sulaistytą jų krauju, kuris dabar pats veikia toje erdvėje, perduodamas tarsi brančiausią laiko estafetę iš praeities į dabartį, iš mirusiuju – gyviesiems kaip Tévynės istoriją per kalbą, religiją, paprocius ir žygdarbius. „*Tévynė tuo būdu, kaip yra pasakės P. de Lagrande'as, tampa etine galybe*“ (5, 8, p. 79). Kaip tik dėl to ir mirtis už tévynę, jos laisvę ir nepriklausomybę yra šventas dalykas.

Cituodamas gražią, vaizdingą G. Fichtė's mintį, A. Maceina tai pat sako, kad tévynė žmogui visada atrodanti kaip „žemės miškosios amžinybės laidas“ (5, 8, p. 80).

Vadinasi, būdama konkreti teritorija, kuri per šimtmečius, o gal ir per tūkstantmečius, yra patyrusi visų joje gyvenusiu tautų arba vienos kurios nors tautos gyvenimo žygių istorinę svarbą ir prasmę, kartu tampa ir visų šių įvykių veiksma bei laiko vieta, kurios kitos tokios néra niekur – visame likusiame pašalyje. Dėl tos pačios priežasties ši vie-

ta, ši teritorija kaip tik ir tampa *šalimi*, kurioje visa tai galima ne tik prisiminti, atrasti, bet ir prateisti, nes tik „tautos gyvenimo žygiai išskiria šitą šalį iš visumos ir suteikia jai specifinių bruožų; tauta savo darbais duoda šaliai rūšinį skirtumą ir tuo būdu padaro ją tévynę“ (5, 8, p. 81). O pastaroji, t. y. tévynė, „darosi nepakartojama ir nepakeičiamā, kaip nepakartojama ir nepakeičiamā yra ir pati tauta“ (5, 8, p. 81).

Šiuo teiginiu iš esmės galima būtų A. Maceinos pateiktą *téviškés* ir *tévynės* sąvoką analizę ir užbaigtti. Tačiau tuo ši straipsnį užbaigus, liktų neaiški, neaptarta, neįvardinta ir napibrėžta kita A. Maceinos veikale itin reikšminga ir nemažai vietas jo monografijoje užimančių sąvoka, kurią mąstytojas įvardija kaip *naciją*.

Akivaizdu, kad nei A. Maceina, nei tuo labiau, jo mokytojas ir šio jo darbo vadovas prof. S. Šalkauskis, niekada netapatino, neplakė į vieną vaizdinį ar sąvoką *tautos*, *valstybės* ir *nacijos*.

Skirdamas labai daug vienos *filosofinės pedagogikos*, susijusios su tautinio ir dorovinio auklėjimo, patriotizmo ir žmoniškumo ugdymo problemomis, A. Maceina vis dėlto šiame savo darbe neapeina ir tokią klausimą kaip nacijos kilmės, genezės, tautiškumo ir nacionalumo ugdymo uždavinių bei su tuo susijusių kitų problemų aptarimo. Visa tai vienokiui ar kitokiu aspektu atsispindi ir kaip *aktualija* keliamą ketvirtrojoje A. Maceinos monografijos dalyje, kuri taip ir pavadinta – *nacionalinis auklėjimas*.

„Tautos išsivystyme, – rašo A. Maceina, – galima pastebėti trejetą pagrin-

dinių tarpsnių. Visų pirma tauta formuoja. Rasė, gyvenamoji aplinka iristorinis likimas jungia paskirus individus į vieną grupę, kuri, įgijusi pastovių bruožų, virsta *tauta*“ (5, 8, p. 290). Tačiau čia pat autorius pabrėžia, jog tuo metu „tam tikra prasme“ tautos dar nėra. Ši laikotarpį A. Maceina apibrėžia kaip *tautinio tapimo tarpsnį*; tarpsnį todėl, kad, jo nuomone, šiuo laikotarpiu tauta yra susiformavusi tik „iš viršaus“, t. y. išoriškai, formaliai ir dėl tos priežasties intensyviai vis dar tebebrėsta savo viduje. „Ji ugdo savo individualybę ir rengia ją kultūriniams žygiams; išsivysto jos tautinės ypatybės, kyla tautinis susipratimas ir patriotinis nusistatymas“, – pabrėžia autorius (5, 8, p. 290).

Tuo tarpu *tautinio brendimo laikas*, A. Maceinos nuomone, pasibaigia kaip tik tada, kai „tauta apreiškia tautinę savo individualybę kultūriniais žygiais. Ji susuria aukštostas vertės mokslą ir meną; ji aktyviai dalyvauja žmonijos gyvenime ir vykdo tam tikrą savo uždavinį“ (5, 8, p. 290).

Iš tikrujų, jeigu šie A. Maceinos teiginiai yra moksliškai pagrįsti ir teisingi, tuomet reikia pripažinti, jog lietuvių tauta Mažojoje Lietuvoje galutinai susiformavo tik nuo K. Donelaičio laikų, tuo tarpu Didžiojoje Lietuvoje šis procesas, A. Maceinos akcentuojama prasme, vis dar nėra pasibaigęs, kadangi nieko panašaus į K. Donelaičio didijį kūrinį – diidaktingę poemą *Metai*, įeinančią į pasaulio tautų kultūros lobyną, mes vis dar neturime: visi kiti lietuvių tautos „kultūriniai žygiai“ tebéra tik reikšmingesni ar ne tokie reikšmingi vietinės, o ne

pasaulinės, veiklos stebuklai. Tiesa, į tam tikrą išskirtinį reikšmingumą galėtų pretenduoti nebent A. Baranausko *Anykščių šilelis*; tuo tarpu technikos, aukštosios technologijos išradimų srityje europiniu ir pasauliniu mastu bus išgarsėjės nebent tik buvęs žemaičių bajoras LDK kariuomenės artileristas K. Simonavičius (apie 1600–1651), tikriaus, jo veikalas *Didysis artilerijos menas*. Dailėje tokia garsenybė, be abejo, yra M. K. Čiurlionis.

Kaip tik todėl, atsižvelgdamas į maksimalistinius A. Maceinos, kaip kultūrologo, reikalavimus, aš ir siulyčiau pasilikti ne prie A. Maceinos, o prie šiame darbe mano keliamos nuomonės, jog tauta, ypač baltais, savo istorinio vystymosi kelyje yra praėjusi *keturis* pagrindinius savo raidos etapus: *etoso*, apimančių anksstyviausiąjį – visų baltų genčių bei giminių gyventajų laiką bei jų teritorinį arealą; *etnoso* – lietuvių genčių ir giminių gyventajų laiką bei teritorinį arealą; *lietuvių tautos* – LDK kaip valstybės, vėliau – bajorų respublikos; ir pagaliau – Lietuvos Respublikos, kurios egzistavimo metu ji kaip tik ir tapo *nacija*.

Tačiau A. Maceina, remdamasis Vakarų autoritetais, laikosi priešingos nuomonės: „Pirmajį tautos gyvenimo tarpsnį galima pavadinti, Fr. Meineckės žodžiai „augaliniu ir neasmeniniu buvimu“, antrą – tautinio „Aš“ suvokimu, kuris reikalauja išvidinio subrendimo, ir trečią – tautinio „Aš“ apsireiškimu. Pirmajame tarpsnyje vyrauja prigimtis, antrajame prigimtį papildo kultūra, trečajame – kultūra prigimtį apvalo“ (5, 8, p. 290–291).

Tokiu būdu, pasak A. Maceinos, „nuo kūrimosi – per brendimą tauta ižengianti ir į kūrybą, o iš rasinės individų grupės ji išsivystanti į *naciją*“ (5, 8, p. 291).

Akivaizdu, jog būtent taip traktuojamas etnosą, A. Maceina paneigia pamatinę visoms žmogiškosioms būtybėms tiesiog neišvengiamą ir neįmanomą jų būties ir būties, kaip grynai žmogiškosios egzistencijos ypatybę – *kultūrą ir su ja susijusią, ją atspindinčią, iprasminančią vertybų sistemą*. Akivaizdu ir tai, jog *nacionalumą*, kaip ir pačią *nacijos* sąvoką, A. Maceina taip pat suvokia ir traktuoja *kultūrologiškai*, o ne *politiškai ar sociologiskai*.

Ir nors visiško aiškumo ir nuoseklumo visais šiais klausimais nėra, nekyla abejonių, jog *nacija* A. Maceinai reiškia ne tautos pasiekštą politinį, o kultūrinį ir dorovinį lygmenį bei subrendimą. „Žodis *nacija* šiandien yra vartojamas dvejopa prasme. Vienu atveju juo vadina tauta kaip politinis vienetas, kurio jungtimi yra valstybė. Šiuo atžvilgiu kiekviena tauta, išgijusi nepriklausomumą, tampa nacija. Kitu atveju nacija reiškia *kultūrinį vienetą*, kurio jungtimi yra aukšta tautinė kultūra. Šita pastaraja prasme ne kiekviena tauta yra nacija, nors kiekviena ja *gali* ir *turiapti*. Pastarasis nacijos supratimas yra daugiau vartojamas politikų ir teisininkų, antrasis – daugiau kultūros filosofų. Šia pastarąja prasme ir mes šitą žodį vartosime“ (5, 8, p. 291).

Vadinasi, kaip kultūrologui ir kaip pedagogui A. Maceinai ir iš tikrujų yra parankesnis būtent šis pastarasis *nacijos* supratimas bei konceptualinis jos pa-

grindimas, apibendrinimas. Tačiau iš tikrujų būtent *toks* šios sąvokos suvokimas ir interpretavimas labai supainioja, supinklioja ir pači ši reiškinį, kadangi šiuo pastaruoju atveju jis pasidaro *vien tik subjektyviai apibrėžiamas bei įvardijamas*. Pavyzdžiui: „Nacija visų pirma yra subrendusi ir kultūringa tauta. Tauta taip santiukoja su nacija kaip individualybė su asmenybe. Kiekviena tauta yra tautinė individualybė, bet ne kiekviena yra tautinė asmenybe“ (5, 8, p. 291).

Taigi, kaip matome, psichologijos ir etikos terminų bei sąvokų vartojimas, kai kalbama apie tautą, o juo labiau – apie naciją, iš tikrujų vargu ar yra kuo nors pagrįstas, išskyrus asmeninę A. Maceinos, kaip kultūrologo ir kaip pedagogo, nuomonę. Kad būtų suprantamiau, kodėl *nacijos* vis dėlto negalima tapatinti nei su kultūrologija, nei su etika ar pedagogika, palyginimui pateiksiu daug paprastesnį negu kad tauta ir kultūra pavyzdį: kadangi A. Maceina, kaip ir jo mokytojas S. Šalkauskis bei didesnioji dalis kitų tarpukario laikų Kauno universiteto profesorių, laikėsi nuomonės, kad tauta – tai kolektyvinė individualybė, pabandykime nustatyti, kas tokiu atveju būtų, pavyzdžiui, Leninas, Stalinas ir Hitleris: individai ar asmenybės?

Atsakymas iš ši klausimą, be abejos, priklausys nuo to, kokias psichologines bei dorovines šių „vadų“ ir žmogžudių charakterių ypatybes mes iškelsime ir apibrėsime kaip pagrindines, svarbiausias, o kurias – ne. Jeigu tik jų veržimąsi prie užsibrėžto tikslo, nesirenkant priemonių, tada taip, jie – asmenybės. Jeigu dorovinius principus, kuriuos jie

skelbė, laikėsi ir kitus vertė tai daryti, tuomet – ne.

Su tautomis ir su nacijomis šitaip „žaisti“ ne tik kad negalima, bet ir labai pavojinga. Pavojinga todėl, kad, pavyzdžiui, Kanto, Herderio, Goethe's, Beethoveno ir kitų didžiųjų asmenybių gyvenamą Vokietiją, pagal A. Maceinos koncepciją, turėtume laikyti nacija, o Hitlerio laiką – jau nebe.

Kita vertus, būtent Hitleris savo dvasios, intelekto ir „dorovines“ orientacijas, atėjės į valdžią, ne tik primė savo tautai, bet ir ji pati, *demokratiškai* jį išrinkdama Vokietijos kancleriu, visa tai patvirtino kaip savasias, t. y. nacionalinės, politines ir dorovines tuometinės vokiečių tautos ir valstybės vertybes.

Tą patį, beje, galima pasakyti ir apie bolševikus, nors pastarieji į valdžią ir atėjo perversmo būdu; problema čia tik ta, kad niekas Kerenskio vyriausybės tuo leminguoju momentu ne tik kad negynė kaip Rusijos demokratijos iškovojimo, bet nė neketino to daryti. „Devintą valandą vakaro bolševikų jūreivai iš kreiserio „Aurora“ paleido tuščių sviedinių salvę Žiemos rūmų link. Iš Petropavlovsko tvirtovės buvo išsauta apie 30 sviedinių; maždaug 11 valandą du iš jų pataikė į Žiemos rūmus. Dauguma juos gynusių vyriausybės kareivii jau buvo pastraukę; minia plūstelėjo, pamačiusi, kad pasipriešinimo nėra. Jokio „Žiemos rūmų šturmo“ neprisireikė – tai vėliau sukurta prasimanimas“ (2, p. 916).

Pridursiu: yra žinoma, kažkas minioje tuo metu paskleidė gandą, kad Žiemos rūmų rūsiuose tebéra pilna rečiausiu rinktinė vynu. Liumpenų gauja ir

surengė Žiemos rūmų „pogromą“, kuri rezultatai – liumpenų pridergtos ir sudaužytos krištolo, kiniško porceliano vazos, vertingų meno kūrinių vogimas ir naikinimas taip piktino M. Gorkį.

Tačiau bene baisiausia buvo tai, jog po šios siautulingos nakties – vadinaomo Žiemos rūmų šturmo – petrogradičiai, kaip, beje, ir visa Rusija, pagiriojo dar labai ilgai ir sunkiai – ištisus 73 metus!

Grįžtant prie analizuojamų A. Maceinos tekstu bei teiginių analizės, reikia pasakyti, kad jo, kaip filosofo, supratimas apie naciją ir valstybę, jų tarpusavio sąveiką bei priklausomybę neabejotinai yra salygojamas išankstinio A. Maceinos koncepcijos turinio ir iš jo išplaukiančiu edukologiniu, kultūrologiniu tikslu. „Sava valstybė nėra būtina nacijai būti, bet ji yra būtina nacijaiapti“, – pabrėžia filosofas, kalbėdamas apie nacijos ir valstybės tarpusavio santykius. Pasak A. Maceinos, „tauta, sykį tapusi nacija, gali gyventi ir be valstybės. Bet tauta negali tapti nacija be valstybės“ (5, 8, p. 295).

Tokie ir į juos panašūs teiginiai ištikrujų dekonceptualizuoją ir pačią šią problemą, paverčia ją bei jos nagrinėjimą besaikiu tuščiažodžiavimu, vaizdingų apibrėžimų vaikymusi ir pan. Dar keičiau yra tai, kad minėtajai savo minčiai patvirtinti, jog nacija galinti egzistuoti ir be valstybės, A. Maceina kaip istoriniu faktu bando pasiremti, pavyzdžiui, Graikijos istorija. „Yra daug pavyzdžių, kai nacijos neteko savo valstybės ir vis dėlto liko nacijomis (pvz., senovės graikai). Bet nėra nė vieno pavyzdžio, kad tauta, neturėdama valstybės, būtų tapusi nacija“ (5, 8, p. 295).

Taip teigdamas, A. Maceina iš tikrųjų ne pasiremia, o kaip tik priešingai – prieštarauja istorijai ir jos logikai: juk jeigu tautos, kurios, pasak jo, kaip kad senovės graikai, kažkada jau buvo nacijos ir toliau be savos nacionalinės valstybės gali jomis išlikti, tuomet kuriems galams tiems patiemis graikams arba, pavyzdžiui, kad ir lietuviams, nuolat per višą jų istoriją prisireikė kovoti dėl savo nepriklausomybės?

Kam tokiu atveju, pavyzdžiui, lietuviams, patekusiems į Rusijos imperijos glėbi, kaip, beje, ir A. Maceinos minėtiejiems graikams, po daugelio šimtmečių vėl dėti milžiniškas pastangas, aukoti savo tautiečių gyvybes siekiant išsivaduoti iš šių imperijų jungo? Juk jeigu nacija, pasak A. Maceinos, sykį jau yra buvusi sukurta, tai dabartinis nacionalinės valstybės praradimas nieko nereiškia – nacija vis tiek išlieka. Tačiau vis dėlto nacionalinės valstybės praradimas, o kartu su ja – ir politinio, ekonominio bei kultūrinio savarankiškumo netekimas vis dėlto kažką reiškia. O reiškia jis tai, kad kartu su nacionalinės nepriklausomybės praradimu pamažu, tačiau nenumaldomai ir neišvengiamai imama prarasti netik turėtajį nacionalumą, bet ir tautiškumą. Glūdėjimas kitos tautos politinėje, administracinėje, kultūrinėje, ekonominėje ir teritorinėje priklausomybėje, šiaip ar taip, yra kažkuo itin panašus į glūdėjimą krokodilo ar kurio nors kito baisaus ir didelio plėšrūno viduriuose; procesų analogišumas – kaip plėšrūnai kad virškina maistą, taip pavergtąsi tautas „virškina“ okupantai ir pavergėjai. Alternatyvos šiam procesui nėra ir negali būti, o ir pats procesas pernelyg jau aki-

vaizdus, kad pavergtosios tautos kada nors apsiramtų ar su tuo susitaikytų, nustotū déjusios visas pastangas iš šio savo nelaisvės „pilvo“ kaip nors ištakėti ir išsivaduoti.

Vadinasi, iš tikrujų yra visiškai kitaip, negu kad tą verčia daryti ar pripažinti A. Maceinos pasirinktoji kultūrologinė ir edukologinė nacijos kilmės bei jos prigimties koncepcija ir joks pasaulėžiūrinis ar ideologinis autoriaus angažuotumas, kuris tokiais atvejais dažniausiai pasirodo esąs tik paprasčiausias nekompetentingumas, nieko neįrodo. Netiesa visada yra netiesa, kad ir kuo ją bandytume pagrįsti ar pridengti – net ir labai kilniais tikslais ar užmojais vado-vaudamiesi. *Pamatinis nacijos, tautos nacionalumo, t. y. jos tapimo nacija, ženklas visada ir visuomet yra laisvė, o ji neįmanoma be savarankiškos, laisvos ir nepriklausomos nacionalinės valstybės. Vadinasi, ir tauta, neturinti ar praradusi savo valstybę, ne-*

begali būti laikoma nacija, kadangi ji jau nebeturi nei savo valios, nei galios savarankiškai spręsti būtent tuos klausimus, kurie jai, kaip tautai ir kaip nacijai, visada yra pirmaeilės, išliekamosios svarbos.

Problema, su kuria, bandydamas moderniai mąstyti ir visas šias problemas spręsti, A. Maceina iš tikrujų susiduria, dar kitaip gali būti įvardijama kaip *onus probandi*, t. y. kaip paties jų autoriaus iš anksto susikurta įrodinėjimų našta, kuri kuo toliau, tuo labiau darosi vis labiau nebepakeliamą. Vis dėlto, vis giliau į šią savo paties susikurtų problemų gelmę pasinerdamas, A. Maceina galiausiai pradeda prieštarauti pats sau ir todėl pasidaro nebeįdomus ir nekonceptualus – ir kaip mąstytojas, ir kaip pilietis. Tačiau to paties pasakyti apie jo idėjų pedagoginę ir ugdomąją idėjų svarbą nacijos formavimuisi, lygiai kaip ir ugdomant savos tautos ir valstybės pilieti, patriotą jokiu būdu negalima.

Literatūra ir nuorodos

1. J. Aničas. *Jonas Vileišis (1872–1942). Gyvenimo ir veiklos bruožai*. – Vilnius: Alma littera, 1995.
2. Davies Norman. *Europa. Istorija*. – Vilnius: Vaga, 2002.
3. Br. Genzelis. *Lietuvos filosofijos bruožai*. – Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 1997.
4. M. Gimbutienė. *Laimos palytėta*. Straipsniai, reценzijos, pokalbiai, polemika, laiškai, vertinimai, prisiminimai. – Vilnius: Scena, 2002.
5. A. Maceina. *Tautinis auklėjimas / Raštai*. T. 8. – Vilnius: Mintis, 2002.
6. A. Maceina. Prof. Stasio Šalkauskio pedagogi-ka // Stasys Šalkauskis. *Raštai*. T. 6. – Vilnius: Mintis, 1998.
7. A. Maceina. Autoriaus žodis / *Raštai*. T. 8. – Vilnius: Mintis, 2002.
8. A. Maceina. Kultūros filosofijos įvadas / *Raštai*. T. 1. – Vilnius: Mintis, 1991.
9. A. Maceina. Prometējizmo persvara dabarties kultūroje / *Raštai*. T. 2. – Vilnius: Mintis, 1992.
10. S. Šalkauskis. Pilnutilio ugdymo gairės / *Raštai*. T. 6. – Vilnius: Mintis, 1998.
11. J. Vileišis. Reikalingumas statistikos // *Varpas*, 1904, Nr. 5.



Gauta 2005-04-14

NIJOLĖ LOMANIENĖ

Vilniaus universitetas

ETIKA: TARP FILOSOFIJOS IR PSICOLOGIJOS

Ethics: Between Philosophy and Psychology

SUMMARY

The article discusses the concept of philosophical ethics as a kind of therapy. The idea originates from the Hellenistic tradition and from the contemporary existential interpretation of ethics. The understanding of ethics as therapy was reinforced by the birth of humanistic psychology and various practices of existential psychotherapy, notably Maslow's ideas of meta-needs and meta-counsellors. The theory and practice of Philosophical Counselling, which was born in the 1980s, is discussed as an interesting and presumably fruitful synthesis of philosophy and psychology. However, the author expresses several doubts in respect of that kind of practice. The critical arguments are mainly connected with the commercialisation of philosophy and the risk of turning philosophy into a kind of surrogate individual psychotherapy.

Straipsnyje svarstoma etikos kaip terapijos samprata. Ji kildinama iš helenistinės filosofijos tradicijos bei šiu laiką egzistencinės etikos interpretacijos, susiejama su humanistine psychologija bei egzistencine psichoterapija. Aptartama pastaruoju laiku besiplėtojanti filosofinio konsultavimo (FK) teorija ir praktika. Tyrinėjimas skatina teigti, kad etikos kaip terapijos samprata turi gerą praktinių užtaisą, tačiau taikoma naujo-

sios praktikos (FK), ji balansuoja ant rizikingos ribos tarp teorinio svarstymo ir filosofijos komercializacijos bei filosofijos pavertimo psichinio gydymo surogatu.

Viena įdomesnių pastarojo meto Vakaru filosofų pastangų aktualizuoti filosofiją – tai bandymas atgaivinti seną gerą filosofijos kaip terapijos idėją ir suinsitucinti filosofinio konsultavimo praktiką. Toks filosofijos taikymas pirmiausia paliečia etikos sritį ir sutelkia egzisten-

RAKTAŽODŽIAI: filosofija kaip terapija, egzistencinė tradicija, filosofinis konsultavimas.

KEY WORDS: philosophy as therapy, existential tradition, philosophical consulting.

ciškai orientuotų filosofų bei humanistinių psichologų pastangas. Lietuvoje filosofinio konsultavimo praktikos idėja kol kas išsamiau netyrinėta.

Ar šiandien vis dar vaisinga filosofijos kaip terapijos idėja ir, jeigu taip, tai ką tokiae filosofo nuostatai duoda filosofinio konsultavimo suinstitucinimas? Kokias problemas sprendžia ir su kokiais sunkumais susiduria filosofinis konsultantas?

Svarstyti šią temą paskatino prieš metus pasirodžiusi ir jau daug skaitytojų subūrusi J. Baranovos knyga mokytojams *Etika: filosofija kaip praktika*. Knygos autorė atvirai deklaruoja savają filosofijos (pirmiausia – etikos) kaip *terapijos sampratą*: filosofinės „mokyklos gali būti įvairios, bet visų jų pamatinis tikslas... – išsklaidyti kančias“ (1, 94). Man tai pasirodė nuostata, kuri, viena vertus, neabejotinai sukels skaitytojų (dažniausiai mokytoju) moterų, iš prigimties guodėjų, simpatijas, o antra vertus, labai drąsi nuostata, kuri vargu ar galėtų susilaukti didelio populiarumo akademinių filosofų, kaip iprasta, išdidžiai tūnančių savo „dramblio kaulo bokšte“, pritarimo. Kaip tik su šia etikos kaip „terapinimo“ prielaida J. Baranova leidžiasi į pokalbi su etikos klasikais ir, kaip jau esu rašiusi (7), deja, ne visus sėkmingai „prakalbina“. Suprantama, tokiae šnekai nepasiduoda tie, kurie ne laiko šio pasaulio ašarų pakalne, nerimasčio šaltiniu ir pan., taip pat tie, kurie stoikų *apatijos* ar epikūriškosios *ataraksijos* nelaiko filosofijos uždaviniu.

Tarp tų, kurie padarė didžiausią įtaką atskiriant filosofinę moralės teoriją

nuo psichologinių moralinio samprotavimo aspektų, pirmiausia minėtinas I. Kantas, konstravęs savajį kategorinį imperatyvą būtent kaip grynojo – transcendentalinio, ne psichologinio proto principą. Kantas subjekto autonomiją, tokią svarbią „filosofijos kaip praktikos“ idėjos šalininkams, kaip tik kildina iš transcendentalinio proto nesusaistytumo, laisvumo nuo bet kokios empirikos. Kita argumentacijos linija sietina su E. Moore'o kritika, nukreipta prieš „natūralistinę klaidą“ – moralinių vertybų redukciją į „natūralias“ – psichologiškai aprašomas savybes. Lietuvos akademiniame filosofiniame diskurse posakis „etikos psichologizacija“ dažniausiai turėti vien negatyvią konotaciją.

J. Baranovos knyga paskatino plačiau pasidomėti filosofo kaip terapeuto klaušimu. Terapija – dalykas, taikomas sergančiam, kenčiančiam žmogui, vadinas, terapija lyg ir turėtų presuponuoti žmogaus nesveikumo prielaidą. Filosofijos istorijoje skirtini trys ryškiausi šios prielaidos pavidalai. Antikos filosofijoje egzistenciniai žvelgiantys filosofai tikėjo, kad žmogus kenčia, nes yra blaškomas aistrų, todėl jam reikia užsiiminėti filosofija – stiprinti proto valdančią galią. Pasak epikūriečių, „laimingo gyvenimo tikslas“ yra „sielos nesudrumsčiama ramybė“, kurią jie vadino *ataraxia*, o stoikų laikysena nukreipta į *apatiją* – troškimų kaip varomosios jėgos nebuvinamą. Jų manymu, filosofas yra terapeutas, išmokantis kenčiantį nepaisyti malonumo ir skausmo, iš esmės – pasitraukti nuo kasdienių varžytuvių, aistrų ir kančios į vidinės laisvės prieglobstį.

Krikščioniškoji viduramžių filosofija (čia pirmiausia turima omenyje augustinškoji tradicija „Tikėk, kad suprastum“) taip pat matė žmogaus gyvenimą kaip kančią, iš anksto nulemtą prigimtinės nuodėmės. Dėl jos siela „nesveikata“ gauna iš pirmųjų žmonių rankų ir tik tikėjimas, meilė bei dangiškosios malonės, išganymo viltis yra žmogui de ranti laikysena. Pastarają geriausiai įkūnijąs religinis, ne filosofinis gyvenimas, nuoširdi malda.

XX a. filosofijoje tokį „terapijos“ uždavinį sau kėlė egzistencinė filosofija (e.g. gyvenimo filosofija, egzistencializmas, neofroidizmas), besiremianti prie laida apie kasdienį buvimą kaip *neautentišką* būtę. Pastaroji esanti skausmo, absurdo, beprasmybės šaltinis, iš kurio ky la egzistencinis nerimas; filosofija tam panti terapine tiek, kiek daro žmogu klausiantį, atsakingą, siekiantį autentiškos būties.

Egzistencinės idėjos pokario Europoje buvo itin populiarios ir darė įtaką daugeliui humanitarinės kultūros sričių. Tiesiogiai ar netiesiogiai jos inspiravo ir vieną stipresnių psichologijos posūkių – humanistinę psichologiją, kurios svarbiausi tekstai pasirodė septintojo dešimtmečio pradžioje (10; 11; 18; 2). Dauguma Humanistinės psichologijos asociacijos (1962) narių buvo ne teoretikai, o praktikuojantys psichoterapeutai, kėlę sau uždavinį padėti žmogui tapti tuo, kuo jis pajėgus tapti, Maslow žodžiais tariant – aktualizuoti save, o vartojant Franklio logoterapijos terminiją – padėti žmogui surasti gyvenimo prasmę. Su si formavo egzistencinė psichoterapija –

psichoterapijos pakraipa, siekianti padėti klientui pažinti save ir tapti savo gyvenimo autoriumi – būti autentiškai. Tradicija neabejotinai kildinama iš egzistencinių mąstytojų, tokų kaip Kierkegaard'as, Heideggeris, Sartre'as, taip pat iš fenomenologijos idėjų. Filosofiniu požiūriu bene didžiausią įspūdį doro Abrahamo Maslow metaporeikių ir su jais susijusiu būtiškuju vertybų (*B-values*) idėja. Čia nesirengiu svarstyti jo siūlomo būtiškuju vertybų sąrašo (tiesa, grožis, gėris, tobulumas, paprastumas, visapsiškumas, teisingumas, etc., iš vi so – keturiolika vertybų) (11), svarbu, kad psichologas, taigi empirinio mokslo atstovas, konstatuoja jų buvimą ir reikšmingumą tam tikro tipo asmenybės gyvenimo pilnatvei. Tokio pobūdžio poreikius Maslow vadina *metaporeikiais*. Jų nepatenkinimas baigiasi metapatologija, kuriai gydyti reikią metakonsultantų, tad, pasak Maslow, „turime tapti filosofiniais ar religiniais konsultantais“, kurie parodytų žmogui, kad jis turi tokio pobūdžio poreikių ir kad jų nedera slopinti lygiai taip pat, kaip pamatinių, kuriuos išlaisvinti jam padeda psichoanalitikas (11, 98).

Šiandien šios idėjos jau nebéra labai naujos, tačiau jas iš naujo aktualizuoją prieš 20 metų filosofijos pasaulyje prasidėjęs procesas – filosofinio konsultavimo (FK), aprépiantį filosofinius ir psichologinius egzistencinio, taigi neišvengiamai ir etinio (ne moralinio!), svarstymo aspektus, teorija ir praktika. Kol kas šis filosofijos lauko procesas nėra labai plačiai aptarinėjamas Lietuvoje, todėl jį apibūdinsime išsamiau. Tai daryti skatinā ir

tas dalykas, kad kaip tik šioje srityje šiandien aiškiausiai bei atviriausiai matyti ir pati filosofijos kaip terapijos, ir filosofo kaip terapeuto intencija. Trintį tarp filosofinių konsulantų ir psichoterapeutų liudija ir tai, kad kai kurie filosofai konsultantai vadina save psichoterapeutais.

Filosofinio konsultavimo idėjos krikštoto tėvu laikomas vokiečių filosofas G. B. Achenbachas, kuris filosofą įsivaizdavo kaip žmogų, dirbantį privačiai – individualiai besikalbantį su žmogumi, o ne pasislėpusį akademinės filosofijos „dramblio kaulo bokšte“. Filosofams būdingą esmęs, bendrybęs, vienos ir visuotinės tiesos siekimą Achenbachas laiko nereikšmingu filosofiniam konsultavimui. Žinia, Achenbachas rašė tuo laiku, kai dar nebuvvo įsisiautėję postmodernizmo skersvėjai, vienintelę tiesą ar vienintelį Dievą nurašę kaip kintančius „tiesos režimus“ ar konvencines racionalumo formas. Tačiau iš esmės jis įstiraukė į XX a. antrajai pusei būdingą posūkį nuo logocentrizmo į pragmatiką, o dar tiksliau – į tiesioginę filosofinę praktiką: 1981 m. Achenbachas pradėjo privačiai konsultuoti žmones, turinčius vadinamųjų „gyvenimo problemų“.

1982 m. Achenbachas įkūrė Vokietijos filosofinės praktikos ir konsulantų (*counsellors*) draugiją, o 1984 ir 1985 m. paskelbė savo pirmąsias knygas apie filosofijos praktiką, 1987 m. pradėtas leisti šios srities žurnalas *Agora*, kurio pavadinimas vėliau buvo pakeistas į *Zeitschrift für Philosophische Praxis*. Veikiai filosofijos praktikos idėja išplito visoje Europoje ir už jos ribų, ypač giliai šaknis išeido Nyderlanduose, Izraelyje, vėliau –

Norvegijoje, Danijoje, JAV ir Kanadoje. Nuo 1998 m. pradėtas leisti elektroninis žurnalas *Practical Philosophy: A Journal of the Society for Philosophy in Practice* (14), kurio redaktorius – Timas LeBonas, vienos populiariausiu šios srities knygų (6) autorius. O paskutinajame XX a. dešimtmetyje pasirodė keletas knygų, jau apibendrinančiu sukauptą FK patirtį (5; 8; 9; 15; 16; 17).

Achenbachas, kaip ir vėlesni jo sekėjai, jautėsi tesiąs seną filosofijos tradiciją (plg. 3). Sokratas, Platonas, Descartes'as, Locke'as, konsultavę imperatorius ir karalius, – tik keletas ryškiausių filosofinio konsultavimo pavyzdžių iš „nesuakademėjusios“ etikos laikų (Platonas – Sirakūzų Dionisijus II, Descartes'as – Švedijos karalienę Kristiną, Locke'as – grafo Shaftesbury'io namų mokytojas). Ne veltu „filosofijos praktikai“ savo veiklą dažnai apibūdina kaip „sokratiškus dialogus“. Atrodo, kad bene turiningiausiai Achenbacho idėjas pratęsė ir priminė J. Baranovos laikyseną Haifos universiteto (Izraelis) profesorius R. Lahavas (4). Pasak jo, filosofinis konsultavimas remiasi požiūriu, kad filosofija yra dialogas su gyvenimu, o ne teorija apie gyvenimą. Žmonės dalyvauja tame dialoge ir filosofo uždavinys – padaryti tą dialogą sąmoningesnį, išsamesnį, refleksyvesnį. Filosofas kalbasi su žmogumi, kad padėtų jam suprasti giliąsias jo reikmes ir kelius į jas. Pasak Lahavo, FK – tai pokalbis, kai konsultantas ir klientas „filosofuoja“. Lahavas vartoja ši gerokai diskredituotą, akademinių filosofų pasipirktimą keliantį terminą norėdamas pažymeti, kad jie ne nesiaiškina ir neplėtoja kokios nors

konkrečios filosofinės teorijos, bet prisi- liečia prie filosofų minčių, kurios, pasak Lahavo, jei iškyla pokalbyje, tai tik kaip tema diskusijai, kaip dar vienas galimas aspektas, bet ne kaip autoritetas. Remia- masi prielaida, kad nėra vienintelio tei- singo atsakymo, konsultanto uždaviny- – padėti klientui suprasti savo prielaidas ir tikslus, kritiskai analizuoti savo požiū- rį ir gyvenimišką laikyseną. Priešingai negu psichoterapeutai, filosofas klausin- néja ne apie kliento jausmus ar vaikys- tės išpūdžius, o apie jo idėjas – apie tai, ką jis mano. Svarstomos tokios temos kaip laisvės prigimtis, melo moralinė vertė, meilės reikšmė, gyvenimo prasmė, moralinės vertybės, emocijų ir proto vaidmuo bei vertė.

Labai pabrėžiau Lahavo tezę, kad, FK tikslas – ne pasiekti didesnį pasiten- kinimą gyvenimu ar laimę, o siekti supratimo, asmeninio augimo. Tobulėjimas (*edification*), pažiūrų praturtinimas (*enrichment*), išmintis (*wisdom*) daro požiūrių į gyvenimą *kritiskešnį* (galima aiš- kiai suprasti savo požiūrį, kuo jis remiasi ir kas iš jo kyla), *platesnį* (daugiau aspek- tų), *gilesnį* (daugiau apmąstytais požiūris, – gilesnis supratimas).

Lahavas aprašo tokią filosofinio kon- sultavimo procedūrą – 5 žingsniai (plg. 4, 6–7):

1. Išklausoma autobiografija, pradinis variantas. Paprastai pradedama nuo žmogaus keblumų – nuo to, dėl ko žmogus atėjo.
2. Filosofinio klausimo iškėlimas. Kon- sultantas sako, kad kliento pasakoju- me jis išgirdo rimitą filosofinį klausini- mą (pvz., žmogus vienus dalykus

vertino kaip nereikšmingus, o kitus – kaip svarbius, kyla klausimas: o kokius laikome reikšmingais?). Svar- bu neprimesti klausimo, jis turi iškilti natūraliai. Dažniausiai klausimas for- muluojamas pirmos sesijos pabaigo- je arba antros pradžioje.

3. Filosofinio klausimo gvildenimas. Klientai bijo pernelyg sudėtingų kal- bų, todėl reikia labai atsargiai, ne- skubant ižvelgti prielaidas, su kurio- mis susijęs, kurias laiko garantuoto- mis klientas. Čia cituojami filosofai, bet kad jie netaptų primestais auto- ritetais, verta pateikti iškart porą po- žiūrių, kad tai paskatintų žmogų gal- voti, pačiam spręsti. Tai gana abst- rakti, teorinė fazė.
 4. Aiškinimasis, kaip kliento pasirinktas požiūris dera su jo gyvenimiška lai- kysena. Tikrai aptiksite gilesnį supratimą.
 5. Savo (kliento) požiūrio formulavi- mas. Iš esmės tai naujoviško požiū- rio į savo problemas formulavimas. Žinoma, jis nėra galutinis, tiesiog žingsnis, žengiamas į refleksyvesnį buvimą.
- Atrodo, Lahavas puikiai supranta, kad išmintis nėra vienadienis uždavini- nys. FK, pasak jo, gali tik atverti tą ke- lią – filosofuoti, t.y. refleksyviai mąstyti apie savo gyvenimą.
- Taip išdėstyto filosofų mintys nau- jaji jų užsiėmimą daro iš tiesų patrauk- lų, tačiau nuodugnesnis susipažinimas kelia ne vieną klausimą ir abejonę dėl šių filosofinių konsultacijų pobūdžio ir tikslų. Achenbachas *filosofinę praktiką* apibrėžia negatyviai – kaip ne-terapiją.

Kaip svarbiausią skirtumą nuo psichiatrų ar psichoterapeutų, kurie taip pat orientuoja iš filosofinės pjūvės, jis papras tai nurodo tai, kad jo požiūris nesas klinikinis, t.y. jis nesiremiaš psichoterapijos modeliais ir tokiomis jai būdingomis kategorijomis kaip „diagnozė“, „normalumas“, „liga“ ir pan. Tačiau tenka pažymeti, kad humanistinės pakraipos psichoterapijoje šiandien pakankamai populiarus Rogerso pradėtas perėjimas nuo „paciento“ prie „kliento“ kategorijos. Rogersas taip pat labai pabrėžė normalumo standartą nebuvinamą bei orientaciją iš kliento asmenybinį augimą. Rogersas ir jo pasekėjai iš esmės deklaravo tą patį tikslą kaip ir Achenbachas bei kiti filosofiniai konsultantai — sukurti „laisvą erdvę“, kurioje žmogus (filosofo ausiai netikėtai skamba – klientas) kalbasi su psichoterapeutu – filosofu, kad surastų savo požiūrį ir savo problemų sprendimą.

Įdomu tai, kad filosofiniai konsultantai nuolatos jaučia pareigą ginti savo filosofinio konsultavimo prerogatyvą egzistencinių psichoterapeutų atžvilgiu, pabrėžti savo skirtingumą nuo jų. Tai daroma taip atkakliai, kad padidina skaitytojo budrumą. Pavyzdžiui, P. Rababe straipsnyje „Trumpa filosofinio konsultavimo istorija“ (15) pripažista, kad tokiose psichoterapijos srityse kaip Carlo Rogerso iš klientų orientuota terapija, Alberto Elliso racionali emotyvinė terapija, transakcinė analizė, egzistencinė analizė, humanistinė terapija iš tiesų esama stipraus filosofinio užtaiso, tačiau iki FK pradžios neva nė vienas psicho-

terapeutas nevadinės savęs filosofiniu konsultantu. Sakyčiau, ši mintis, atsižvelgiant į tai, kas ankščiau rašyta apie Maslow, rodo arba klaidinančią pretenziją būti pirmaisiais, arba kovą dėl žodžio, o ne dėl dalyko esmės. Taigi, kaip minėta, riba tarp FK ir psichoterapijos iš tiesų nėra tokia aiški, kaip to norėtų filosofiniai konsultantai.

Manyčiau, kad FK reiškia egzistencinės pakraipos filosofijos ir psichologijos suartėjimą, kuris atrodo vaisingas, bet kartu ir abiejų šalių požiūriu rizikingas sumanymas. Pavyzdžiui, neaiškumų keilia egzistencinių psichoterapeutų ir filosofų konsultantų pateikiamų metodikų bendrumas. Bet kuri analizė, prasidedanti autobiografija ir klausimu, kodėl klientas ieškojo terapeuto, rizikuoja atverti tokius kliento nerimo „šliuzus“, su kuriaisapsieiti iš tiesų prireikia profesionalaus psichologo. Yra tų „šliuzų“ atvėrimo ir yra uždarymo technikos, tad imantis darbo su individualiu žmogumi (ne sokratiško pašnekėsio Atėnų turgaus aikštėje), jas reikia išmanyti. Suprantama, galėtume tikėtis, kad filosofas konsultantas išgisi psichologinį pasiruošimą. Bet lygiai tiek pat galėtume tikėtis, kad filosofinį pasikaustymą gali igyti ir psichologas. Jei jūsų draugo siela šaukiasi psichologinės terapijos, ar numatydamas galimas rizikingas išeitis, patartumėte eiti pas filosofą, savo žinojimą praturtinusį psichologinėmis žiniomis, ar pas psichologą, išmanantį filosofiją? Būčiau linkusi manyti, kad filosofai nebus pasirengę padėti kliento psichinės ligos atveju. Kas nors galėtų sakyti: taigi žmo-

gus žino, kad eina pas filosofą! Deja, ne visada. Štai minėto Timo LeBono internetiniame puslapyje viena iš rubrikų tokia: „Ieškote terapeuto?“ Ir toliau smulkesnėmis raidėmis: „Turiu dar vieną laisvą vietą penktadienį!“ (20)

Smagus, reklamiškai nuskambantis LeBono klausimukas skatina paminėti dar vieną filosofinio konsultavimo praktikos keliamą abejonę. Filosofinis konsultavimas, prasidėjęs labai, atrodytų, sekmingai ir dinamiškai, susilaukė ir tokios pat gyvos, aktyvios kritikos. Ypač tai palietė Marinoffo, APPA (*American Philosophical Practitioners Association*) prezidento, knyga *Plato, not Prozac!*, , kuri tik išėjusi tapo bestselleriu. Tiesą sakant, Marinoffas, daugiausiai pastangų idėjės į tai, kad filosofiniai konsultantai būtų ap robuojami (gautų specialų sertifikatą, geriausia – Niujorko valstijoje, kur didžiausias „guru“ būtų pats Marinoffas), bene ryškiausiai atstovauja filosofinei praktikai kaip filosofijos komercializacijai. Manau, kad ši idėja buvo paskutinis lašas, perpildęs akademiškesnių skaitytojų kantrybės taurę, ir Marinoffas susilaukė pačių įvairiausią epitetą („itartina filosofijos trivializacija“, „sofistikos sugrižimas“, „biznieriškas eudaimonizmas“ ir pan.) (12; 13; 19). Tokių įvykių akivaiz-

doje sunku išvengti išpūdžio, kad naujoji filosofų iniciatyva iš esmės verčia filosofiją verslu: kuo trivialiau, tuo klientui patogiau, kuo patogiau, tuo klientų daugiau – paprastas „know how“. Tikiu, kad filosofas gali susikurti savarankišką verslą, bet vargu, ar tokio verslo šaltinis galėtų būti pati filosofija.

Diskusijose apie filosofinį konsultavimą nuskambėjo ne vienas pasisakymas, kad filosofinis konsultavimas neturėtų būti individualus, veikiau tai turėtų būti grupiniai pašnekesiai – lygiai tas pats rūpimų klausimų sprendimas, tačiau su galimybe atsitraukti, pasislėpti, neatverti to, kas per sunku. Tas begalinis ieškojimo kelias, kuriuo paskui save imtuši vesti filosofas (kaip filosofas), neturi parengto metodo. Keliamų klausimų pri gymties požiūriu ir vedlys, ir vedamasis – tik išminties *mylėtojai*, o ne *turėtojai*, taigi vargu ar nors vienas iš jų galėtų šiame santykije tapti verslininku. Ir klausimas, kurį minėtas LeBonas suformuloja savo internetiniame puslapyje, vargu ar galėtų vilioti klientus žodžiu „terapija“: filosofinės „terapijos“, jei vis dėlto vartotume ši žodį, ypatumas yra tas, kad ji sielą išjudina, pažadina, sukrečia, bet neišsklaido kančios, nebent išverčia ją į kitokią kokybę.

IŠVADOS

Teorinis FK praktikos pagrindas su siklostė iš dviejų šaltinių – filosofinės tradicijos (stoikų bei epikūriečių filosofijos sampratos) ir egzistencinio mąstyto tendencijų XX a. filosofijoje bei psi-

chologijoje. Minėtos tradicijos siūlo aktyvų, gyvybingą, „dalyvaujantį“, taigi – vaisingą filosofo ir klausytojo santykį.

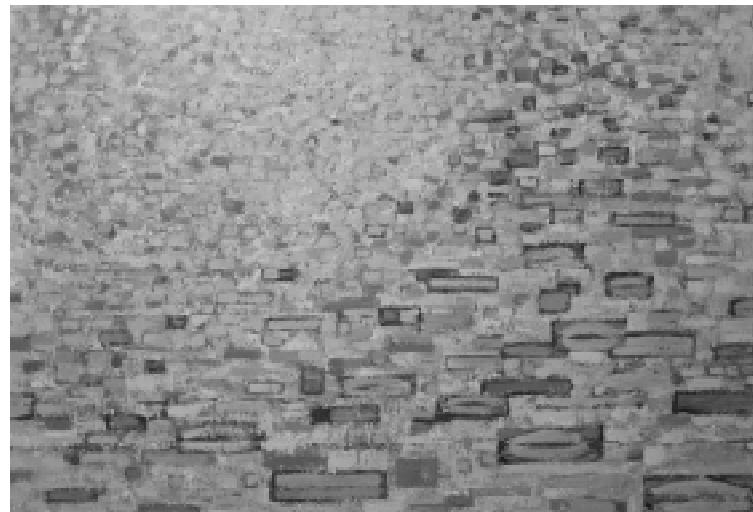
FK, kaip individualaus konsultavimo praktikos, suinstitucinimas sukuria prie-

laidas filosofijai balansuoti ant rizikinės ribos tarp teorinio svarstymo ir fi-

losofijos komercializacijos bei filosofijos pavertimo psichinio gydymo surogatu.

Literatūra ir nuorodos

1. J. Baranova. *Etika: filosofija kaip praktika*. – Vilnius: Tyto Alba, 2002.
2. V. Frankl. *The Will to Meaning*, 1969.
3. P. Hadot. *Philosophy as a Way of Life*, Blaekwell Publishers, 1995.
4. R. Lahav. The Efficacy of Philosophical Counselling: A First Outcome Study // *Practical Philosophy*, vol 4, No. 2, August, p. 5-14, 2001 // <http://www.practical-philosophy.org.uk>
5. R. Lahav, B. Tillmanns, eds. *Essays on Philosophical Counselling*, University Press of America, 1995.
6. T. LeBon. *Wise Therapy: Philosophy for Counsellors*, Sage Publications Ltd., 2001.
7. N. Lomanienė. Egzistencinio nerimo etika // *Kultūros barai*, Nr. 12, 2002.
8. L. Marinoff. *Plato, Not Prozac!: applying philosophy to everyday problems*, Harper Collins Publishers, 1999.
9. L. Marinoff. *The Big Questions: How Philosophy Can Change Your Life*. – New York: Bloomsbury, 2003.
10. A. Maslow. *Towards a Psychology of Being*, 1962, 3rd. ed. – New York: Wiley, 1998.
11. A. Maslow. *Religions, Values and Peak Experiences*, Penguin, 1964.
12. T. B. Munteanu. Review of *Plato, not Prozac!* // <http://www.friesian.com/munteanu.htm>
13. Ch. Phillips. *Beware of the Sophist* // *Philosophy News* // <http://www.philosophynews.com/philosophere/ARCHIVED/pheye990821.htm>
14. *Practical Philosophy: Journal of the Society for Philosophy in Practice* // <http://www.practical-philosophy.org.uk>
15. P. Raabe. A brief history of philosophical counseling // http://www.interchange.ubc.ca/raabe/Raabe_article2.html
16. P. Raabe. *Philosophical Counseling: Theory and Practice*. – Westport, CT: Greenwood Publishing, 2001.
17. P. Raabe. *Issues in Philosophical Counseling*. – Westport, CT: Greenwood Publishing, 2002.
18. C. Rogers. *On Becoming a Person*, Houghton Mifflin Company, 1961.
19. R. Scruton. Review of *Plato, not Prozac!* // <http://pluto.mscc.huji.ac.il/~msshstar/Scruton.htm>
20. Tim LeBon's Philosophy & Counselling Pages // <http://hometown.aol.com/timlebon>



Stasys MOSTAUSKIS.

Auksinis gobelenas 1.

2005. Akrilas, drobė.

130 × 90



Gauta 2005-09-29

DALIA MARIJA STANČIENĖ

Vilniaus pedagoginis universitetas

PASAULIS IR BENDRIEJI DÉSNIAI PAGAL MALEBRANCHE'Ą

The World and General Laws According to Malebranche

SUMMARY

In the article the purpose of the created world and its general laws according to Malebranche's understanding and interpretation are discussed. According to him, the purpose of minerals, plants and animals is to answer man's needs. The general purpose of man is to understand and adore God; his special divine purpose is to embody the Son of God. Malebranche treats this topic on the main parts of the world and their general functions relying on the fifth Cartesian *Discourse on Method*. In that discourse Descartes speaks about the functioning of mechanical laws. According to him, the first function of these laws is to put in order the primeval chaos; the second, to maintain the already established order. But Malebranche is not satisfied by such an unduly mechanistic explanation. He tries to enrich the Cartesian explanation by theological interpretations.

PRATARMĖ

Malebranche'as, siekdamas atskleisti sukurto pasaulio paskirtį, pirmiausia bando nusakyti, kokį vaidmenį jame vaidina bendrieji dësniai. Todėl jis nagrinėja Descartes'o penktąją *Samprotavimo apie metodą* dalį¹, kurioje trumpai išdėstyta, kaip autorius *Traktate apie pasaulį* (jis nebuvo išleistas sužinojus apie Ga-

lilėjaus pasmerkimą), aiškino pasaulio sukūrimą. Descartes'as rašo, kad Dievas „iš pradžių pasauliui nedavęs kitos formos, o tik chaoso, bet, nustatęs gamtos dësnius, paliko jį savaiminiam vystymuisi“². Vadinas, iš bendruju judėjimo dësių būtų galima suprasti, kaip buvo sutvarkytas pirmynkštis chaosas, t. y.

RAKTAŽODŽIAI: Malebranche'as, pasaulis, okazionalizmas, antropocentrizmas, kristocentrizmas.

KEY WORDS: Malebranche, the world, occasionalism, anthropocentrism, Christ centrism.

tvarka nusistovi tarsi savaime, vien tik mechaniskai veikiant šiemis dėsniams. Būtent ši požiūri kritikavo Pascalis: „Negaliu atleisti Descartes'ui! Visoje savo filosofijoje jis labai norėjo apsieiti be Dievo, bet negalėjo susilaikyti, neleisdamas Dievui sprigtu stuktelėti pasaulio, kad šis pradėtų judėti. Tai atlikus, Dievas Descartes'ui tapo neberekalingas“³. Panašiai Descartes'as aiškina ir gyvų būtybių sukūrimą. Vienuoliktame Malebranche'o *Metafiziniame pokalbyje* Aristas pareiškia „girdėjės, kad ponas Descartes'as pradėjo traktatą *Apie gemalo susiformavimą*, kuriame ketina paaiškinti, kaip susimaišius dviejų lyčių sėklai atsiranda gyvūnai“⁴. Tačiau Malebranche'as teigia, kad toks užmojis – tušybės ženklas: „Iš šio filosofo darbo apmatu gali paaiškėti, kaip veikiant judėjimo dėsniams gyvūno dalys pamažu auga. Tačiau niekas niekada neįrodis, jog tie patys dėsniai jas suformuoja ir sujungia į vieną visumą. Ponas Descartes'as ir pats tą netiesiogiai pripažino, nes savo įmantriu prielaidų toliau neplėtojo“⁵. Pats Descartes'as apie tai rašė, kad „vis dėlto iš šito dėstymo nenoriu padaryti išvados, kad šis pasaulis būtų buvęs sukurta taip, kaip aš aprašiau, nes visiškai įtikėtina, jog iš pat pradžių Dievas jį padarė tokį, koks jis turėjo būti“⁶. Apie tai jis rašo ir *Filosofijos praduose*: „Juk, atsižvelgę į Dievo visagalybę, turime galvoti, kad visa, ką jis sukūrė, buvo tobula iš pat pradžių“⁷. Malebranche'as neabejoja Descartes'o nuoširdumu ir mano, kad šis šiek tiek pedagogiškas nukrypimas, visumą paverčiantis fiktyviu besitęsiančiu procesu, geriau

leidžia suprasti kūrimą: „nors Dievas vienas pasaulio dalis sukūrė vienu ypu, jis turėjo atsižvelgti į gamtos dėsnius, kurių norejo laikytis tam, kad jo kūrinys įgautų jo savybių“⁸. Mechanizmo funkcionavimas, pasak Malebranche'o, tam-pa aiškesnis, kai yra žinoma ar spėjama, kaip jis buvo pagamintas. Tačiau jis vieniškai atmeta Descartes'o idėją, kad Dievas tik suteikė postūmį beformei materijai, nes tai reikštų, jog Dievas savo sukur tame pasaulyje nedalyvauja. Bendruą dėsnį veikimo, išjudinančio inertį, ir netvarkingą materiją, teigia Malebranche'as, nepakanka, kad pasaulyje atsirastą atskiri, tarpusavyje susiję esinai, ypač gyvi organizmai. Tie dėsniai veikia akli, o organizmai akivaizdžiai rodo tam tikrą ketinimą, tikslą: „Pažvelgus į organizuotus kūnus, kūrėjo tikslą ir išmintį iš dalies atskleidžia mašinos konstrukcija. Aiškiai matyti, kad tai ne atsitiktinumo padarinys. Viskas sukurta pagal tam tikrą ketinimą ir ypatingą norą. Viskas sukurta pagal tam tikrą ketinimą: iš akių padėties ir konstrukcijos aiškiai matyti, kad jos sukurtos regėti; visos gyvūnų kūnų sudarančios dalys turi tam tikrą paskirtį. Ir viskas sukurta pagal ypatingą norą, nes organizuotu kūnų negali sukurti vien judėjimo sąveikos dėsniai. Gamtos dėsniai tik leidžia jiems po truputį augti“⁹. Descartes'as sutiko su mintimi, kad Dievas turėjo sukurti pasaulį iš karto baigtą, bet nieko nesakė apie kūrimo būdą. Jis bandė plėtoti kūrinių evoliucijos teoriją remdamasis bendraisiais dėsniais. Tuo tarpu Malebranche'as mėgino suprasti ir paaiškinti patį sukurtą kūrinį: „Dievas iš

pradžių sukūrė atskirus ir užbaigtus esinius, judindamas materiją pagal tam tikrą ketinimą ir atsižvelgdamas į kuriamujų grožį; paskui, veikdamas kaip Dievas, jis pajungė juos bendriesiems dėsniams, nes to reikalauja dieviškas kūrimo būdų paprastumas. Pirmasis judėjimas, kurį Dievas iš pradžių su teikė materijai, naturejo ir negalejo būti valdomas tam tikrų bendruju dėsnii, jis turėjo paklustyti tik esinio, kurį Dievas norėjo sukurti ir išsaugoti pagal bendruju dėsnii reikalavimus, grožiui. Tačiau to pirmojo išmintingai paskirstyto judėjimo visiškai pakako vienu ypu sukurti gyvūnams ir augalams,

kurie yra patys nuostabiausi kūriniai, Dievo sukurti iš materijos, bei visam likusiam pasauliui¹⁰. Taigi, daro išvadą Malebranche'as, bendrieji dėsniai nekuria atskirų esinių, jie juos išsaugo.

Kaip ir Descartes'as, Malebranche'as mano, kad pasaulio veikimą valdo mechaniniai dėsniai. Tačiau Descartes'as tuos dėsnius maksimaliai sureikšmina, o Malebranche'as, priešingai, juos pajungia pradiniams Dievo ketinimams. Malebranche'as siekia kartezianizmą priversti tarnauti Dievo kuriamam pa- sauliu.

OKAZIONALISTINĖ KŪRINIJOS SAMPRATA

Fizinis ir biologinis pasauly. 1. **Tikslingumas.** Malebranche'as, grįsdamas sukurto pasaulio veikimą pagal bendruosius dėsnius, remdamasis patirtimi teigia, kad kiekvieną kartą, kai kūnas A atsitrenkia į kūną B, šis pakeičia savo vietą, arba, kada nusprendžiame pakelti ranką, ją pakeliame. Iš tokų įvykių, pasak Malebranche'o, paprastai darome išvadą, kad ankstenis įvykis ar priežastis sukelia poveikį. Bet dėl skubėjimo ar netikslaus mąstymo „žmonės, jeigu nežino tikrosios priežasties, visada nuspren- džia, kad koks nors dalykas sukelia koki nors poveikį, kai viena ir kita eina kartu“¹¹. Tačiau iš tikrujų, teigia Malebranche'as, visi kūriniai patys savaime yra bejėgiai ir savyje neturi jokios „paslaptingos“ jėgos. Vienintelė tikra jėga, dėl kurios juda visos būtybės, – tai dieviškoji jėga: „Bet koks veiksmas, kad ir kokiu nereikšmingu ji laikytume, yra kažkas dieviško ir beribio“¹². Pirmasis

īvykis, vadinamas „antrine priežastimi“, yra ne kas kita, o proga dieviškajai galybei sukelti, sukurti poveikį. Taigi, pasaulio išsaugojimas yra nuolatinis kūrimas. Vadinas, Dievas turėjo iš pat pradžių nustatyti visus bendruosius ryšius tarp progos ir sukelto poveikio. Tokia yra okazionalizmo doktrina.

Kūnų susidūrimas grynai fiziniame pasaulyje – tai proga Dievui sukelti poveikį, kurį griežtai apibrėžia susidūrimo situacija – judėjimo dėsniai. „Kūnų judinanti jėga téra jį įvairiose vietose nuolatos išsaugančios Dievo valios veiksmas.“¹³ Malebranche'as įsitikinės, kad vien akrai veikiantys judėjimo dėsniai jokiu būdu negali paaikinti, kaip susidaro gyvas organizmas: „Galima manyti, kad bendruju judėjimo sąveikos dėsnii pakanka, kad vystytusi ir augtų organizuotų kūnų dalys. Tačiau neįmanoma patiketi, kad jie kada nors galėtų sukurти tokią sudėtingą mašiną¹⁴“. Vadina-

si, prieš imant veikti judėjimo dėsniams Dievas turėjo sukurti organizmus, o kadaangi šie dauginasi, įdėti į juos visų jų palikuonių užuomazgas: „neišvengiamai peršasi mintis, kad augalo gemale slypi kitas mažas augalas, gimsiantis iš jo, ir kad gyvūnas savo iščiose turi kitą, kuris iš jo gims“¹⁵. Vaizduotė bejegė, kai mėginame suvokti ir begalinį kūrinio sudėtingumą, ir nepaprastą protą, kurį jis suponoja: „Tam, kad pasaulis gyvuotų tūkstančius amžių, Dievas vienoje musėje sukūrė visas tas, kurios iš jos gims, ir taip išmintingai nustatė paprastus judėjimo sąveikos dėsnius, siekdamas, kad jos pamažu augtų ir kiekvienais metais vis gimių, tad jų rūšis niekada neišnyks. Kiek nuostabiai sudėtingų kūriinių glūdi tokioje mažoje erdvėje – vienos musės kūne! Juk, nebandant atspėti tiksliai nežinomo pasaulio amžiaus, aišku, kad musės spiečiasi jau maždaug šešis tūkstančius metų! [„musėmis“ Malebranche’as vadina bites. – Aut.] Kaip manote, kiek pirmoji Dievo sukurta musė – darant prielaidą, kad jis sukūrė tik vieną musę, – savo iščiose turėjo kitų, jeigu jų yra ir šiandien?“¹⁶ Gamtos – tokios, kokią ją sukūrė Dievas, – tikslingumas ir naudotų būdų paprastumas pripildo sielą susižavėjimo: „Pagal gamtos dėsnį reikalavimus žmonės drékina laukus tokiu paprastu dalyku kaip vanduo ir išaugina iš žemės begalę išairiausią augalą bei medžių. Gyvūnas brutaliai ir mašinaliai poruoja si su kitu ir taip pratesia savo giminę. Žuvies patinas sekā paskui patelę ir apvaisina kiaušinėlius, kuriuos ši išleidžia į vandenį. Krušos nusiaubtas kraštas po

kiek laiko visiškai atsigauna, pasidengia augalais ir iprastomis gérybėmis. Vėjas pagauta sėklas iš nuostolių nepatyrusių kraštų ir kartu su lietumi paskleidžia jas skurstančiuose kraštuose...“¹⁷

2. Antropocentrizmas. Malebranche’as teigia, kad yra ir dar didesnę nuostabą keliančią dalykų. Akivaizdu, kad fizinis augalų ir gyvūnų pasaulis negalėjo būti kūrimo tikslas. Kam Dievui reikalingi sielos ir sąmonės neturintys esiniai, negalintys liudyti jo šlovės? Pirmajame lygmenyje kūrimo tikslas yra žmogus, kuris gali suprasti ir skelbtį jo šlovę. Tai-gi Dievui reikėjo pripildyti fizinį ir biologinį pasaulį numatant, kokią įtaką jis darys kiekvienam atskiram žmogui: „Ar išsivaizduojate, kad tą akimirką, kai Dievas suteikė judėjimą tai materijos daliai, iš kurios jis visiems amžiams sukūrė bities ar kokius nors kitus vabzdžius, jis numatė, jog vienas ar kitas iš tų mažutelių vabzdžių, turintis tam tikrais metais gimi, taip pat tam tikrą dieną ir valandą, tam tikromis aplinkybėmis turi nukreipti žvilgsnį į nusikalstamos aistros objektą arba neatsargiai pulti arkliui į šnerves ir pabaidyti nuostabiausią pasaulio princą, kad šis pargriūtų ir užsimuštų, taip sukeldamas tragedišką mirtį, turinčią begalę blogų padarinių“¹⁸? Apvaizda nepalieka jokios vietas atsitiktinumui, ji viską numato. Kiekvieno žmogaus išgelbėjimas ar pasmerkimas glūdi pradiniame impulse. I savo materialų kūrinį Dievas įdėjo ne tik pradinę nekaltumo būseną, bet ir antrinę nuodėmės būseną, kuri buvo numatyta kūrimo metu. „Be abejo, Dievas blusas žmogui sukūrė tam, kad šios jų kandžiotų ir baustų. Daugelis gyvūnų

turi savus kirminus. Tačiau žmogaus pranašumas tas, kad jis vienas turi jų keletą rūsių: tikra tiesa, kad Dievas viską sukūrė jam. Jo kviečiamas naikinti Dievas sukūrė žiogus. Jo žemėms apsėti jis suteikė sparnus usnims”¹⁹.

3. Kristocentrizmas. Aukštesniame lygmenyje, pasak Malebranche'o, žmogus buvo sukurtas tam, kad Jame įsikūnytų Dievo Sūnus. Kristus yra Kūrimo tikslas ir prasmė. Pasaulis buvo sukurtas žmogui, tačiau ne bet kokiam, o „tam žmogui, kuriam Dievas viską pajungė, tam apie kurį antrajame Laiško žydamas skyriuje kalba Šv. Paulius. Dievas viską sukūrė savo Sūnui, viską savo Bažnyčiai, o savo Bažnyčią – jam”²⁰. Dievas gali džiaugtis savo kūriniu tik tada, jeigu visur mato savo numylėtajį Sūnų, jeigu visa gamta byloja apie Jėzų Kristų. Todėl visur pilna Jėzaus Kristaus. „Nuostabiausias dalykas Apvaizdoje – tai ryšys, kuriuo ji sujungia tai, kas gamtiška ir antgamtiška, tai, kas vyksta pasaulyje, ir tai, kas nutinka Jėzaus Kristaus Bažnyčioje”²¹. Šiam ryšiui parodyti Malebranche'as pateikia daug pavyzdžių. Vienas iš jų: „Kirminai šliaužioja žeme. Jų gyvenimas – žemas ir apgailėtinas. Tačiau jie išsirausia kapą, iš kur pasirodo kupini šlovės. Manau, kad taip Dievas norėjo pavaizduoti savo Sūnus ir net visų krikščionių gyvenimą, mirtį ir prisikėlimą”²².

Akivaizdu, kad toks požiūris visiškai prieštarauja Descartes'ui, kuris nebandė perprasti Dievo ketinimą: „yra begalė dalykų, kurių priežastys peržengia mano proto ribas. Vien to pakanka įsitikinti, kad visų šiu priežasčių, kurios paprastai

nustatomos, nurodant tikslą, negalima pritaikyti fiziškiems ir natūraliems dalykams. Juk, man atrodo, nenorint pasirodyti akiplėša, negalima ieškoti ir stengtis įminti nesuprantamus Dievo tikslus”²³.

Žmogus. 1. Okazionalistinis sielos ir kūno vienybės aiškinimas. Malebranche'ui savaime suprantama, jog kūrimui prasmę suteikia tik žmogus, prottinga ir laisva būtybė. Žmogus – tai kūnas ir siela, tiksliau, jis yra siela, susijungusi su kūnu. Ši siela iš esmės yra susijungusi su Dievu, o jos vienybė su kūnu téra atsitiktinė: „Ši sajunga [su Dievu] iškelia žmogų virš visų dalykų, ir Šv. Augustinas daugybėje savo kūrinių vietų mums kalba apie tą vienybę kaip apie pačią natūraliausią ir svarbiausią dvasią. Priešingai, dvasios vienybė su kūnu žmogų be galio žemina, ir šiandien ji – pagrindinė visų jo paklydimų ir nelaimių priežastis”²⁴. Todėl Malebranche'as kategoriškai nesutinka su Descartes'o mintimis, išsakytomis *Metafiziniuose apmąstymuose*: „Prigimtis šiaisiai skausmo, alkio, troškulio ir kitais pojūčiais man rodo, jog aš ne tik patalpintas savo kūne, kaip vairininkas laive, bet esu su juo taip glaudžiai susijęs, tiesiog sumišęs, kad sudarau su juo lyg ir vieną visumą”²⁵. Descartes'as netgi kalba apie „kūno ir dvasios susijungimą ir derinių”²⁶, jis teigia, kad sielos ir kūno vienybė sudaro trečiąją substanciją, o pirmosios dvi yra mąstymas ir dydis. Malebranche'as piktinosi, jog tokiai doktrinai pritarė krikščionių filosofai. Jo nuomone, žmogaus siela iš esmės yra susijungusi su Dievu, o būsenos, kai siela pernelyg dažnai privalo paklusti kūno

dėsniams, priežastis yra gimtoji nuodėmė. Ši būsena padiktuota žmogaus laisvės, todėl ji – atsitiktinis įvykis. Priešingai, be vienybės su Dievu, pasak Malebranche'o, nebūtų ir žmonijos, nes nesant matymo Dieve, nėra ir mąstymo.

Okazionalizmas, aiškindamas sielos ir kūno vienybę, tvirtina, kad siela ir kūnas vienas kito negali veikti. Kūnas yra sudarytas iš dydžiu apibūdinamos substancijos, o siela – iš substancijos, kuriai būdingas mąstymas, todėl tarp jų nėra jokio sąlyčio, leidžiančio perduoti veiksmą. Fiziologiniai ar psichologiniai reiškiniai patys savaime neveikia, teigia Malebranche'as, ir téra tik proga reikštis dieviškajai galybei pagal bendruosius sielos ir kūno vienybės dėsnius. Dievas šiuos dėsnius nustatė visiems laikams, kai pasauly ištraukė iš nebūties: „Tas dėsnis, arba ta bendra ir veiksminga Kūrejo valia, egzistuoja apskritai, nesvarbu, ar pokyčiai tam tikroje smegenų dalyje būtų lydimi sielos pojūčių, ar tam tikri sielos troškimai būtų lydimi dvasių srauto, judinčio tam tikras jo kūno dalis“²⁷.

2. Pojūčiai. Kūno sujaudinimas (sudirginimas), aiškina Malebranche'as, tai judesių, kylančių iš materialaus objekto, perdavimo rezultatas, kurį lemia judėjimo dėsniai. Kai smegenys sužadintos, Dievas turi progą sieloje sukelti pojūti, kuris yra „mūsų sielos pokytis lyginant su tuo, kas vyksta kūne, su kuriuo ji yra susijungusi“²⁸. Pojūtis susijęs su jausmais, su pirminiu sielos kaip savęs suvokimu, yra neaiškus, kadangi pojūtis nėra pažinimas. Pojūčiai gali būti kelių laipsnių: 1. Jaučiame stiprius skausmo arba malonumo pojūčius (dūri, nudegi-

mą, kutenimą ir t. t.). Malebranche'as nurodo, kad „pojūtis būna malonus, kai tai, kas vyksta kūne, skatina kraują apytaką ar kitas gyvybines funkcijas, ir nemalonus, visai kitoks nei pirmasis, kai tai, kas vyksta kūne, jį veikia neigiamai“²⁹. Siela tučtuojau supranta, kad joje yra tie pojūčiai, bet ji juos priskiria ir kūnui („man skauda koją“). 2. Mes taip pat jaučiame silpnus, beveik nejuntamus pojūčius, kuriuose patys beveik nedalyvaujame (spalvas, garsus ir t. t.). Siela juos priskiria objektams: „mes perkeliaime šviesą ir spalvas iš savo sielos ir akių į išoręs objektus, nors protas mums sako, kad jos téra būdingos mūsų turimai materijos idėjai“³⁰. 3. Jaučiame vidutiniškus pojūčius (šilumą, kvapą, skoni ir t. t.), kuriuos priskiriame ir sau patiem, ir daiktams. Kai silpnas arba vidutiniškas pojūtis tampa stiprus, siela ima dvejoti ir nebežino, kur jį lokalizuoti. Vis dėlto pojūtis yra ne kas kita, o sielos būsena. Lokalizacijos klaidą pagrindinė priežastis – siela apie save pačią neturi idėjos, o iš pojūčio tegali susikurti neaiškų išpūdį.

Kalbėdamas apie pojūčius, Malebranche'as nurodo įvairius jų laipsnius. Šie laipsniai priklauso nuo tam tikrų priežascių. Pavyzdžiui, veikiant šalutinei priežasciai, susijusiai su kūno ir smegenų pluoštų judinimu, pojūtis bus juo stipresnis, kuo didesnis bus judinimas. Tačiau tikroji priežastis, kuri sukelia stiprų ir tikrą pojūtį, yra susijusi su tuo, kaip giliai Dievas įvedė į mūsų sielą objekto idėją. Tuo pat metu, kai mūsų kūną sujaudina objektų judėjimas, Dieve matome pažinų dydi. Ir Dievas tą idėją dau-

giau ar mažiau giliai į mus įspaudžia (žr. sk. „Idėjos poveikis sielai matant Dieve“). Kai ši idėja įspausta nestipriai, ji ir lieka idėja; įspausta stipriau, ji tampa vaizdiniu, o labai stipriai įspausta idėja yra pojūtis. „Pavyzdžiui, apskritimą matote trim būdais. Jūs jį suvokiate, įsivaizduojate, jaučiate arba matote. Jeigu jūs suvokiate, tai reiškia, kad su jūsų dvasia santykiaujančios pažinus dydis, kurio ribos neturi apibrėžto dydžio, bet tame pačia-me plane jos yra vienodai nutolusios nuo tam tikro taško. Tada suvokiate apskritimą. Jeigu jūs įsivaizduojate, tai reiškia, kad tam tikra apibrėžta to dydžio dalis, kurios ribos irgi vienodai nutolusios nuo tam tikro taško, lengvai paliečia jūsų dvasią. O kai jūs jaučiate arba matote, tai tam tikra apibrėžta to dydžio dalis jungianti paliečia jūsų sielą ir ją pakeičia su-keldama kokios nors spalvos jausmą. Pažinus dydis tampa matomas ir atitinkamai tikrą kūną tik per spalvą, nes tik pagal spalvą įvairovę mes suprantame skirtumą tarp objekto, kuriuos regime.“³¹ Šis Malebranche'o aiškinimas kelia ne-mažai klausimų. Spalvos pojūtis tikrai iš esmės skiriasi nuo dydžio idėjos. Ji sukelia ne smegenų sudirginimas, kuris neturi jokio poveikio dvasiai, ir ne pati dvasia, patirianti tą pojūtį, o Dievas, nau-dodamasis smegenų sudirginimu. Kadangi spalva suvokiamas kaip dydis, vadinasi, Dievas turi ne tik mums suteikti spalvos pojūtį, bet ir tuo pat metu mūsų dvasioje giliai įspausti dydžio idėją ir jai suteikti spalvoto objekto matmenis. Tiksliau tariant, tokius objekto matmenis, kuriie atitiktų mus ir objektą skiriantį atstumą: saulė suvokiamas daug mažesnė, ne-

gu yra iš tikrujų, kaip tik todėl, kad ji labai nutolusi. Tačiau čia ir susiduriame su problema: kaip dydžio idėja, kuriai kaip idėjai dydis nebūdingas, gali suteikti spalvai juslinį dydį, nes pojūčiu dydis irgi nebūdingas? Tokiu atveju intensyvumo skirtumas turėtų tapti kokybiniu skirtumu, o pažinę dydį reikėtų traktuo-ti ne kaip paprastą idėją, bet kaip gebė-jimą suteikti erdviskumą. Panašiai forma suvokė Kantas, tačiau kaip ta aprio-rinė forma gali egzistuoti dieviškajame suvokime? Jei aiškinsime, kad Dievas nesuvokiamas, tai reikš, kad nustojama filosofuoti.

Kiekvienu atveju juslinius duomenis apdoroja ir perduoda natūralūs sprendimai (apie tai jau rašėme). Panašu, kad Malebranche'as iš pradžių natūralų sprendimą priskyrė žmogui, kuris, anot jo, juslinius duomenis koreguoja priklau-somai nuo to, kaip juslių organais suvo-kia situaciją. Pavyzdžiui, nustatant atstumą, akių optinė geba pakoreguoja įspū-dį, tad artėjantis ar tolstantis objektas di-dėja arba mažėja. Tačiau toks suvokimas yra labai neaiškus, todėl Malebranche'as natūralius sprendimus priskyrė Dievui, ir tada jie vyksta mumyse be mūsų pačių valios. Dievas šiuo atveju laikosi bendrijų dėsnii, kuriuos pats sau nusta-tė: pavyzdžiui, išlaikyti tą patį objekty-vaus dydžio suvokimą priklausomai nuo dydžio ir atstumo santykio.

Juslės mums leidžia skirti objektus vienus nuo kitų ir nuo mūsų pačių. Tai, kaip juos suvokiamė, rodo, kokie jie svarbūs mūsų biologiniams poreikiams, apie kuriuos galima spręsti iš kuno su-jaudinimo: „Dievas mūsų sieloje veikia

vienokiu ar kitokiu būdu tik per mūsų kūne vykstančius pokyčius. Jis joje veikia taip, tarsi visa, kas vyksta išoreje, žinotų tik dėl to, kad žino, kas vyksta mūsų organuose”³².

Taigi, pasak Malebranche'o, mes esame Dieve ne tik todėl, kad matome idėjas, bet ir todėl, kad paprasčiausiai suvokiame. Žmogus atmerkia akis ir supranta, kur jis yra, negalvodamas, kaip veikia jo akių optika. Suvokimą sukelia ne pats kūnas ir ne smegenys, o jį gaujame iš Dievo.

3. Siela. Siela judinama ne tik tada, kai smegenys sudirginami, bet ji gali judėti ir pati savaime, pavyzdžiu, kai ji nusprendžia išspręsti koki nors uždavinį ar medituoti. Be to, teigia Malebranche'as, siela gali judinti kūną, kai ji nusprendžia pakelti ranką ar bėgti.

Panašiai kaip ir Platonui, kuriam tarpininkas tarp žinojimo ir nežinojimo yra prisiminimas³³, Malebranche'ui kyla klausimas, kaip nuo neaiškaus pažinimo, kuris pats savęs nesuvokia, pereinama prie aiškaus pažinimo. Žmogus iš esmės protu, kuriame slypi visos tiesos, yra susijungęs su Dievu, bet, užuot atsigréžęs į tiesas, žmogus pasiduoda juslių vilionėms. Vis dėlto ši vienybė su Dievu negali visiškai nutrūkti, „nes tokiu atveju mes būtume sunaikinti“³⁴, todėl norint iš tikrujų sužinoti, ką mes žinome patys nežinodami, kad tai žinome, tereikia, pasak Malebranche'o, atsigréžti į Dievą. Tarpininkas yra dèmesys, leidžiantis siebai atskirti nuo juslinių dalykų ir visiškai susikoncentruoti, kad galėtų priimti Dievo žodį: „Sielos dèmesys – ne kas ki-

ta, o jos grįžimas ir atsigréžimas į Dievą, vienintelį tikrą mūsų mokytoją“³⁵. Kai stengiamės būti dėmesingi, kitaip tariant, koncentruojame ir mobilizuojame visą sielą laukdami tiesos žodžio, Žodis mums atskleidžia. Dèmesys yra antrinė tiesos atskleidimo priežastis. „Sielos dèmesys – tai natūrali malda, kurią skiriame vidinei tiesai, kad ši mums atskleistų“³⁶. Tačiau „melstis“ reikia mokėti: „ta aukščiausioji tiesa ne visada duoda atsaką į mūsų troškimus, nes nelabai težinome, kaip reikia jos melsti“³⁷. Reikia mokėti klausyti, o tam būtina mokėti atsiriboti nuo juslių ir laukti patiriant savotišką aktyvią proto tuštumą.

Taigi, doktrinos esmė tokia: dèmesys yra būsenos, kai pasiduodama juslėms ir imama svajoti, pabaiga. Dèmesys gali būti nukreiptas tik į idėją. Atrodytu, nesunku prieštarauti šiai minčiai: iš pačios paprasčiausios patirties matyti, kad galima kreipti dèmeši ir į kitus dalykus, ne vien tik į idėjas, galima atidžiai apžiūrinėti daiktus, klausytis muzikos... Be abejo, Malebranche'as dar pridurtų, kad reikia skirti susižavėjimą, dėl kurio išiskverbia įspūdis, vaizdinys, ir tikrą dèmešį, leidžiantį suvokti juslinių duomenų prasmę ir apie juos mastyti. Descartes'o fizika – tai dèmesys juslių duomenims, kurio tikslas – nustatyti jų pažinius santykius. Žiūrėdamas į paveikslą, galiu juo žavėtis ir svajoti, tačiau tikras meno mylėtojas stengsis suvokti turinio prasmę, suprasti, kaip buvo pasiekta paveikslėlio elementų pusiausvyra ir harmonija, ir jo susižavėjimas didės augant suvokimui.

Dėmesys – tai malda, vadinasi, laisvės aktas, troškimas atsigréžti į Dievą, net jeigu dažniausiai Dievas suvokiamas neaiškiai. Norint užsiimti matematika, nereikia būti tikinčiam, bet užsiimti matematika reiškia susijungti su Dievu, melstis. Dėl to dėmesys vadinamas natūralia malda, o taip melstis, pasak Malebranche'o, iš prigimties sugeba visi žmonės.

Kalbėdamas apie sielos poveikį kūnui, Malebranche'as teigia, kad valia yra

antrinė judėjimo priežastis: „Mano ranka sunki, tačiau aš ją pakeliu į dangų, nes to noriu. Žinoma, Dievas, apibrėžiantis gyvybęs dvasių judėjimą, kad galėčiau pakelti ranką to panorejės, veikia pagal bendrajį sielos ir kūno vienybės dėsnį, kuris man ir leidžia judinti savo kūną“³⁸. Sielos troškimas yra antrinė rankos judėjimo priežastis, nes vienintelė tikroji priežastis – Dievas, patvirtinantis bendruosis sielos ir kūno vienybės dėsnius, kuriuos jis pats sau nustatė.

IŠVADOS

Malebranche'as kūrimo procese ižvelgia du etapus, kurie dieviškoje amžinybėje yra to paties laiko. Pirmajame kūrimo etape Dievo norai yra ypatingi, o jo kūrinys – be trūkumų, be judėjimo, paprastas, neturintis jokių elementų. Antrame kūrimo etape pradeda veikti bendrieji dėsniai, apjungdami ir susiedami pa-

prastus esinius, kurie sąveikaudami vienas kitą gadina, ir šitaip randasi neišvengiama kūrinio degradacija. Tačiau kad Dievas pakeistų ar pataisytu tuos dėsnius, Malebranche'ui tokia mintis nekyla, nes kūrinio gerumo esmė – ne tik rezultato grožis, bet ir būdas, kuriuo buvo sukurtas esinys, t.y. paprastumas.

Literatūra ir nuorodos

¹ René Dekartas. *Samprotavimas apie metodą* (Penkta dalis) / Rinktiniai raštai. – Vilnius: Mintis, 1978, p. 126–137.

² Ten pat, p. 129.

³ Blaise Pascal. *Mintys*. – Vilnius: Aidai, 1997, [77], p. 34.

⁴ Nicolas Malebranche. *Entretiens métaphysiques* (11ème Entretien, articles 8) // *Œuvres de Malebranche*, France: Rodis-Lewis, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, France: Rodis-Lewis, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, 1979, t. II, p. 883.

⁵ Ten pat.

⁶ René Dekartas. *Samprotavimas apie metodą* (Penkta dalis), p. 128.

⁷ René Dekartas. *Filosofijos pradai*, p. 304.

⁸ Nicolas Malebranche. *Entretiens métaphysiques* (10ème Entretien, articles 17), p. 869.

⁹ Nicolas Malebranche. *Méditations chrétiennes et métaphysiques* (9ème méditation, art. 7), p. 281.

¹⁰ Nicolas Malebranche. *Entretiens métaphysiques* (10ème entretien, articles 16), p. 868.

¹¹ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité*, I. 3., 2 p., ch. 2 // *Œuvres de Malebranche*, p. 330.

¹² Nicolas Malebranche. *Méditations chrétiennes et métaphysiques* (9ème méditation, art. 7), p. 281.

¹³ Nicolas Malebranche. *Entretiens métaphysiques* (7ème entretien, articles 11), p. 790.

¹⁴ Ten pat, (10ème entretien, articles 4), p. 852.

¹⁵ Ten pat.

¹⁶ Ten pat, p. 852.

¹⁷ Ten pat, p. 856.

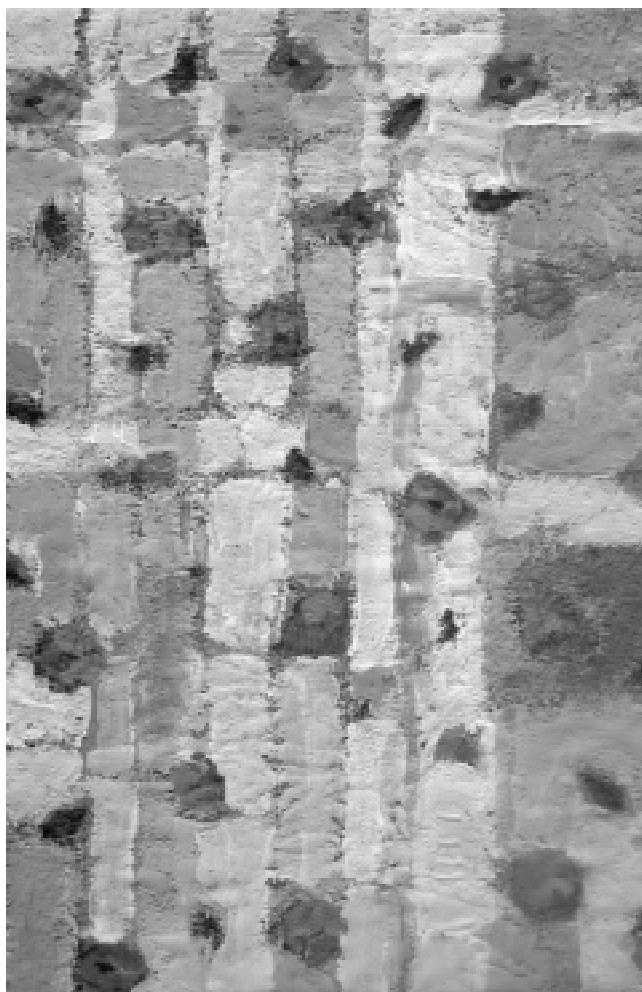
¹⁸ Ten pat, (11ème entretien, articles 3), p. 875.

¹⁹ Ten pat, (11ème entretien, articles 11), p. 887.

²⁰ Ten pat, p. 886–887.

²¹ Ten pat (11ème entretien, articles 13), p. 892.

- ²² Ten pat, p. 891.
- ²³ René Dekartas. *Metafiziniai apmąstymai* (Ketvirtas apmąstymas), p. 197.
- ²⁴ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité, préface*, p. 3.
- ²⁵ René Dekartas. *Metafiziniai apmąstymai* (Šeštasis apmąstymas), p. 218.
- ²⁶ Ten pat.
- ²⁷ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité (dernier éclaircissement)*, p. 1086–1087.
- ²⁸ Ten pat, kn. 1, sk. 12, p. 107.
- ²⁹ Ten pat.
- ³⁰ Ten pat, p. 103.
- ³¹ Nicolas Malebranche. *Entretiens métaphysiques (1re entretien, articles 10)*, p. 684.
- ³² Ten pat (12ème entretien, articles 3), p. 900.
- ³³ Žr. Platonas. *Faidonas*. – Vilnius: Aidai, 1999, [73b–74a, cl], p. 46–48.
- ³⁴ Nicolas Malebranche. *Entretiens métaphysiques, (préface)*, p. 8.
- ³⁵ Ten pat (*préface*), p. 10.
- ³⁶ Nicolas Malebranche. *Conversations métaphysiques et chrétiennes (1re entretien) // Œuvres de Malebranche*, p. 1132.
- ³⁷ Ten pat.
- ³⁸ Nicolas Malebranche. *Traité de la nature et de la grâce (dernier éclaircissement) // Œuvres de Malebranche*, p. 182.



Stasys MOSTAUSKIS.
Auksinis gobelenas. 2005.
Akrilas, drobė. 30 × 20



Gauta 2005-04-25
Pabaiga „Logos“ Nr. 42

AIVARAS STEPUKONIS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

IDĖJŲ ISTORIOGRAFIJOS GIMIMAS: ARTHUR ONCKEN LOVEJOY

The Birth of the Historiography of Ideas:
Arthur Oncken Lovejoy

SUMMARY

The introductory part of the article presents an account of the formative period of the historiography of ideas in which the historical beginnings and later developments of the discipline are discussed. The introductory part is followed by an analysis of the studies of one of the most renowned Western historiographers, Arthur Oncken Lovejoy, with special notice being paid to the methodological aspects of these studies. The three main themes under scrutiny are as follows: (1) the idea as the object of a historiographic study; (2) the methods of historiography in a practical and theoretical perspective; and (3) points of divergence between historiography and philosophy.

IDĖJŲ ISTORIOGRAFIJOS IR FILOSOFIJOS TAKOSKYROS

Arthuras Onckenas Lovejoy'us vis užsimena apie tam tikrus *filosofinius* lūkesčius, galimas *filosofines* išvadas, *filosofinius* tikslus bei idealus, kuriuos jis nori patenkinti savo *istoriografiniai* tyrimais. Tačiau tikras filosofavimas istoriografo darbuose beveik neaptinkamas. Savaime toks stygius nėra joks trūkumas, svarbu, kad rašant istoriją, nebūtų

galvojama, jog filosofuojama (taip pat svarbu, kad neatsitiktų ir atvirkščiai, bet pastarasis klystkelis – kur kas retesnis). Pateiksiu kelias pastabas apie filosofinio ir istoriografinio požiūrių skirtybes, vėliau, šios dalies pabaigoje, man leisiančias apibendrinti tam tikras esmines filosofijos ir istoriografijos takoskyras, kuriuos dabartinėse humanitarinėse diskus-

RAKTAŽODŽIAI: istoriografijos metodologija, idėjų istoriografija, filosofija.

KEYWORDS: the methodology of historiography, the historiography of ideas, philosophy.

sijose pernelyg dažnai yra tušuojamos, filosofiją paverčiant filosofinių idėjų praeities tyrimu.

„*Neliko vietas!*“ – taip glaustai būtų galima apibūdinti lavdžojiškų tyrimų santykį su filosofija. Lovejoy'us nori filosofuoti, bet neranda vietas ir pristinės laiko. Jis, pavyzdžiu, išitikinės, kad idėjų junginio, kurį išreiškia frazė „didžioji būties grandinė“, istorija jam yra „pasufleravusi, jei ne parodžiusi, tam tikras filosofines išvadas, kurias [jis] stengiasi išdėstyti paskutinės paskaitos priede.... Tačiau suprantas, kad išvados bus pateiktos labai netinkamai; tačiau norint jas išplėtoti iki galo, knygą būtų reikėjė nesaikingai prailginti“⁸⁸. Iš tiesų, rašant knygas kažkur reikia dėti tašką, tačiau vieta, kurioje dedamas taškas, byloja, kam mokslininkas teikia pirmenybę, kas yra svarbiausia, o kas ne taip svarbu, ir kam galiausiai nelieka laiko, nors tai irgi kažkuriuo atžvilgiu – bent jau taip teigama – yra svarbu. Nuoširdžiausiai ir drauge kukliausi idėjų istoriografai – jų gretoms priskirčiau ir Lovejoy'ų – pripažista, kad istoriografinis santykis su idėja – dėl įvairių praktinio ir teorinio pobūdžio kliūčių – tik labai retai ir tik fragmentiškai galis peraugti į filosofinį. Paprastai atlikus sunkų istoriografinį triūsą filosofinių apmąstymai baigiami daugtaškiu, jiems paprastai nebeužtenka laiko arba jų atsisakoma, kadangi jie „uzima per daug vietas“.

Istorografija kaip detektyvas. Skaitydamas istoriografinę raštiją, kaskart susiduriu su įdomia nuostata, išryškėjančia praeities tyrėjų darbe. Ta nuostata dažniausiai nėra atvirai įvardijama, bet ji

brėžia gana aiškią ribą tarp istoriografijos ir filosofijos. Štai ką turiu galvoje: istorijos rašytojas, narpliodamas išsikelštą klausimą, neretai elgiasi kaip seklys, tiriamus įvykius apgaubia paslaptingumo skraiste, o pačiam pasakojimui su teikia literatūrinę detektyvo formą. Tyrejo nuopelnai vertinami pagal tai, kaip labai paslėptas (padengtas praeities dulkémis) buvęs jo objektas ir kaip išradinėjai jis naudojėsis dokumentais bei kitomis praeities liekanomis ką nors išsiaiškindamas apie aną objektą. Istorografo mokslinis objektas – „būtovės slėpiniai“. Antra vertus, jeigu kas nors apie istorinį įvykį būtų plačiai žinoma daugeliui žmonių, istoriografas ne tik netektu darbo, bet ir pats darbas atrodytų mažne betikslis. Įtampa, kuri sukuriama tarp istorinio objekto, apie kurį stokojama žinių, ir istorografo, kuris tą žinių spragą mėgina užpildyti, dažnai atsiranda dėl paprasčiausio atsitiktinumo, dėl to, kad amžių tėkmėje kažkas kažkur nukis šo kokį nors dokumentą, dėl to, kad sudėgė pastatas, kurio rūsiuose buvo saugojami daiktiniai įrodymai, o dažniausiai dėl to, kad tai, ką šiandien laikome esant svarbiu ir norime išsiaiškinti, praeities kartos laikė bereikšmiu ir nogramzdino į užmarštį. Istorografas – praeities detektyvas, tiriantis „faktines aplinkybes“, su įvykiu susijusius asmenis ir kitą „bylos nagrinėjimui“ svarbią medžiagą.

Tuo tarpu filosofui tik netiesiogiai rūpi, ką sako jo istoriniai pašnekovai kaip *istoriniai* pašnekovai. Ir apskritai filosofinio veiksmo vieta – pats filosofas, visi kiti – čia tik svečiai! Tokios nuosta-

tos – ne išdidumo išraiška, o metodinė sąlyga. Filosofo santykis su žiniomis savo kilme ir ištakomis yra subjektyvus ir asmeninis, o ne objektyvus ir visuomeninis: išsikeltus klausimas jis gvildena ne todėl, kad atsakymo į juos nežino visuomenė, o todėl, kad atsakymo į juos nežino jis pats. Istorigrafiniam požiūriui artimesnės ne su reiškiniu esme, o su jų kilme susijusios problemos, jam rūpi įvykių ir aplinkybių susiklostymo genealogija.

Atsiverskime kelias ištraukas iš Lovejoy'aus raštų, kuriose reikšmingas genealoginis tyrimo būdas. Savo straipsnyje „The supposed Primitivism of Rousseau's discourse on inequality“ (Tariamasis Rousseau samprotavimo apie nelygybę primityvumas), kuris buvo išspausdintas rinktinėje *Essays in the History of Ideas*, Lovejoy atkreipia dėmesį į tam tikrą mąstymo „tendenciją priešpriešą, ar net tiesioginį prieštaravimą“, kuris aptinkamas minėtoje Rousseau apybraižoje. Tyrėjas primena savo kolegoms, esą atskleisdamas tokį minties prieštaravimą ar nenuoseklumą „idėjų istorikas atliko tik mažąją dalį savo uždavinio“.

Esminė užduotis – tėsia Lovejoy'us – yra pamatyti, iš kokių ištakų ir teiginių autorius mintyje išsirutulijo priešpriesinės srovės; pastebeti jų dažnai sudėtingą sąveiką; išidėmėti, kuri tendencija buvo vyraujanti ir būdingesnė; visų pirma nustatyti, kada autorius viso labo kartojo savo laikų banalybes ir kada išsakė naujas ižvalgas, dar ne visiškai išpainiotas iš tradicinių idėjų⁸⁹.

Kitame straipsnyje, kuriame nagrinėjamos dviejų prancūzų mąstytojų-amži-

ninkų Monboddo ir Rousseau ištakos vienas kitam, Lovejoy'us spėlioja:

Galima pagrįstai teigt, jog daug kas iš Monboddo mokymo ir dalis to, kas tame mokyme buvo tuo metu revoliucin-giausia, yra išplėtota iš grupės tarpusavyje susijusių idėjų, randamų Rousseau *Samprotavime apie nelygybę*, išspausdinta me dvidešimt metų prieš išspausdinant *Kalbos kilmę ir pažangą*. Ar panašumas atsiradės dėl spontaniško vienodų minčių dingtelėjimo dviem tuo pačiu laiku gyvenusiems protams, ar dėl tiesioginio poveikio, kurį padarė vieno autorius ankstesnieji veikalai kitam?⁹⁰

Trečia ištrauka paimta iš straipsnio, kuriame vienas europietiškų romantizmų kildinamas iš Kinijos. Joje Lovejoy'us priekaištauja ponui Hussey už tai, kad šis savo veikale kiniškajam sodininkystės stiliumi viso labo skyres „tris ar keturis gyvybingus ir kartais ižvalgius puslapius“, bet, *deja*, „nenurodės tikrujų tos mados ištakų, taip pat neišskyres istorinių jos tarpsnių, be to, deramai nepabréžęs jos istorinės svarbos⁹¹.

Šios ištraukos parinktos tikslingai, kadangi jose sužaižaruojama istorigrafinio požiūrio ir domesio savitumas. Vaizduotė kaitina tokie klausimai: kaip konkretus istorinis X sąveikauja su konkrečiu istoriniu Y; kokios yra vieno ir kito atsiradimo prieistorės (sprendžiant apie idėjų tradiciškumą) ir galimos poistorės (sprendžiant apie idėjų originalumą); kokie yra visi ar bent pagrindiniai istorinės raidos etapai ir kiek šie priežastingai svarbūs. Tai dar viena takoskyra tarp filosofijos ir idėjų istorigrafijos. Pastaroji, nors ir ypatingu būdu nagrinėdama mintinius darinius, ne itin domisi pačios

minties kaip tam tikros tiesos, reiškiamos apie pasaulį, turiniu. Užuot teiravusis apie teiginio tiesą ar netiesą, čia teiraujamasi apie jo genealogiją. Lovejoy'us istoriografas gali būti atsidavęs romantizmo arba Rousseau darbų tyrejas ir drauge kaip asmenybė nieko bendra neturėti su romantinėmis nuostatomis (nei simpatine, nei reakcine prasme), o Rousseau sampratas laikyti filosofinėmis atgyvenomis, nevertomis tiesioginio, kritiško, egzistencinio apmąstymo. (Žinoma, aš neteigiu, kad būtent toks Lovejoy'us ir buvo.) Išgirdęs, ką Rousseau aiškina apie bendruomeninę žmogaus prigimtį, filosofas klaus, ar iš tikrųjų ši prigimtis yra tokia, kokią ją nutapęs Rousseau; o istoriografas teirausis, ar Rousseau tikrai taip aiškinęs; ar dar kas nors tuo pačiu metu arba prieš Rousseau yra taip aiškinęs; kuriuo savo gyvenimo tarpsniu Rousseau yra taip aiškinęs; ar jo nuomonė vėliau pasikeitusi ir panašiai. Istorienės ir filosofinės perspektyvų skirtumai – akivaizdūs, ženkime prie kitos takoskyros.

Pirmais, kas tipiška. Kitas istoriografinio tyrimo akcentas – tai dėmesys tokiemis praeities reiškiniams, kurie pasižymi bendruomeniniu sklaidumu. Ekscentriškos mintys, nukrypimai nuo elgesio normų, vienetiniai atsitikimai, jeigu jie tėra ekscentriški, nukrypę ir vienetiniai, nepatraukia Lovejoy'aus dėmesio. Ir suprantama, kodėl. Kas būdinga tik vienam žmogui, kas nebyloja apie platesnės socialinės grupės išgyvenimus, dorovę, skonį, lūkesčius ir prielaidas, geriausiu atveju gali pretenduoti į biografiją, bet tikrai ne į istoriografiją, kurios

taikiklyje visuomet figūravo tokie visuomeniniai telkiniai kaip tautos, kultūros, valstybės, imperijos, ištisos geografijos ir dvasinės epochos. Istorienės savo apibendrinimais yra kur kas ambicingesnė, ji siekia bendresnių žinių ir todėl ieško to, kas tipiška, išprasta, simptomiška, kas leistų pasirinktus, plačiai praeityje pasklidusius ir mišriai sąveikavusius reiškinius suvokti kaip rišlų, kuo pinį objektą. Lovejoy'us cituoja George'ą Herbertą Palmerį, kuris pristatydamas George'o Herberto *Raštus „Pratarmeje“* įžvalgiai pažymi:

Bet kuris amžius savo tendencijas ryškiai parodo žemesnio rango rašytojų, o ne iškilių genijų kūriniuose. Pastarieji pasakoja apie praeitį ir ateitį, bet taip pat apie amžių, kuriame gyvena. Jie yra visiems laikams. O jautriose, imliose, tačiau mažiau kūrybinės galios turinčiose sielose laikmečio idealai įsimžina aiškiausiai.⁹²

Sutikdamas ir drauge kartodamas taiklius Palmerio žodžius, Lovejoy'us pratęsia mintį formuluodamas ją kaip metodinę pastabą: „Jūsų menkas rašytojas gali būti toks pat svarbus – dažnai šiuo požiūriu jis gali būti daug svarbesnis – už autorius kūrinių, kurie šiandien laikomi šedevrais“⁹³. Visiškai suprantama, juk idėjų istoriografas mėgina formuluoti taisykles, tam tikru laikotarpiu nusistovėjusias elgesio, jautimo, vertinimo bei mąstymo bendrybes, o ne išimtis, kurios – pasitelkus nuvalkiotą, bet iš tikrųjų labai iškalbingą pasakymą – „iškrenta iš konteksto“⁹⁴. Filosofui pati problema yra svetima. Vis dėlto rinkdamasis diskusijos pašnekovus jis paprastai

neieškos tipiškai galvojančių žmonių to-dėl, kad šie jie galvoja tipiškai, ir nesistikės, kad toks galvojimas galėtų nuskaidrinti filosofinės problemos turinį. Tiesa, Sokratus sédėjo agoroje ir, matyt, mielai gaudydavo visokiausius gandus ir juokelius iš atėniškos buities, tačiau nereikia pamiršti, kad Platono dialoguose tokie buitiniai vaizdeliai buvo tik meninis filosofinių argumentacijų apipavidalinimas ir niekuomet neįkūnijo paties dialogo tikslo, jie, kaip literatūrinio pašnakesio žanro stilistinės priemonės, veikiau padėjo pagyvinti jo dialektiškumą.

Idėjų istoriografo ir filosofo regėsenos skiriasi panašiai, kaip dailės istoriografo ir esteto. Rudolfas Wittkoweris (1901–1971), vienas garsiausių praėjusio šimtmečio pirmosios pusės bei vidurio renesansinės ir barokinės dailės istoriografų, savo knygoje nagrinėdamas didžiųjų praeities civilizacijų vaizduojamuosiuse menuose atskirkodavusius archetipinius simbolius ir pasakodamas apie XVI amžiaus olandų tapytoją Johannesą Stradanusą, ištaria tokius žodžius: „tarp [šio tapytojo] velyvujų darbų... randame seriją graviūrų, kuriose šlovinami Amerikos žemyno atradėjai: Kolumbas, Amerigo Vespucci ir Fernao de Magellanai. Nors ši serija neturi didesnės meninės vertės, ji patraukia mūsų dėmesį itin turtinga simbolinių smulkmenų sankaupa“⁹⁵. Dailės istoriografas nepaiso ar, tiksliau, susilaiko nuo sprendimo apie dailės meninę vertę (tai nėra objekto reikšmingumo kriterijus istoriografiniu požiūriu), nes tiesiogiai jam rūpi ne pati dailė, o tai, ką ji kaip praeities liekana praneša apie vieną ar kitą

istorinę, taigi paminklinę tikrovę; lygiai taip *idėjų* istoriografas nepaiso ar, tiksliau, susilaiko nuo spendimo apie *idėjų* ir iš jų sudarytų *teiginių* teisingumą (tai nėra idėjų reikšmingumo kriterijus istoriografiniu požiūriu), nes tiesiogiai jam knieti ne pačios idėjos, o tai, ką jos kaip praeities liekanos praneša apie vieną ar kitą istorinę, taigi paminklinę tikrovę.

Žinoma, tik nustačius tai, kas tipiška ir bendra, galima pagrįstai kalbėti apie tai, kas originalu, nebūta, nauja. Tačiau šie apibūdinimai neleidžia pasverti idėjos originalumo, jos gelmės, jie niekuo nepranoksta tokią sociologinės statistikos terminų kaip „retas“ ir „dažnas“ ir filosofiniu požiūriu prasilenkia su pačia idėjos esme – pasakyti kažką apie vardinės, nūdienos, rytojaus pasauly ir (tai ne mažiau svarbu) sulaukti pritairo arba nepritarimo. Trys išminčiai, medituoojantys tą pačią tiesą apie būtį ir išreiškiantys ją panašiais žodžiais, istoriografiniu požiūriu nėra originalūs, o filosofiniu požiūriu tai, jog jų yra trys, trylikা ar trys šimtai, nė kiek nemenkiniai jų išminties originalumo, vadinasi, neslopina ir to ypatingo dėmesio, kurio jie nusipelno iš filosofo. Iš tiesų reikia pripažinti, kad Lovejoy'us padaro gana intriguojančią išvadą, kuriai, kaip matysime vėliau, pritars ir Randallas Collinas. Išvados branduolys – tam tikra pastovių vienetų kintančių derinių teorija. Remdamasis sukauptais istoriniais duomenimis apie filosofinių – ir ne tik – idėjų, mokyklų, sistemų atsiradimus, kaitas ir pertvarkas šimtametėje ir net tūkstantmetėje praeityje, Lovejoy'us pateikia drąsų apibendrinimą, esą „daugu-

ma filosofinių sistemų yra originalios ar savitos daugiau savo sudėtimi negu pačiais sandais". Istorygrafo įsitikinimu, „Menamas daugelio sistemų naujumas kyla iš vienintelio dalyko – iš naujo senų elementų, kurie jas sudaro, pritaikymo ar išdėstymo“. Tiesa, Lovejoy'us nė nemano paneigtį, kad iš tiesų intelektinėje istorijoje kartkartėmis sužimba viena kita tikrai „originali ar savita“ samprata, tačiau istoriografas patikslina, kad „absoliutaus naujumo prieaugiai [minties istorijoje], manding, yra daug retesni negu kartais manoma“⁹⁶. Istorygrafiškai – tai įdomi ir blaivinanti ižvalga, kuri turėtų gerokai atvésinti ne vieno filosofo kunkiliuojančias ambicijas ir vaikėzišką pagyrūniškumą (paimkite dyvilyka garsiausių Vakarų filosofų nuo Immanuelio Kanto, perskaitykite jų žymiausių veikalų ižangas ar pratarmes ir išvysite, jog beveik kiekvienas jų svaigulingai krykštavo apie jo īgyvendinamą „koperniškajį perversmą“, apie tai, ko iki joneikas nebuvo sugalvojęs, apie tai, kad jis – pirmutinis). Tačiau minties naujumas ar senumas, novatorišumas ar tradičumas, retumas ar dažnumas neužgauna filosofinio nervo, nes nepaliečia pačios minties turinio, neįsklauso i jos santykį su tikrove, nepaiso pirmynkščio minties reiškėjo noro kažką teigti apie pasaulį ir sulaukti deramo atsako.

Filosofijos istoriografija kaip filosofijos nufilosofėjimo istoriografija? Tai tik retorinis klausimas, kuriuo perteikiu vieną įsimintiniausią ir filosofijos-istoriografijos santykiams lemtingiausią Lovejoy'aus išvadą. Matėme, kad skirtinguose tekstuose ir kontekstuose istoriogra-

fas apie intelektinį praeities pasaulį linkęs šnekėti ne kaip apie kosmą, o kaip apie chaosą, ne apie loginio nuoseklumo, o apie intelektinės suirutės pasaulį. Prisiminkime, su kokiu liūdesiu Lovejoy'us prabyla apie „ilgą idėjų painiojimo grandinę, kuri sudaro didžiumą žmogaus mąstymo istorijos“⁹⁷. Kitoje vietoje aptardamas metodinę būtinybę išnagrinėti, kaip ir kodėl atsiradusi tokia sumaištis romantizmų apibrėžimuose, Lovejoy'us užbėga savo tyrimui už akių ir pareiškia, kad toks nagrinėjimas galų gale parodysių, jog „didžiuolė minties poslinkių per pastarąjį [XIX] amžių gausą... lémė gryniausios žodinės painiaus“⁹⁸. Dar kitoje vietoje pabrėždamas filosofinės semantikos svarbą idėjų istoriografijos metodikai, Lovejoy'us pareiškia stulbinamą dalyką, stulbinamą, tiesa, peršamomis išvadomis: „istorijoje paprasčiausiai žodžiai [terminai, frazės, formulės] sugeba veikti savarankiškai kaip jégos būtent dėl savo dviprasmiškumo“⁹⁹. Kol kas Lovejoy'us dar nepaskelbė paties sunkiausio nuosprendžio, bet jau dabar pradedame suprasti, kad idėjų istoriografija turi atsisakyti tirti idėjas kaip tam tikras logiškai aiškias, apibrėžtas normines mąstymo formas, kadangi tokios formos *istoriografinėje* praeityje beveik neaptinkamos. Veikiau susiduriamu su klaidžiojančia mintimi, klumpančiu protu, nesusipratimais, nusišnekėjimais, nenugirdimais, pražiūrėjimais, korektūros klaidomis, neretai parasičiausiomis nesąmonėmis.

Minėjau, kad vienetinių idėjų būriui priskiriama ir ta rūšis, kurią Lovejoy'us vadina metafizinėmis patetikomis. Gal-

voje turimos visokiausios jausminės ezo-teriškumo, miglotumo, amžinumo, eks-tatiškumo, laisvumo būsenos, kurias su-kelia filosofinių tekštų skaitymas ir jų su-vokimas kaip grožinės literatūros. Ne-dailindamas tikrosios padėties, Love-joy'us prabyla atvirai: „Įtariu, kad filo-sofinės knygos skaitymas paprastai yra ne-kas kita, kaip estetinio išgyvenimo for-ma...“¹⁰⁰ Ir čia pat priduria, jog toks filo-sofijos suvokimas „neturi nieko bendra-su filosofija kaip mokslu; tačiau turi daug bendra su filosofija kaip istorijos veiksniu, kadangi filosofija jos veiksnui būna daugiausia ne kaip mokslas“¹⁰¹. Iš visų tik ką cituotų ištraukų matome, jog filosofija įgyja istorinį vaidmenį dviem pagrindiniais pavidalais – klaidos ir es-tetinio išgyvenimo. Taip pat įsidėmime, jog abu šie dalykai nėra „filosofija kaip mokslas“. Tiesą sakant, vartodamas šią frazę, Lovejoy'us elgiasi apsukriai, nes juk priešingybė – filosofija ne kaip mokslas – apskritai nėra filosofija. Vienu – klaidų, nesusipratimų, žodinės painia-vos, sąvokinių netikslumą – atveju susi-duriame su intelektiniu broku, dėl kurio vieną ar kitą pareiškimą atmetame kaip nefilosofišką, neatitinkančią „filosofijos kaip mokslą“ reikalavimų lygiai taip, kaip gamtos mokslo puslapiuose įsivelū-sias procedūrines klaidas ar faktinius ne-atitikimus laikome nemoksliskais. Antru atveju filosofinio teksto skaitymą nefilo-sofiškai, o svajokliškai, estetiškai vadinti *filosofinio* teksto skaitymu mažu ma-ziausiai yra netikslu, kadangi filosofinį tekštą galimą perskaityti tik filosofuo-jant, o visi kiti įmanomi to paties teksto skaitymai tereiškia, jog viename kūriny-

je gali būti susipynę keli literatūriniai žanrai ir net prasminiai sluoksniai. Štai jums ir paradoksas, kurio masto Love-joy'us, regis, neapčiuopia: filosofija i to-kią praeitį, kokią tūria istoriografas, pra-siskverbia tik nefilosofiniais pavidalais! Kitaip tariant, filosofijos istorijoje téra tiek, kiek jos ten nėra. Tęskime minti: jeigu filosofijos poveikio istorija didžiaja dalimi yra jos nefilosofinio poveikio is-torija, tuomet galima *arba* tyrinėti filoso-fijos bejėgiškumo istoriją, *arba* filosofija pavadinti tuos nefilosofinius filosofijos padarinius, kuriuos filosofijai nenorom pavyksta sukelti, o pačiai filosofijai ieš-koti naujo pavadinimo, *arba* filosofijos tu-rinį iš tiesų aiškinti jos tikraisiais pada-riniais, vadovaujantis prielaida, jog nega-li būti atotrūkio tarp filosofijos kaip mokslu ir filosofijos kaip istorinio veiksnio, kitaip tariant, „kokie istoriniai pada-riniai, tokia ir filosofija, o tai, kas istori-joje neįgyvendinta, laikytи nefilosofiška“. Visais atvejais tik žaidžiama žodžiais, objektas derinamas prie apibrėžimo, o fi-losofija kaip savarkiškai apsibrėžianti praktika nustumama i šoną.

Žinoma, yra ir trečia alternatyva, ka-da pripažištama, kad galų gale filoso-fiją tirti yra vaisingiausia, galbūt net būtina – jeigu, žinoma, norima iš tikru-jų tirti filosofiją – *skyrium* nuo istoriog-rafijos. Kaip tik tokį požiūrį asmeniškai ginu čia. Svarbu įsidėmėti, kad toks po-žiūris negrindžiamas jokia apriorine nuostata, veikiau gaunamas iš idėjų is-toriografų surinktų ir apibendrintų fak-tų: a) filosofijos turinys (klausimai ir sprendimai), kurį aprašo istoriografija, iš esmės skiriasi nuo filosofijos vidinio, da-

lykinio turinio, kurį išreiškia jos kūrėjai; b) filosofijos istoriografija yra padariusi empirinį atradimą, jog filosofija kaip filosofija praktiškai yra nepajėgi prasimelkti į tikrają žmonijos istoriją. Geriausiu atveju filosofijos istorija laikytina istorija tam tikros intelektinės mažumos, kurios kūryba ir mintys atsiveria

tik filosofuojant, taigi sąmoningai vengiant istoriografinių metodų peršamos perspektyvos. Susiduriame su paradoksu: žmonijos istorijoje dėl īvairiausių trukdžių išryškėti pajėgia tik nefilosofiškas filosofijos veidas. O patys filosofai buvo ir yra įsitikinę, kad filosofijos veidrodis visuomet yra jos pačios rankose.

Literatūra ir nuorodos

- ⁸⁸ Arthur Oncken Lovejoy. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea.* – New York: Harper & Row, Publishers, 1965, p. ix.
- ⁸⁹ Arthur Oncken Lovejoy. *Essays in the History of Ideas.* – New York: Capricorn Books, G. P. Putnam's Sons, 1960.
- ⁹⁰ Ten pat, p. 58.
- ⁹¹ Ten pat, p. 101–102.
- ⁹² George Herbert Palmer. Preface to *The English Works of George Herbert*, 1905, p. xii.
- ⁹³ Arthur Oncken Lovejoy. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea.* – New York: Harper & Row, Publishers, 1965, p. 19–20.
- ⁹⁴ Skaitant idėjų istoriografijos veikalus filosofiškai – tai yra tam tikra prasme nederamai, – galima būtų pašmaikštauti, jog iš konteksto čia dažniausiai iškrenta pats tekstas.
- ⁹⁵ Rudolf Wittkower. *Allegory and the Migration of Symbols: The collected Essays of Rudolf Wittkower.* – New York: Thames and Hudson, 1987, p. 94.
- ⁹⁶ Arthur Oncken Lovejoy. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea.* – New York: Harper & Row, Publishers, 1965, p. 3–4.
- ⁹⁷ Arthur Oncken Lovejoy. *Essays in the History of Ideas.* – New York: Capricorn Books, G. P. Putnam's Sons, 1960, p. 241.
- ⁹⁸ Ten pat, p. 234–235.
- ⁹⁹ Arthur Oncken Lovejoy. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea.* – New York: Harper & Row, Publishers, 1965, p. 14.
- ¹⁰⁰ Arthur Oncken Lovejoy. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea.* – New York: Harper & Row, Publishers, 1965, p. 10–11.
- ¹⁰¹ Ten pat, p. 13.



Gauta 2005-05-12
Pabaiga „Logos“ Nr. 43

ROMUALDAS DULSKIS

Vytauto Didžiojo universitetas

TRYΣ HESYCHIJOS PAKOPOS, VEDANČIOS I AUTENTIŠKĄ KRIKŠČIONIŠKOJO MALDINGUMO KOKYBĘ

Three Stages of Hesychia Leading to the Authentic
Quality of Christian Piety

SUMMARY

Prayer in Orthodox theology is understood as an essential and integral dimension of human existence. A human being, created according to the image of God, is called to form in him/herself divine features. The stages of Hesychia as a way towards a kinder and more intimate dialogue between God and people helps a person to seek for spiritual maturity and an authentic identity of him/herself.

Hesychia was practised at the beginning by the desert Eremites. The Apophthegmata of the desert Fathers was later defined by Evagrius Ponticus and Diadochus of Photice as a way to a union with God through Hesychia, i.e. guarding the mind and/or heart and continual prayer.

In the 14th century a method of regular prayer with the use of certain physical exercises started being practised in monasteries on Mount Athos. The movement acquired the name Hesychasm. On the one hand, the Hesychast praying method is of interest in the 21st century, as it resembles yoga; on the other hand, it remains unreachable because the practice of Hesychasm is complicated and not suitable for many people. Even Hesychast authorities themselves have warned believers not to practise physical exercises while praying without the guidance of an experienced spiritual teacher.

Hesychasm is addressed to everybody, and the Prayer of the Heart pertains to monks as well as to lay people, both of whom can attain the same spiritual heights. The main point of Hesychasm is not in the praying method or spiritual techniques, but in its intensive and qualitative spiritual Christian life. The purpose of Hesychasm is the constant communion of the human being with God. This communion expresses life through prayer in three stages, and each of them reflects a certain level of Hesychia.

As a method for a contemplative life, Hesychasm is not separated from liturgical and sacramental spirituality; on the contrary, teachers of Hesychasm underline the necessity for regular sacramental practice for the formation of inner spirituality. Participating in the liturgy supports and supplements Hesychastic piety and encourages the progress of the authentic quality of Christian piety, which is missing in the 21st century.

RAKTAŽODŽIAI: malda, maldingumas, hesychazmas, stačiatikybė, ekumenizmas.

KEY WORDS: prayer, piety, Hesychasm, Orthodoxy, ecumenism.

Žmogus yra pašauktas būti tobulu atvaizdu savo Kūrėjo, kuriame nėra negatyvių aistru. Kadangi žmogus sukurtais pagal Dievo paveikslą, tai nuodėmės bei ydos nepriklauso žmogaus esmei, jos yra 'svetimos' žmogaus prigimčiai. Nuodėmės griauna vidinę sielos darną, atneša susvetimėjimą tarp žmonių, trikdo harmoningą žmogaus ir gamtos sugyvenimą, atitolina žmogų nuo Dievo ir iškyla kaip grėsmė žmogaus pašaukimui. Nuodėmės aptemdo ir sudarko Dievo paveikslą žmoguje, anot šv. Grigaliaus Nisiečio, „tarsi rūdys geleži“²⁰. Jos sutrikdo žmogaus pašaukimo realizavimo procesą, neleidžia išsiskleisti jo asmenybei. Žmogaus panašumas į Dievą sumenksta, asmuo tampa savo paties ribotumo belaisviu. „[Žmogaus] protas be Dievo tampa panašus į gyvulį arba į demoną ir, atitolęs nuo savo [tikrosios] prigimties, geidžia to, kas jam sventima“²¹, – pažymi Grigalius Palamas.

Apsivalydamas nuo ydų, krikščionis savo sieloje išryškina Dievo paveikslą, tampa „tarsi dievu“, bet kartu tampa ir labiau savimi. „Būk savo širdies ‘durininkas’ ir nejleisk jokios minties, jos neapklausęs. Apklausk kiekvieną mintę ir sakyk jai: ‘Ar tu esi viena iš mūsiškių, ar iš mūsų priešininkų?’ Ir jei ji priklauso namams, ji pripildys tave ramybės. O jei ji iš priešo, ji piktumu tave sutrikdys arba geidulingumu sujaudins“²², – aiškina Evagrijus Pontikas. „Ar šios mintys mus vargina, ar ne, tai nepriklauso nuo mūsų. Tačiau ar jos mumyse nusėda ir šitaip uždega mūsų aistras, ar ne, tai priklauso nuo mūsų.“²³ Tad stebint mintis, piktosios atmetamos, kadangi jos yra

svetimos žmogui. Jos kyla ne iš tikrosios žmogaus širdies gelmės, bet būna įteigiamos blogujų aistru arba demonu. Todėl, jas atmesdamas, žmogus saugo savo asmens tapatumą ir integralumą.

Sielos hesychijai priklauso ne tik piktu minčių, bet ir piktų atsiminimų atmetimas. Juos reikia „užmiršti“. „Vanduo, kuriame pikta užmirštama, yra tikėjimo gelme“²⁴, – moko Diadochas Fotikietis. Jis čia turi omenyje graikų mitą apie pozeminę užmaršties upę Letą, iš kurios turi gerti mirusieji, idant pamirštų praejusį savo gyvenimą. *Vandens* ir *užmiršimo* sąvokų susiejimas čia primena bei atspindi krikšto malonę.

„Apatėjai pasiekti [...] reikia daug laiko ir sunkaus darbo; reikia griežto gyvenimo, pasninkavimo, budėjimo, maldos, krauju prakaitavimo, nusižemėjimo, pasaulio paniekinimo, nukryžiavimo, vinių ir ieties šone, acto ir tulžies; reikia patirti visų apleidimą ir palikimą, drauge su mumis nukryžiuotų paikų brolių užgauliojimus, praeiviu pašaipas, o po to – prisikėlimą Viešpatyje ir nemarias šventąsias Velykas“²⁵, – sako mūsų dienų Athos kalno vienuolis Theokletos Dionysiou.

Nenugalėtos aistros sužadina piktas, egoistiškas, tuščiagarbiškas mintis, o šios išvirsta daugiakalbyste ir tuščiakalbyste. Plepumas visų pirma pasireiškia gausiu nereikalingu kalbėjimu. Tačiau galima taip pat daug kalbėti mintyse, lūpoms tyllint. Minčių plepumas kyla ir yra palai komas tuščiakalbystės pamėgimo ir tuščiagarbiškumo. Išganytojo raginimas „teismo dieną žmonės turės duoti apyskaitą už kiekvieną pasakyta tuščią žo-

dį” (*Mt 12, 36*), stačiatikių dvasinių mokytojų nuomone, nėra nei perdetas, nei nerealus. Pleumas aptemdo žmogaus dvasią ir trukdo kontempliuoti dieviškus dalykus, jis iškyla kaip kliūtis intymiai žmogaus ir Dievo bičiulystei. Todėl Rytų krikščionių dvasiniai mokytojai akina vengti nereikalingų kalbų, nes jos išblaško ir sunaikina geras mintis: „*Tylėjimas yra būsimojo amžiaus slėpinys, o žodžiai – šio pasaulio ginklas*”²⁶. Pleumas ir kontempliacija priešingi vienas kitam – kaip sudėtingumas (daugybė) ir paprastumas (vienis).

Žodis téra ribota minties išraiška, o „*Dievo karalystė yra ne kalboje, bet galybėje*” (*1 Kor 4, 20*). Žodis yra materialaus bei juslinio pasaulio dalis ir todėl tik netobulai gali išreikšti tiek dieviškus dalykus, tiek juo labiau patį Dievą. Bažnyčios Tėvai ir vėlesnių laikų šventieji nurodo daugiakalbystės (gr. *πολολογια*) daromą žalą dvasinei asmenybės brandai. Norint pažinti Dievą, reikia ne tiek diskusijų, kiek kontempliatyvumo. Diadochas pažymi būtinybę susilaikyti ne tik nuo blogų, bet ir nuo gerų nebūtinų kalbų: „*Jei pirties durys bus nuolat atviros, tai šiluma iš vidaus greitai išsklis laukan; lygiai taip yra ir su siela: jei ji nori daug kalbėti, nors ji ir vien tik gerus dalykus kalbėtų, per pokalbių vartus ji išleis Dievo atsiminimą.* [...] Géris nuolat traukiasi nuo daugiakalbystės. Pagirtina tylėti deramu metu²⁷; juk tylėjimas yra ne kas kita kaip išmintingiausių minčių motina”²⁸. Daugiakalbis žmogus labai mažai tepalieka galimybės veikti tame Šventajai Dvasiai.

Vis dėlto tylėjimas nėra tikslas dėl tikslo. Abatas Poimenas mokė: „*Kas*

nors atrodo tylis, tačiau širdyje teisia kitus; tai reiškia, kad jis nuolatos kalba. Kitas kalba nuo ryto iki vakaro, tačiau jis užlaiko tylėjimo dėsnį, nes jis nekalba nieko nereikalingo”²⁹.

Psalmių kalbėjimą Evagrijus Pontikas vertina kaip daugiau išorinę maldą, parengiančią žmogų tikrajai, gelminei maldai. Psalmodijos žodžių gausa, ištariama su nuoširdžiu démesingumu, yra vertinčia Dievo akyse ir teigiamai veikia besimeldžiantį. Tai lūpomis atliekama ir akustiškai girdima maldą, todėl ji priklauso juslinės arba kūno maldos sričiai. Tad giedamos ar kalbamos psalmės yra tik pirminė arba žemesnioji maldos pakopa. Vis dėlto tai nereiškia, kad psalmodija turėtų būti apleista pasiekus tikrosios maldos pakopą. Psalmės visuomet būna prasminga maldą, kuri harmonizuja sielą ir teikia pagrindą intymesniajai maldai. Tačiau būtų labai nuostolinga besimeldžiančiam, jei jis nesiektų gelminės maldos, o tenkintuosi vien tik psalmių ar kitokių žodinių maldų kalbėjimu. Maldą yra kokybiskesnė bei tikresnė, kai ji kyla iš širdies žmogaus, ieškančio artimos draugystės ir tikros vienybės su Dievu. Toks asmuo netaria daug žodžių, bet tai, ką sako, yra dalis jo širdies, yra tikra.

Jei sieloje yra likusių polinkių kitus teisti, tuščiai kalbėti ar būti nesantūriam, jie trukdo tikram maldingumui. Nuolatinė maldą kyla iš sielos hesychijos, kildinančios meilę Dievui. „*Kas myli Dievą, tas gali apie jį mąstyti dieną ir naktį; juk mylėti Dievą jokie darbai netrukdo*”³⁰, – teigia šv. Siluanas. Jis pažymi, kad nors apaštalai gyveno tarp žmonių,

tai jiems nesutrukdė mylėti Dievą visa širdimi. Kita vertus, daug atsiskyrėlių pasitraukė į vienamą, tačiau jie išliko kur kas atviresni visuomenės problemoms už daugelį gyvenančių pasaulyje, nes Šventoji Dvasia juos įkvėpė mels-tis už visus žmones.

Anot šv. Grigaliaus Palamo, nuolatinei maldai pašaukti ne tik vienuoliai bei kunigai, bet ir pasaulečiai. „Tačiau ką sako pasaulečiai? ‘Esame apsunkę nuo darbų bei buitinių rūpesčių, tad kaip galime be paliovos melstis?’ Atsakau jiems, kad Dievas neįsakė mums nieko neįmanomo, o tik tai, ką pajėgiame atlikti. Kaip skelbia istoriniai užrašai, labai daug buvo tokiai, kurie gyvendami pasaulyje buvo visiškai atsidavę vidinei maldai. Todėl drauge su šv. Jonu Auk-saburniu ir aš meldžiu jus, kad vardan savo sielų išganymo neapleistumėte šios maldos praktikos. Pradžioje tai gali pasiodyti labai sunku, tačiau būkite tikri, sakau tai Visagilio Dievo vardu, kad jau pats mūsų Viešpaties Jėzaus Kristaus

vardas, kurio nuolatos šauksės, padės jums įveikti sunkumus, o ilgainiui jūs įprasite prie šio dalyko ir patirsite, koks saldus Viešpaties varda.“³¹ Palamas drąsina nuolat melstis pažymėdamas, kad jei ši praktika būtų žmonėms neįmanoma, jos nebūtų mokės Išganytojas. Jis primena ir šv. apaštala Paulių, kuris, pažinęs didž nuolatinės maldos teikiamą gérį, akino tikinčiuosius be paliovos melstis (plg. 1 Tes 5, 17).

Šv. Siluanas pažymi, kad i apatėja vedo ir ją īgytą palaiko nusižeminimo dorybę. Norint neprarasti īgytos sielos hesychijos, būtina suvokti nusižeminimo reikšmę. Galima gauti nuodėmių atleidimą ir būti pripildytam Šventosios Dvasios malonių gausa, tačiau užmiršus tikrą ir gilų nuolankumą, galima visko netekti. Reikia sekti Kristaus nuolankumu ir melsti nusižeminimo malonės. Tikras nusižeminimas pasiekiamas tuomet, kai asmuo nebeieško žmonių teikiamos garbės, bet žvelgia vien i tai, kas jis yra Dievo akyse³².

PROTO ARBA DVASIOS HESYCHIJA

„Dievo neįmanoma aprépti protu; jei tai būtų įmanoma, jis nebūtų Dievas“³³, – pabrėžia Evagrijus Pontikas. Proto hesychija yra visų ankstesnių hesychijos pakopų viršūnė ir tikslas. Protas, idant galėtų melstis tikraja arba gryna ja malda, ne tik privalo būti laisvas nuo piktų bei tuščių minčių, bet ir turi atsisakyti įvairių žmogiškų Dievo vaizdinių ir savo subjektyvių sampratų, kurie užstotų tiesų ir tiesioginį ryšį su gyvuoju Dievu. Rusų teologas Pavelas Flo-

renskis (1882–1937) pažymi, kad žmogus vien protu norėdamas suvokti Švenčiausią Trejybę, turėtų paneigtį jos begalybę ir didingumą. Protinis Dievo suvokimas visuomet yra ribotas, nepasiekiantis dieviškumo pilnatvės³⁴. Žmogiški vaizdiniai ir žmogiški mintijimai apie Dievą yra iš esmės geri ir neišvengiami ankstesnėse maldos gyvenimo pakopose. Tačiau žengiant į tikrają maldą, jie tampa kliūtimi Dievo malonei veikti. Besimeldžiantysis turi jų atsisakyti, kad

jo prote ir širdyje atsirastų 'vietos' veikti Šventajai Dvasiai. „Dvasia ateina pagalbon mūsų silpnumui. Mes juk nežinome, ko turėtume deramai melsti, todėl pati Dvasia užtaria mus neišsakomais atodūsiais“ (*Rom 8, 26*). „Maldos esmė – tai stovēti Dievo akivaizdoje su Dvasia širdyje ir nesiliaujant, nepertraukiamai, dieną ir naktį, taip prieš jį stovēti ligi gyvenimo pabaigos“, – sako vyskupas Teofanas Atsiskyrėlis (1815–1894)³⁵. Ši maldos kaip stovėjimo Dievo akivaizdoje dinamika gali būti nusakyta Jono Krikštytojo žodžiais: „Jam skirta augti, o man mažėti“ (*Jn 3, 30*). Vis labiau sieloje bei prote įsivyraujant nutilimui ir vis mažiau maldoje reiškiantis žmogaus prigimčiai, atsiverama nežodiniams Dievo kalbėjimui ir Jo veikimui. Dievas, sukūrės žmogų pagal savo paveikslą ir panašumą, veikia mu myse Šventosios Dvasios įkvėpimais ir raginimais. Žmogaus maldos gyvenimo uždavinys – įsisamoninti ši Šventosios Dvasios veikimą ir sąmoningai jį priimti. Bizantinės Šv. Mišių liturgijos pradžioje diakonas prieina prie kunigo ir taria psalmės žodžiais: „Jau metas veikti Viešpačiui“ (*Ps 119, 126*). Taip išreiškiamā krikščionio laikysenos esmė ne tik Šv. Mišių metu, bet ir maldos laikyse na apskritai³⁶.

Su visas žemiškas kategorijas pranokstančiu Dievu sueiti į intymų kontaką galima tik pasiekus visišką vidinę tytlą. Grynojoje maldoje nebelineka prasmės tarti kokius nors žodžius arba pateikti vienokius ar kitokius prašymus. Tai tik susiaurintų ir sumenkintų užmegztą aukščiausio atsivėrimo ir atsidavimo dia-

logą, kuris gali būti apibūdintas kaip labai kokybiška ir drauge pilna paprastumo kontempliacija. Kadangi Dievo slėpinys yra anapus visų žmogiškų žodžių ir sąvokų, įžengiant į šią kontempliaciją, žmogui būtina palikti visus žodžius, sąvokas, diskursyvinį mąstymą bei vaizdinius. Žmogaus dvasia tuomet buvoja aukščiausiam tylėjime nevertodama žodžių ir nereikšdama minčių, „beribiamo nežinojime“. Tai yra laisvės nuo visų prisirišimų ir vidinės tuštumos būklė, o drauge visiško atvirumo, betarpiškumo ir imlumo Dievui būsena.

Ši proto hesychija laiduoja ne tik tikrąją, grynają maldą, aukščiausio lygio Dievo kontempliavimą, bet ir gelminį savęs pažinimą. Asmuo suvokia save kaip „Dievo vietą“, kaip sudievintą, į pirmynkštęs vienybęs su Dievu būklę sugrižusią, todėl laimingą ir natūraliai džiugią būtybę. Malda ir dieviškų dalykų kontempliacija jam dabar yra natūralus, jokių pastangų nereikalaujantis poreikis.

Susilaikymas nuo nereikalingų kalbų bei vidinis minčių tylėjimas sudaro sąlygas įžengti į širdį nuolatiniam Dievo atminimui. Tačiau visų minčių atmetimu pasiektą vidinę tuštuma būtų netgi pavojinga, nes į ją vėl imtų skverbtis neprasmęgi arba piktai vaizdiniai ir mintys. Žmogui iškiltų pavojus įkristi į vidinį kalbėjimą, beprasmę ir žalingą užsiémimą savo paties mintimis. Todėl pasiekęs vidinę tuštumą, žmogus į savo protą bei širdį turi įsileisti Dievo atminimą. Diadochas rekomenduoja nuolatinę Kristaus vardo, t.y. Jo asmens, kontempliaciją širdies gelmėje. Šis nesiliaujęs Jėzaus asmens atminimas veda žmo-

gų į didį ir nuostabų sielos paprastumą, kuris jį glaudžiai sujungia su Kūrėju.

Nesiliaujanti Kristaus asmens kontempliacija yra ne tik žmogaus pastangų, bet ir Šventosios Dvasios veikimo rezultatas. Dievo Dvasia teikia ir palaiiko minėtajį sielos paprastumą. Ji moko

maldininką, kaip motina – kūdikį, kuris pradžioje vapena neaiškius skiemenis, kol pagaliau aiškiai ištaria ‘tėti’. Ko motina vaiką išmoko per kalbą, tai Šventoji Dvasia įskiepija besimeldžiančiam ‘neišsakomais atodūsiais’ (*Rom 8, 26*) širdies slaptoje.

LITURGIJA – HESYCHIJOS ATRAMA

Stačiatikių mokymas visuomet pabrėžė, kad tikrasis krikščioniškas dvasingumas bei gilaus asmeninio maldinumo siekis yra glaudžiai susijęs su dalyvavimu Bažnyčios pamaldose. Hesychastinės maldos keliu turi būti žengiama suvokiant save bažnytinės visuomenės nariu. „Niekas neišgelbėjamas vienas. Jei kas išgelbėjamas, tai vyksta Bažnyčioje, jis išgelbėjamas kaip Bažnyčios narys, bendrystėje su visais nariais. Jei kas tiki, jis esti tikėjimo bendrystėje; jei jis myli, jis esti meilės bendrystėje; jei jis meldžiasi, jis esti maldos bendrystėje”³⁷, – sako rusų pasaulietis teologas Aleksejus Chomiakovas (1804–1860).

Be abejo, yra žmonių, kurie protu atmeta Kristų ir Bažnyčią arba beveik nieko nėra girdėjė apie krikščionybę. Tačiau savo gyvenimo principais ir nuostatomis, patys to nežinodami, jie yra ištikimi Dievo išpažinėjai. Dievas nuves juos išganyman dėl jų nuoširdumo ir teisumo. Tačiau klaudinga būtų manyti, kad krikščionis, pažinęs Kristaus mokymą, gali be nuostolio savo sielai atsitolinti nuo Bažnyčios. Jei Evangelija uždegė jo širdį Dievo priesakais, jam reikalingi Bažnyčios mokymas ir sakramentai kaip protinan-

ti ir sutvirtinanti dvasinio gyvenimo atrama, idant jo žygis Dievo karalystės linkui būtų sėkmingas. Todėl Stačiatikių Bažnyčia pareiga sekmadienį dalyvauti Mišiose laiko labai svarbia. Jei kas dėl rimtų priežasčių negali nueiti į cerkvę, turėtų namie Mišių metu užsidegti aliejinę lempelę (lampadą) arba žvakę ir maldoje vienytis su cerkvėje vykstančiomis šventomis apeigomis³⁸.

Atsiskyrėliai vienuoliai dėl Kristaus meilės pasitraukia nuo viešojo gyvenimo verpeto, idant nuošalioje tyloje tarnautų Dievui pasninkais ir maldomis. Tačiau jie labiau nei kiti krikščionys brangina liturgiją ir sakramentus, o jų pasitraukimas iš pasaulio yra pažymėtas nuolatine malda už visus žmones. Atsiskyrėliai, gyvenantys dykumoje, negali taip dažnai priimti Eucharistijos kaip didmiesčio krikščionys, tačiau tai nereiškia, kad sakramentai atsiskyrėliui ne tokie reikšmingi. Tik jų sakramentinis gyvenimas turi kitokį ritmą. Savaja maldos tarnyste aprépdami visą pasaulį, atsiskyrėliai išgyvena didesnę ir intymesnę vienybę su žmonėmis nei daugelis kitų, gyvenančių didmiesčiuose. Be to, šiandienos pasaulyje beveik neįmanoma, kad vienuolis atsiskyrėlis neturė-

tų nors minimalių kontaktų su kitais žmonėmis. Dažniausiai šie, nors ir ne gausūs ryšiai, nuspalvinti maldos gyve-

nimo patirties bei gilaus Dievo pažinimo, pasižymi ypatingu dvasiniu turinigumu ir būna nepaprastai vaisingi.

IDANT NELIKTUME AMORFIŠKI

Sakramentų praktika ir vidinė maldą ne atmeta viena kitą, bet papildo. Niekas negali tikėtis pasiekti brandaus dvasingumo nepriimdamas sakramentų. „Krikščionybėje nėra elito, kurio nesaisytų eilinio Bažnyčios nario pareigos“³⁹, – pažymi žymus šių dienų hesychazmo mokytojas Londono stačiatikių vyskupas Kallistos Ware. Kita vertus, vien mechanikaškas sakramentų priėmimas, nesistengiant išsigiliinti į visą sakramentinį slėpinį, taip pat negali subrandinti krikšcionio.

Kiekvienas pakrikštystasis krikštu gauna Kristaus malonės pilnatvės saiką. Prie šios dieviškosios malonės nebéra ko beprideti, tik savo krikšcioniku gyvenimu mes galime ją vis geriau išsiųmoninti, leisti jai išryškėti ir išsiskleisti. Kai matome žmogų, besivadovaujančių gyvenime Dievo priesakais, galime teigti, kad jis suvokė tame esančią krikšto malonę. Nors gana drastiški gali pasirodinti Mikalojaus Kabasilo žodžiai, apibūdinantys krikšto prasmę: „mes nužengiamė į vandenį kaip amorfiška materija, kad apsivilktume grožiu“⁴⁰, jie vaizdžiai išryškina krikšcionio gyvenimo kryptingumą bei tikslingumą.

Kas pasakyta apie krikštą, tas pat tinka ir šv. Eucharistijai. Visos mūsų askeitinės ir maldos praktikos padeda pagilinti bei sustiprinti susivienijimą su Kristu-

mi, įvykstantį mums priimant Eucharistiją. Eucharistija teikia tikinčiųjam panasumo į Kristą, sudievinimo ir visokeriopų dvasios vaisių. „Šiame Sakramente mes pasiekiame patį Dievą, o Dievas tampa viena su mumis tobuliausiam, koks tik gali būti, susivienijime. Tai yra aukščiausias slépinys: nieko nėra aukštesnio už jį ir nieko čia nebegalima pridėti“⁴¹, – sako Mikalojus Kabasilas. Eucharistija nuolat atnaujina ir stiprina mūsų širdžių gelmėse Dievo malonės pradėtą sudievinimo procesą suvienydamas su „Kristaus Kūnu, kuris yra nuolatiniai Sekminių vieta“⁴². Rytų Bažnyčia teikia Eucharistiją vaikams iš karto po jų krikšto. Tuo trokštama, kad pirmieji tikinčiojo vaikystės atsiminimai būtų susiję su Bažnyčia ir Kristaus Kūno bei Kraujo priėmimu, kad visas vėlesnis jo gyvenimas būtų pažymėtas dažnu Eucharistijos priėmimu ir pagaliau kad jo gyvenimo saulėlydis taip pat būtų nusviestas šv. Komunijos.

Susitaikinimo sakramentas išreiškia nuolatines tikinčiojo pastangas kas kartą tobuliuau sekti Kristumi. Praktikuoti susitaikinimo sakramentą – tai išdrįsti pažvelgti į savuosius trūkumus lyginant save ne su kitais žmonėmis, bet teisiant save pagal Evangelijos priesakus. Todėl tikrosios atgailos esmė – ne tiek apgailėjimas savo kalčių, kiek siekis „pakeisti

mastymą”, nusikratyti to nelemtu „snaudilio..., to sapnavimo, iš kurio kyla apgaulingi svajojimai apie valdžią, turtus,

malonumus, apie visas šias šméklos, prie kurių beprotiškai puolasi žmonės, tapę savo vaizduotės aukomis”⁴³.

IŠVADOS

Rytų Bažnyčios dvasingumo mokytojų doktrina papildo Vakarų Bažnyčios teologiją ir gali praturtinti praktinį katalikų maldingumą. Aprépiant tiek Vakarų, tiek Rytų krikščioniškajį paveldą, išvengiamai vienpusiškumo ir labiau atsiskleidžia Kristaus Bažnyčios katalikišumas. Praktinę krikščioniškojo maldingumo patirtį atspindinčios stačiatikių įžvalgos gali būti labai naudingos tiek Bažnyčios sielovadai, tiek ir krikščioniškai edukologijai.

Dar dažnai vidinis krikščionio gyvenimas ir pašaukimas maldingumui suvokiami pernelyg statiskai. Todėl labai aktualu neišleisti iš akių tos dvasinio gyvenimo pažangos, apie kurią taip aiškiai kalba Bažnyčios Tėvai ir Bažnyčios Mokytojai. Ši pažanga turėtų paliesti kiekvieną tikintįjį ir atsispindėti jo kelyje. Kita vertus, niekas negali manyti, neva jis jau galutinai įveikė pirmąją pakopą ir nebegali patirti jai būdingų pagundų. Dažnai trys pakopos neseka viena paskui kitą, bet veikiau eina drauge. Dvasinių gyvenimą turime suvokti kaip tarpusavyje susietus ir drauge koegzistuojančius lygmenis, kurie nurodo mums kelio kryptį į dvasinę brandą.

Stačiatikių dvasinė tradicija įspėja teologus, pamokslininkus ir visus evangelizacijoje dirbančius krikščionis vengti paviršutiniškumo. Neturintis gilių dvasinio gyvenimo patirties neturėtų verž-

tis kitų mokyti. Kas nori kalbėti apie Dievą kitiems, visų pirma pats turėtų laužintis per askezę, pasiekti sielos tyrumą, iogyti kontempliacinio gyvenimo patirties. Beje, ir patyrus dideles Šventosios Dvasios malones, nereikia skubėti apie jas kitiems pasakoti, bet visų pirma dėkojant Dievui, pačiam įsisamoninti, ką esi gavęs: „Triūsiančiam žemdirbiui de-ra pirmam pasiimti vaisių“ (2 Tim 2, 6). Primindamas šiuos šv. apaštalo Pauliaus žodžius, Diadochas Fotikietis pažymi, kad malonė kartais būna tokia gausi, jog asmuo net nepajęgia jos apibūdinti žodžiais⁴⁴. Reikia, kad praeitų kuris laikas ir iš perspektyvos asmuo galėtų įvertinti gautą malonę. Tuomet jis gebės išminčtingai apie ją prabilti kitiems.

Trys hesychijos pakopos, skaistindamas tikinčiojo širdį, vis labiau atveria ją Dievo ir artimo meilei. Apsivalydamas nuo bet kokio savanaudiškumo, asmuo išgryrina savo meilės motyvus ir išplečia jos ribas. Kartu jis tampa vis imlesnis Šventosios Dvasios veikimui. Mažėjant ydoms, Dievo malonė gali veiksmingiau pasireikšti žmogaus gyvenime. Ižengdamas į vis intymesnį bendravimą su Kristumi, žmogus supanašėja su Dievu (gr. Θεοσις) ir vis labiau atranda ir savo paties žmogiškąją tapatybę. Dievo artuma tampa nuolatine tikinčiojo būsenana, kuri džiugina, įkvēpia ir teikia gyvenimo pilnatvę.

Literatūra ir nuorodos

- ²⁰ B. Sartorius. *Die Orthodoxe Kirche*. – Genf: Editio-Service S.A., 1973, S. 180.
- ²¹ B. Sartorius, p. 172.
- ²² C. E. Kunz, p. 537.
- ²³ Evagrius Ponticus, *Praktikos*, sk. 6.
- ²⁴ Diadochus von Photike, sk. 22.
- ²⁵ K. Ware. *Der Aufstieg zu Gott. Glaube und geistliches Leben nach ostkirchlicher Überlieferung*. – Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1983, S. 175–176.
- ²⁶ Ж. Э. Гончар, с. 138.
- ²⁷ Deramu metu, t.y. kai néra būtinybés kalbėti.
- ²⁸ Diadochus von Photike, sk. 70.
- ²⁹ Достопамятные сказания о подвигах святых и блаженных отцовъ, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993, с. 138.
- ³⁰ Архимандрит Софроний, с. 405.
- ³¹ Добротолюбие избранное для мирян, с. 147–148.
- ³² Plg. Архимандрит Софроний, с. 406–422.
- ³³ K. Ware. *Der Aufstieg zu Gott. Glaube und geistliches Leben nach ostkirchlicher Überlieferung*, S. 21.
- ³⁴ Plg. J. Schelhas. *Schöpfung und Neuschöpfung im theologischen Werk Pavel A. Florenskijs* (1882–1937). – Münster–Hamburg–London: LIT-Verlag, 2003, S. 62–63.
- ³⁵ K. Ware, E. Jungclaussen. *Hinführung zum Herzensgebet*. – Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2004, S. 14.
- ³⁶ Plg. K. Ware, E. Jungclaussen. *Hinführung zum Herzensgebet*, S. 16–19.
- ³⁷ K. Ware. *Der Aufstieg zu Gott. Glaube und geistliches Leben nach ostkirchlicher Überlieferung*, S. 145.
- ³⁸ Plg. T. Śpidlik. *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*. – Warszawa, 2000, s. 368–369.
- ³⁹ K. Ware. *Der Aufstieg zu Gott. Glaube und geistliches Leben nach ostkirchlicher Überlieferung*, S. 146.
- ⁴⁰ О. Клеман. Беседы с Патриархом Афинагором. – Брюссель, 1993, с. 247.
- ⁴¹ K. Ware. *Der Aufstieg zu Gott. Glaube und geistliches Leben nach ostkirchlicher Überlieferung*, S. 148.
- ⁴² О. Клеман, с. 248.
- ⁴³ О. Клеман, с. 250.
- ⁴⁴ Plg. Diadochus von Photike, sk. 8.



Stasys MOSTAUSKIS. *Langas*. 1998. Aliejus, kartonas. 55 × 45



JUOZAS ŽILIONIS

Vilniaus pedagoginis universitetas

AURELIJUS AUGUSTINAS: MORALINIO BLOGIO GENEZĖ

Aurelius Augustinus: The Genesis of Moral Evil

SUMMARY

Augustine was one of the most famous Church Fathers, who used his tremendous erudition and originality of thinking in building the bridges of Christian philosophy. Augustine's philosophy was based on the idea of love and self-sacrifice; for it brings into being the best human exploits, service to neighbour and God. According to Augustine, man understands the world relying on criteria of reason and authority, and uses that understanding in solving the problem of good and evil. According to him, goodness comes with divine grace, but evil springs from immoral will. So the ability to choose between good and evil is determined by man's will, characterised by Augustine as the only real value which establishes the moral relations of the person with other people, communities and God.

PRATARMĖ

Augustino mąstymui daugiausia įtakos turėjo Platonas, su kurio darbais jis susipažino iš neoplatonikų versijų, nes buvo „vienintelis antikos lotynų filosofas, nemokėjęs graikų kalbos“¹. Iš graikų filosofijos Augustinas perėmė eudemonistinę idėją, kad filosofija, būdama tikraja išmintimi, padeda žmogui siekti tikslo, kuris yra laimė. Tačiau laimę, pa-

sak Augustino, žmogus pasiekia tik pažinės *Dievą ir savo sielą*. Siekiant gérion, Dievas yra priežastis ir tikslas, taigi Jis yra Augustino krikščioniško mokymo centras: „kiekvienas géris – arba Dievas, arba iš Dievo“². Visa normatyvinė ir teorinė Augustino moralės sistema atskleista jo *Išpažinimuose* kartojamame kreipimesi į Dievą: „Ir visa mano viltis

RAKTAŽODŽIAI: géris, moralinis blogis, pažinimas, protas, jausmai, geismas, geroji valia.

KEY WORDS: good, moral evil, cognition, reason, senses, desire, goodwill.

tik be galio dideliame tavo gailestingume. Duok tai, ką įsakai, ir įsakyk ką nori”³.

Augustino etika pirmiausia yra meilės ir pasiaukojimo etika, nes tik iš meilės gimsta geriausi darbai, o labiausiai – iš meilės aukščiausiajam gériui – Dievui. Augustinas teigia, kad tik meile galima pasiekti laimę, nes Dievas „mylédamas jas [sielas. – Aut.] atgaivina... jis padaro,... kad mylinčios jį būtų laimingos“⁴. Taip žmogaus prigimtį išreiškia ne protas, o jausmai arba širdis, arba aktyvi valia: „tik per valią nusipelname ir gyvename garbingą bei laimingą gyvenimą, tik per valią – ir gedingą bei nelaimingą“⁵. Žmogaus prigimtis reiškiasi ne tuo, ką žino, bet tuo, ko nori, aiškina Augustinas ir šia savo teorija jis įtvirtina voliuntaristinę kryptį tiek filosofijoje, tiek teologijoje. Jis ypač akcentavo tikėjimo vaidmenį pažinime, nes, jo nuomone, Dievą, kuris persmelkė žmogaus prigimtį ir kurio esmė yra valia, galima pažinti ne vien protu, o tikėjimu. Valia Augustino filosofijoje yra iškeliamą virš proto ir yra svarbiausia dvasinio gyvenimo apraiška.

Augustinas nurodo, kad žmogaus pažinimo procesą skatina du dalykai: protas ir autoritetas. Laiko atžvilgiu pirmesnis yra autoritetas, bet dalyko atžvilgiu – protas. Autoriteto reiškėjai pir-

miausia yra tévai, vėliau Bažnyčios vyresnieji ir Dievas. Pirmiausia autoritetas skatina studijuoti reikalingus dalykus, ir tik vėliau asmuo savo protu prieina išvadą, kad studijuojami dalykai yra būtiniai. Augustinas pažinimo motyvų hierarchijoje organiškai prigimtus motyvus, kuriuos skatina protas, susieja su antgamtiniais motyvais, kuriuos skelbia autoritetas bažnytinių tradicijų arba dieviškojo Apreiškimo forma.

Pažinimo procese žmogus sprendžia gérį ir blogio problemą. Augustinas gérį kildino iš Dievo, o blogį – iš žmogaus laisvos valios pasirinkimo. Tad géris slypi Dievo malonėje ir jo kilmė yra metafizinė, o blogis – žmogaus prigimtys, jo kilmė – antropologinė. Tačiau nenorėdamas pripažinti savarankiškos blogio kilmés, Augustinas aiškina, kad Dievas kuria gerą prigimtį, tik nedora valia ją iškraipo ir ji nebeatitinka tikrosios prigimties. Vadinasi, blogio šaltinis yra *ne-atitikimas prigimties*⁶. Taip žmogus tam-pa atsakingas už blogį, o malonė yra Dievo dovana žmogui. Géris priklauso tik nuo Dievo malonės. Vėliau šią sam-pratą plėtojo kalvinistai. XVII a. ją atnaujino jansenistai. Augustino filosofija darė įtaką savo sistemas kūrusiems Descartes'ui ir Malebranche'ui.

MANICHEIZMAS APIE BLOGI

Augustinas moralinio blogio kilmę susidomėjo gana anksti. Negalédamas suprasti, kaip Dievas, būdamas „ne tik geras, bet ir pats géris“⁷, sukūrės gérį ir tiesos pasaulį, leido atsirasti blogiui, Augustinas klausia: „iš kur ir kokiu keliu

[blogis] čion atšliaužė? Kokia jo šaknis ir kokia jo sėkla? O gal jo visai néra?“⁸ Atsakymą į šiuos klausimus Augustinas tikisi rasti manichéjininkų mokymuose, kurie aiškina apie gérį ir blogį kaip apie du veikiančius šviesos ir tamsos dievus.

Manicheizmo pradininką Manį (~216–~277) skirtingai vaizduoja graikų, Rytų ir Vakarų tyrinėtojai⁹. Vakarų autorių darbuose Manis vadinamas Suraiku Kubriku (Cubricus) ir teigiama, kad jis buvęs į laisvę paleistas vergas. Rytų šaltiniai tvirtina, kad Manis yra garsios žynių (magų) giminės, susijusios su elka-zaitais (judėjų krikščionių sekta), palikuonis, žinomas kaip mokslininkas ir menininkas. Teigiama, kad iš motinos pusės jis priklausė karališkai *Arsakidų*¹⁰ dinastijai. Tie patys šaltiniai nurodo, kad, patyręs Mesopotamijoje dvasinį apreiškimą, 240 m. jis pasiskelbė pranašu ir paskutiniu apaštalu. Religinio mokymo principus bei teorinę koncepciją jis sirū ir persū kalbomis išdėstė teologiniuose ir etiniuose traktatuose. Naujojoje religijoje Manis susiejo zoroastrizmo, gnosticizmo, budizmo, krikščionybės elementus atmesdamas visą Senajį Įstatymą, nes, pasak jo, tai esanti žydų klas-totė¹¹. Valdant karaliui Šapurui I (241–272 m.), kuris nepalankiai žiūrėjo į manicheizmą, Manis paliko Persiją ir misi-jose skelbė savo mokymą. Dirbdamas Turkestane, Kinijoje, Indijoje, Vakarų Ki-nijoje, jis išteigė nemažai savo šalininkų bendruomenių. Jo sukurta dogmatika buvo patraukli intelektualams, o sufor-muota griežta šio religinio judėjimo baž-nytinė struktūra, sudaryta iš 12 apaštalu, 72 vyskupų ir 360 kunigų, kuriems vadovavo vienas aukščiausiasis mokytojas, t.y. pats Manis, imponavo tikintie-siems. 272 m. mirus karaliui Šapurui I, Manis grįžo į Persiją. Jam palankus karalius Gormizda apgyvendino jį vienoje iš pilių ir apsaugojo nuo zoroastristų

dvasininkų. Mirus karaliui Gormizdai, sostą užėmė Bahramas I, kuris smerkė manichéjininkus ir pritarė zoroastristų dvasininkams, apkaltinusiem Manį ere-zija. Apie 277 m. persų valdžia nuteisė Manį mirties bausme. Surakintas gran-dinėmis, jis buvo įmestas į kalejimą ir pasmerktas létai mirčiai. Maniui mirus, jo lavonas buvo prikaltas vinimis prie miesto vartų, o jo sekėjams toks lavono išniekinimas prilygo nukryžiavimui¹². Krikščionys ši religinį judėjimą vadino sekta, tačiau, nors ir persekiojamas, mi-sijinis manicheizmas paplito Persijoje, Azijos bei Europos kraštuose ir išsilaike iki brandžiųjų viduramžių. 296 m. Ro-mos imperatorius Dioklecianas paskelbė ediktą prieš manichéjininkų sekṭą reika-laudamas jos vadovus sudeginti kartu su jų traktatais, o iš sekėjų konfiskuoti visą turtą. Vis dėlto 297m. Kartaginoje įsikūrė manichéjininkų bendruomenė, į kurią 373 m. išstojo Augustinas.

Manicheizmas skelbė dualistinę dok-triną, t.y. teigė, kad géris, kaip šviesa, ir blogis, kaip tamsa, kyla iš skirtingu pradū, be to, deklaravo mintį, jog egzistuo-ja gérion ir blogion dievai. Jie norėjo at-skirti šviesą nuo tamsos, teigė, kad ži-no žmogiškosios prigimties paslapči: tik-rasis Aš yra tik géris (šviesa), o kūnas, norai, aistros priklauso blogiui (tamsai). Tikrojo Aš, teigė manichéjininkai, nieka-da nepaliečia blogis. Manichéjininkai, siekdami viską apimančio pažinimo, ku-ris turėjo pakeisti tikėjimą, studijavo kosmologiją, filosofiją, mitologiją, mate-matiką, logiką. Taip pat nemažai déme-sio jie skyrė retorikos menui, gramatikai, muzikai ir kt. dalykams. Nuo krikščio-

nybės manicheizmas skyrėsi keturiais svarbiausiais dalykais: 1. Dualistiniu požiūriu: egzistuoja dvi pirmosios substancijos, t.y. du pradai. Tokiu būdu neigė krikščioniškajį monoteizmą. 2. Materialus pasaulis manichėjams yra blogis. Toks jų teiginys prieštarauja Šv. Raštui, kuris skelbia, kad sukurtas pasaulis yra pripildytas gėrio. 3. Manichėjininkai aiškino, kad gėrio pradas yra pasyvus, o blogis – aktyvi jėga. Taip jie neigė Dievo visagalybę. 4. Kristus manichėjininkams téra tik žmogaus regimybę, šis teiginys kyla iš požiūrio, kad materiai yra blogis.

Dar būdamas studentas Kartaginejoje Augustinas atsitiktinai perskaitė Ciceroно dialogą *Hortenzijus*, pažadinusį jo meilę filosofijai: „aš žavėjausi šia knyga, nes ji ragino mane pasirinkti ne vieną ar kitą filosofinę mokyklą, bet pačią išmintį“¹³. Šią išmintį jis tikėjosi rasti manichėjų moksle. Istojo į manichėjininkų seką, kurios nariu išbuvo 9 metus¹⁴, Augustinas taip ir negavo atsakymo į jam rūpėjusį klausimą, *kas yra atsakingas už blogi*, todėl 382 metais¹⁵ iš jos pasitraukė. Jam tik pradėjus studijuoti manichė-

jų tekstus, kilo abejonių dėl skirtingų šviesos ir tamsos pasaulių, nes tai prieštaravo graikų astronomų pateikiamiemis duomenims: „Ju [manichėjų. – Aut.] knygos išties pilnos nesibaigiančių pasaükų apie dangų, žvaigždynus, saulę ir ménulį: aš jau nebemaniau..., kad jis [manichėjas, mokytojas Faustas. – Aut.], palyginęs su skaitmeniniais įrodymais, kuriuos buvau perskaitęs kur kitur, galiai tiksliai paaiškinti, ar veikiau yra taip, kaip rašoma Manio knygose“¹⁶. Galutiniai manichėjininkų pažiūrų klaidingumu įsitikinti Augustinui padėjo Ciceronio studijos bei neoplatonikų darbai. Augustinas pradeda skeptiškai vertinti manichėjininkų samprotavimus apie vienintelę ir tikrają tiesą, kurią tikrai galima pažinti, ir teigia, kad „stengėmės sužinoti, kas yra tiesa. Tačiau nematau, kad šiame daiktų miške, išvaikščiojė beveik visus takelius, ir dabar galėtume tai surasti“¹⁷. Augustinui atrodo, kad geriausias būdas ieškoti tiesos yra kelti klausimus sau pačiam ir, Dievui padendant, į juos atsakyti: „patogiausia Dievo padedamam ieškoti tiesos, atsakinėjant sau į savo paties klausimus“¹⁸.

AUGUSTINIŠKOJI MORALINIO BLOGIO GENEZĖ

Traktate *Apie laisvąjį sprendimą* (*De libero arbitrio*) Augustinas aiškina, kad tikėjimas, o ne protas leido jam suprasti tikrają blogio esmę: „Tas nuopuolis [pas eretikus. – Aut.] taip mane sugniuždė, užgriuvo tokia bergždžių paistalų gausa, kad, jei troškimas pažinti tiesą nebūtų suteikęs dieviškos pagalbos, nebūčiau įstengęs išsikapstytį ir atgauti pačią pirmąjį ieškojimo laisvę“¹⁹. Teigda-

mas, jog Dievas ieškojo mūsų dar iki tol, kol mes Jo pradėjome ieškoti, Augustinas suformulavo garsiąją taisyklę, kad tikėjimas ir protas papildo vienas kitą: „Jei netikėsite, jūs nesuprasite“ (Iz 7, 9)²⁰. Augustiniškoji tikėjimo ir proto pažymo koncepcija, atitikusi krikščioniškają dvasią, išliko beveik visus vi-duramžius, kol ja XIII a. suabejojo lotynų averoininkai.

Aiškindamas moralinio blogio prigimti, Augustinas sprendžia jam rūpimą klausimą, *ar Dievas atsakingas už blogį*. Jis nori parodyti, kad Dievas néra nuodėmių kūrėjas, nori paneigti priskiriamą Dievui, kaip žmogaus kūrėjui, atsakomybę už žmogaus daromą blogį: „jeigu nuodėmės kyla iš Dievo sukurtų sielų, o tos sielos – iš Dievo, tokiu būdu per nemenką nuotoli nuodėmės priskiriamos Dievui“²¹. Ši keblumą, tapusį vienu iš argumentų neigtį krikščionių Dievą, Augustinas išsprendžia remdamasis pasaulio tvarkos, t.y. būties hierarchijos, principu, kuris vėliau buvo taikomas scholastinėje filosofijoje ir teodicėjoje. Egzistuojanti tvarka pasaulyje yra nekintamas dėsnis, amžinasis įstatymas, pasireiškiantis žmonėse kaip atspaudas ir vadinamas prigimtiniu įstatymu. Jি Augustinas apibūdina taip: „tai įstatymas, kuriuo teisingai pasiekiamą, kad visa būtų kuo tvarkingiausia“²². Suvokęs, kad egzistuoja tvarka, žmogus supranta, kad privalo jos laikytis, o prigimtinis įstatymas liepia protui laikytis teisingumo. Tad geresnis turėti valdyti blogesnį, žemesnis paklusti aukštesniams, o teisingumas pasireiškia tuo, kad kiekvienas turi gauti tai, kas jam priklauso. Pati paprasčiausia hierarchijos principio išraiška žmoguje – protas viršesnis už norą: „žmogų reikėtų vadinti gerai sutvarkytu, kai visiems šitiems siejos judeziams vadovauja protas“²³. Kada noras pradeda vadovauti protui, žmogus nebevaldo savęs, tampa geismų auka ir už tai yra baudžiamas: „Argi maža bausme reikia laikyti jau vien tai, kad Jame viešpatauja geismas, ir išplėše [iš jo] dorybės turtus, tempia jį, skurdų ir varganą, tai šen, tai ten, ir jis netikrus dalykus

ima laikyti tikrais; ...geismų valdžia tironiškai įsisiautėja ir drumsčia visą žmogaus dvasią...“²⁴ Daugelyje savo traktatų Augustinas apmasto pasidavimą geismui, t.y. žmogaus silpnumą, kuris bai-giasi natūralios tvarkos pažeidimais. Tokie pažeidimai, pasak Augustino, yra tvarkos trūkumai arba, kitaip tariant, blogis. Taigi blogis atsiranda pažeidus prigimtinę tvarką, kai žemesnis tampa aukštesniu, ir atvirkšciai. Vadinasi, daro išvadą Augustinas, blogis yra trūkumas ir negali būti substancija, kaip teigia manichéjai. Todėl norėdami atsakyti į klausimą, kas yra atsakingas už moralinį blogį, mes turime žinoti, kokia mūsų vieta hierarchinėje būties tvarkoje. Augustinas aiškina, kad žemesnis hierarchinėje struktūroje yra silpnesnis ir turi paklusti aukštesniams: „Ar manai, kad geismas yra galingesnis už protą, kuriam, kaip sužinojom, amžinasis įstatymas suteikia galią valdyti geismus? Aš taip jokiu būdu nemanau. Juk nebūtų teisingiausios tvarkos, jeigu silpnesni įsakinėtų stipresniems. Dėl to, manau, būtina, kad protas pajėgtų daugiau, nei troškimas, nes [protas] teisėtai ir teisingai viešpatauja troškimui“²⁵.

Krikščionybė, interpretuodama gėri ir moralinį blogį, paneigė seksualumo ir dieviškumo vienybę. Oficialioji Bažnyčia – priešingai negu radikalios dualistinės gnostikų arba manichéjų teorijos – tvirtai laikési nuostatos, kad žmogaus lytinis instinktas, kaip ir visa, ką sukūrė Dievas, iš esmės yra gėris, tačiau negali būti né kalbos, kad jis yra žmoguje veikianti dievybė arba dieviška jėga, todėl „lytinis instinktas (kaip ir mirtingumas) traktuojamas kaip ir nuodėmės pa-

darinys ir todėl dažniausiai siejamas su moraliniu blogiu”²⁶. Galiausiai Augustinas, pasak kurio, seksualumas (ir asmeninėje žmogaus patirtyje, ir teologijoje) skausmingai prieštarauja gerajai valiai, teigė jį esant bausme už žmogaus nepaklusnumą ir taip jį galutinai atskyrė nuo pirmapradės žmogaus prigimties ir nuo Dievo. Taip seksualumas galutinai prarado nekaltybę, iškrito iš Dievo kūrimo tvarkos (gėrio) ir į pasaulį išėjo su moralinio blogio antspaudu.

Tik žmogaus protas gali įvertinti, ar asmuo pasiduos geismui ir pasirinks jo neatitinkančią hierarchinėje struktūroje vietą, ar ne. Gebėjimas rinktis gėri ar blogi priklauso valiai, kuri yra žmogaus sie loje. Ją Augustinas vadina *vienintele tikra gérybe*. Pasirinkimas teisingų ir garbingų dalykų, pasak Augustino, priklauso nuo *gerosios valios*: „kiekvienas, turis gerą valią, ištis turi tai, ką reikėtų kelti smarkiai aukščiau už visas žemiškiasias karalystes bei visus kūno džiaugsmus”²⁷. Žmogus, mylédamas savo *gerą valią* ir ja džiaugdamasis, kaip teigia Augustinas, yra laimingas žmogus, nes jo valios galioje yra pagrindinės keturios dorybės: išmintis, narsa, susilaikymas ir teisingumas, kurių padedamas jis atsispuria blogiemis dalykams. Taigi laimė yra susiejama su *geraja valia* ir protu. Valios ir proto padedamas, žmogus, vadovaudamasis amžinuoju įstatymu, sugeba atsisakyti žemiškų malonumų, kurie, Augustino nuomone, nėra mūsų valioje. Asmuo, vadovaudamasis laikinuoju įstatymu, kuris kalba apie teises turėti žemiškų dalykų, gali prie jų (fizinis grožis, garbė, pinigai, draugai ir kt.) per daug prisirišti ir, bijodamas jų netekti, jaus baimę, bus nelai-

mingas, jį persekios blogis. Šitaip dėl žemisčių gérybių žmogus praras savo tikrą laisvę ir bus laikinojo įstatymo nubauistas: „šio įstatymo galia bausti apsiriboją iš baudžiamojo atimdamą bei nu savindama vieną ar kitą minėtą dalyką [turtas, šlovė... – Aut.]. Taigi nelaimingų sielas, kurioms valdyti yra skirtas, laiko baimėje ir kreipia jas prie trokštamų dalykų”²⁸. Baimė netekti žemisčių gérybių, pasak Augustino, verčia susiburti į bendrijas, kurios, norėdamos išsaugoti šias gérybes, kuria valstybes. Šios yra geros, jeigu siekia taikos ir teisingumo. Žmogus, gyvendamas ir veikdamas vals tybėje, paklūsta jos įstatymams ir socialinio bei politinio gyvenimo sąlygoms. Tai neretai veda prie vergystės ir nelaimių. Tačiau žmogus iš tikrujų téra laisvas ir laimingas mylédamas tai, ko negali prarasti, tai žmogus, „kuris džiaugiasi aukščiausiuoju gériu”²⁹. Žmogus prieš savo valią negali prarasti pačios valios, „nes norėdami turime valią; o galioje yra ne kas kita, kaip norintiems [ją] turėti”³⁰. Tačiau kada noras turėti žemisčių dalykų nuo žmogaus nepriklausomu būdu nugali, tada jo valia praranda gebėjimą valdyti save ir netenkama laisvės. Taip atsiranda blogis, kurį Augustinas apibūdina kaip žmogaus valios nusigręžimą nuo amžinojo prie laikinojo gėrio, arba, kitaip tariant, blogis yra meilės perteklius dalykui, kuris gali būti prarastas prieš mūsų valią: „tačiau niekas nėra ramus dėl gérybių, kurias nenorom gali prarasti. O tiesos ir išminties niekas nenorom nepraranda”³¹. Taigi, pasak Augustino, laimingas gyvenimas yra susijęs su tiesa ir išmintimi, o nelaimingas – su laikinomis gyvenimo gérybėmis.

IŠVADOS

Augustino mokymas, kad blogis yra gėrio trūkumas, panaikino gėrio ir blogio sampratos dualizmą. Jis parodė, kad blogis néra visuotinis ir sutinkamas tik atskirose būties dalyse kaip jos trūkumas, o gėris yra proporcingsas būties pilnatvei. Griežtai tariant, šis aiškinimas reiškia, kad blogio néra ir tik kai kurios prigimtys neturi joms priklausančio gėrio. Tokiu būdu, teigia Augustinas, puolusi prigimtis (Adomo nuodémė) yra blogis, kiek ji yra sugadinta nuodémės, bet tiek, kiek ji yra prigimtis – ji yra gėris, kurioje randasi blogis, be kurio ji negalėtų egzistuoti: „Kiekviena prigimtis, galintiapti mažiau gera, yra gera; ir kiekviena sugadinta prigimtis tampa mažiau gera. Mat gadinimas jai arba nekenkia, ir ji nesugadinama; arba jei sugadinama – gadinimas jai kenkia; ir jeigu kenkia, kažkā atima iš jos gėrio, ir ją daro mažiau gerą. ...Todėl teisingiausia būtų pasakyti, kad kiekviena prigimtis, kiek yra prigimtis, yra gera“³².

Literatūra ir nuorodos

- ¹ P. Brown. *Augustinas iš Hipono*. – Vilnius: Taurė, 1997, p. 33.
- ² Aurelijus Augustinas. *Dialogai. Apie laisvajį sprendimą*. – Vilnius: Katalikų pasaulis, 1999, [III kn. 13], p. 335.
- ³ Aurelijus Augustinas. *Išpažinimai*. – Vilnius: Aida, 2004, (X. XXIX 40), p. 242.
- ⁴ Aurelijus Augustinas. *Dialogai. Apie laisvajį sprendimą*, [III kn. 3, 56], p. 375.
- ⁵ Ten pat, [I kn. 1, 28], p. 91.
- ⁶ Ten pat, [III kn. 3, 48], p. 361.
- ⁷ Aurelijus Augustinas. *Išpažinimai*, (VII. III 5), p. 136.
- ⁸ Ten pat, (VII. III 5), p.138.

Šis aiškinimas leido Augustinui pateisinti blogio buvimą Dievo sukurtame pasaulyje.

Aiškindamas moralinio blogio kilmę, Augustinas parodė, kad jos priežastis yra žmogaus laisva valia. Dievas yra atsakingas už žmogaus laisvą valią kaip sukurtą gėrybę, kuriai padedant pasirenkamos dorybės. Kada laisva valia pasirenka nekintamą ir bendrąjį gėrį kaip aukščiausią dorybę, ji pati „išišaknija nekintamame gėryje, ir bendrame, o ne jai priklausančiame, ...tada žmogus turi laimingą gyvenimą“³³. Kai laisvoji valia renkasi asmeninį gėrį, norėdama turėti sau galią, arba žemesnijį gėrį dėl kūniškų malonumų, tai blogis yra ne tose gėrybėse, teigia Augustinas, bet laisvosios valios nusigręžime nuo nekintamojo gėrio ir atsigręžime į kintamąsių gėrybes, už ką yra „pelnytai baudžiama nelaimingumu“³⁴. Tad žmogus, turėdamas laisvą valią, tampa atsakingas už jos veiklą ir moralinį blogį.

⁹ Žr. M. Э. Поснов. *История христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.)*. – Москва: Высшая школа, 2005, с. 165–169.

¹⁰ Žr. J. Lenzenweger ir kt. *Katalikų Bažnyčios istorija*, d. I. – Vilnius: Katalikų pasaulis, 1996, p. 69.

¹¹ Žr. Pr. Mantvydas. *Didžiosių sielos istorija / Raštai*. – Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2005, p. 272.

¹² Žr. J. Lenzenweger ir kt. *Katalikų Bažnyčios istorija*, d. I. – Vilnius: Katalikų pasaulis, 1996, p. 69.

¹³ Aurelijus Augustinas. *Išpažinimai*. – Vilnius: Aida, 2004, (III. IV 8), p. 49.

- ¹⁴ Aurelijus Augustinas. *Išpažinimai*, (V. VI 10), p. 90.
- ¹⁵ E. Gilson. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. – London: Sheed and Ward, 1989, p. 589.
- ¹⁶ Aurelijus Augustinas. *Išpažinimai*, (V. VII 12), p. 92.
- ¹⁷ Aurelijus Augustinas. *Pokalbiai su savimi*. – Vilnius: Aidai, 1994, (II, XIV, 26), p. 173.
- ¹⁸ Ten pat, (II, VIII, 14), p. 143.
- ¹⁹ Aurelijus Augustinas. *Dialogai. Apie laisvąjį sprendimą*, [I kn. 1, 4], p. 27.
- ²⁰ Ten pat, p. 29.
- ²¹ Ten pat.
- ²² Ten pat, [I kn. 6, 15], p. 53.
- ²³ Ten pat, [I kn. 8, 18], p. 65.
- ²⁴ Ten pat, [I kn. 11, 22], p. 75.
- ²⁵ Ten pat, [I kn. 10, 20], p. 69–71.
- ²⁶ *Europos mentaliteto istorija*. Sud. P. Dinzelbachen. – Vilnius: Aidai, 1998, p. 57.
- ²⁷ Aurelijus Augustinas. *Dialogai. Apie laisvąjį sprendimą*, [I kn. 12, 26], p. 83.
- ²⁸ Ten pat, [I kn. 15, 32], p. 103.
- ²⁹ Ten pat, [II kn. 13, 36], p. 205.
- ³⁰ Ten pat, [III kn. 3, 8], p. 275.
- ³¹ Ten pat, [II kn. 14], p. 207.
- ³² Ten pat, [III kn. 13], p. 335.
- ³³ Ten pat, [II kn. 19, 52], p. 243.
- ³⁴ Ten pat, [II kn. 19, 53], p. 245.



Stasys MOSTAUSKIS.
Ligonis 2. 1998. Akrilas, drobė. 40 × 25

Prano Dovydačio premijai
Gauta 2005-11-27



ANTANAS ANDRIJAUSKAS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

NOMADINIS MĄSTYMAS IR ESTETIKA BE TERITORIJŲ

Nomadology and the Changes in the Fields of Aesthetics

SUMMARY

This study is dedicated to the discussion concerning the changes in the field of aesthetic inquiry which has manifested itself during the last decades in postmodern aesthetics. It concentrates on metamorphoses in the subject of aesthetic inquiry and the changes in the problematic of postmodern aesthetics caused by the influence of Eastern aesthetics traditions and the electronic *media*. All these changes initiate the manifest *expansion of aesthetic theories and penetration of daily life culture by aesthetic phenomena*. Such a penetration was significant to non-European aesthetic traditions but of no importance to Classical Western aesthetics. The limits of contemporary aesthetic science were considerably expanded and deprived of distinct determinations; the attitude to the subject of that science and to the field of its main problems changed. Aesthetic inquiry penetrates new territories previously treated as unaesthetic and includes them in the field of the significantly expanded field of aesthetic objects, the subjects of investigation of contemporary aesthetics. The rise of these new problematic fields is directly related to the rapid development of means of communication in the culture of super-civilisation, to the modification of aesthetic experience, to the disappearance of boundaries between different spheres of life.

The most characteristic traits of contemporary aesthetic thinking are the intensification of the circulation of aesthetic ideas between different cultural worlds and the migration of various artistic symbols and aesthetic concepts to spheres previously regarded as unaesthetic. The new postmodern aesthetic experience surpasses the limits of aesthetics established by traditional Western metaphysics, enriching the content of aesthetic inquiry by the traditions of different cultures and their junctions, expanding its territory within the limits between the harmony of the Universe and the aesthetic topology of the body. These changes were caused by the rise of the problematic fields which were previously situated on the margins of academic studies. It looked as if a multitude of rivulets suddenly ran out of the integral, purified torrent of classic academic aesthetics, each of them claiming the uniqueness of the subject of

RAKTAŽODŽIAI: neklasikinė estetika, postmodernistinė estetika, estetikos teritorijos, nomadologija.

KEY WORDS: non-classic aesthetics, postmodern aesthetics, the fields of aesthetics, nomadology.

its aesthetic experience. The monolithic classic academic aesthetics were transformed and split into many local "aesthetics" and art philosophies, which interact with various, previously regarded as un-aesthetic, spheres of culture, social and daily life: the aesthetics of atmosphere, landscape, forest, park, water, body, thing, city, daily life, technical design, detail, medicine, sport, advertisement, fashion, feminism, media, multimedia and many other local aesthetics which show the mobility, dynamism, manifoldness, fragmentariness and constant expansion of territories of aesthetics.

Straipsnis skirtas pastaraisiais dešimtmečiais postmodernioje estetikoje ir meno filosofijoje išryškėjusių nomadologijos tendencijų ir estetikos tyrinėjimų laukų kaitai aptarti. Šiandien, kai estetika skverbiasi į įvairias anksčiau buvusias marginalines ir kasdienybės sritis, svarbu pasiaiškinti gelmines šių pokyčių priežastis ir pasekmes tolesnei estetinės minties raidai. Todėl straipsnyje įvairiai aspektais gildenamos filosofinės problematikos estetinimo tendencijos, teorinė naujų estetinių ir meninių realių atsiradimo refleksija postmodernistinėje sąmonėje, tyrinėjamas dėl globalizacijos procesų poveikio ryškėjantis įvairių civilizacijų estetikos ir meno filosofijos tradicijų suartėjimas ir naujų pažinimo teritorijų formavimasis. Ypatingas dėmesys skiriamais estetikos ir meno filosofijos tyrinėjimo objektuose atskleidusioms metamorfozėms, dabartinės problematikos pokyčiams. Dar septintajame XX a. dešimtmetyje terminui „postmodernizmas“ skverbiantis į įvairias kultūros ir humanistikos sritis kartu ryškėjo ir jo infliacija bei neapibrėžtumas. Tačiau jis atspindėjo konkretias Vakarų estetinės savimonės slinktis ir apibūdino naują mąstymo, estetinio pasaulio suvokimo ir meninės kūrybos stilium.

Šiame tekste daugiaprasmė ir plastiška sąvoka „postmodernizmas“ vartoja ma dviem pagrindinėmis prasmėmis:

plačiaja *istoriosofine* ir siauraja – *stilištine*. Pirmu atveju turime omenyje globlinių kultūrinių ciklų kaitą. Šiuo požiūriu postmodernizmą traktuojame *kaip vieną svarbiausių epochinių lūžių žmonijos civilizacijos istorijoje, susijusių su perėjimu nuo lokalių civilizacijų istorijos prie globalios metacivilizacijos*. Teorinės refleksijos lygmenyje tai *perėjimas nuo klasikinėje metafizinėje Vakarų estetikoje ir meno filosofijoje viešpatavusios eurocentrinės prie postmodernistinėje įsigalėjusios policentrinės globalizuoto pasaulio vizijos*. Siauraja prasme terminas „postmodernizmas“ pasitelkiamas apibūdinant *klasikinį modernizmą keičiančius naujus postmodernistinės estetikos, meno filosofijos ir meno bruožus*, kurie visa jėga išsiskleidė septintajame–devintajame XX a. dešimtmečiais.

Prieš pereinant prie platesnių teorių apibendrinimų, vertėtų patikslinti, kad daugiausia dėmesio skiriame *toms vyraujančioms estetikos ir meno filosofijos raidos tendencijoms*, kurios pradėjo ryškėti prieš tris dešimtmečius postmodernistinės madas diktavusioje Prancūzijoje: čia buvo formuluojamos pagrindinės originalios postmodernistinės filosofijos, estetikos, meno filosofijos, meno sąvokos ir idėjos, vėliau plačiai pasklidusios kitose šalyse. Iš tikrujų būtent Prancūzijoje nuo septintojo dešimtmečio dienos šviesą išvydo pamatiniai teoriniai veikalai, gvilde nė modernizmo ideologiją ir konceptua-

liai apibrėžę naujos kultūros, mąstymo, estetinio pasaulio suvokimo ir meninės kūrybos principus; vėliau jie buvo įvardyti postmodernizmu.

Akivaizdu, kad kokybinis idėjų skirtumas tarp pirmos kartos ankstyvujų postmodernizmo ideologų ir vėlesnių yra toks pat, kaip tarp originalių teorijų kūrėjų ir jų idėjų komentatorių bei interpretatorių. Konceptualus naujo „postmodernaus būvio“ suvokimas būtų buvęs neįmanomas be M. Heideggerio ir įtakinčių prancūzų mąstytojų R. Barthes'o, M. Foucault, G. Deleuze'o, F. Guattari, J. Derrida, J. Lacano, J.-F. Lyotard'o, P. Klossowskio, J. Baudrillard'o bei kitų atsigrežimo į S. Kierkegaard'o ir F. Nietzsche's nubrėžtą neklasikinę estetiką, kuri atvėrė naujus postmodernistinio mąstymo ir kūrybos horizontus. Gelminame pirmosios prancūzų postmodernizmo ideologų bangos mąstysenos sluoksnyje neklasikinės estetikos ir meno filosofijos tradicijos poveikis buvo gyvybingas ir stiprus, o antros kartos interpretatorių veikalose jis tapo daugiau dekoratyvine schema, ornamentika.

Svarbiausiais postmodernistinės estetikos ir meno filosofijos bruožais tapo pabrėžtinas kritiškumas, savitas požiūris į ankstesnę klasikinės metafizinės estetikos ir meno filosofijos tradiciją, estetinį diskursą, pamatines estetikos problemas, kategorijas, prioritetinius tyrinėjimo laukus, mąstymo stilų, kalbinės saviraiškos formas, tyrinėjamą reiškinį pažinimo strategijas, procedūras ir kitus instrumentus. G. Deleuze'as taikliai pažymėjo, kad rašyti filosofines knygas senuoju akademinių filosofijos stiliumi jau

nebegalima. „O! Senasis stiliau... Nauju filosofinės saviraiškos priemonių pradėjo ieškoti Nietzsche, ir tai turi būti šiandieną pratęsta siekiant atnaujinti kai kuriuos kitus menus, pavyzdžiu, teatro ir kino. Šiuo požiūriu jau šiandien galime kelti klausimą, ar reikia pasitelkti istorijos filosofiją. Filosofijos istorija, kaip mums atrodo, turi atliki daugeliu požiūrių panašų vaidmenį kaip koliažas tapyboje (*l'histoire de la philosophie doit jouer un rôle assez analogue à celui d'un collage dans une peinture*)“ (Deleuze, 1968, p. 4). Šioje citatoje ryškėja visai postmodernistinei filosofijai būdingos mintys apie meninės saviraiškos formų aktualėjimą postmodernistiniame mąstyme ir filosofinės problematikos estetinimą. Įsigilinus į įtakingiausią postmodernizmo ideologų tekstus, juose, kaip ir romantizmo filosofijoje, matyti stipri filosofinės problematikos estetinimo tendencija, o paskirais atvejais – netgi akivaizdi filosofijos transformacija į estetiką arba jai artimą meno filosofiją.

Įtakingi postmodernistinės estetikos kūrėjai (vėlyvasis R. Barthesas, M. Foucault, J. Derrida, G. Deleuze'as, J.-F. Lyotard'as) iš principio atmetė požiūrių į filosofines disciplinas (vadinasi, ir į estetiką) kaip į reprezentatyvių nusistovėjusių kanoniškų požiūrių sistemas. Jų kritiškumas nukreiptas prieš dogmiškus požiūrius, ypač eurocentrizmo, totalitarizmo apraiškas, monopolizuojančias kūrybos, estetinio pasaulio suvokimo, meno tendencijas. Akivaizdu, kad *postmodernizmo estetikos šalininkai keitė intelektinės veiklos stilii, pačią intelektinio diskurso praktiką, jo sąvokų pasaulį, diskursui suteikė daug nekla-*

sikinių bruožų, žaidybinių nuostatų, sukūrė naujas konceptualaus diskurso erdves ir išsavino naujas estetikos teritorijas.

Išskiriant svarbiausius postmodernistinės estetikos nuopelnus, pirmiausia turbūt reikėtų paminėti jos kritiškumą ir tai, kad ji atsisakė klasikinei Vakarų estetikai būdingų eurocentrinį ir universalų nuostatą, perdėm sureikšmintų racionalaus mąstymo principą. „Pasaulis, – rašė Deleuze'as, – yra begalinė kreivė, liečianti gausybę kreivių gausybėje taškų, kreivė, turinti vienintelį kintamą dydį, konvergencinė serija visų serijų“ (Deleuze, 1998, p. 45). Klasikinėje estetikoje įsivyrausiomis universalijomis čia priešpriešinamos unikalios kultūros, estetinės, meno ideomas, marginalumas, tradicijų skirtumai, protrūkiai, nelinijinė kultūros procesų raida, krizės; pasaulinės kultūros vienybės idėjai priešinama lokalinės patirties svarba ir unikalumas. Tai skatina principinį postmodernistinės estetikos šalininkų pliuralizmą, kuris suvokiamas kaip nekvestionuojama estetinė vertybė, todėl atsiranda postmodernistinės estetikos daugiaustiliškumas, išskirtinis dėmesys „neklasikiniams“ kitose, neeuropinėse civilizacijose ir kultūrose susiformavusiems mąstymo, estetikos, meninės kūrybos principams, nuolatinis naujų buvusių marginalinių pažinimo laukų ir kūrybos formų ištraukimas į dienos šviesą.

Pastaraisiais dešimtmečiais sparčiai išryškėjusios estetinės minties kaitos sąlygomis kalbėti apskritai apie dabartinės estetikos ir meno filosofijos tendencijas sudėtinga, nes skirtinguose pasaulio regionuose, priklausomai nuo tautinių es-

tetinės minties tradicijų, institucinių struktūrų plėtotės (specializuotų universitetinių, mokslinio tyrimo centrų ir mokslinės produkcijos kokybės), regime asinchronišką raidą bei skirtingą šiu mokslų padėtį. Akivaizdu, kad po universitetinių estetikos ir meno filosofijos katedrų, skyrių mokslinio tyrimo institucijose spartaus steigimosi tarpsnio šeštajame – septintajame XX a. dešimtmečtyje šios mokslinio pažinimo srities specialistams iškilo kiti uždaviniai, kurie pirmiausia siejosi su estetikos ir meno filosofijos tyrinėjimo teritorijų kaita, analizės principu, metodologinių procedūrų, kategorijų sistemų, meno praktikos pokyčių teoriniu apmąstymu.

I metacivilizacinę kultūrą skverbiantis įvairioms neeuropinių tautų estetinio pasaulio suvokimo formoms atskleidžia klasikinės metafizinės Vakarų estetikos nuostatą bei idealų ribotumas, blėsta šimtmečiais viešpatavę mąstymo stereotipai, ryškėja esminiai estetikos mokslo objekto ir pamatiniai kategorijų sampratos pokyčiai. Dabartinė estetika jau neapsiriboja tik europinės kultūros tradicijos arealu, estetikos specialistas jau nebegali ignoruoti kitų, neeuropinių tautų estetikos ir meno tradicijų, kurios įaugo į postmodernistinės estetikos konceptus ir tapo neatsiejama jų dalimi. Atkreiptas dėmesys į neeuropines estetikos tradicijas, anksčiau marginalizuotus estetikos istorijos tarpsnius, unikalias tautines estetikos apraiškas, dėl globalizacijos procesų skleidžiasi vartotojiškos vi suomenės sukeltos unifikuojančios tendencijos, kurios niveliuoja vietinių estetikos ir meno tradicijų savitumą. Dabar-

tinė estetika radikaliai atmetė klasikinės metafizinės estetikos principus, susidurė universalios ir lokalios tendencijos, neregėtai išsiplėtė probleminiai laukai, suartėta su kasdienybės estetika – šie bruožai būdingi šiuolaikiniams estetikos raidos etapui.

Žvelgiant iš XXI a. pradžios perspektyvos ir dabartinės estetinės patirties aukštumų į estetinės minties istoriją ir radikalias transformacijas patyrusias neseniai viešpatavusios akademinės estetikos nuostatas, kurios revizuojamos įvairiais požiūriais, itin svarbu suvokti gelmines šių estetinės minties pokyčių priežastis. Kodėl postmodernios estetikos ir meno filosofijos šalininkai atsiriboja nuo klasikinės Vakarų estetikos ir meno filosofijos tradicijos? Kodėl per trumpą laiką iš esmės pasikeitė šių mokslų pobūdis, jų prioritetinių interesų sritys, probleminiai laukai, tyrinėjimo strategijos bei metodai? Kuo galima paaiškinti esmines pastaraisiais dešimtmečiais įvairiose pasaulio šalyse išryškėjusias estetinės minties slinktis? Tai sudėtingi, reikalaujantys išsamios analizės klausimai. Gilinantį i straipsnio pavadinime iškeltų problemų esmę aiškėja, kad į jas néra ir negali būti vienareikšmio atsakymo, nes objektyvių priežasčių yra daug. Iš plataus jų lauko išskirsime ir vėliau išsamiau aptarsime tik šias, mūsų akimis žvelgiant, svarbesnes postmodernistinės estetikos esminių metamorfozių priežastis:

1. Imanentinius pokyčius, išryškėjusius pastarųjų dešimtmečių filosofinėje ir estetinėje Vakarų sąmonėje, kurie tiesiogiai siejosi su eurocentrinės Vakarų racionalistinės metafizikos ribotu-

mo suvokimu. Dėl to imta atsisakyti pamatinių klasikinei Vakarų metafizinei estetikai būdingų etnocentrinių ir eurocentrinių nuostatų, kitų civilizacinių pasaulių estetikos konceptai bei savokos įtraukiamos į platėjančią metaestetikos sampratą ir jos kategorijų sistemą. Tai paskatino susiformuoti naują postmodernų, posteurocentrinį, postkolonijinį požiūrį į estetinės minties istoriją.

2. Klasikinėje Vakarų estetikoje viešpatavusios *svarbiausios kategorijos grožis palaipsnis išstumimas* iš aktualiausioms dabartinėms estetikos problemoms skirtų diskusijų lauko ir vertybiniu požiūriu neutralėsnės metakategorijos *estetiškumas* *isigalėjimas*. Tai silpnino klasikinei Vakarų estetikai būdingą hierarchiškumo ir centravimo principų poveikį, padėjo jautriau atspindėti radikalius postmodernistinės estetinės ir meninės sąmonės poslinkius.
3. **Konceptualus** per pastaruosius kelis dešimtmečius pasikeitusios postmoderniojo meno praktikos apmastymas, kuris tiesiogiai siejosi su palaipsniu nutolimu nuo akademinės problematikos, taip pat pradėti gvildenti aktualūs estetikos ir meno raidos procesai. Pažymėtina, kad klasikinė akademinė estetika atsargiai ir nenoriai nagrinėjo naujausias meno apraiškas.
4. **Medijų ir vaizdo kultūros iškiliamas**, kuris tiesiogiai siejosi su teksto kultūros recesija, degradacija ir įvairių vaizdo kultūros formų bei *ars media* ir *ars electronica* atmainų plėtote, lémė iš esmės naujų su vizualumu

susijusių estetiškumo apraiškų atsiradimą dabartinėje estetikoje.

Visus minėtus pokyčius vainikuoja akivaizdus *estetikos teritorijų plėtimasis ir estetiškumo apraiškų skverbimas* į *įvairias kultūros ir kasdienio gyvenimo sritis*, kurios buvo svarbios kitoms neeuropinės estetikos tradicijoms, tačiau radosi klasikinės Vakarų estetikos periferijoje. Ši įvairiomis kryptimis besiskleidžianti estetinės analizės objektų, estetiškumo ir meno sampratų kaita Vakarų kultūroje skatino vis didesnę įtaką įgaunančią postmodernistinę estetiką suartėti su tradicinėmis Rytų tautų estetinėmis teorijomis ir platesne kultūologine problematika.

Kaip informatyviai liudija pasaulinių kultūros, filosofijos, estetikos, menotyros kongresų rengimo vietas, dalyvių sudėtis, įvairių šalių atstovavimo įtakingiausiouose estetikos žurnaluose bei kituose leidiniuose dinamiška kaita, akivaizdžiai keičiasi ne tik estetikos mokslo pobūdis, bet ir jo kūrimo geografija. Šis veiksny s irgi daro poveikį dabartinės es-

tetikos problematikos kaitai. I lyderius jau išsiveržė Japonija, prie jos šliejasi vis aktyviau besireiškiantys kitų Tolumųjų Rytų ir Azijos kraštų mokslininkai, kurie pasauliniuose forumuose propaguoja savo estetines tradicijas ir skeidžia jas kituose kraštuose. Pastaraisiais dešimtmeciais irgi regimas akivaizdus estetinės minties pagyvėjimas Šiaurės ir Lotynų Amerikos šalyse.

Dabartinio estetikos mokslo ribos ženkliai išsiplėtė, prarado aiškų apibrėžtumą, pasikeitė požiūris į jo tyrinėjimo objektą ir pagrindinių problemų lauką. Estetinis pažinimas skverbiasi į naujas, anksčiau nelaikytas estetinėmis, teritorijas ir jas įtraukia į platesnį, vos ne iki begalybės išsiplėtusį dabartinės estetikos tyrinėjamą objektų lauką. Šis nauju propleminių mokslinio pažinimo laukų atsiradimas tiesiogiai siejasi su sparčia komunikacijų plėtote metacivilizacinėje kultūroje, estetinės patirties kaita, ribų tarp skirtingų gyvenimo sričių nykimu, japonų kultūros tradicijai būdingu įvairių kasdienybės sričių totaliniu estetinimu.

Literatūra

- Barthes R. *L'empire de signes*. – Paris, 1970.
 Baudrillard J. *Oublier Foucault*. – Paris, 1977.
 Chalumeau J.-L., 1991, *Lectures de l'art*. – Paris, 1991.
 Deleuze G. *Diférance et répétition*. – Paris, 1968.
 Deleuze G., Guattari F. *Capitalisme et Schizoprénie. T. 1. L'Anti-Œdipe*. – Paris, 1972.
 Deleuze G., Guattari F. *Rhizome. Introduction*. – Paris, 1976.
 Derrida J. *Marges – de la philosophie*. – Paris, 1972.
 Derrida J. *Eperons. Les styles de Nietzsche*. – Paris, 1978.
- Didi-Huberman G. *D'un ressentiment en mal d'esthétique, L'art contemporain en question*. – Paris, 1994.
 Foucault M. *Theatrum philosophicum, Critique*, Nr. 282 [Paris], 1970.
 Jimenez M. *Qu'est-ce que l'esthétique?* – Paris, 1997.
 Rochlitz R. *Subversion et subvention. Art contemporain et argumentation esthétique*. – Paris, 1994.
 Schaeffer J.-M. *Plaisir et jugement, L'art sans compass*. – Paris, 1992.

B. d.



VIRGINIJA JAKIMENKO

Mykolo Romerio universitetas

RACIONALUSIS DISKURSAS IR ARGUMENTACIJA

Rational Discourse and Argumentation

SUMMARY

The article deals with problems of rational discourse in science and everyday life, because reasoning evidently – or at least the giving of reasons – is pervasive in our society. We use language to persuade or convince one another, to exchange information, etc, but we do distinguish between instrumental and argumentative uses of language. By saying “the argumentative use of language”, we mean those utterances that succeed or fail only due to a so-called “rational foundation” – the presence or absence of support by arguments, reasons, evidence.

The modern theory of argumentation, developed in part by Stephen Toulmin, along with Chaim Perelman and Louise Olbrechts-Tyteca, accomplished an epistemological shift from formal, technical logic toward informal applied logic. It has revealed the possibility to see far beyond the limits of formal logic and understand better the complex and complimentary nature of human rationality.

Tik XX a. aštuntojo dešimtmečio pradžioje pradėtas plačiau vartoti terminas „diskursas“ (pranc. *discours*, angl. *discourse*), kuris tradiciškai reiškė atskiro subjekto struktūruotą rašytinį ar šnekamąjį pranešimą, t.y. tekstą. Bet pastaraisiais dešimtmečiais diskurso sąvoka paplito įvairiuose moksluose ir išgijo daug naujų reikšminių atspalvių, mat paaiškė-

jo, kad diskursas nėra apribotas tik rašytine ar šnekamaja kalba, jis apima ir nekalbinius procesus, o vėliau buvo atskleistas diskurso prigimties interakcišumas. Dabar diskurso sąvoką galima apibūdinti kaip vienareikšmiškai neapibrėžiamą, todėl neaiškią ir „išsiliejančią“. Tačiau tą patį tektų pasakyti ir apie sąvokas „kalba“, „visuomenė“ ar „ideologija“.

RAKTAŽODŽIAI: pažinimas, diskursas, logika, šiuolaikinė argumentacijos teorija.

KEY WORDS: cognition, discourse, logic, modern theory of argumentation.

Filosofinį skambesį diskurso terminas įgavo M. Foucault dėka, kuris savo inauguracinię kalboje prabilo apie diskurso formavimą visuomenėje, jo kontrole ir organizavimą bei tam skirtas procedūras. Šiandien diskurso analizė yra jau tarpdalykinio žinojimo sritis, nes iš pradžių kalba naudojama tik ypatingam mentalitetui (ar ideologijai) reikšti, o vėliau pačioje kalboje aktyvuoja tam tikri bruožai, susiformuoja specifinę gramatika ir leksika, kartu sukuriamas ypatingas „mentalinis pasaulis“, kuriame veikia savos teisingumo taisykles ir savas etiketas. Būtent todėl diskurso ypatumai lemia ir konkrečius reikalavimus jo loginei analizei. Ignoruoti diskurso specifiką galētume tik atsiskydami mūsų esminės prielaidos, jog kalba ir pažinimas yra neatskiriami. Be to, jei diskursas egzistuoja (pirmiausia ir daugiausia) tekstuose, kuriuose yra savos žodžių vartojimo taisyklės, tai jis ir yra „galimas alternatyvus pasaulis“ visa šio loginio-filosofinio žodžio prasme. Tačiau daugybės diskursų egzistavimas taip pat suponuoja savas problemas: neaiškus diskurso ribų (vadinasi, ir diskursų sąveikos) klausimas, konkrečios ribos kriterijaus galimumas ir kt. Patyrinėkime ši ribų klausimą siauresniu aspektu – tik pažinimo ir mokslo požiūriu.

Mokslas priklauso racionalaus diskurso sričiai, nes esminiai jo požymiai yra objektyvumas, tikslumas, neprieštaringumas, galimybė numatyti faktus ir reiškinius, taip pat jo teiginių ar teorijų pagrįstumas. Tačiau jei teiginys pripažįstamas teisingu, kai tam yra pakanka-

mas pagrindas, tai ar galimas racionalus diskursas be argumentacijos?

Pažinimo rezultatų patikimumo (tikrumo) įvertinimo problemą tyrinėjo daug mąstytojų. Dar senovės Graikijos filosofai sugalvojo tam specialų „irankį“ – logiką. Logika tapo mokslu tik Aristotelio (384–322 m. pr. Kr.) dėka, nes būtent jis susistemino sofistų, Platono, Demokrito ir kitų mąstytojų suformuluotas logines idėjas, sukūré silogistiką bei įrodymo teoriją. Nors jau pats formaliosios logikos sistemos sukūrimas yra tikrai ypatingas įvykis, tada Aristotelio atliktos samprotavimo proceso formalios struktūros analizės tikslas buvo labai konkretus – sukurti mokslinio mąstymo pagrindą. Šioje srityje Aristotelis pasiekė tais laikais negirdėtą abstrakcijos ir tikslumo lygi, kuris padėjo suprasti mūsų mąstymo būdą, net sukūré mokslo kalbos pagindus. Kita vertus, formalioji logika ypač akcentuoja specialias kalbines struktūras, vienareikšmį prielaidų bei išvados ryšį, nesudėtingas samprotavimo schemas, todėl loginėje analizėje visuomet slypi pavojinga galimybė supaprastinti ir suprastinti.

Taigi argumentacijos teorija jos pradiniu pavidalu formavosi dar antikoje, kai Aristotelio pirmtakai atskyrė racionalų įtikinimą nuo įtikinimo per jausmus ar intuiciją. Pats Aristotelis eliminavo psichologinius argumentus kaip argumentacijos priemones, nes vieninteliu nepriekaištingu įtikinimo būdu laikė loginį įrodymą. Anot R. Alexy, tik XX a. viduryje dar mažai težinomas filosofas logikas S. E. Toulminas pasipriešino galingai, Aristotelio laikus siekiančiai tra-

dicijai, pasak kurios, logikos idealas yra matematika. Jis apkaltino tradicinę logiką vienpusiška orientacija į silogizmo paradigmą, kuri tėra viena iš galimų ir ne pati (praktiniu požiūriu) reikšmingiausia argumentavimo forma¹.

Šiuolaikinė argumentacijos teorija neapsiriboja vien tik įrodymu, jos kūrėjai taip pat atmesta galimybę konstruoti argumentavimo teoriją kaip psichologinę. Jų tikslas – ne pakeisti formaliajų logiką kita teorija, o papildyti ją svarbiausiais argumentavimo loginiais principais. Ch. Perelmanas, L. Olbrecht-Tyteka, R. Grotendorstas, F. van Eemerenas ir kiti autoriai savo argumentacijos savytumo sampratą nusako pabrėždami, kad ji nėra ir negali būti nei įrodymų teorija, nei mokslo metodologija, nes argumentacija – tai veikla, vykstanti konkrečiame socialiniame kontekste. Šios veiklos tikslai būna įvairūs, bet dažniausiai siekiama tuo pat metu ir suteikti tam tikrų žinių, ir įtikinti auditoriją, kad tik šie teiginiai yra priimtini, teisingi ar tinkami. Tačiau derėtų griežtai atskirti įtikinimą ir įkalbinėjimą, nes įkalbinėjimas yra orientuotas tik į vieną auditoriją siekiant tik jos pritarimo konkrečiam teiginiu. O įtikinimui nepakanka vien retorikos prieponių, nes skirtinges gyvenimo sritys lemia nevienodus reikalavimus formaliam protavimo pagrįstumui². Todėl šiuolaikinėje argumentacijos teorijoje „auditorija“ yra laikoma viena pagrindinių sąvokų ir pripažištama, kad ir tiesa, ir gėris tėra tik tarpiniai tikslai, kurie būtini siekiant pagrindinio tikslo – įtikinti.

Dar vieną argumentacijos aspektą atskleidžia teiginio teisingumo įrodymo ir

įtikinimo to teiginio teisingumu santykis. Šie du veiksmai yra glaudžiai susiję, nors ir nėra tapatūs – juk įtikinti klausytojus galima ne tik remiantis mokslo duomenimis, bet ir pasinaudojant jų neišmanyimu, iškalbos menu, apeliuojant į klausytojų jausmus ar prietarus. O klausytojų nesuprastas įrodymas nebegalės niekuo įtikinti, nors vis tiek nepraras savo pažintinės vertės. Todėl argumentacija gali būti stipresnė ar silpnėsnė, bet ji niekada nebūna užbaigta: visada galima ją dar sustiprinti parinkus tinkamus argumentus. Be abejo, pagrindimo įtikinamumas argumentuojant yra silpnėsnis nei įrodinėjant, bet įtikinamumas niekada ir nebūna absoliutus

Kuo gi skiriasi loginis įrodymas nuo argumentacijos?

Loginio įrodymo teorija remiasi objektyvios tiesos sąvoka ir ignoruoja auditorijos specifiką bei įtikinėjimo meną, nes jos svarbiausias kriterijus yra objektivumas, dėl kurio įrodymas turi vertę ne tik mums ir dabar, bet visai žmonijai ir net po daugelio amžių. Todėl loginis įrodymas turi būti formuluojamas kaip uždara ir nedviprasmiška sistema, iš kurios pašalinama bet kokia interpretacijos galimybė. Tačiau ši savybė neatškiria įrodymo ir argumentacijos neįveikiama siena: ir pagrindimas, ir įrodymas yra svarbios sudėtinės kiekvienos argumentacijos dalys, tik pagrindimas – būtina, o įrodymas – pageidautina. Šios sąvokos dažnai painiojamos, nes įrodymu pavadinama sistema samprotavimų, giminingu įrodymui, bet su rinkiniu intuityviai reikšmingų argumentų, kurių patikimumas yra daugiau laipsnio klausि-

mas. Tai ypač matyti humanitariniuose ir socialiniuose moksluose, kur pati įrodymo savoka yra gana „paslanki“. Juk bet koks pagrindimas reikalauja tam tikro apmąstymo, nes kai mes norime pateisinti ar paneigti kokią nors nuomonę, išdėstyti ar išplėtoti požiūri, rasti ar pasirinkti sprendimą, mūsų protas pradedą aktyviai ieškoti tam būtinų argumentų. Vadinas, pagrindimu gali tapti ir priežasties nurodymas, ir indukcija iš faktu, ir loginis išvedimas, ir kt.

Tačiau hipotezes mokslinėmis tiesomis paverčia būtent įrodymai. Analizuodami įrodymą mes negalime išvengti ir pažinimo ribų problemos. Juk jei nepagrįsti arba silpnai pagrįsti teiginiai yra laikomi pažinimu, tai pažinimo ribos turėtų sutapti su hipotezių formulavimo ribomis! Bet niekas negali nurodyti, kur yra tos hipotezių kūrimo ribos: juk čia net „sveiko proto“ kriterijus mums būtų prastas patarėjas. Kita vertus, kai kurie tarsi jau pagrįsti teiginiai tebéra hipotezės, nes kiekviename pagrindime neišvengiamai glūdi akivaizdūs arba nesuformuluoti apribojimai. Taigi, loginio įrodymo taikymo sritis yra labai ribota, o kalbant dar tiksliau, reikėtų pripažinti, kad įrodymas yra tik siektinas idealas, nes ne tik eksperimentiniuose moksluose, bet ir pačiame tiksliausiai moksle neįmanoma visko įrodyti, todėl net matematikoje reikalingi neįrodomi elementarūs teiginiai (aksiomos), padedantys išvengti begalinio regreso. Bet jei logiškumas pripažįstamas racionalumo kriterijumi, tai reikėtų pripažinti ir tai, kad logika analizuoją įrodinėjimą tik tam tikros teorijos ar sistemos pagrindu, o ne

universalų įrodinėjimą apskritai. Taigi, logiškumas ir racionalumas néra tapatūs: jei samprotavimo taisyklingumas nustatomas logikos mokslo metodais, tai racionalumas yra tokia sritis, kurios nepavyktu aprašyti vien mokslo metodais.

Bendroji argumentacijos teorija, kitaip dar vadinama „Naujaja retorika“, paskutiniaisiais dešimtmečiais sparčiai plėtojasi logikos, psichologijos, retorikos, eristikos, lingvistikos, komunikacijos ir filosofijos mokslų sankirtoje, bet kol kas ji tebéra kiek chaotiška, neturi bendros paradigmos. Ji analizuoją argumentacijos prigimtį ir ribas, struktūrą ir metodus, svarbiausias taisykles ir bando klasifikuoti galimas klaidas, tūria argumentacijos ypatumus skirtingose pažinimo ir veiklos srityse (nuo gamtos mokslų iki filosofijos, ideologijos ir propagandos) bei argumentacijos stiliums pasikeitimus, vykstančius keičiantis istorinėms epochoms, kultūroms ir mąstymo stiliumi. Argumentacijos teorijos aktualumą lemia tai, kad argumentacijos kultūra yra svarbus kiekvienos visuomenės gyvenimo faktorius: kuo menkesnis jos lygis, tuo daugiau visuomenėje prievertos. Beje, šiuolaikinis pasaulinio garso teisės teoretikas ir filosofas Robertas Alexy tarp kelių įsidėmétinų Ch. Perelmano teiginių išskiria tokią mintį, kad „dažnai gautas argumentavimo rezultatas negali būti apibūdintas kaip vienintelis ir vienuomet teisingas. Tai ipareigoja mus būti tolerantiškus ir atvirus kritikai“³.

Prisimindami, kad racionalumas ir iracionalumas yra vienos kitą papildantys mūsų gyvenimo aspektai, bet priskirdami mokslą racionalaus diskurso sferai,

pamėginkime išsiaiškinti, ar gali mokslas būti tik toks racionalus ir vien logiškas, kaip mes esame įpratinti manyti?

Klasikinio racionaliojo mokslo laimėjimai tikrai išpūdingi, o mokslo autoritarinė galia dabartinėje visuomenėje tebéra neprilygstama, nors George'as Berkeley'is kadaise taikliai ir negailestingai demaskavo kai kurias pažinimą gaubiančias iliuzijas: „Kadangi filosofija yra ne kas kita kaip išminties ir tiesos ieškojimas, pagrįstai galima būtų tikėtis, kad paskyrusieji jai daugiausia laiko ir pastangų turėtų jausti didesnę dvasios ramybę ir giedrumą, didesnį žinojimo aiškumą ir akivaizdumą ir būti mažiau trikdomi abejonių bei sunkumų negu kiti žmonės. Tačiau iš tikrujų matome, kad neapsišvietusių žmonių minia, žengianti tiesiu sveiko proto keliu ir pavaldi Gamtos liepimams, paprastai yra patenkinta ir rami. Visa, kas įprasta, atrodo jiems nesunkiai paaiškinama ar suprantama. Jie nesiskundžia jokių savo pojūčių aiškumo stoka, ir jiems negresia joks pavojuς virsti skeptikais. Tačiau vos tik liaujamės vadovautis pojūčiais ir instinktu ir pasirenkame aukštesnijį principą – mąstyti, svarstyti ir nagrinėti daiktų prigimtį, – mūsų protus beregint apninka tūkstančiai abejonių, susijusių su tais dalykais, kurie anksčiau atrodė mums visiškai aiškūs“⁴. Šios situacijos apmąstymai kartais verčia prisiminti žinomą pesimistinę metaforą, savotiškai apibūdinančią pažinimo raidą: kuo daugiau sužinome, tuo akivaizdesnis yra mūsų žinių menkumas palyginti su tuo, kas dar nepažinta. Ar tikrai tik toks yra vienintelis galimas atsakymas?

Gal abejonių atsiradimą ar jo neišveniamumą visai nebūtina vertinti vien neigiamai? Juk, anot T. Brewino, tik akiavaizdžiai primityvus mąstymas pasitenkinia vienu paaiškinimu ir ignoruoja vius sus kitus, kurie vėliau gali pasirodyti taip pat esą teisingi⁵. O jei abejonių nebuvinimas nėra pažinimo neklaidingumo garantas, tai gal abejonė yra būtinės pažinimo elementas? Negana to, gal abejonė skirtas ypatingas vaidmuo pažinime, juk būtent ji verčia daug kartų tikrinti kiekvieno teiginio, teorijos pagrįstumą.

Laimė, mokslas nėra vienintelis ar svarbiausias žmonijos kultūros fenomenas, ir net mokslo gerbėjai ne visada gerai supranta šios veiklos srities specifika. Logikas J. Lukasiewiczius savo darbo *Apie mokslą įžangoje* labai taikliai pažymi, kad daugelis žmonių yra įprate manyti, jog mokslo tikslas yra tiesa, o tiesa – tai atitinkimas to, kas mąstoma, tam, kas egzistuoja. Todėl žmonės linkę tikėti, kad mokslo tikslas yra atkurti faktus naudojantis teisingais teiginiais. Poetas, dailininkas ar muzikas kuria, o mokslininko lemtis – atrasti tiesą. Toks požiūris ne tik skatino kai kuriuos menininkus nevertinti mokslo, bet ir atvėrė prarają tarp mokslo ir meno, dėl kurios dingo supratimas tokio nepaprastai vertingo dalyko kaip kūryba moksle. Pasak J. Lukasiewicziaus, „...mokslas nėra tik intelektualus pasaulio atkūrimas ir tiesa nėra mokslo išimtinis tikslas. Tieka menas, tiek ir mokslas yra žmogaus kūrybinė lemtis. Griežtam, blaiviam mokslininkui tokia mintis gali atrodyti fantastiška, ir vis dėlto prie jos mus nenumaldomai būtinai veda tas žinojimas, kuris

yra vadinamas „menų menu ir mokslų mokslu“, – logika⁶. Galų gale, jei žmonės renka faktus, jie nori sužinoti ir ju priežastis, nustatyti ryšį tarp fakto ir tam tikro principo, visapusiškai ji suprasti bei numatyti jo pasekmes. Vadinasi, moksłas ir pažinimas suponuoja kūrybingumą, ir tokį, kuriam svarbios ir juslės, ir emocijos, ir protas. Taigi, nors šiuolaikinėje visuomenėje moksłas yra kur kas įtakingesnis už meną, bet ar, kalbant apie pažinimą plačiajā prasme, leistina ignoruoti meną ar religiją? Juk tai, kas néra moksłas, galbūt irgi yra pažinimas?

XX a. pabaiga nustebino gausa publikacijų apie vadinamuosius „kitokius“ pažinimo būdus – astrologiją, mistiką, chiromantiją, numerologiją ir kt. Visa ši literatūra apie neracionalų, nemokslinių pažinimų kartu atskleidžia ir tam tikrą naudojamos argumentacijos specifiką: tekstuose gausu nesuprantamų sąvokų, kurios geriausiu atveju labai miglotai te-apibūdinamos; ryškėja neginčiamų faktų ir nepaaiškinamų fenomenų gausa, kuri tarsi turėtų patvirtinti autoriaus teiginius, nors kas nežino, kad pavieniai pavyzdžiai nieko neįrodo. Šie ir kiti argumentacijos ypatumai gali būti reikšmingi, jei svarstytiame mistinių dalykų argumentaciją. Bet šioje srityje situaciją lemia mistikos, kaip ypatingos iracionalumo srities, glaudus ryšys su empiriniu patyrimu: néra lengva racionaliai paręsti iracionalius patyrimus.

Savaip į mistikos ir mokslų santykį pažvelgia filosofas B. Russellas savo darbe *Misticizmas ir logika*: „Metafizika, arba siekimas mintimi aprépti pasaulį, visada plėtojosi dviejų priešingų žmo-

giškujų impulsų vienybės ir konflikto fone: vienas jų linko į misticizmą, kitas į mokslą. Kai kurie žmonės išgarsėjo sekdamai tik pirmuoju impulsu, kai kuriie – tik antruoju. Pavyzdžiu, D. Hume'as vadovavosi vien tik moksliniu principu, o W. Blake'o panieka mokslui derėjo su gilia mistine ižvalga. Bet patys garsiausi žmonės, tie, kuriuos mes vadiname filosofais, vienu metu jautė poreikį ir mokslu, ir misticizmo: bandymas harmoningai sujungti vieną ir kitą buvo jų gyvenimo tikslas. Būtent sekinančio šios alternatyvos neapibrėžtumo įveikimas paverčia filosofiją kilnesniu užsiémimu negu moksłas ar religija⁷. Ir jei mokslui nereikia mistikos, o mistikai visai nereikia mokslu, tai gal pačiam žmogui reikia ir vieno, ir kito, nors ir nevienodai. Juk kūryba yra žmogaus lemtis, o kiekvienoje kūryboje yra tam tikros mistikos.

Mes gyvename keistoje epochoje: ne visada atsakingai kalba politikai, laikraščiai ir kitos informacijos priemonės nesivaržo interpretuoti informaciją, net kai rai prasideda ir baigiasi neaišku kodėl. Šiomis sąlygomis informacija jau nebéra „žinojimas“ (mes lengvai užmirštame gyvybiškai svarbius dalykus) ar „produktas“, nes ji tapo stabu, garbinamu vien dėl jos operacionalumo, o mes patys rizikuojame nusiristi iki tos momentinės informacijos priėmėjų lygmens. Tėra tik viena galimybė išvengti tokio likimo – gaunamą informaciją būtina analizuoti ir vertinti. Tai ypač nelengva šiaisiai visuotinio skubėjimo laikais, kai kasdienės informacijos srautas gerokai viršija galimo suvokimo ribas, o žmonės linkę

pamiršti jausmus atsisakyti sentimentų. Bet net šiomis sąlygomis mes patiriame tą neįtikimumą-nepatikimumą-netikrumą, kuris verčia susimąstyti apie patikimumo kriterijus, o bendroji argumentacijos teorija padeda surasti reikiamas priemones, kurios kinta atspindėdamos įvairių gyvenimo sričių ypatumus.

Apibendrinant minėtas problemas galima būtų suformuluoti kai kurias išvadas:

1. Kadangi pažinimas ir kalba yra neatiskiriami reiškiniai, tai ir racionalus diskursas yra neįmanomas be argumentacijos, nes argumentacija yra vienas svarbiausių racionalaus diskurso požymiu.
2. Pripažindami argumentaciją veikla, vykstančia konkrečiamame socialiniame

kontekste, mes privalome sutikti ir su teiginiu, kad kiekvieno diskurso savybės yra svarbus faktorius, lemiantis vieno ar kito argumentacijos modelio tinkamumą.

3. Tačiau svarbiausias reikalavimas mąstymui, nepriklausantis nuo diskurso ypatybių, yra būtinybė kritiškai analizuoti gaunamą informaciją. Informacijos analizė apima ne tik sugebėjimą atskirti faktą nuo nuomones, atskleisti nesuformuluotas prieplaidas, bet ir vertinimą (irodymų, priežasčių, šaltinių) atsižvelgiant į savo mąstymo ribotumą. Juk tik kritiškas mąstymas leidžia žmogui nebūti vien pasyviu informacijos priemėju ir yra būtina sėkmindo gyvenimo demokratijoje sąlyga.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ R. Alexy. *Teisinio argumentavimo teorija. Mokymas apie racionalųjį diskursą, arba Teisinio pagrindimo teorija*. – Vilnius: Teisinės informacijos centras, 2005, p. 102.
- ² S. Toulmin, R. Rieke, A. Janik. *An Introduction to Reasoning*. – New York: Macmillan, 1984, p. 271.
- ³ R. Alexy, op. cit., p. 194.
- ⁴ Dž. Berklis. *Traktatas apie žmogiškojo pažinimo principus*. – Vilnius, Mintis: 1988, p. 36.

⁵ Th. Brewin. *Use of the Word „Scientific“*. The Lancet, London, Feb. 12, 2000. Vol. 355, p. 586.

⁶ J. Łukasiewicz. O nauce // *Poradnik dla samouków*. Wydanie nowe. Tom I. – Warszawa, 1915.

⁷ B. Russel. *Mysticism and Logic*. – London: Allen & Unwin, 1917. p. 1.



Gauta 2005-05-12

CHRISTOPH FLÜELER

Fribourgo universitetas (Šveicarija)

TOMAS AKVINIETIS APIE SAPNUS

Thomas Aquinas on Dreams

SUMMARY

Starting with the Freudian notice on “ancient belief” that dreams foretell the future, Christoph Flüeler runs briefly through a history of this topic, picking up as his central focus the very theory of Thomas Aquinas. Describing the medieval context of Thomas, he mentions several popular ideas on how this was viewed in some previous centuries. The fact that dream books widely known at these times might have helped the wise man Lizdeika to interpret Gediminas’ Dream, what urged him to set up Vilnius as the Lithuanian capital, might be interesting for Lithuanian readers.

Following Aristotle, Thomas Aquinas was a bit more sceptical about the role of dreams in foretelling the future. The philosopher himself didn’t take them very seriously, stating that “it is absurd to combine the idea that the sender of such dreams should be God with the fact that those to whom he sends them are not the best and wisest, but merely people at random. <...> For the mind of such persons is not given to thinking, but, as it were, derelict, or totally vacant.” It is evident that Thomas, having in mind the importance of this kind of divination in the Bible, couldn’t directly follow the aristocratic arrogance of Aristotle. Flüeler provides us with thorough statistics on a number of items related to an issue in the whole corpus of Thomas Aquinas’ writings. They are not numerous and, except for one philosophical notice, are present only in Thomas’ commentaries on the Old and New Testament. Yet it gives us a general idea on Thomas’ position. It might be summarised as following:

1. The two realms of dreams, the natural and spiritual, are clearly separated.
2. Speaking on natural dreams, he followed Aristotle and argued that they could predict the future in terms of knowing the corporal dispositions, which can evoke health or illness.
3. Distinguished from these natural dreams are dreams with a spiritual cause. The main authority here is the Bible, mainly the Old Testament. In the spiritual realm, the moral concern is mainly how to distinguish good dreams from evil dreams evoked by demons. Thomas even tries to explain the process of illumination in sleep, to explain how revelatory dreams actually happen: “Good and evil angels can reveal what they know, namely by the application of their light on the (human)

RAKTAŽODŽIAI: sapninkai, pranašiški sapnai, kūniškos ir dvasinės sapnų priežastys.

KEY WORDS: dream books, revelatory dreams, corporeal cause of dreams, spiritual cause of dreams.

imagination, in a similar way that the light of the agent intellect is applied, and from those elicit intentions in the (human) intellect." This theory is developed in the *Summa Theologiae* (ST I 101.3) in the famous section on angels. The idea behind this is that angels cannot speak directly to human beings, so they have to influence our imagination, which is in an ordinary natural way affected by our sensations. People who are not subject to corporal affections are better disposed to divination in sleep, and, for Thomas, this proves that chastity is a virtue.

IVADAS

Užbaigdamas legendinį savo darbą *Interpretacijos*, išspausdintą pačioje praejusio amžiaus pradžioje, Zigmundas Freudas iškėlė klausimą, ar sapnai gali mums suteikti žinių apie ateitį¹.

Kokia sapnų vertė mėginant praskleisti ateities skraigstę? Čia negali būti jokių abejonių. Tiksliau būtų sakyti, kad sapnai mums praneša apie praeitį. Vis dėlto senovinis tikėjimas, kad sapnai nuspėja ateitį, nėra visiškai neteisingas. Tapydami mūsų lūkesčių išspildymą, sapnai vienaip ar kitaip veda mus ateities link. Tačiau tokia ateitis, kurią sapnuose suvokiamė kaip dabartį, buvo suformuota nesugriaunamo troškimo būti tobulai panašiai į praeitį.

Tai, ką Freudas vadina „senoviniu tikėjimu“, yra pagrindinė šio darbo tema. Vizionieriški arba apreikimo sapnai, kuriuos mums pateikia antikos ar viduramžių šaltiniai, šiandien suprantami kaip legendos arba alegorijos. Savo sap-

nus suprantame kaip savo asmeninio patyrimo ir asmeninės istorijos dalį ir paprastai nesame linkę jų sureikšminti. Sutinkame, kad miegas yra fiziologinė būtinybė, o sapnai svarbi jo dalis. Tačiau sapnų turiniui didelės reikšmės neteikiame, laikome juos savotiška mūsų kasdienybės parodija ar karikatūra. Antikoje ir viduramžiais buvo manoma kitaip. Tada tikėta, kad sapnuose mes esame arčiau dieviškumo ir kad sapnuose Dievas ar angelai gali išpėti apie ateities įvykius. Savo darbe mėginsiu parodyti, kad Tomas Akvinietas mąstė panašiai. Jis aiškiai suvokė, kad ne visi sapnai turi pranašišką galią, tačiau neabejojo, kad tokiai sapnai gali būti ir būna. Antikoje ir viduramžiais pranašiški sapnai buvo visuotinai suvokiami kaip tikri įvykiai. Jie buvo laikomi bendra patirtimi ir iki pat XIII a. mažai kas abejojo pranašišku kai kurių sapnų pobūdžiu.

PRANAŠIŠKI SAPNAI BIBLIJOJE

Suprantama, tokią bendrą patirtį sąlygoja tai, kad tekstai buvo suprantamiesiogiai. Bibliją dažnai tai patvirtina. Visiems krikščionims buvo žinomi pranašingi sapnai. Jokūbas sapnavo kopėčias: „Ir matė sapne kopėčias, stovinčias

žemėje, o jų viršu siekiantį dangų; taip pat užžengiančius ir nužengiančius jomis Dievo angelus...“ Šios kopėčios atvérė Jokūbui iš jo praeities ateinančią sėkmę. „Ir tavo palikuonys bus kaip žemės dulkės: išsiplėsi į vakarus ir rytus,

į šiaurę ir į i pietus; ir palaimintos bus tavyje ir tavo palikuonyse visos žemės giminės” (*Pr 28, 12–14*). Juozapas sapnavo javų pėdus, besilenkiančius jo pėdui, ir papasakojo ši sapną savo broliams: „Paklausykite mano sapno, kurį sapnau! Man rodėsi, kad mes rišame lauke pėdus, ir mano pėdas lyg kad atsikélé ir stovėjo, o jūsų pėdai aplink stovėdami nusilenkė prieš mano pėdą” (*Pr 37, 6*). Ir dar jis sapnavo ir pasakojo tai savo broliams: „mačiau sapne, lyg kad saulė ir mėnulis ir vienuolika žvaigždžių nusilenktų prieš mane” (*Pr 37, 9*). Ir jo broliai už šiuos jo sapnus ir žodžius dar labiau jo nekentė, o tévas subaré tardamas: „Ką reiškia tas sapnas, kurį sapnava? Argi aš ir tavo motina, ir tavo broliai nusilenksime prieš tave iki žemei?” (*Pr 37, 10*). Juozapas, pasak pranašo Danieliaus (2, 1–45; 4, 1–16), buvo talentinges sapnų aiškintojas, kaip matyti iš sapnų apie taurininką ir kepėją. Įkalintam taurininkui jis paaiškino jo sapno prasmę ir numatė, kad faraonas gražinsias jį tarnybon. Kepėjui jis išpranašavo, kad per tris dienas faraonas nukirs jam galvą ir pakabins ant kryžiaus. Viskas lygiai taip ir nutiko. Faraonas taurininką „sugrąžino į jo vietą, kad vėl jam padavinėtų taurę, kitą gi pakorė ant kartuvių, taip kad sapnų aiškintojo tikrumas pasitvirtino” (*Pr 40, 21–22*). Taip pat Juozapas išaiškino ir vieną faraono sapną. Tai žinomas sapnas apie septynias riebias ir sveikas karves ir septynias liesas kaulėtas. Jo prasmės negalėjo įminti jokie magai ar išminčiai. Taigi valdo vas pasiuntė Juozapo. Juozapo pasakojimas – nuostabus literatūrinis šedevras,

jis ikvėpė daugelį menininkų ir rašytojų, tarp jų ir Tomą Maną, Nidos miestelyje parašiusi pagrindines trilogijos *Juozapas ir jo broliai* dalis. Paskaitykime dalį šios nuostabios istorijos Pradžios knygoje (41, 14–36):

„Karaliui įsakius, Juozapas buvo tuoju išvestas iš kalejimo ir, nukirpus plaukus bei apvilkus kitais rūbais, pastatytas prieš karalių. Tasai jam taré: Sapnavau sapnus, ir néra kas juos išaiškintų; girdėjau, kad tu juos atspėji puikiai. Juozapas atsakė: Dievas, o ne aš duos Farao-nui palanką atsakymą. Faraonas tat papasakojo, ką buvo sapnavęs: Aš tariausi stovis paupyje ir mačiau iš upės iškopiant septynias labai gražias ir nutukūsias karves, kurios besiganydamos édë pelkés žolę. Ir štai šias seké kitos septynios karvės taip bjaurios ir liesos, kad niekuomet tokią nesu matęs Egipto žemėje. Jos, prarijusios ir suvirškinusios pirmąsias, neparodé jokio soties ženklo, bet pasiliko taip pat liesos ir bjaurios kaip pirma. Nubudęs ir vėl miego nugalėtas, sapnavau kitą sapną: septynios pilnos ir gražios varpos išdygo ant vieno šiaudo. Taip pat išžélė iš šiaudo kitos septynios menkos ir karšto véjo nusvilintos varpos, kurios prarijo pirmųjų gražumą. Aš papasakoju sapną žyniams, ir néra kas išaiškintų. Juozapas atsakė: Karaliaus sapnas yra vienas. Dievas parodė Faraonui, ką jis padarysiąs. Septynios gražios karvės ir septynios pilnos varpos yra septyneri gausybės metai ir turi tą pačią reikšmę sapne. Taip pat septynios menkos ir liesosios karvės, po anu iškopūsios, ir septynios plonos ir deginancio véjo ištiktos varpos yra septyneri būsimojo bado metai. Tai įvyks šitokia eile: štai ateis septyneri didelio derlingumo metai visoje Egipto žemėje, po kurių eis kiti septyneri metai tokio nederliaus, kad bus užmirštas visas pirma buvusis ap-

stumas, nes badas sunaikins visą žemę ir gausybės didumą prarisi stokos didumas. O kad antrą kartą sapnavai tą patį dalyką, yra tai tikrumo ženklas, kad Dievo žodis įvyks ir greitai išsipildys. Daabar tai karalius tepasirūpina surasti išmintingą ir veiklų virą ir jį tepadaro Egipto žemės viršininku, kuris įstatytų užvaizdus visose šalyse ir po penktą javų dalį per septynerius derliaus metus, kurie jau tuoju bus, surinktų į kluonus ir kad visijavai būtų supilti po Faraono valdžiai ir laikomi miestuose, ir būtų prirenkti septynerių būsimų metų badui, kuris vargins Egiptą, idant kraštas nebūtų sunaikintas stokos.”

Sapnai ir literatūrinė vaizduotė yra glaudžiai tarpusavyje susiję. Jonas Solsberietis XII amžiuje pasakojo, kad „sapnai uždengia tiesos kūną alegorijos užuolaidą“ (*Polycraticus*, II c. 15). Biblijoje apstu sapnų. Galime taip pat prisiminti Nabuchadenasoro (*Dan* 2, 1-17) ir Gedeono (*Ts* 7, 13-14) sapnus. Dažnai žmonėms sapnuose kalba angelai. Ma-

rijos vyro Juozapo sapne Dievo angelas pataria jam nesiskirti su savo néščia žmona, nes tai, kas užsimezgė joje, kilo iš Šventosios Dvasios (*Mt* 1, 18-21). Kartais žmonėms byloja pats Dievas. Jobo 33, 14-18 sakoma: „Dievas kalba vieną sykį ir antrą nekartoja to paties dalyko. Sapne, nakties regėjime, kai įmygis apima žmones ir jie miega patale, tuomet jis atveria žmonių ausis, kad nukreiptų žmogų nuo to, ką jis daro, ir išlaisvintų jį nuo puikybės, ir išgelbėtų nuo sugedimo jo sielą...“ Skaičių knygos 12, 6 tai patvirtina: „...jei kas tarp jūsų yra Viešpaties pranašas, aš jam apsireikšiu regėjime ar kalbésiu jam sapne“. Taip jis kalba Abraomui (*Pr* 15, 12-21), Samueliui (*I Sam* 3, 1-10), Saliamonui (*I Kar* 3, 5-15). Kai tiek daug liudijimų, panašu, kad kiekvienam krikščioniui būtų sunku suabejoti svarbia sapnų prasme ar neigti, jog sapnuose žmonės būna arčiau dieviškumo.

VADINAMŲJŲ REGĘTOJŲ SAPNUOSE IR SAPNU AIŠKINTOJŲ KRITIKA SENAJAME TESTAMENTE

Tačiau dieviškoji sapnų prigimtis yra tik viena medalio pusė. Biblijoje yra ir kitų dalių, kuriose sapnų aiškintojai yra griežtai kritikuojami. Pranašas Jeremijas juos netgi pasmerkia:

„Girdėjau, ką sako pranašai, skelbiantys melus mano vardu. ‘Aš sapnavau! – šaukia jie. – Aš sapnavau!’ Kaip ilgai tai tėsis? Ar turi mano vardą širdyje pranašai, skelbiantys melus ir savo pačių apgaulingas užgaidas?“ (*Jre* 23, 25-27)

Ekleziastas daugelį sapnų laikė daugiau nei tuštybe:

„Nes iš daugelio sapnų kyla tušybės ir daug žodžių. Tu gi bijok Dievo“ (*Koh* 5, 6).

Jėzus Siracidas buvo itin kritiškas:

„Tuščia viltis ir melas neprottingam žmogui, ir sapnai kelia neišmintingus puikybén. Kaip kad kas gaudo šešelį ir vejas vėja, taip ir kas žiūri melagingų regėjimų. Regėjimai sapne kaip dalyko atvaizdas, kaip žmogaus paveikslas ties jo paties veidu. Kas nesutepta gali ateiti iš sutepto? Ir kas tikra bus pasakyta melagio? Klaidingas žyniavimas, apgaulingi burtai ir pikta darančių tuštybė“ (*Sir* 34, 1-5).

Pakartoto Įstatymo XIII knyga klaidi-nančius sapnų aiškintojus netgi myriop pasmerkia:

„Jei tavo tarpe rastūsi pranašas, ar kurs sakytu si matęs sapną ir paskelbtu iš anksto bet kurį ženklą ar stebuklą, ir įvyktu tai, ką yra kalbėjęs, ir jis tau sakytu: „Eikime ir sekime svetimus dievus, kurių tu nežinai, ir jiems tarnauki-me, tu tokio pranašo ar sapnuotojo žodžių neklausysi, nes Viešpats jūsų Dievas jus bando, kad išeitų aikštén, ar jি mylite visa širdimi ir visa jūsų siela, ar ne. Sekite Viešpatį, jūsų Dievą, ir jojo bijokite; sergékite jo paliepimus ir klausy-

kite jo balso; jam tarnaukite ir jo laiky- kitės; anas gi pranašas ar sapnų prasi-manytojas tegul bus užmuštas...“ (Ist 13, 1–5).

Pasak Biblijos, pranašingi sapnai eg-zistuoja, ir Dievas naudojasi šiuo būdu kreiptis į žmones, netgi, ko gero, ypač į netikinčius, tokius kaip taurininkas, Fa-raonas Nabuchadenasoras ar Piloto žmo-na, krikščionių tradicijoje vadinama Klaudija Prokula (Mt 27, 19). Tačiau tuo pat metu ypač pranašai įspėjo pernelyg nepasikliauti sapnų aiškintojais, nes dau-guma sapnų yra beprasmiai.

VYRAUJANTYS SAPNU AIŠKINIMAI VIDURAMŽIAIS

Tai, kad pranašingų ar apreikštų sapnų samprata yra būdinga ne tik Senajam ar Naujajam Testamentams, nesunku parodyti remiantis istoriniais ir antropologiniais tyrimais². Sapnai reikš-mingi tiek krikščioniškoje, tiek žydiškoje ar islamo kultūrose, taip pat ir dauge-lyje kitų, kurias, nerasdamas tinkame-nio žodžio, aš vadinsiu pagoniškomis.

„Reikšmingumą“ siūlyčiau suprasti dvejopai. Sapnai yra reikšmingi, nes jų turinys prasmingas, nes jie pataria ar kažką apreiškia, kartais atvirai, kartais alegoriškai, ir tada turi būti aiškinami sapnų žinovų. Tačiau senovės sapnai yra reikšmingi daug platesniu požiūriu. Sapnai lémė kultūrines vertybės ir oru-mą. Svarbus šiuolaikinės ir senovinės sapnų reikšmės skirtumas yra tai, kad tada sapnai turėjo didžiulę kultūrinę ir socialinę reikšmę. Šiuolaikiniai sapnai reikšmingi tik asmeniškai, psichologiniu požiūriu. Pasak Freudo, sapnai gali pa-

sakyti mums apie praeitį, kuri yra tik asmeninė. Senovės sapnai – nors ne vi-si – buvo reikšmingi ateities, pavyz-džiui, miesto, jo šlovės perspektyvoje. Tokie sapnai dažnai tampa miesto isto-rijos dalimi, ir nors šiandien jie laikomi legenda, ji vis kartojama, visi ją nuo ma-zumės žino ir su ja supažindinamas kiekvienas turistas.

Taip nutiko ir man, atvykusiam į Vil-nių. Sunku būtų rasti „Vadovą po Vil-niu“, kuriame nebūtų pasakojama apie Gedimino sapną ir geležinį vilką. Trum-pai papasakosiu šią istoriją ir paaiškin-siu ją remdamasis senovės ir viduram-žiška sapnų aiškinimo sampratomis.

Vieną dieną Gediminas išjojo medžioti pusės dienos atstu nuo Trakų. Ten jis už-tiko gražią kalvą Vilnios upės pakrantėj. Ties ta kalva jis susidūrė su dideliu žvé-rimi tauru ir jি nukovė. Taigi po šiai die-nai ši kalva žinoma kaip Tauro kalnas. Diena jau éjo į pabaiga, grižti į Trakus bu-

vo per vėlą, tad jis apsistojo Šventaragio slėnyje, kur buvo laidojami šių vietų senovės valdovai. Jis iširengė čia stovyklą nakčiai ir, kai užmigo, susapnavo, kad ant kalvos, žinomas kaip Kreivasis kalnas, stovi milžiniškas geležinis vilkas. Tas vilkas staugė tarsi šimtas vilkų. Gediminas pabudo iš sapno ir pasišaukė išminčių Lizdeiką, vyrą, kurį mažą surado erelio lizde (todėl pavadintas Lizdeika). Lizdeika buvo Gedimino žynys – vyriausias visų pagonių kunigas. „Sapnavau keistą sapną“, – pasakė Gediminas ir išdėstė viską, ką matė sapne. Žynys Lizdeika atsakė: „Valdove, geležinio vilko reikšmė yra tokia: ant šios kalvos turi pastatyti sostapili, grėsmingas vilko staugimas reiškia, kad jo šlovė pasklis toli ir placiai“. Taigi jau kitą dieną Gediminas, negrižęs namo, išakė savo vyrams pastatyti vieną pilį Šventaragio slėnyje – tai buvo Žemutinė pilis, ir kitą pilį – ant paties Kreivojo kalno, ir pavadino šias pilis Vilniumi.

Ši istorija pasakojama XVI amžiaus *Lietuvos Kronikose*. Pati Gedimino sapno istorija, matyt, yra dar senesnė. Pirmasis raštas, kuriame paminėtas Vilniaus miestas, pažymėtas 1323 metų data. 1323 metai laikomi Vilniaus įkūrimo data, tad mano gidas Vilniuje tiki, kad Gediminas sapnavo būtent tais metais (dėl keisto sutapimo tai yra ir Tomo Akviniečio kanonizavimo metai). Gedimino sapnas atitinka visus žinomus bruožus: žmogus sapnuoja, pabunda ir mano, kad jo sapnas reikšmingas. Mūsų pasakojime Gediminą jo sapnas sutrikdo. Jis sako Lizdeikai: sapnavau keistą sapną. Toks sutrikimas yra sapno ženkclas, ypač jei sapnas yra alegorinis ir nelengvai suprantamas. Negalėdamas suprasti sapno prasmės, Gediminas šaukiasi išmin-

čiaus – žynio. Mūsų pasakojime sapno interpretatorius yra pagonių kunigas, kuris žino, kaip jį aiškinti. Šio pagonių kunigo, vadinamo Lizdeika, sapnų aiškinimo menas turi daug antikinei ir viduramžių oneirokritikai būdingų elementų, kurių šiandien dar galima rasti populiaruose sapnininkuose. Sapnininkai yra ypatingas literatūros žanras. Svarbiausias yra Artemidoro *Oneirocritica*³ – II amžiaus sapnininkas, ir *Oneirocriticum* – Achmeto ben Sirino sapnų aiškinimas, kurį pirmą kartą iš graikų k. į lotynų k. išvertė Leonas Tuskus (Leo Tuscus), vėlyvajame XIII amžiuje⁴. *Somniale Danielis* buvo viduramžių bestselleris⁵. Šis sapnininkas yra savotiškas žinynas, keistas ir kartais painus sapnų turinys buvo suprantamas kaip alegoriškas, kurį galima dekoduoti remiantis šiais vadovais. Pateiksiu pavyzdį: Gediminas sapnavo vilką⁶. Senovės sapnų aiškintojai vilką suvokdavo alegoriškai. Oneirokritikos menas – tai mokėjimas interpretuoti alegorijos prasmę. Ši darbą palengvindavo tokie sapnininkai kaip *Somniale Danielis*, kuriame išvardinti dalykai alfabeto tvarka. Pažiūrėję į žodį „vilkas“ viduramžiškose *Somniale Danielis* versijoje, mes matome: „*Lupas videre significant infirmitatem*“ (sapnuoti vilkų reiškia ligą) arba „*Lupum videre significant securitatem ab inimicis*“ (sapnuoti vilkų reiškia apsaugą nuo priešų)⁷. Neketinu teigti, kad *Somniale Danielis* darė tiesioginę įtaką lietuvių žyniui Lizdeikai, tačiau tai rodo, kaip ankstyvajame XIV amžiuje galėjo būti interpretuojami sapnai. Gediminas sapnavo geležinį vilką: „kai užmigo, susapnavo, kad ant kal-

vos, žinomas kaip Kreivasis kalnas, stovi milžiniškas geležinis vilkas. Tas vilkas staugė tarsi šimtas vilkų". Jeigu, pasak šios *Somniale*, mes suvokiamė vilką kaip apsaugos nuo priešų alegoriją, tai

vieta, kur būtų saugu, gali būti aiškinama kaip pilis ar miestas. Todėl geležinis vilkas, atrodo, reikštų stiprią pilį (o grësmingas staugimas galėtų būti alegoriška šlovingos šio miesto ateities prasmė).

SAPNU PRASMĖ DOMINIKONŲ VIENUOLIO TOMO AKVINIEČIO VEIKALUOSE

Gedimino sapnas leidžia mums priartėti prie viduramžių ir Tomo Akviniečio laikų. Nuo ankstyvojo XIV amžiaus Lietuvos mes grįsime atgal dar 50 metų, kai Tomas plusėjo prie *Summa Theologiae*. Čia sapnams apskritai yra skirtas tik vienas argumentas. Tai 95-ojo *Summa Theologiae Secunda Secundae* klausimo 6-as argumentas. Vienas argumentas tarp šios milžiniškos viduramžiškos 512 klausimų ir 2669 argumentų visumos atrodo gana silpnas pagrindas mūsų meditacijai. Iš tikrujų tomizmas ir Tomo kūrybos tyrimai nerodė didelio susidomėjimo dominikonų sapnų teorija. Sapnai nebuvo pagrindinė vienuolio Tomo domėjimosi sritis. Viduramžiškų sapnų teorijų istorijos tyrinėtojai domisi kitais autoriais, tokiais kaip Kalkidijus ir Makrobijus. XIII amžiuje sapnais labiau domėjos kiti scholastai. Pagrindiniai šaltiniai laikomi Albertas Didysis ir Aristotelio knygos *Apie sapnus* komentatoriai. Jie užgožia atsitiktinį Tomo susidomėjimą šiuo klausimu. Svarbiame veikale *Dreaming in the Middle Ages (Sapnavimas viduramžiais)* Stevenas Krugeris mini Tomą tik du kartus. Thomas Ricklinas savo nuostabiame veikale *Der Traum der Philosophie im XII Jahrhundert (Filosofijos sapnas XII amžiuje)* keletą kar-

tų nurodo Albertą Didijį, o Tomą minitik kartą. Netgi tie tyrinėtojai, kurie pačios išpučia Tomo reikšmę filosofijos ir teologijos istorijai, niekada nedaro to remdamiesi Tomo susidomėjimu sapnais. Jeigu sapnų teorijų tyrinėtojas nori paklaidžioti po lankas, ten jis tikras progą pacituoti Tomą. Mano paties bibliografiniai tyrimai nebuvo sėkmingi. Antrinėje literatūroje apie Tomą Akvinietį nepajėgiau rasti jokių straipsnių, skirtų Tomo sapnų teorijai.

Vis dėlto Tomas rašė apie sapnus, ir plačiau, negu gali atrodyti iš pirmo žvilgsnio. Suprantama, minėtas *Secunda Secundae* argumentas yra labai svarbus, tačiau Tomas dar prieš tai nagrinėjo sapnus Komentaruose Petro Lombardžio *Sentencijoms*. Septintame antros Komentarų knygos skirsnyje (2 *Sent*, II 7.2.2) Tomas nuodugniai nagrinėja klausimą, ar gali demonai kaip nors sukelti pranašingus sapnus. Tačiau Tomo susidomėjimas sapnais buvo dar didesnis. Visus Tomo darbus talpinančiame kompaktiniame diske *Index Thomisticus* žodis „*somnium*“ (sapnas) sutinkamas 532 kartus, o 226 kartus jį mini pats Tomas. Padarykime trumpą tyrimą: Komentaruose *Sentencijoms* Tomas vienuolika kartų kalba apie „*somnia*“, iš kurių 6

kartus jau minėtame klausime apie demonų pranašavimus sapne. *Sumoje prieš pagonis* Tomas sapnais domisi mažiau. Čia jie minimi tik aštuonis kartus. Daugiausia pastraipų apie sapnus randama *Teologijos sumoje* – 72 kartus: 5 – pirmoje dalyje, 4 – *Prima Secundae* ir 57 – *Secunda Secundae*. Trečioje dalyje žodis „*somnium*“ vėl ne toks svarbus ir minimas tik 6 kartus. Taip pat svarbūs šiuo klausimu yra *Questiones disputate de veritate* (*Klausimai apie tiesą*), kur „sapnas“ minimas 36 kartus, ypač aptariant pranašavimo klausimą. Kituose *Questiones disputate* sapnai minimi tik atsitiktinai (*Questiones disputate de potentia* – 1, *Questiones disputate de malo* – 3). Labai retai skaitomame traktate apie burtus *De sortibus* Tomas sapnus mini 6 kartus. Praleisiu *Compendium Theologieae*, kur sapnas minimas tik kartą. Nagrinėdami gausius

Tomo komentarus, matome, kad, be vienos pastraipos Komentaruose Aristotelio *Metafizikai*, „sapnai“ minimi tik komentuojant įvairias Biblijos knygas. Sapnų problema buvo gana svarbi Jobo knygos komentare (30 paminėjimų), Pranašo Izaijo knygos komentare (12 kartų) ir Pranašo Jeremijo knygos komentare (15 kartų). Pagaliau *Catena aurea* – Tomo Naujojo Testamento komentare – sapnai minimi 12 kartų. Likusios 29 pastraipos išsibarsto tarp kitų Rašto komentarų: Laiško Romiečiams komentare (1 kartas), Pirmo Pauliaus laiško Korintiečiams komentare (1 kartas) ir dažniausiai pastabose Naujojo Testamento komentarams (26 kartai).

Šis sąrašas svarbus pats savaime ir rodo, kad tolesnė analizė negali būti grindžiama vien tik vieno *Summa Theologiae* argumento nagrinėjimu.

SAPNU TEORIJOS ELEMENTAI VIENUOLIO TOMO VEIKALUOSE: ĮVAIRŪS SAPNU TIPAI

Tomo sapnu teorija yra sudėtingas tinklas, susimegantį i nuoseklią viduramžišką sapnu teoriją. Tomas suformulavo pagrindinę jo nagrinėjime vyraujančią temą – tai klausimas, ar sapnai gali pranašauti ateitį. Beveik 80 nuošimčių Tomo kalbos apie sapnus yra susijusios su šio klausimo svarstymu. Tačiau tai nereiškia, kad Tomas „sapnus“ suprato paprastai. Jis skiria pranašingus sapnus ir „būrimą“, kuris paprastai būna susijęs su prietaraais ir todėl prieštarauja religinėms vertybėms. Tomas taip pat nagrinėja „prigimtinius sapnus“ ir mègina paaiškinti jų šaltinį ir prasmę. Matome, kad

Tomas išskiria keletą sapnų rūšių. Pažiūrėkime, kaip jis tai daro. Pirmiausia mes panagrinėsime jo pagrindinį straipsnį, kuriame svarstoma, ko vertas būrimas pagal sapnus (*STh*, II-II, 95.6).

Pagrindinėje šio straipsnio dalyje jis aiškina:

Atsakau, kad, kaip sakyta anksčiau (a 2, 6), būrimas yra prietaringas ir neteisėtas, kai jis pagristas klaidinga nuomone. Tai-gi mes turime išsiaiškinti, kas yra teisinga numatant ateitį pagal sapnus. Sapnai kartais būna ateities īvykių priežastis. Pavyzdžiu, kai žmogaus protas sunerimsta dėl to, ką jis matė sapne, ir tai skatina jį ką nors daryti arba ko nors

vengti. Taip pat sapnai kartais būna ateities įvykių ženklai, kiek juos galima nurodyti kaip susijusius su bendra tiek sapnų, tiek ateities įvykių priežastimi, ir šia prasme ateitis dažnai gali būti žinoma iš sapnų. Taigi mes turime nagrinėti, kas sukelia sapnus ir ar tai gali būti ateities įvykių priežastis arba būti pažastama kaip bendra abiem. Atitinkamai galima suvokti, kad sapnų priežastis kartais būna mumyse, o kartais – mūsų išorėje. Vidinė sapnų priežastis yra dvejopa. Viena siejasi su siela, kiek tie dalykai, kuriems žmogus skiria savo jausmus ir mintis būdraudamas, iškyla jo vaizduotėje miegant. Tokio pobūdžio sapnų priežastis nesalygoja ateities įvykių. Taigi tokios rūšies sapnai su ateities įvykiais, net jei taip įvyksta, būna susiję tik atsitiktinai. Tačiau kartais vidinė sapnų priežastis būna susijusi su kūnu, nes vidinės kūno nuostatos veda prie vaizduotėje susidarančio judėjimo, kuris atitinka šią nuostatą, taip žmogus, kuriame gausu šaltų skysčių, sapnuoja, kad yra vandenye ar sniege. Būtent šia prasme gydytojai teigia, kad, norėdami išsiaiškinti vidines priežastis, mes turime atkreipti dėmesį į sapnus. Panašiai dvejopa – kūniška ir dvasinė – yra ir išorinė sapnų priežastis. Kūniška ji tiek, kiek miegančiojo vaizduotė paveikiamą aplinkos oro ar dangaus kūnų ir miegančiajam iškyla tam tikri vaizdiniai, kurie atitinka šią dangaus kūnų poveikį. Dvasinė priežastis kartais nurodo Dievą, kuris, tarpininkaujant angelams, apreiškia žmonėms sapnuose tam tikrus dalykus. Pasak Sk 12, 6: „jei tarp jūsų yra Viešpaties pranašas, aš jam apsireikšiu regėjime ar kalbésiu jam sapne“. Tačiau kartais kai kuriie vaizdiniai pasirodo žmonėms sapne dėl demonų veikimo ir šiuo būdu jie kartais apreiškia tam tikrus ateities dalykus tiems, kurie sudarė su jais neteisėtą sandėrį. Taigi turime pažymeti, kad kai naudojamės sapnais pažindami ate-

tį, šis būrimas pagal sapnus néra neteisėtas, kiek šie sapnai kyla iš dieviškojo apreiškimo ar kokios nors prigimtinės vidinės ar išorinės priežasties ir jei priežastis toliau veikia. Tačiau būrimas būtų neteisėtas ir prietaringas, jeigu jি sukeltu apsireiškimas demonu, su kuriais buvo sudarytas sandėris, ar jis būtų sąmoningas, kai jie iškviečiami tikslingai, ar aklas, kai būrimas vyksta sąmoningai nesuvokiant ribų (*STh*, II-II, 96.6).

Šiame straipsnyje sapnai skirstomi pagal juos sukelusias priežastis. Sapnai turi vidines ir išorines priežastis. Jei priežastis yra vidinė, ji gali būti dvejopa: „Viena siejasi su siela, kiek tie dalykai, kurie užima žmogaus jausmus ir mintis būdraujant, iškyla jo vaizduotėje miegant“ (*ibid.*). Kita – su kūnu: „nes vidinės kūno nuostatos veda prie vaizduotėje susidarančio judėjimo, kuris atitinka šią nuostatą, taip žmogus, kuriame yra gausu šaltų skysčių, sapnuoja, kad yra vandenye ar sniege. Būtent šia prasme gydytojai teigia, kad norėdami išsiaiškinti vidines priežastis mes turime atkreipoti dėmesį į sapnus“ (*ibid.*). Vidinių, su siela susijusių sapnų pavyzdžio Tomas nepateikia. Prie šių sapnų sugrišime, kai kalbésime apie Aristotelio sapnų teoriją.

Kitokie sapnai, negu šie, vadinami išoriniais, nes jų šaltinis išorėje. Išorės sukeliamus sapnus galima skirstyti į kūniškus ir dvasinius. Dvasiniai sapnai yra ne tik tie, per kuriuos miegančiajam byloja Dievas, bet ir tie, kuriuose pažinti ateity asmeniui padeda demonai.

Šios iš pažiūros tiesmukiškos skirtys tarp „vidaus“ ir „išorės“ ar „sielos-kūno-dvasios“, atidžiau pažvelgus, pasirodo esančios daug sudėtingesnės. Tomas

taip pat skiria tikrą ateities numatyti nuo atsitiktinio. Atsitiktinis numatyti šiame kontekste nėra paaiškinamas, tačiau išsimokslinę tų laikų filosofai pukiai suprato, ką Tomas turėjo galvoje. Jei vaikštinėdamas mėnesienoje Kuršių marių pakrante aš pamatau ménulio užtemimą, būtų klaudinga (išsimokslinusio XIII amžiaus aristotelininko požiūriu) matyti tarp šių dviejų dalykų priežastinį ryšį. Ryšys tarp jų – tik atsitiktinis. Tokio pobūdžio atsitiktinis ryšys dažnas sapnuose, kylančiuose iš sielos. Pasak Tomo: „Tai, kas valdo žmogaus jausmus ir mintis būdraujant, vėl iškyla sapnuose“. Norėčiau pabrėžti, kad tai, kas mums psichologiniu požiūriu atrodo įdomiausia, Tomui visai nerūpi. Tomas aiškiai sako: „et talis causa somniorum non est causa futurorum eventuum“ (tokiai sapnų priežastis nėra ateities įvykių

priežastis). Visi kiti sapnai, ar juos sukeltu vidinė kūniška ar išorinė priežastis, gali numatyti ateities įvykius, nors ir skirtingu būdu. Kūniškos priežastys, atskleidžiančios kūnišką žmogaus būseną – sveikas jis ar ne, – padeda suprasti vidinę būseną ar santykį su išore ir netgi nustatyti ligą. Visa tai leidžia Tomui padaryti išvadą, kad sapnai būna: a) ateities spejimui nereikšmingi; b) reikšmingi ir aiškinami teisėtai; c) reikšmingi, bet aiškinami neteisėtai. Neteisėtai yra tokie reikšmingi sapnai, kurie prisišaukia velnius, teisėti – dieviškų sapnų aiškinimai, kai miegančiam žmogui byloja Dievas arba angelai; taip pat kūniški sapnai, nes jie dažniausiai padeda kaip medicininė diagnozė ir kūno būklės apibūdinimas.

Pamėginsiu apibendrinti sapnų priežascių skirstymą *Summa Theologiae*:

c. <i>intrinseca animalis</i>	interior	naturalis	Animalis	praecognitio accidentalis	praecognitio accidentalis	praecognitio accidentalis
c. <i>intrinseca corporalis</i>			corporalis	praecognitio	ad cognoscendum dispositiones	divinatio licita
c. <i>extrinseca corporalis</i>	exterior					
c. <i>extrinseca spiritualis a deo</i>	spiritualis	spiritualis	revelatio			
c. <i>extrinseca spiritualis operatione daemonum</i>						divinatio illicita

Komentare *Sentencijoms*, parašytame daugiau nei dešimt metų anksčiau, Tomas šiuos dalykus skyrė truputį kitaip (2 *Sent.*, 7.2.2.). Dieviškuosis apsireiškimus sapnuose čia jis redukuoja į ženklus ir priežastis. Galima išskirti du tipus: vieną, kai šaltinis yra sapnuojančiojo viduje, kitą – kai išorėje. Jei šaltinis arba priežastis yra viduje, jį taip pat

galima suvokti dvejopai, pats sapnas gali būti (a) ateities įvykio priežastis – pabudės galiu nutarti, kad tai, ką snavau, būtų verta igyvendinti, arba (b) sapnas ženklinia tai, kas yra pačiamė žmoguje (*Sumos* skirstymuose tai vadina nama vidine kūniška priežastimi). Jei priežastis yra išorėje, sapno ženklus žmogus suvokia kaip išorinės priežas-

ties padarinius. Šie sapnai taip pat gali būti dvejopi, nes čia sapno suvokinius mums įspaudžia dangiškieji kūnai. Ši sapno rūšis Tomui rūpi labiau nei vėliau parašytoje *Sumoje*. Ankstyvuosiuse tekstuose Tomas aiškina, kad netgi gyvūnai – skruzdės ar žuvys – gali partirti dangiškųjų kūnų poveikį ir šitaip nuspėti jiems svarbius ateities įvykius⁸. Pagaliau Tomas neatmeta to, kad išorinėmis priežastimis gali būti atskirų substancijų – Dievo arba angelų – poveikis („ex influentia luminis substantiae separatae“). Tai gali nutikti žmonėms, kurių nekamuoją kūniškosios godos, tad skaisstybė yra paranki pažinimui. Žinoma, tarp šių dviejų skirstymų yra daug kas bendra. Tačiau kai kas skiriasi. Pavyzdžiu, čia minimi sapnai, galintys pastūmėti veikti, o vėlesniame skirstyme apie tokius jau nebekalbama. Tomas taip pat kalba apie atsitiktinius sapnus, kurie nu-

tinka labai dažnai. Atsitiktiniai jie vadinami todėl, kad tarp jų ir ateities įvykio nėra jokio priežastinio ryšio, kaip kad būna tada, kai aš galvoju apie žmogų ir jis staiga pasirodo.

Trumpai aptarkime trečią skirstymą, kurį Tomas pateikia Komentaruose Jobo knygai. Ketvirtajame skyriuje Tomas nurodo (a) sukeltus sapnus, (b) ramius sapnus ir (c) iš aukštesnio šaltinio ateinančias vizijas. Kai kūne sujuda skysčiai, žmogus arba visai nesapnuoja, arba jam sukyla sapnai, kurie neturi jokio dvasin-gumo ir reikšmės. Kai sapnai ramūs, jie dvasingesni ir teisingesni, tačiau dažnai juos sąlygoja ankstesnis pažinimas ir tokį sapnų reikšmė menka, mat jų šaltinis yra mumyse ir su aukštesne tikrove jie neturi nieko bendra. Pagaliau sapnuose nutinka pamatyti regėjimus, nors tarp pastarųjų teisingesni būna tie, kurie regimi prieš pat pabundant⁹.

APIE ARISTOTELINĘ DIEVIŠKO APREIŠKIMO SAPNE TEORIJĄ

Tomo sapnų skirstymai rodo, kaip jis suvokė sapnus ir kokią jiems skyrė reikšmę. Tačiau jo sapnų teoriją smarkiai veikė ankstesnių autorų, ypač Aristotelio, darbai. Kaip žinoma, Aristotelis parašė tris nedidelius traktatus: *Apie miegą*, *Apie sapnus* ir *Apie apreiškimą sapne* – tris puikius ir labai turiningus veikalus, priklausančius veikalų grupei, nuo XIII amžiaus vidurio žinomai kaip *Parva naturalia*. Šie tekstai buvo išversti jau XII amžiuje, tačiau tuomet jų beveik niekas neskaitė. Praėjus šimtui metų, juos imta plačiai nagrinėti universitetuose, pirmiausia Paryžiaus ir Oksfordo.

Tomas puikiai išmanė šiuos tekstus, ypač mažąjį veikalą *Apie apreiškimą sapne*, bet, išskyrus jo komentarus veikalams *Sense et Sensibilia* ir *Apie Atmintį*, šių tekštų nekomentavo.

Šiuo konkrečiu klausimu sekti Aristoteliu buvo sudėtinga. Aristotelio sapnų teorija neatitiko krikščioniško požiūrio. Aristotelis manė, kad „apskritai... galima daryti išvadą, kad Dievas nesiuncia sapnų ir jie nėra tam skirti. Jie turi paslaptį bruožų, nes pati prigimtis yra paslaptis, tačiau nėra dieviški“ (463b 11–23). Panašu, kad Aristotelis netgi kreivai žiūrėjo į tokius paslaptis sap-

nus ir jų aiškintojus. Jis pažymi: „Juk be to, kad jie visai neprotingi, būtų visiškai absurdžia manyti, kad Dievas siųstų tokius sapnus tiems, kurie néra nei geriausi, nei išmintingiausi, o tik atsitiktiniai žmonės“. Mums puikiai žinoma aristokratiška graikų filosofo arogancija, kuri aiškiai matyti šioje pastabojė. Traktato pabaigoje jis netgi sugriežtina tokį požiūrį teigdamas: „Šis svarstymas taip pat paaiškina, kodėl tokias patirtis turi atsitiktiniai ir ne patys protingiausi žmonės. Jei juos siųstų Dievas, tokie regejimai nutiktų ir dienos metu, ir išmintingiemis žmonėms, tačiau kai išsiaiškinome reikalavo esmę, néra nieko nuostabaus, kad tik atsitiktiniai žmonės regi tokius pranašiškus sapnus. Juk tokių asmenų protas skirtas ne mąstyti, bet yra tartum apliestanas arba visiškai tuščias“.

Aristotelis manė, kad sapnai yra tarytum judeisių sieloje, kai juslės būna pasyvios. Išliekantys vaizduotėje iki suvokiniai sukuria fantazijas. Sapnai yra būtent tokios fantazijos. Panašu, kad kaip tik Aristotelis į filosofiją įdiegė vidinio ir išorinio sapno šaltinio skirtį¹⁰. Pasak Aristotelio, sapnus visada sukelia juslinė, o ne intelektuali mūsų sielos dalis. Jie neprieklauso jusliniam patyrimui. Miegant juslės būna pasyvios, tačiau juslinis patyrimas pasitelkia vaizduotę ir tai sukelia sapnus. Traktatai *Apie miegą*, *Apie sapnus* ir *Apreiškimą sapne*, parašyti po traktatų apie *Jusles et juslinius suvokinius (Sense et Sensibilia)* ir *Apie atmintį*, visiškai nuosekliai tėsia minti. Sapnai yra juslinių dienos suvokinį likučiai, kurie suaktyvėja mūsų vaizduotėje, kai išoriniai dirgikliai sapno metu neveikia. Kartais išoriniai jude-

siai gali paveikti sapną, nes sapne netgi menkiausi krustelėjimai atrodo reikšmingi. Aristotelis paaiškina: „sapne atrodo, kad eini per ugnį ir jauti didžiuli karštį, kai tik truputis šilumos veikia kai kurias mūsų kūno dalis“. Trumpai tariant, sapnai yra natūralūs, tačiau néra visiškai nereikšmingi. Jie gali būti pravartūs nuspėti ligą ir tam tikrus kūno pokyčius. Sapnų vertė apribojama medicinine diagnoze. Dieviškų sapnų nebūna, net jei visi žmonės ar didžioji jų dauguma tikėtų, kad sapnai turi pranašišką reikšmę.

Patikslinsiu: Aristotelis neteigė, kad visi sapnai yra tušti. Jie turi tam tikrą reikšmę ir netgi gali būti panaudoti medicininių diagnozės nustatyti, nes sapne galima pajusti mažiausius judezius ir gydytojas gali pastebėti beprasidedančią ligą. Gerą diagnozę galima laikyti savo ištušku nuspėjimu, nes gydytojas gali numatyti, kad tam tikri simptomai rodo artėjančią ligą.

Aristotelio traktatas *Apie apreiškimą sapne* sukėlė skandalą, kai tik jis tapo žinomas ir buvo perskaitytas Paryžiaus Universitete XIII amžiaus pradžioje. Rogeris gyvenimo pabaigoje, 1271 metais, kaip tik tada, kai Akvinietis rašė savo 95-ą artikulą apie sapnus, prisiminė, kad Paryžiuje Aristotelio ir Averojaus raštams „ilgą laiką iki pat 1237-ųjų grėsė ekskomunikacija dėl pasaulio ir laiko amžinumo sampratos ir dėl knygos *Apie apreiškimą sapne...*“¹¹, o garsiajame 1277 metų pasmerkime Paryžiaus vyskupas Etiennas Tempier uždraudžia sakinį: „*Quod raptus et visiones non fiunt, nisi per naturam*“¹² (regejimai ir vizijos yra ne dvasinės, bet tik kūniškos prigimties).

KAIP BROLIS TOMAS ATSAKO Į ARISTOTELIO SAPNU TEORIJOS IŠŠŪKĮ?

Kaip Tomas Akvinietis atsako į Aristotelio sapnų teorijos iššūkį? Akivaizdu, kad savo ankstyvuosiuose komentaruose Petro Lombardo *Sentencijoms* jis buvo daug artimesnis Aristoteliumi. Artikulo struktūra rodo, kad jis visiškai nepriestarauja Aristoteliumi. Iš tikrujų jis nusleplia pasmerktiną Filosofo klaidą. Jis, kaip ir Aristotelis, sutinka, kad sapnai gali pastumėti valią ir paskatinti žmogų daryti tai, ką tas susapnavo. Tomas perima Aristotelio suformuluotą priežasčių ir ženklų bei vidinių ir išorinių sapno priežasčių skirtį. Tačiau jis nusleplia tikrą Aristotelio įsitikinimą, kai Prieštaravimo dalyje teigia, kad nagrinėjant anksčiau *Sentencijose* minėtą klausimą, „negalima visiškai paneigti, jog sapne galimas apreiškimas“. Iš tikrujų Aristotelis jau pačioje veikalо pradžioje rašė: „O dėl Apreiškimo sapne, kaip ir dėl sapnų apskritai, negalime jų lengva ranka su pasidygejimu atmesti arba visiškai jais kliautis... Iš tiesų nėra neįtikėtina, kad apreiškimas sapne kai kurių dalykų atžvilgiu gali būti tikras, nes jis turi tam tikrų proto bruožų“ (*De div. somn.* 462b 13-18). Tačiau šis atsargiausias teiginys, kaip jau minėjau, jokiu būdu nebuvo galutinė Aristotelio išvada. Tomas, be abejonių, žinojo, kad jo krikščioniškas tikėjimas prieštaravo Aristoteliumi. Prieštaravimo esmė buvo ne tai, kad Aristotelis nenagrinėjo atskirų substancijų (*substantiae separatae*) galimybės ir galimybės, kad angelai ar demonai gali atskleisti žmonėms ateities įvykius sapne. Problema buvo ta, kad Aristotelis labai aiškiai ir nuosekliai tai neigė.

Todėl Tomas labai nuodugniai analizuoja pirmą Aristotelio traktato *Apie apreiškimą sapne* skyrių, tačiau visiškai nutyli antrą. Aristoteliskas įsitikinimas, kad tik atsitiktiniai žmonės patiria vadinamuosis vizionieriškus sapnus, Tomo apverciamas ir pateikiamas prieštaravimo dalyje net neminint jam oponuojančio pozicijos. Pasak Tomo, žmonės, kurių neveikia kūniškos aistros, yra atviresni apreiškimams sapne, ir tai didina skaistybės vertę.

Tai, ką padarė Tomas, buvo kartu nuostabu ir paprasta. Jis gana nuosekliai perėmė Aristotelio sapnų teoriją, tačiau apribojo ją prigimties sritimi. Prigimtiniai sapnai kyla iš vidinių ir išorinių šaltinių. Tai, kad ne visi išoriniai sapnai yra dvasingi, buvo kruopščiai išaiškinta komentare *Sentencijoms*, taip pat *Questiones disputate de veritate* (Qd V 12.3). Tai, kad žuvis ir skruzdes veikia dangiškų kūnų judėjimas, paimta ne iš Aristotelio, bet iš Cicerono ir Izidoriaus Seviliečio. Panašu, kad Tomui itin rūpėjo aiškiai atskirti prigimtinį ir dvasinį poveikį sielai¹³. Tomas, kaip ir Aristotelis, mėgino atskirti tuščius ir reikšmingus sapnus. Tačiau reikšmingų sapnų neapribojo vien tik dvaside sritimi. Prigimtiniai sapnai taip pat gali būti reikšmingi, net jei didelė jų dalis, ypač tie, kurie susiję su siela, yra tušti ar „akcidentiški“ (*accidental*), jei pavartotume filosofinį terminą. Suprantama, tokie sapnai kėlė Tomui moralinių rūpesčių. Panašu, kad artikulai, skirti naktinei poliucijai ar ejakuliacijai – vadinamiesiems

„šlapiem sapnams“ (4 *Sent*, 9.1.4 ir *STh*, II-II, 154.5), buvo gana svarbūs teologiniu ir pastoraliniu požiūriu, nes Trečioje dalyje jis vėl klausia, ar séklos išsiliejimas sapne yra kliuvinys priimti komuniją (*STh*, III 80.7).

Nuo šių prigimtinių sapnų skiriasi dvasinės kilmės sapnai. Pagrindinis autoritetas čia yra Biblijos, pirmiausia Senasis Testamentas. Tomas ir vėl cituoja Skaicių knygą 12, 6: „jei kas tarp jūsų yra Viešpaties pranašas, aš jam apsireikšiu regėjime ar kalbésiu jam sapne“, taip pat Jobo 33, 14–16: „Dievas kalba sykį ir antrą nekartoja to paties dalyko. Sapne, nakties regėjime, kai įmygis apima žmones ir jie miega patale, tuomet jis atveria žmonių ausis, moko juos ir duoda nurodymų įspėjimais,...“ Savo Komentare (*Job*, c. 33) Tomas kruopščiai išskleidžia ši skirsnį. Dvasinėje srityje moralės požiūriu svarbiausia atskirti gerus

sapnus ir piktus, demonų sukeltus sapnus. Tomas netgi mėgina paaiškinti nušvitimo sapne procesą, parodyti, kaip tokie apreiškiantys sapnai nutinka: „Geriai ir blogi angelai gali atskleisti tai, ką jie žino, veikdami savo šviesa žmogišką vaizduotę, panašiai kaip taikoma veikiančio intelekto šviesa, ir taip sukelti žmogaus intelekto ketinimus“¹⁴. Ši teorija išplėtojama *Summa Theologiae* (*STh*, I, 101.3) šiek tiek kitame kontekste, garsioje dalyje apie angelus. Pagrindinė minčios čia ta, kad angelai negali kalbėti žmonėms tiesiogiai, taigi jie turi veikti per poveikį mūsų vaizduotei, kuri paprastai iš prigimties būna veikiama juslių. Kitas akivaizdus jo moralizmo ženklas yra tai, kad pagrindinį veikalo artikulą *Ar apreiškimas sapne yra neteisėtas* (*STh*, II-II, 95.6) jis nagrinėjo kartu su klausimais apie prietarus (*STh*, II-II, 92–96), astrologiją ir būrimą kauliukais.

IŠVADOS

Leiskite apibendrinti mano pagrindinius argumentus:

1. Tomo veikalose sapnai dažniausiai buvo nagrinėjami teologiniu ir moraliniu požiūriu. Klausimas, ar sapnai gali išpranašauti ateitį, buvo pagrindinis. Todėl nenuostabu, kad, išskyrus vieną kartą, filosofiniuose komentaruose sapnai nėra nagrinėjami, o komentaruose Naujajam ir Senajam Testamentams jiems skiriama itin daug dėmesio.

2. Kalbėdamas apie prigimtinius sapnus, Tomas gana artimai sekė Aristotelio ir, panašiai kaip graikų filosofas, aiškino, kad prigimtiniai sapnai gali nuspėti ateitį per pažinimą kūniškų būse-

nu, galinčių padėti išgyti ar sukelti ligą.

3. Dvi sapnų sritys – prigimtinė ir dvasinė – aiškiai atskiriamos. Ši griežta skirtis, dar labiau išryškinta XIII amžiuje, palengvino Menų fakulteto filosofų dalių leisdama apsiriboti vien prigimtiniais sapnais ir nekvartinti galvos dėl „senovinio tikėjimo“, kad sapnai yra vertinga ateities pažinimo priemonė. Ši aiški prigimtinių sapnų koncepcija, neignoruojanti tam tikro tokį sapnų reikšmingumo, nutiesė kelią radikalai, netgi moderniai aristoteliškos sapnų teorijos plėtotei, kurios ēmėsi Menų fakulteto filosofas Boetijus iš Dakijos (miręs prieš 1284), tyrinėjęs vien tik prigimtinius sapnus¹⁵.

Literatūra ir nuorodos

- 1 Sigmund Freud. *Traumdeutung*. Freudo Interpretation iš tikrujų buvo atspausdinta ir publikuota 1899 metais, bet knyga buvo išleista vėlesne data, kad atrodytų naujojo amžiaus kūrinys.
- 2 Kasia Maria Szpakowska. *Behind Closed Eyes: Dreams and Nightmares in Ancient Egypt*. – Swansea, Oakville, 2003; Mark Holowchak. *Ancient Science and Dreams: Oneirology in Greco-Roman Antiquity*. – Lanham, 2002; Jean-Marie Husser. *Dreams and Dream Narratives in the Biblical World*. – Sheffield, 1999.
- 3 Daldianus Artemidorus. *The Interpretation of Dreams = Oneirocritica*. – Park Ridge, N.J., 1975; Daldianus Artemidorus. *The Oneirocritica*, vertimas ir komentarai J. Roberto, Ann Arbor, 1974.
- 4 Steven M. Oberhelman. *The Oneirocriticon of Achmet: a Medieval Greek and Arabic Treatise on the Interpretation of Dreams*. – Lubbock, TX, 1991; Achmet. *Der Traumbuch des Achmet ben Sirin*, Übersetzt und erläutert von Karl Brackertz. – München, 1986.
- 5 Steven R. Fischer. *The Complete Medieval Dreambook. A Multilingual, Alphabetical Somnia Danielis Collation*. – Bern, Frankfurt a. M., 1982; Lawrence T. Martin. *Somniale Danielis. An Edition of a Medieval Latin Dream Interpretation Handbook*. – Frankfurt a. M., Bern, 1981 (73 rankraščiu, rašytu nuo devinto iki XV amžiaus, kata-logas).
- 6 Artemidoras šioje Oneirokritikoje keturis kartus nurodė sapnuose pasirodančią vilkę. Skyriuje, kuriame kalbama apie „ausis“ (I.24) jis pažymi, kad jei sapne matai (o ne girdi) liūto, vilko, panteros ar kito plėšraus žvérės ausimis, tai pranašauja šmeižkiškas apkalbas. Po kelių skyrių (I.37) jis teigia, kad jei sapne turi ne savo, bet vilko galvą, tai – geras ženklas, nes sapnuojantysis išitrauks į vaidą, kuris pranoks jo galias, tačiau išeis iš jo nugalėtoju. Vilkas sapne gali reikšti metus (II.12), nes, pasak liaudiškos etimologijos, graikiškas žodis *lybakas*, reiškiasi metus, kyla iš žodžio *lykos* (vilkas) ir *bainein* (vaikščioti), ir dar vilkas gali reikšti brutalų asmenį, vagišių ir piktadari; pagaliau pasakutinėje, ketvirtoje, knygoje Artemidoras vėl aiškina, kad vilkas gali būti siejamas su vagimis ir plėšikais. Būtų keblu interpretuoti Gedimino sapną remiantis Artemidoro sapnininku. Knyga, ypač viduramžių skaitytojui, buvo gana sudėtinga: interpretacijos gana rafinuotos ir jas taikyti viduramžių skaitytojui buvo dar sunkiau todėl, kad rankraščių gale nebūdavo dalykinės rodyklės.
- 7 Fischer. *The Complete Medieval Dreambook*, p. 160 (pagal *Somnia Danielis*, Rome: Bartholomaeus Guldenbeck, ca. 1475).
- 8 Veikale *Summa Theologiae* ši pastaba yra pranayštės kontekste, būtent *STh*, II-II, 172.1 arg. 3: „Sed quaedam animalia bruta habent praecognitionem futurorum ad se pertinentium, sicut formicæ praecognoscunt pluvias futuras, quod patet ex hoc quod ante pluviam incipiunt granula in foramen reponere; et similiter etiam pisces praecognoscunt tempestates futuras, ut penditur ex eorum motu, dum loca tempestuo-sa declinant. Ergo multo magis homines naturaliter praecognoscere possunt futura ad se pertinentia, de quibus est prophetia. Est ergo prophetia a natura“. Šaltinius žr. toliau – išnasa Nr. 13.
- 9 Labai panaši skirtis yra 33 skyriuje: „Modum autem et ordinem somniorum consequenter exponit, primo quidem tangens naturalem causam cum dicit quando irruit sopor super homines, quod quidem fit immobilitatis exterioribus sensibus per vapores ascendentibus ad principium sentiendi. Secundo ponit dispositionem ex parte voluntatis humanae cum subdit et dormiunt in lectulo, quia scilicet homines maxime ordinata et significativa somnia vident quando quiete dormiunt: unde infirmis propter inquietudinem apparent distorta somnia, unde signanter dicitur Dan. II 28 somnium tuum et visiones capitum tui in cubili tuo huiuscemodi sunt: tu rex coepisti cogitare in stratu tuo et cetera. Tertio ponit operationem divinam circa dormientem, quae quidem attenditur primo quantum ad hoc quod, immobilitatis exterioribus sensibus per soporem et homine in lectulo quiescente, datur divinitus homini facultas quaedam percipiendi divinam instructionem eo quod eius anima circa exteriora non occupatur, unde subdit tunc aperit aures virorum; et satis convenienter vim perceptivam divinae instructionis in somniis vocat aures, quia de huiusmodi instructione loquitur sicut de locutione quadam, eo quod non fit per inspectionem ipsarum rerum sed per signa quaedam sicut et locutio“.

- ¹⁰ Plg.: Artemidor, *Oneirocriticon*, I. 6.
- ¹¹ Roger Bacon. *Compendium studii theologiae*, c. 2, in: Roger Bacon. *Compendium of the Study of Theology*. Edition and translation with introduction and notes by Thomas S. Maloney. – Leiden, 1988, p. 47.
- ¹² *La condamnation parisienne de 1277*. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire, par David Piché avec la collaboration de Claude Lafleur. – Paris 1999, S 88, art. 33 (177).
- ¹³ Pavyzdžiu Tomas rado Cicerono veikale *De divinatione*, II c.70, n. 145: „Medici signa quae-dam habent ex venis et ex spiritu aegroti multisque ex aliis futura praesentunt; gubernatores, cum exsultantis lolligines viderunt aut delphinos se in portum conientes, tempestatem significari putant. Haec ratione explicari et ad naturam revocari facile possunt, ea vero, quae paulo ante dixi, nullo modo“. Isidor, *Ety-mol.* XII, c. 6 (PL 82: 452A): „Quando autem

praeludunt in fluctibus, et undarum se molibus saltu praecipi feriunt, tempestates signifi-care videntur“, taip pat (PL 82: 441C): „Formica... Providet enim in futurum, et praeparat aestate quod hieme comedat“.

- ¹⁴ „Sed angelus bonus vel malus aliter ea quae cognoscit revelare potest, scilicet per applicatio-nem luminis sui ad phantasmatata, sicut applicatur lumen intellectus agentis, ut ex eis quaedam intentiones in intellectu eliciantur; et quanto lu-men fuerit fortius et perfectius, tanto plures et certiores cognitiones elicentur. Et ideo ex phan-tasmatibus illustratis lumine angelico resultat aliquorum cognitio in intellectu possibili homini-s, ad quam eliciendam illustratio intellectus agentis humani non sufficeret, cum lumen ejus sit debilius lumine angelii“ (2 *Sent.* 7.2.2. co.)
- ¹⁵ Gianfranco Fioravanti. La „scientia sompnialis“ di Boezio di Dacia, Atti della Accademia della Scienze di Torino, II. *Classe di Scienze Morali, Storice e Filologiche*, Vol. 101 (1966-67), 329-369.

Iš anglų kalbos vertė
Vygantas ALEKSANDRAVIČIUS

Stasys MOSTAUSKIS.
Dviese. 2000. Aliejas,
kartonas. 55 × 50





TOMAS AKVINIETIS

TEOLOGIJOS SUMA

PIRMOJI DALIS

Ivadas

AKVINIETIŠKOJI BLOGIO DEDUKCIJA

Teologijos sumos traktatą *Apie pasaulio sukūrimą* (*Questiones XLIV–XLIX*) Tomas Akvinietis pradeda pirmosios priežasties nagrinėjimu ir remiasi aristoteline keturių priežasčių teorija. Pasak Angeliskojo Dakтарo, pasaulį emanuojanti viena vienintelė pirmoji pasaulio priežastis yra tikslo, veikiančiosios ir formaliosios priežasčių „trejbė“. Materialioji priežastis prie jos prisišlieja tarsi šalutinis produktas: „emanacijai priklauso net pirmoji materija, nors jos nėra pirmajame darymo būde“, – teigia Akvinietis. Šitaip pirmajai priežasčiai jis priskiria visas keturias Aristotelio priežastis, būtinas norint paaiškinti gaminimo ir naikinimo procesą¹.

Pirmosios priežasties veikimui apibūdinti Akvinietis vartoja *emanacijos* ir *kūrybos* terminus. Iš neoplatonikų pasiskolintam *emanacijos* terminui jis suteikia naują prasmę. Jo emanacija – tai ne Plotino Vienio, tapataus Gériui, pilnatvės nevalingas išspinduliaivimas, o sąmoningas darymas iš nieko, kurį jis dar vadina kūrimu, pabrėždamas, kad kurti gali tik pirmoji visatos priežastis, tai yra Dievas.

Ar tas kūrimas kada nors prasidėjo, ar amžinai buvo? Šį klausimą Tomas vadina filosofiniais argumentais neišsprendžiamama dialektine problema. Juk gali būti, kad amžina pirmoji priežastis amžinai daro savo padarinį ir pasaulis yra tiek, kiek yra jo priežastis. Tokiu atveju pasaulis ir laikas neturėtų pradžios. Apie pasaulio pradžią būtų galima kalbėti tik kaip apie padarinio pradžią priežastyje, bet ne laike arba drauge su laiku. Čia Akvinietis kalba kaip filosofas, bet kaip teologas jis teigia, kad Pradžios knygos pirmasis žodis *Pradžioje* žymi būtent laiko pradžią.

Apibūdinęs pasaulio priežastį, jos veikimo pobūdį ir pradžią, Akvinietis atsako į klausimą, kodėl viena visiškai paprasta priežastis sukuria daugybės įvairiausių daiktų visatą. Atsakymą grindžia skirtingu gerumo buvimo būdu toje priežastyje ir jos padariniuose: pirmojoje priežastyje gerumas yra vientisas ir paprastas, o padariniuose – daugeriopas ir padalytas, todėl joks pavienis kūrinys negali priimti viso Kūrėjo gerumo ir jį parodyti. Norint, kad visas kūrėjo gerumas būtų priimtas ir parodytas, būtinas kūrinii daugis, įvairovė ir nelygybė, būtina hierarchinę struktūrą turinti kūrinii visata. Tačiau šioje gerumo struktūroje kažkaip atsiranda vietas tam, ką sunku suderinti su Kūrėjo gerumu, – blogui.

| Dail. Beato Angelico

RAKTAŽODŽIAI: blogis, gėris, pasaulis, kaltė, bausmė.

KEY WORDS: evil, goodness, the world, guilt, punishment.

Anksčiau pateiktuose nagrinėjamo traktato *Apie pasaulio sukūrimą* skyriuose Tomas užsimena apie blogi tik tris kartus. Pirmiausia, svarstydamas klausimą, ar tik Dievui pridera kurti, jis cituoja Augustino teiginį, kad nei geriej, nei *blogieji* angelai negali sukurti jokio daikto (q. 45, a. 5). Toliau nagrinėdamas klausimą, ar daiktai buvo sukurti laiko pradžioje, užsimena, jog kai kurie mąstytojai teigė, kad yra du pasaulio kūrimo pradai: vienas gerasis, kitas – *blogasis* (q. 46, a. 3). Galiausiai, nagrinėdamas bendrą kūrinijos struktūrą, jis kritikuoja Origeno siūlomą būdą išvengti gerojo ir *blogojo* kūrinijos pradų dualizmo (q. 47, a. 2). Šią kritiką galima laikyti jvadu į blogio problemą ir jos sprendimą, pateikiama kitouse dviejuose nagrinėjamo traktato skyriuose (q. 48; q. 49). Tad į akvinietiškąjį Origeno požiūrio kritiką pažvelkime iš arčiau: „Origenas, norėdamas pašalinti požiūrį, kad daiktai yra skirtinių dėl vieną kitam priešingų gėrio ir *blogio* [kursyvas mano. – G. V.] pradų, teigė, kad visi Dievo sukurti kūriniai iš pradžių buvo lygūs“. Origeno siūlomą blogio kilmės teoriją, kad jis esąs iš pradžių visiškai lygiu kūrinii – sielų – laisvo apsisprendimo rezultatas, Tomas neigia cituodamas Šv. Raštą ir išjuokia cituodamas Augustiną: „Bet tokiu atveju [t.y. jeigu pripažiustumėte Origeno požiūrį. *Intarpas mano. – G.V.*] kūniškų kūrinii visata būtų ne tam, kad Dievas kūriniams skeistų savo gerumą, bet tam, kad baustų už nuodémę. O tai prieštarauja šiemis Pradžios knygos žodžiams: „Matė Dievas visumą, kurią padarė, ir ji buvo labai gera“. Ir Augustinas knygos *Apie Dievo valstybę* vienuoliktajame skyriuje klausia: „Ką kvailesnio galima pasakyti negu tai, kad Dievas-menininkas šią vieną saulę vienam pasauliui skyrė ne todėl, kad ji papuoštu arba duotu naudą kūniškoms esybėms, o veikiau todėl, kad viena siela taip nusidėjo? Taigi, jei šimtas sielu būtų taip nusidėjusios, tai šis pasaulis turėtų šimtą sauliu“. Origeno teorija Tomui nepriimtina dėl to, kad iniciatyva kurti bendrąjį visatos struktūrą atimama iš Dievo ir atiduodama blogiui – kūrinii nuodėmingumui. Origeno požiūriu toji struktūra yra ne Dievo gerumo laisvos raiškos forma, o „*priverstinis*“ bausmės už nuodémę rezultatas. Pati savaimė ji yra blogis. Jos Kūréjų galima bandyti pateisinti vien tuo, kad jo gerajį kūrinį – visišką sielų lygybę – sugadino pačių kūrinii nuodémės. Tomas, priešingai, bendrojoje pasaulio struktūroje nori matyti gérį kaip tiesioginę Kūréjo gerumo išraišką. Štai svarbiausi jo argumentai: „[...] Daiktų skirtingumas ir daugis atsirado dėl pirmojo veiksno, kuris yra Dievas, noro, nes jis išvedė daiktus į esatį, kad kūriniams skeistų savo gerumą ir kad pastarieji jį rodytų. Ir kadangi vienas kūrinys negali parodyti jo viso, tai Dievas padarė daugybę skirtinių kūrinii, kad tai, ko iš dieviškojo gerumo ne-parodo vienas kūrinys, parodytų kitas [...]. Visa [kūrinii] visata dieviškajame gerume dalyvauja ir ji rodo tobuliau, negu bet kuris kitas kūrinys; [...] Dieviškoji išmintis, kad visata būtų tobula, yra daiktų nelygbių priežastis taip, kaip ji yra daiktų skirtumo priežastis. Juk visata nebūtų tobula, jeigu joje būtų tik vienas daiktų gerumo lygmuo“. I argumentą, kad jeigu Dievas būtų visų geriausias, tai darytų vien tai, kas geriausia, ir visi Jo sukurti daiktai būtų lygiai geri, Akvinietis atsako: „[...] geriausiam veiksniui pridera daryti geriausią visą savo padarinį, o kiekviena visumos dalis turi būti geriausia ne be išlygų, o geriausia tinkamumo visumai atžvilgiu [...]. Todėl Dievas visą visata padarė geriausią, kiek kūrinys gali būti geriausias, bet atskirus kūrinius padarė vieną už kitą geresnius“.

Gali atrodyti, kad pasakymas „vienas už kitą geresnis“ yra lygiavertis pasakymui „vienas už kitą blogesnis“, nes jeigu yra geresnis už gera, tai turi būti blogesnis už gerą ir blogesnis už blogą. Tokiu atveju bendrąjį visatos struktūrą būtų galima aiškinti ne tik kaip gėrio, bet ir kaip blogio struktūrą. Aiškinimo pobūdį lemčia žiūros taško pasirinkimas. Tačiau atrodo, kad tokis aiškinimas Tomui būtų nepriimtinės, nes blogi jis prisikiria ne visiems, o tik kai kuriems kūriniams. Todėl keturiasdešimt septintajame traktato *Apie pasaulio sukūrimą* skyriuje, kuriame nagrinėjama bendra visatos struktūra arba daiktų skirtingumas apskritai, blogio klausimas tik paliečiamas, o išsamiau nagrinėjamas kitame, keturiasdešimt aštuntajame skyriuje, kuriame aptariami ne visi, o tik tie kūriniai, kurie gali stokoti ir kartais iš tiesų stokoja jiems iš prigimties deramo gėrio, trumpiau tariant, būna blogi. Antrajame to skyriaus artikule jis rašo: „[...] visatos tobulumas reikalauja, kad būtų daiktų nelygbié ir taip būtų užpildyti visi gerumo lygmenys. Juk vienas gerumo lygmuo yra toks, kad jam priklausantis daiktas yra tiek geras, kad niekada negali stokoti. O kitas gerumo lygmuo yra toks, kad jam priklausantis daiktas yra tiek geras, kad gali stokoti gėrio. Tokie patys lygmenys yra pačioje esatje, nes yra tokiai [esinių], kurie negali prarasti savo esaties, kaip [negali] bekūniai; bet yra ir tokiai, kurie gali prarasti savo esatį, kaip [gali] kūniškieji. Ir kaip daiktų visatos tobulumas reikalauja, kad būtų ne tik neirūs, bet ir irstantys esiniai, taip visatos tobulumas reikalauja, kad būtų tokie, kurie galėtų stokoti gėrio ir kartais jo stokotų. Tačiau blogio pras-

mē sudaro būtent tai, kad kas nors stokoja gėrio. Todėl akivaizdu, kad daiktose yra blogis". Kitaip tariant, visatos tobulumui blogis būtinės. „Juk ugnis nedegtu, jeigu nebūtų galima ardyti oro; ir liūtas negyventu, jeigu nebūtų galima žudyti asilo; ir keršiantis teisingumas bei kenčiančiųjų kantrybę nebūtų šlovinama, jeigu nebūtų neteisybės". Todėl drauge su Tomu „be išlygu teigiame, kad blogis yra visatoje. Juk to ir patirtis moko, ir protas tai atskleidžia, nes, kaip Dionisijas jrodo, blogis yra ne kas nors kita, kaip netobulas gėris"². Galbūt šiame tobuliausiam iš visų galimų pasaulių griaunama, žudoma, meluojama, kankinama todėl, kad pastatų sprogdinimas, iškaitų žudymas, politikų melavimas, belaisvių kankinimas ir kiti panašūs dalykai – tai vis netobulas gėris?

Blogio problemą Akvinietais tiesiogiai nagrinėja *Petro Lombardo sentencijų komentare*, abiejose *Sumose*, *Teologijos kompendiume*, traktatuose *Apie tiesą* ir *Apie blogi*, *Jobo knygos komentare*. Dabar skaitytojų dėmesiui pateikiame tik vieną iš dviejų *Teologijos sumos* skyrių apie blogi. Tad Jacques'o Maritaino žodžiais norime įspėti, kad „Tomas yra sunkus autorius, kuris slepiasi šviesoje ir niekada iš karto neišsako visos savo minties. Tam, kad suprastume, ką jis mąstė apie blogi, neužtenka tik paskai-tyti, ką jis sako kaip tik šiuo klausimu knygoje *Summa Theologica*, [...]”³. Neužtenka ir neturi užtekti, nes toji knyga buvo sumanya kaip teologijos vadovėlis pradedantiesiems, kaip maksimaliai aiškus ir paprastas sisteminis įvadas ir pagrindas išsamesnėms teologijos studijoms. Rašydamas pirmąją jos dalį, Tomas to sumanymo laikėsi, todėl atrinko ir pateikė, jo manymu, tik aiškiausius argumentus, būtinus bendram struktūriniam teologijos visumos vaizdui susidaryti. Tad dviejuose trumpuose *Teologijos sumos* skyriuose apie blogi (*questio 48, 49*) galima tikėtis ne išsamios blogio teorijos, o tik jos santraukos.

Jeigu skaitytojas paklaustų, kuriame veikale Tomas šią savo teoriją išsamiai išdėstę, atsakymas būtų – jokiame. Mat kiekvienam iš minėtų veikalų jis nagrinėja daugiaž tuos pačius klausimus, tačiau svarsto juos iš skirtinges perspektyvos ir pasitelkdamas skirtinges terminus. Pavyzdžiuui, klausimą – kas yra blogis? – *Lombardo sentencijų komentare* jis performuluoja į klausimą: ar blogis yra koks nors teigiamas esinys; *Sumoje prieš pagonis* atsakinėja į klausimą, ar blogis yra kokia nors *esmė* ir *forma*; *Teologijos sumoje* – ar blogis yra kokia nors *prigimtis*; traktate *Apie blogi* – ar blogis yra *kas nors*. Atrodo, kad šitaip darydamos, jis tarsi siekia realizuoti traktate *Apie esinį ir esmę* suformuluotą tyrimo programą.

To traktato įvade jis rašo: „esinys ir esmė yra tai, kas intelektu suvokiamas pirmiausia“, tad pirmajame savo dideliame veikale *Sentencijų komentaras* į blogi pirmiausia pažvelgia kaip į esinį. Pirmajame traktato *Apie esinį ir esmę* skyriuje rašo: „kadangi tai, dėl ko daiktas priskiriamas atitinkamai giminei arba rūšiai, yra tas, kuris žymimas apibrėžimu, rodančiu, kas yra daiktas, tai filosofai esmés vardą pa-keitė *kasybės* vardu; ji yra ir tai, ką Filosofas dažnai vadina „tas, kas buvo būti“, t.y. tas, per ką daiktas turi *kas* esatį. Taip pat ji vadina *forma* [...] ir dar vadina *... prigimties* vardu [kursyvai mano. – G. V.]“. Todėl kituose veikaluose Tomas atitinkamai klausia, ar blogis yra *esmė*, *forma*, *prigimtis*, *kasybė*. Atrodo, kad norint gauti išsamų atsakymą į klausimą, *kas yra blogis*, reikėtų surinkti ir susieti visas minėtias blogio traktuotes.

Teologijos suma kaip vadovėlis pradžiamoksliams pataria ši darbą pradėti žvelgiant į blogi pro prigimties prizmę, nagrinėjant blogio ir prigimties santykį: juk pirmasis keturiasdešimt aštuntojo skyriaus artikulas svarsto klausimą, ar blogis yra kokia nors prigimtis. Kaip įprasta (nors ši taisyklė turi išimčių), Tomas pirmiausia pateikia jam nepriimtinus argumentus. Dažniausiai jų būna trys, bet šiuo atveju turi me penkis, ginančius teiginį, kad blogis yra tam tikra prigimtis. O tai rodo, kad svarstomas klausimas Tomui atrodo keblesnis negu įprasta. Nežinau, kaip ten būdavo viduramžių teologijos studentams, bet šiuolaikiniams *Teologijos sumos* teksto skaitytojams papildomų keblumų kelia tai, kad čia nepateikiama termino *prigimtis (natura)* prasmė, o tik prabégomis užsimenama, kad *prigimtis* yra *formos* sinonimas. Tad norint aiškiau suprasti blogio ir prigimties santykį, tenka ir vėl atsiversti traktato *Apie esinį ir esmę* pirmuosius puslapius, kuriuose rašoma: „Ji [esmė] dar ir kitu vardu *prigimtis* vadina, prigimtij suprantant pirmuoju iš keturių Boetijaus knygoje *Apie dvi prigimtis* pateiktų [supratimo] būdų: būtent tuo [būdu], kuriuo prigimtimi vadina visa, ką intelektu kokiu nors būdu galima pagauti, nes daiktas yra suprantamas tik per jo apibrėžimą ir esmę; todėl ir Filosofas *Metafizikos* penktaje knygoje rašo, kad kiekviena substancija yra prigimtis. Bet atrodo, kad šiuo būdu suprastas prigimties vardas žymi daikto esmę taip, kaip ji susijusi su tam daiktui būdingu veikimu, nes joks daiktas nėra paliktas be jam būdingo

veikimo”⁴. Trumpiau tariant, terminas *prigimtis* reiškia determinuotą daikto esmės veiklą. Todėl tirti daikto prigimtį – tai tirti jo esmės ir veiklos sąsają.

Ir iš tiesų pirmieji du nagrinėjamo artikulo argumentai kalba apie blogio esmę: pirmasis teigia, kad blogis yra giminė, antrasis – kad rūši sudarantis skiriamais požymis, rūšinis skirtumas arba skirtingybė. Jeigu abu argumentai teisingi, tai blogis turi esmę, nes giminė ir skirtingybė sudaro jos apibrėžimą⁵. Ir jeigu jis turi esmę, tai yra tam tikras daiktas (*res*). Du kiti argumentai, ketvirtas ir penktas, kalba apie ypatingą blogio veiklą: ketvirtas – apie tai, kad blogis naikina, penktas – kad blogis puošia. Trečiasis argumentas, kuriamo blogis priešpriešinamas gériui, tarsi iškrenta iš pažymėto esmės veikimo kontekso, tačiau jo gnoseologinė svarba atsikleidžia pirmuojuose pagrindinės artikulo dalies sakiniuose: „vienas iš priešingų dalykų pažįstamas per kitą, kaip tamsa – per šviesą. Todėl apie tai, kas yra blogis, reikia spręsti remiantis gėrio samprata”. Nagrinėjamame *Sumos* tekste Tomas remiasi bendruoju deskripciniu gėrio kaip to, ko visi nori (*appetunt*), apibrėžimu, primindamas, kad išsamesnę gėrio sampratos traktuotę pateikė anksčiau.

Pasak Tomo, vardas *blogis* žymi ne esinį, ne formą ir ne prigimtį, o tik gėrio stoką. Todėl blogis néra nei giminė (nebent tik priešingybės gériui prasme), nei skirtingybė (nebent tik dorovės dalykuose). Ir naikina ne pats, o su juo susijusio gėrio galia, ir pasaulį puošia tik atsitiktinai to paties gėrio galia. Atsakinėdamas į trečiąjį argumentą, blogio ir gėrio priešingumą Tomas galiausiai aprivoja doroviniai dalykais. Apie itin svarbią metafizinę šio priešingumo dimensiją jis kalbės kitame skyriuje.

Pirmajame nagrinėjamo skyriaus artikule paaškinės, jog blogis yra ne kokia nors prigimtis, o tik gėrio stoka, antrajame nagrinėdamas klausimą, ar blogis yra daiktuose, Akvinietis pasakoja, kad blogis būtinės Kūrėjo gerumui ir visatos tobolumui, kad daug gėrio pražūtų, jeigu visagalies Dievas bloguiu neleistų būti. Pavyzdžiu, jeigu jis neleistų nepaisyti savo įsakymų, žmonių višuomenės negalėtų egzistuoti: be melo ir apgaulės (aštuntasis įsakymas) nejmanoma politika ir diplomatija; be svetimo turto troškimo, vogimo (dešimtas ir septintas įsakymai) ir išnaudojimo nejmanoma ekonominė veikla ir tai, kas vadinama pažanga; be galimybės žudyti (penktasis įsakymas) karas ir terorizmas vargu ar įmanomi. O sustabdžius ardymą, sustotų materijos formų apykaitą, ir ta gamta, kurioje ir kuria mes esame gyvi, nustotų egzistavusi, nes ji yra nepaliaujamas ardymo ir gaminimo procesas, vaikus nuolatos gimanties ir ryjanties Saturnas, ir mes patys, Hérakleito žodžiais tariant, esame „kitų mirtimi gyvi, kitų gyvenimu mirę”⁶. Norint, kad visa tai tėstysi, būtina, kad daiktuose būtų blogis. Bet jeigu kūriniuose yra blogis, tai ar pati kūrinija, taigi ir jos kūréjas, néra blogis?

Trečiasis artikulas užkerta kelią teigiamai atsakyti į šį nelemtą klausimą, nes Tomas Jame jrodo, kad blogio subjektas (pagrindas, turėtojas, nešiotojas) yra gėris. Kitaip tariant, ko nors esmingo stokojantis daiktas néra blogis, tik tame esanti stoka yra blogis. Pavyzdžiu, akies aklumas yra blogis, bet pati akis néra blogis; gal ji dar praregės? Net jokios formos neturinti pirmoji materiai néra blogis, nes ji yra aktualaus gėrio galimybė ir šia prasme yra gėris. Taigi, jau pačiuose materialaus pasaulio pamatuose glūdi gėris ir visas Dievo sukurtas pasaulis, kad ir kiek tame būtų stokos, t.y. blogio, yra gėris.

Parodės, kad blogis – tai daiktuose esanti stoka, Akvinietis ketvirtajame artikule aiškina, ką blogis veikia ir ką gali, tiksliau, ko negali. Trumpai tariant, jis naikina gėrij, tačiau negali sunaikinti jo viso, nes sunaikinės netekšt savo buvimo pagrindo (subjekto) ir veikimo galios (blogis veikia ne savo, o gėrio galia). Šiame artikule Tomas gėrij suskirsto į tą, kurį blogis gali visiškai sunaikinti; tą, kurio negali nei sunaikinti, nei sumažinti; ir tą, kurį gali sumažinti, bet negali sunaikinti. Kaip tik tokiai gėrio rūšiai priklauso žmogaus sielos gebėjimas priimti Dievo malonę. Nuodėmės gali ji be galio mažinti, bet visiškai sunaikinti negali, nes jis priklauso sielos prigimtai, o siela yra nemirtinga. Šiaisiai teiginiai Tomas atveria naują temą – su protingu ir valingu esybių veikla susijusio dorovinio blogio temą, kaltės ir bausmės temą, kuriai skiria du baigiamuosius skyriaus artikulus.

Bausmę jis apibrėžia kaip veikėjui kenkiantį ir jo valiai prieštaraujančių deramos formos atėmimą, o kaltę – kaip veiklai kenkiančią stoką. Kaltę yra didesnis blogis negu bausmė, nes kaltę daugina blogi, o bausmė riboja: ji yra tam, kad blogio būtų vengama. Be to, kaltę yra tiesioginis pasipriešinimas Dievo valiai ir meilei, o bausmę – tik žemšokoje ir dangiškojoje gėrio atėmimas. Galiausiai Dievas néra kaltės blogio kūréjas, bet yra bausmės blogio kūréjas: „kiek dieviškuoju teisingumu [Dievas] panaikino pirmapradžių žmogaus proto tiesumą ir veiksmingumą, tiek jusumas, kuris ji [žmogul] veda, turi įstatymo

prigimti tiek, kiek juslumas yra Dievo įstatymu skirta bausmė, atimanti iš žmogaus orumą⁷. Ši iš antrosios *Teologijos sumos* dalies paimta bausmės apibrėžimo iliustracija glumina ir skatina klausti: jeigu turėdamas tiesų ir veiksmingą protą ir juslīgumo negundomas orus žmogus nesugebėjo nenusikalsti savo Kūréjui, tai ar aprašytoji bausmė nėra žmogaus pasmerkimasis kaltei? Ar gerasis Kūréjas, būdamas visažinis, vis dėltu nėra ir kaltės autorius? Ar valios laisvės skelbimas nėra tik dieviška ironija ir žmogiška iliuzija?

Gintautas VYŠNIAUSKAS
Kultūros, filosofijos ir meno institutas

Literatūra ir nuorodos

¹ Tas procesas išsamiai aprašytas Aristotelio traktate, kuris lotyniškai vadinamas *De generatione et corruptione*, o lietuviškai – *Apie atsiradimą ir išnykimą*. Tad atrodytų, kad ir minėtą procesą reikėtų vadinti *atsiradimu ir išnykimu*. Tačiau šie žodžiai procesą apibūdina iš vidaus: kažkas tarsi pats iš savęs at-si-rado, kažkas išnyko, o juk mes drauge su Akviniečiu dabar žvelgiame ne iš proceso rezultatų vidaus, o iš jo priežasčių perspektyvos. Kalbėdamas apie tą procesą, Akvinietis dažniausiai vartoja pasyviją veiksmažodžių *generatur, corruptitur* formą, kurių prasmę tiksliau perteikia ne *atsiradimas* ir *išnyimas*, o *gaminimas* ir *naikinimas*. Tiesa, *gaminimą* čia reikia suprasti ne tiek *pramoninės gamybos* prasme, kiek gimdančios gamtos arba prigimties prasme: *gam-ta* gindo, *gam-ina*.

² Thomas Aquinas. *Scriptum super librum senten-*

tiarum, liber secunda, distinctio 34, questio 1, articulus 1 in corpus.

³ Žakas Maritenas. Šventas Tomas Akvinietis ir blogio problema // *Gério kontūrai*. – Vilnius: Mintis, 1989, p. 358.

⁴ Tomas Akvinietis. *Apie esinį ir esmę. Apie tiesą. Apie intelekto vienovę prieš averiostus*. – Vilnius: Logos, 2000, p. 8.

⁵ „Vartojant šiuolaikinę terminiją, apibrėžimą giminę ir rūšiniu skirtumu galėtume vadinti apibrėžimu klase ir skirtumu tarp poklašių. Tačiau iš pagarbos tradicijai tebevartojamas senasis šios apibrėžimo rūšies pavadinimas“. R.Plečkaitis. *Logikos ivadas*. – Vilnius: Mintis, 1978, p. 114.

⁶ Hérakleitas. *Fragmentai*. – Vilnius: Aidai, 1995, p. 41.

⁷ Tomas Akvinietis. *Apie įstatymus*. – Vilnius: Logos, 2005, p. 71.

XLVIII KLAUSIMAS

Apie ypatingą daiktų skirtingumą I ŠEŠIS ARTIKULUS SUSKIRSTYTAS

Toliau reikia svarstyti ypatingą daiktų skirtingumą (žr. kl. 44 įvadą). Pirmiausia – gėrio ir blogio skirtingumą, toliau – dvasinių ir kūniškų kūrinių skirtingumą (kl. 50). Svarstant pirmajį, reikia klausti apie blogį ir apie blogio priežastį (kl. 49).

Svarstant blogį, klausiamama šešių dalykų.

Pirma: ar blogis yra kokia nors prigimtis.

Antra: ar blogis yra daiktuose.

Trečia: ar gėris yra blogio subjektas.

Ketvirta: ar blogis visiškai sunaikina gėrij.

Penkta: apie blogio suskirstymą į bausmę ir kaltę.

Šešta: kas turi daugiau blogio – bausmę ar kaltę.

1 ARTIKULAS

AR BLOGIS YRA KOKIA NORS PRIGIMTIS

I PIRMAJĮ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad blogis yra tam tikra prigimtis.

1. Juk kiekviena giminė yra tam tikra prigimtis. O blogis yra tam tikra giminė, nes *Predikamentuose* sakoma, kad *géris ir blogis néra giminéje, bet yra kitų giminés*¹. Vadinasi, blogis yra tam tikra prigimtis.
2. BE TO, kiekvienas kokią nors rūšį sudarantis skiriamasis požymis yra tam tikra prigimtis. O dorovės dalykuose blogis yra rūšį sudarantis skiriamasis požymis, juk blogas nusistatymas rūšiškai skiriasi nuo gero, kaip dosnumas – nuo šykštumo. Vadinasi, blogis reiškia tam tikrą prigimtį.
3. BE TO, kiekviena iš dviejų priešingybių yra tam tikra prigimtis. O géris ir blogis priešpriešinami ne kaip stokojimas ir turėjimas, o kaip priešingybės. Filosofas *Predikamentuose* tai įrodo sakydamas, kad tarp gérlio ir blogio yra tam tikras vidurys ir nuo blogio galima sugrįžti prie gérlio². Vadinasi, blogis reiškia tam tikrą prigimtį.
4. BE TO, tas, kurio néra, neveikia. Bet blogis veikia, nes naikina gérį. Todėl blogis yra tam tikras esinys ir tam tikra prigimtis.
5. BE TO, daiktų visatos tobulumui nepriklauso niekas, nebent jis būtų koks nors esinys ir kokia nors prigimtis. O blogis priklauso daiktų visatos tobulumui: juk Augustinas *Enchiridione (Vadovelyje)* sako, kad *iš visų daiktų susideda nuostabus visatos grožis, kuriame net ir tai, kas vadinama blogiu, gerai sutvarkyta, ir į vietą padėta, labiau išryškina gérį*. Vadinasi, blogis yra tam tikra prigimtis.

BET PRIEŠINGAI rašo Dionisijs traktato *Apie Dievo vardus* ketvirtajame skyriuje: *Blogis néra nei egzistuojantysis, nei géris*.

ATSAKAU, kad vienas iš priešingų dalykų pažįstamas per kitą, kaip tamsa per šviesą. Todėl apie tai, kas yra blogis, reikia spręsti remiantis gérlio samprata. O jau minėjome (kl. 5, a.1), kad géris yra visa tai, ko norima; ir kadangi kiekviena prigimtis nori savo esaties ir savo tobolumo, būtina teigti, kad bet kurios prigimties esatis ir tobulumas yra géris. Todėl negali būti, kad *blogis* žymėtų kokią nors esatį, kokią nors formą arba prigimtį. Vadinasi, reikia pripažinti, kad vardu *blogis* žymima kokia nors gérlio stoka. Kaip tik todėl sakoma, kad *blogis néra nei egzistuojantysis, nei géris*: kadangi esinys tiek, kiek jis yra, yra géris, tai šalinant vieną iš jų, šalinamas ir kitas.

Todėl I PIRMAJĮ atsakytina, jog Aristotelis ten išsako požiūrių pitagorininkų, kuriems atrodė, kad blogis yra tam tikra prigimtis ir todėl jie teigė, kad géris ir blogis yra giminės³. Mat Aristotelis buvo įpratęs, ypač logikos knygose, pateikti tuos pavyzdžius, kuriuos jo laikais tam tikri filosofai laikė tikétinais. Arba reikia sakyti taip, kaip sako Filosofas *Metafizikos* dešimtoje knygoje, kad *pirmoji priešingybių pora yra turėjimas ir stokojimas*⁴, nes ji atrandama visose priešingybių porose, kadangi

viena priešingybė visada yra netobula kitos atžvilgiu, kaip juodumas baltumo ir kartumas saldumo atžvilgiu. Būtent todėl gėris ir blogis giminėmis vadinami ne be išlygų, o kaip priešingybių [giminės], nes kiekviena forma turi gėrio prasmę, o kiekviena stoka tiek, kiek ji yra stoka, turi blogio prasmę.

Į ANTRAJĮ atsakytina, kad gėris ir blogis néra rūši sudarantys skiriamieji požymiai, nebent tik doroviniuose dalykuose, kurie gauną rūši iš tikslo, esančio objekto valios, nuo kurios tie dalykai priklauso. Ir kadangi gėris turi tikslo prasmę, tai gėris ir blogis yra dorovinių dalykų rūšis sudarantys skiriamieji požymiai; gėris – savaime, o blogis tiek, kiek jis atima deramą tikslą. Tačiau deramo tikslo atėmimas dorovinių dalykų rūši sudaro tik susiedamas su nederamu tikslu: panashiai gamtiniuose daiktuose nerandama tokios substancinės formos stokos, kuri nebūtų susijusi su kita forma. Todėl blogis, kuris yra dorovinių dalykų [rūši] sudrantis skiriamasis požymis, yra tam tikras gėris, susijęs su kito gėrio stokojimu: panashiai kaip nesantūraus žmogaus tikslas yra ne proto praradimas, o protu netvaromas juslinis malonumas. Todėl blogis tiek, kiek jis yra blogis, néra [rūši] sudrantis skiriamasis požymis, bet yra toks dėl su juo susijusio gėrio.

Todėl atsakymas į TREČIAJĮ argumentą irgi aiškus, nes ten Filosofas kalba apie gėri ir blogi doroviniuose dalykuose. Juk būtent čia tarp gėrio ir blogio atrandas tam tikras vidurys, todėl gériu vadinama tai, kas sutvarkyta; o blogiu – tai, kas ne tik netvarkinga, bet ir kitam žalinga. Todėl Filosofas *Eikos* ketvirtijoje knygoje sako, kad *švaistūnas yra kvailokas, bet ne blogas*⁵. Be to, nuo dorovinio blogio galima sugrįžti prie gėrio, be ne nuo kiekvieno blogio. Juk nuo aklumo negrižta ma prie regėjimo, o aklumas yra tam tikras blogis.

Į KETVIRTAJĮ atsakytina: apie tai, jog kas nors daro, kalbama trejopai. Vienai – formaliai, šitaip kalbant sakoma, kad baltumas daro baltą. Būtent šia prasme sakoma, kad blogis net kaip stoka naikina gėri, nes jis yra pats gėrio naikinimas arba stokojimas. Kitaip kalbama sakant, kad kas nors daro veikdamas, kaip dažytas sieną daro baltą. Trečiaip kalbama atsižvelgiant į tikslo priežastį: pvz., sakoma, kad tikslas veikia skatindamas veiksnį. Pastaraisiais dvimi būdais blogis veikia ne pats savaime, t.y. ne tuo, kad jis yra tam tikras stokojimas, o tuo, kad su juo yra susijęs gėris: juk kiekvienas veiksmas vyksta per kokią nors formą, o kiekvienas dalykas, kurio norima kaip tikslo, yra tam tikras tobulumas. Todėl Dionisijs traktato *Apie Dievo vardus* ketvirtajame skyriuje teigia, kad blogis neveikia ir néra norimas, nebent tik su juo susijusio gėrio galia; o pats savaime jis yra *neapibrėžtas, esantis anapus valios ir siekių*.

Į PENKTAJĮ atsakytina, kad, kaip jau minėta (kl. 2, a. 3; kl. 19, a. 5 į 2; kl. 21, a. 1 į 3; kl. 44, a. 9), visatos dalys yra susijusios, nes viena kitą veikia ir yra viena kitos tikslas bei pavyzdys. O tai, kaip jau sakyta (į 4), blogiui negali tikti, nebent tik dėl su juo susijusio gėrio. Todėl blogis nepriklauso nei visatos tobulumui, nei yra visatos tvarkos dalis, nebent tik atsitiktinai, t.y. dėl su juo susijusio gėrio.

2 ARTIKULAS

AR BLOGIS YRA DAIKTUOSE

Į ANTRAJĮ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad daiktuose blogio nėra.

1. Juk daiktuose yra arba koks nors esinys, arba kokio nors esinio stoka, kuri nėra esinys. Tačiau Dionisijas traktato *Apie Dievo vardus* ketvirtajame skyriuje sakuo, kad blogis yra toli nuo to, kas egzistuoja, ir dar toliau nuo to, kas neegzistuoja. Todėl blogio daiktuose niekaip negali būti.
2. BE TO, esinys ir daiktas sukeičiami. Tad jeigu blogis būtų esinys daiktuose, tai reikėtų pripažinti, kad jis yra tam tikras daiktas. O tai prieštarauja tam, kas jau pasakyta (a. 1).
3. BE TO, Aristotelio *Topikos* trečiojoje knygoje [119a27] parašyta, kad *baltesnis yra tas, kuriam mažiau įmaišyta juodumo*⁶. Todėl geresnis yra tas, kuriam mažiau įmaišyta blogio. O Dievas visada ir daug labiau negu gamta daro tai, kas geriau. Vadinas, Dievo sukurtuose daiktuose nėra jokio blogio.

BET yra PRIEŠINGAI, nes toks požiūris pašalintų visus draudimus ir bausmes, kurie skirti tik blogiesiems.

ATSAKAU, kad, kaip jau minėta (kl. 47, a. 2), visatos tobulumas reikalauja, kad būtų daiktų nelygybė ir taip būtų užpildyti visi gerumo lygmenys. Juk vienas gerumo lygmuo yra toks, kad jam priklausantis daiktas yra taip geras, kad niekada negali stokoti. O kitas gerumo lygmuo yra toks, kad jam priklausantis daiktas yra taip geras, kad gali stokoti gėrio. Tokie patys lygmenys yra pačioje esatyje, nes yra tokie [esiniai], kurie negali netekti savo esaties, kaip [negali] bekūnai; bet yra ir tokie, kurie gali prarasti savo esati, kaip [gali] kūniškieji. Ir kaip daiktų visatos tobulumas reikalauja, kad būtų ne tik neirūs, bet ir irstantys esiniai, taip visatos tobulumas reikalauja, kad būtų tokie, kurie galėtų stokoti gėrio ir kartais jo stokotų. Tačiau blogio prasmę sudaro būtent tai, kad kas nors stokoja gėrio. Todėl akivaizdu, kad daiktuose yra blogis, kaip yra irimas, nes pats irimas yra tam tikras blogis⁷.

Todėl I PIRMAJĮ atsakytina, kad blogis yra toli tiek nuo to, kuris yra be išlygu, tiek nuo to, kurio visiškai nėra, nes jis yra ne kaip savybė ir ne kaip grynas neigimas, bet kaip stokojimas.

Į ANTRAJĮ atsakytina, kad, kaip rašoma *Metafizikos* penktajoje knygoje, esinys predikuojamas dvejopai⁸. Vienu būdu predikuojamas jis reiškia daikto esybę ir dalijamas į dešimtį giminių, todėl sukeičiamas su daiktu. Šitaip joks stokojimas nėra esinys, taigi ir blogis [nėra esinys]. Kitu būdu esinys predikuojamas sakant, kad jis reiškia tiesą teiginio, kuris sudarytas [iš subjekto ir predikato] ir kurio požymis yra tas žodžis *yra*, o esinys yra tai, kuo atsakoma į klausimą, *ar yra*. Šitaip kalbėdami sakome, kad aklumas yra akyje; arba apie bet kurį kitą stokojimą. Šitaip ir blogis vadinamas esiniu. Tačiau nežinodami šio skirtumo kai kurie, atsižvelgdami į tai, jog kai kurie daiktai vadinami blogais arba kad sakoma, jog blogis yra daiktuose, tikėjo, kad blogis yra tam tikras daiktas.

Į TREČIAJĮ atsakytina, kad Dievas ir gamta, ir bet kuris kitas veiksnys daro tai, kas geriau visumai, o ne tai, kas geriau kuriai nors daliai, nebent to reikėtų visumai, kaip jau pasakyta (kl. 47, a. 2 į 1). Tačiau pati visuma, kuri yra kūrinių visata, yra geresnė ir tobulesnė, jei joje yra tai, kas gali stokoti gérion ir, Dievui leidus, kartais stokoja tiek todėl, kad, pasak Dionisijo traktato *Apie Dievo vardus* ketvirtuoju skyriaus, apvaizda siekia prigimtį ne sunaikinti, o išsaugoti, bet pati daiktą prigimtis yra tokia, kad tie, kurie gali stokoti, kartais stokoja; tiek todėl, kad, pasak Augustino *Enchiridiono*, Dievas yra toks galingas, jog gérą gali daryti iš blogio. Todėl daug gerų dalykų nebūtų, jeigu Dievas jokiam blogiu neleistų būti. Juk ugnis nedegtu, jeigu nebūtų galima ardyti oro; ir liūtas negyventu, jeigu nebūtų galima žudyti asilo; ir keršijantis teisingumas bei kenčiančiuju kantrybę nebūtų šlovinama, jeigu nebūtų neteisybės.

3 ARTIKULAS

AR BLOGIS YRA GÉRYJE KAIP SUBJEKTE

Į TREČIAJĮ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, blogis nėra géryje kaip subjekte.

1. Juk visos gérybės yra egzistuojančios. O Dionisijs traktato *Apie Dievo vardus* ketvirtajame skyriuje sako, kad blogis *nėra nei egzistuojanties, nei egzistuojančiuose*. Vadinasi, blogis nėra géryje kaip subjekte.
2. BE TO, blogis nėra esinys, o géris yra esinys. Bet neesinys nereikalauja esinio, kuriame būtų kaip subjekte. Vadinasi, ir blogis nereikalauja gérion, kuriame būtų kaip subjekte.
3. BE TO, viena priešingybė nėra kitos subjekto. O géris ir blogis yra priešingybės. Vadinasi, blogis nėra géryje kaip subjekte.
4. BE TO, apie tą, kuriame baltumas yra kaip subjekte, sakoma, kad jis yra baltas. Vadinasi, ir tas, kuriame blogis yra kaip subjekte, yra blogas. Tad jeigu blogis būtų géryje kaip subjekte, reikėtų pripažinti, kad géris yra blogas, bet tokiam teiginiu prieštarauja tai, kas sakoma Izaijo knygoje: *Vargas vadinantiems piktą geru, o gerą piktą* (Iz 5, 20).

BET PRIEŠINGAI Augustinas rašo *Enchiridione*, kad blogis yra tik géryje.

ATSAKAU, kad, kaip jau minėta (a.1), blogis reiškia gérion pašalinimą. Bet ne kiekvienas gérion pašalinimas vadinas blogiu. Mat gérion pašalinimą galima suprasti tiek atémimo, tiek neigimo prasme. Neigiamai suprantamas gérion pašalinimas blogio prasmės neturi; priešingu atveju reikėtų pripažinti, kad tie, kurių niekaip nėra, yra blogi; ir toliau, kad bet kuris daiktas yra blogas todėl, kad neturi kito daikto gérion, pavyzdžiu, žmogus būtų blogas todėl, kad nėra toks greitas kaip stirna arba stiprus kaip liūtas. Tačiau gérion pašalinimas, suprantamas kaip atémimas, vadinas blogiu, kaip regėjimo stokojimas vadinas aklumu. Tačiau stokojimo ir formos subjekto yra vienas ir tas pats, būtent galimybėje esantis esinys:

vis tiek ar jis galimybėje būtų be išlygų, kaip pirmoji materija, kuri yra substancinės formos ir jai priešingos stokos subjektas; ar būtų galimybėje tik tam tikru atžvilgiu, o akte būtų be išlygų, kaip skaidrus kūnas, kuris yra šviesos ir tamsos subjektas. Tačiau akivaizdu, kad forma, kuria kas nors yra akte, yra tam tikras tobulumas ir tam tikras gėris: šitaip kiekvienas akte esantis yra tam tikras gėris. Ir panashiai kiekvienas galimybėje esantis, kaip šitaip esantis, yra tam tikras gėris tiek, kiek linkęs į gėri: būdamas galimybėje, jis yra gėris galimybėje. Todėl tenka pripažinti, kad blogio subjektas yra gėris⁹.

Todėl I PIRMAJĮ atsakytina, jog Dionisijas turi omeny, kad egzistuojančiuose daiktuose blogio nėra kaip dalies arba kaip ko nors egzistuojančio prigimtinės savybės.

I ANTRAJĮ atsakytina, kad neigiamai suprantamas neesinys nereikalauja subjekto. Bet *Metafizikos* ketvirtijoje knygoje sakoma, kad stokojimas yra neigimas subjekte ir toks neesinys yra blogis¹⁰.

I TREČIAJĮ atsakytina, kad blogis kaip subjekte yra ne jam priešpriešinamame géryje, o kokiam nors kitame géryje: juk aklumo subjektas yra ne rega, o gyvūnas. Bet atrodo, kad čia, pasak Augustino (ciuotos vietas), neveikia dialektikų taisykėlė, kuri sako, kad *priešingybės negali būti kartu*. Tačiau reikia turėti omeny, kad gėris ir blogis čia suprantamas apskritai, o ne kaip tas atskiras gėris ir anas atskiras blogis. Baltumas ir juodus, saldumas ir kartumas, ir panašios priešingybės suprantamos tik kaip atskirybės, nes priklauso tam tikroms apibrėžtomis giminėms. Tačiau gėris apima visas gimines, todėl vienas gėris gali būti kartu su kito gério stoka.

I KETVIRTAJĮ atsakytina, kad Pranašas linki pražūties tiems, kurie sako, kad gėris tiek, kiek jis yra geras, yra blogis. Bet tai neišplaukia iš to, kas anksčiau pasakyta, kaip akivaizdu dėl (pagrindinėje artikulo dalyje) pateikto paaiškinimo.

4 ARTIKULAS

AR BLOGIS SUNAIKINA VISA GĖRI

I KETVIRTAJĮ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad blogis sunaikina visą gėri.

1. Juk viena priešingybe visiškai sunaikinama kita priešingybe. O gėris ir blogis yra priešingybės. Vadinasi, blogis gali sunaikinti visą gėri.
2. BE TO, Augustinas *Enchiridione* sako, kad blogis kenkia tiek, kiek *atima gėri*. O gėris yra pats sau tapatus ir vienodas. Vadinasi, blogiu visiškai sunaikinamas.
3. BE TO, blogis tol, kol jis yra, kenkia gériui ir jį šalina. O tas, iš kurio nuolatos kas nors pašalinama, kada nors sunaikinamas, nebent būtų begalinis; bet to negalima pasakyti apie jokį sukurtą gėri. Vadinasi, blogis visiškai sunaikina gėri.

BET PRIEŠINGAI sako Augustinas *Enchiridione* (ciuotoje vietoje), kad blogis negali visiškai sunaikinti gério.

ATSAKAU, kad blogis negali visiškai sunaikinti gérį. Kad tai būtų akivaizdu, reikia atsižvelgti į tai, jog yra trejopas géris. Toks, kuris blogiu visiškai sunaikinas: ir šis géris yra priešingas blogiui; taip tamsa visiškai sunaikina šviesą, o akumas – regą. Bet yra tokis géris, kuris blogiu nei visiškai sunaikinamas, nei sumažinamas: būtent tas géris, kuris yra blogio subjektas; juk tamsos nesumažina niekas, kas priklauso oro substancijai. Yra ir tokis géris, kuris blogiu tikrai sumažinamas, tačiau visiškai nesunaikinamas, ir tas géris yra subjekto gebėjimas veikti.

Tačiau to gérį [t.y. gebėjimo veikti] sumažinimą reikia suprasti ne kaip atėmimą, panašu į kiekybinį mažinimą, o kaip susilpninimą, panašu į kokybęs ir formos sumažinimą. Tačiau to gebėjimo silpninimas turi būti suprantamas kaip jo galios priešingybę. Juk tokis gebėjimas stiprinamas nuostatomis, kuriomis materija paruošiama aktui; kuo subjekte jų daugiau, tuo labiau jis geba priimti tobulumą ir formą. Ir priešingai, [tas gebėjimas] silpninamas priešingomis nuostatomis: kuo materijoje jų yra daugiau ir kuo jos stipresnės, tuo labiau susilpnina [subjekto] galimybę veikti.

Taigi, jei priešingos nuostatos gali būti dauginamos ir stiprinamos ne be galo, bet kiekviena iš jų tik iki tam tikros ribos, tai minėtas gebėjimas irgi negali būti be galo mažinamas ir silpninamas. Tai matyt aktyviųjų ir pasyviųjų elementų kokybių atveju: juk šaltumas ir drėgnumas, kuriais mažinamas arba silpninamas materijos gebėjimas priimti ugnies formą, negali būti be galo didinami. Bet jeigu priešingos nuostatos gali būti be galo dauginamos, tai ir minėtas gebėjimas [gali būti] be galo mažinamas ir silpninamas. Tačiau jis negali būti visiškai sunaikintas, nes visada išlieka savo šaknyje, t.y. subjekto substancijoje. Pavyzdžiui, jeigu tarp saulės ir oro išdėstyti be galo daug tamsią kūnų, tai oro gebėjimas šviesai būtų be galo sumažintas, bet niekada jis nebus visiškai sunaikintas tol, kol yra oras, kuris yra iš prigimties skaidrus. Panašiai be galo gali būti dauginamos nuodėmės, kuriomis vis labiau ir labiau mažinamas sielos gebėjimas priimti malonę, nes nuodėmė yra tarsi tarp mūsų ir Dievo pastatyta kliūtis, kaip pasakyta Izaijo knygoje: *Mūsų nuodėmės atskyrė mus nuo Dievo* (Iz 59, 2)¹¹. Vis dėlto, minėtas sielos gebėjimas nesunaikinamas visiškai, nes jis priklauso jos prigimčiai.

Todėl I PIRMAJĮ atsakytina, kad tas géris, kuris priešpriešinamas blogiu, visiškai sunaikinamas, tačiau kiti gériniai sunaikinami ne visiškai, kaip pasakyta (pagrindinėje artikulo dalyje).

I ANTRAJĮ atsakytina, kad minėtas gebėjimas yra išiterpės tarp subjekto ir veikimo. Todėl toje pusėje, kurioje jis liečia veikimą, blogiu sumažinamas, bet toje pusėje, kurioje jis susijęs su subjektu, išlieka. Vadinas, nors géris savyje yra sau tapatus, tačiau, siejant su įvairiaisiais dalykais, jis sunaikinamas ne visiškai, bet tik iš dalies.

I TREČIAJĮ atsakytina, jog kai kurie, išsivaizduodami, kad minėtas gérį mažėjimas yra panašus į kiekybinį mažėjimą, teigė, jog kaip be galo dalijamas pagal tą pačią proporciją (pavyzdžiui, pusę dalijant per pusę, arba trečiąją dalį į tris dalis)

mažėja tolydus dydis, taip mažėja gėris. Tačiau šis argumentas čia neveikia, nes dalijime pagal tą pačią proporciją atimama vis mažiau ir mažiau: juk pusės pusė yra mažesnė negu viso pusė. Tačiau antroji nuodėmė minėtą gebėjimą sumažina nebūtinai mažiau negu pirmoji, bet kartais sumažina arba tiek pat, arba daugiau. Todėl reikia sakyti, kad, nors tas gebėjimas yra ribotas, vis dėlto jis gali būti be galio mažinamas ne savaime, bet atsitiktinai; be galio dauginant priešingas nuostatas, kaip minėta (pagrindinėje artikulo dalyje).

5 ARTIKULAS

AR PAKANKAMAS BLOGIO SUSKIRSTYMAS Į BAUSMĘ IR KALTĘ

Į PENKTAJĮ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad blogio suskirstymas į bausmę ir kaltę nėra pakankamas.

1. Juk atrodo, kad kiekvienas trūkumas yra tam tikras blogis. Tačiau visuose kūriniuose yra tam tikras trūkumas, dėl kurio jie negali patys savęs išaugoti esatyje, bet jis nėra nei bausmė, nei kaltė. Vadinasi, blogio suskirstymas į bausmę ir kaltę nėra pakankamas.
2. BE TO, proto neturinčiuose daiktuose nėra nei bausmės, nei kaltės. Bet juose yra nykimas ir stokojimas, o pastarieji priklauso blogio sampratai. Vadinasi, ne kiekvienas blogis yra bausmė arba kaltė.
3. BE TO, pagunda yra tam tikras blogis. Bet ji nėra kaltė, nes Antrojo laiško korintiečiams (II Kor 12, 7)² žodžius Glosa aiškina taip: *pagunda, kuriai nenusileidžiamā, nėra nuodėmė, bet proga dorybei pasireikšti*. Bausmė ji irgi nėra, nes pagunda yra anksčiau už kaltę, o bausmė ateina vėliau. Vadinasi, blogio suskirstymas į bausmę ir kaltę nėra pakankamas.

BET PRIEŠINGAI atrodo, kad tas suskirstymas nereikalingas, nes Augustinas *Enchiridione* rašo, kad kas nors vadina blogu, *nes kenkia*. O tas, kuris kenkia, baudžia. Todėl kiekvienas blogis priskiriamas bausmei.

ATSAKAU, kad blogis, kaip jau minėta (a. 3), yra stokojimas gėrio, pirmiausia ir savaime esančio tobuleme ir akte. Tačiau aktas yra dvejopas: pirmasis ir antrasis. Pirmasis aktas yra daikto forma ir visuma, o antrasis aktas yra veikimas. Todėl ir blogis esti dvejopai. Vienai – dėl formos arba kurios nors daikto visumai būtinos dalies atėmimo; šitaip aklumas arba organo stokojimas yra blogis. Kitaip – dėl deramo veikimo atėmimo; arba dėl to, kad jo visiškai nėra, arba dėl to, kad jam trūks ta deramo būdo ir tvarkos.

O kadangi gėris be išlygų yra valios objektas, tai blogis, kuris yra gėrio stokojimas, ypatingu būdu esti protinguose kūriniuse, turinčiuose valią. Todėl tas blogis, kuris yra dėl daikto formos arba vientisumo atėmimo, suprantamas kaip bausmė; ypač turint omeny tai, kas jau parodyta (kl. 22, a. 2), būtent kad viskas priklauso dieviškajai apvaizdai ir teisingumui, juk bausmės prasmė ta, kad ji yra prie-

šinga valiai. O tas blogis, kuris yra dėl deramo veikimo trūkumo, valios dalykuose suprantamas kaip kaltė. Juk kas nors dėl deramai neatlikto veiksmo kaltinamas tada, kai to veiksmo atlikimas priklausė nuo jo valios. Todėl šitaip svarstant, visas dorovinių dalykų blogis yra arba bausmė, arba kaltė.

Todėl I PIRMAJĮ atsakytina: kadangi, kaip jau minėta (a. 3), blogis yra gėrio stokojimas, o ne grynas neigimas, tai ne kiekvienas gėrio trūkumas yra blogis, o tik trūkumas to gėrio, kurį iš prigimties būtina turėti. Juk regėjimo stoka yra blogis ne akmenyje, o gyvūne, nes turėti regėjimą – priešinga akmens esmei. Panašiai priešinga kūrinio esmei, kad pats save išsaugotų esatyje, nes esatį išsaugo tas, kuris ją duoda. Todėl tas trūkumas néra kūrinio blogis.

I ANTRAJĮ atsakytina, kad į bausmę ir kaltę skirstomas ne blogis apskritai, o tik valios dalykams priklausantis blogis.

I TREČIAJĮ atsakytina, kad gundymas, kadangi jis yra kurstymas blogiui, visada yra kaltės blogis gundančiajame. O tame, kuris yra gundomas, tikrai néra, ne bent tik ta prasme, kad gundymas Jame sukelia tam tikrus pakitus, kaip veikiančiojo veiksmas – patiriančiajame. Bet jeigu gundančiam pavyksta gundomajį palenkti blogiui, tai pastarasis nusikalsta.

I KETVIRTAJĮ (BET atrodo PRIEŠINGAI) atsakytina, kad bausmės esmė – kenkti pačiam veikėjui. O kaltės esmė – kenkti veikėjo veiklai. Šitaip abi priklauso blogiui, nes abi turi kenkimo esmę.

6 ARTIKULAS

AR BAUSMĖ TURI DAUGIAU BLOGIO NEGU KALTĖ

I ŠEŠTAJĮ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad bausmė turi daugiau blogio negu kaltė.

1. Juk kaltė su bausme siejasi taip, kaip nuopelnas su apdovanojimu. O apdovanojimas turi daugiau gėrio negu nuopelnas, nes yra pastarojo tikslas. Todėl ir bausmė turi daugiau blogio negu kaltė.
2. BE TO, tas yra didesnis blogis, kuris priešpriešinamas didesniams gériui. Bet, kaip jau minėta (a. 5), bausmė priešpriešinama veiksniu gériui, o kaltė – veiksmo gériui. Kadangi veiksnys yra geresnis už veiksmą, tai atrodo, kad bausmė yra blogesnė už kaltę.
3. BE TO, pats tikslas atémimas yra tam tikra bausmė, vadinaama palaimingojo regejimo netektimi. O kaltės blogis yra nukreiptumo į tikslą atémimas. Todėl bausmė yra didesnis blogis negu kaltė.

BET PRIEŠINGAI, išmintingas meistras daro mažesnį blogį, kad išvengtų didesnio; taip gydytojas nupjauna galūnę, kad ji nesunaikintų viso kūno. Bet Dievo išmintis numato bausmę, kad būtų išvengta kaltės. Vadinas, kaltė yra didesnis blogis negu bausmė.

ATSAKAU, jog kaltė turi daugiau blogio negu bausmė; ir ne tik juslinė bausmė, kurią sudaro kūniškų gėrybių atėmimas, tokias bausmes dauguma pažista, bet bausmę suprantant plačiau, būtent kad malonės arba garbės atėmimas irgi yra tam tikra bausmė. Taip supratama dėl dviejų priežasčių. Pirmoji iš jų yra ta, kad iš kaltės blogio, bet ne iš bausmės blogio, atsiranda kitas blogis; todėl, pasak Dionisijo traktato *Apie Dievo vardus ketvirtojo skyriaus*: *Ne būti nubaustam yra blogis, betapti bausmės vertam*. Taip yra todėl, kad gėris be išlygų priklauso aktui, bet ne galimybei, o galutinis aktas yra veikimas, arba naudojimasis kokiais nors turimais daiktais. Tačiau visais daiktais naudojamės valingai. Tad dėl geros valios³, dėl kurios žmogus gerai naudojasi turimais daiktais, žmogus vadinas geru, o dėl blogos – blogu. Juk turintis blogą valią net tą gėri, kuris jam priklauso, gali blogai panaujoti; taip būtų, jeigu gramatikas tyčia kalbėtų netaisyklingai. Kadangi kaltės turinį sudaro netvarkingas valios veiksmas, o bausmės – atėmimas kai kurių dalykų, kuriais valia naudojasi, tai kaltė yra didesnis blogis negu bausmė.

Antrają tokio supratimo priežastį galima paimti iš to, kad Dievas yra bausmės blogio, bet ne kaltės blogio kūrėjas. Taip yra todėl, kad bausmės blogis atima kūrinio gėrij: tiek sukurtą kūrinio gėrij, kaip apakimas atima regėjimą; tiek nesukurtą gėrij, kaip atimant palaimingąjį regėjimą atimamas nesukurtas gėris. Bet kaltės blogis tiesiogiai priešpriešinamas pačiam nesukurtajam gėriui: juk jis prieštarauja dieviškosios valios išspildymui ir dieviškai meilei, kuria dieviškasis gėris mylimas dėl jo paties, o ne vien dėl to, kad kūrinys tame dalyvauja. Todėl akivaizdu, kad kaltė turi daugiau blogio negu bausmė.

Todėl į PIRMAJĮ atsakytina, jog kaltė baigiasi bausme, kaip nuopelnas apdovanojimu, tačiau nusikalstama ne dėl bausmės, kaip nusipelnoma dėl apdovanojimo. Veikiau priešingai, bausmė skatina vengti nusikaltimo. Taigi kaltė yra blogesnė už bausmę.

Į ANTRAJĮ atsakytina, kad veikimo tvarka, kuri kalte sunaikinama, yra tobulesnis veikiančiojo gėris (nes jis yra antrasis tobulumas) negu tas gėris, kuris sunaikinamas bausme ir kuris yra pirmasis tobulumas.

Į TREČIAJĮ atsakytina, jog kaltės negalima sieti su bausme taip, kaip tikslas siejamas su nukreiptumu į tikslą, nes ir viena, ir kitą tam tikru būdu galima prarasti tiek dėl kaltės, tiek dėl bausmės. Dėl bausmės – todėl, kad nuo tikslo ir nukreiptumo į tikslą atitraukiamas pats žmogus, o dėl kaltės – todėl, kad stoką patiria veikimas, kuris nenukreipiamas į deramą tikslą.

Literatūra ir nuorodos

¹ „Aišku, kad priešingybės iš prigimties glūdi dalykuose, kurie yra tapatūs arba rūšies, arba giminės atžvilgiu: liga ir sveikata iš prigimties glūdi gyvos būtybės kūne, balta ir juoda – ap-

skritai kūne, o teisingumas ir neteisingumas – žmogaus sieloje. Būtina, kad visos priešingybės priklausytų arba tai pačiai giminei, arba priešingoms giminėms, arba pačios būtų giminės: juo-

da ir balta priklauso tai pačiai giminei – spalva čia yra giminė, teisingumas ir neteisingumas priklauso priešingoms giminėms – vienos iš priešingybių giminė yra dorybė, kitos – nedorybė, o géris ir blogis neprieklauso jokiai giminėi – jie patys yra giminė kitiems.“ Aristotelis. *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1990, p. 56.

² „Panašiai apie žmogų ir daugelį kitų dalykų sakoma gera ir bloga, bet viena ir kita nebūtini turi būti būdinga tam, apie ką sakoma: juk ne visi yra arba blogi, arba geri – tarp jų yra koks nors vidurys, antai tarp balto ir juodo – pilkas, balkšvas ir kitos panašios spalvos. Kitais atvejais būna nelengva tarpinė dalyką padinti – jis apibrėžiamas neigiant abu kraštutinumus, pavyzdžiu, „nei geras, nei blogas“ arba „nei teisingas, nei neteisingas“.

Apie stokojimą ir turėjimą kalbama to paties dalyko atžvilgiu, pavyzdžiu, apie regėjimą ir aklumą – akies atžvilgiu. Ir apskritai, kas iš prigimties turi vieną iš šių savybių, to dalyko atžvilgiu ir kalbame apie stokojimą ir turėjimą. O stokojančiu kokios nors savybės mes vadiname kiekvieną, galintį prisiumti tą savybę, kai tos savybės visiškai neturi tas, kas iš prigimties turėtų ją turėti, ir tuo metu, kai ją iš prigimties turėtų turėti.“ Aristotelis. *Rinktiniai raštai*, p. 51–52.

³ „Kiti tos pačios mokyklos atstovai teigia, kad yra dešimt pradų, kuriuos jie suporuoją ir sustato į du stulpelius – riba ir neapibrėžtis, neporinis ir porinis, vienis ir daugis, dešinė ir kairė, vyriškas ir moteriškas pradas, rimtis ir judėjimas, tiesė ir kreivė, šviesa ir tamsa, géris ir blogis, kvadratinis ir pailgas. Atrodo, kad Alkmeonas iš Krotono taip pat suprato ši reikalą. Tad arba jis paémė ši požiūri į jų, arba jie iš jo, nes jis kalbėjo panašiai kaip jie. Mat jis sako, kad dauguma žmogiškų reikalų eina poromis, turédamas omeny ne apibrėžtas priešingybes, kokias išsakė pitagorininkai, o visokias priešingybes, pvz., baltas ir juodas, saldus ir kartus, geras ir blogas, didelis ir mažas. Jis išsakė begalę užuominą apie kitas priešingybes, bet pitagorininkai pakelbė ir savo priešingybių skaičiu, ir jų pavadinimus.“ Aristotelis. *Metafizika*, 986 a 25–30.

⁴ „Pirminis priešingumas yra tarp turėjimo ir stokojimo, ne bet kurio stokojimo (mat stokojimas turi keletą prasmų), o to, kuris yra visiškas. Ir kitos priešingybės turi būti taip pa-

vadintos atsižvelgiant į jas [t.y. turėjimą ir stokojimą], vienos dėl to, kad jos jas turi, kitos dėl to, kad siekia jas padaryti, kitos – kad jos yra gavimas arba praradimas tų ar kitų priešingybių.“ Ten pat, 1055 a 33–40.

⁵ „Šitoks žmogus néra blogo būdo, nes viršytį sakinā duodant ir neimti – tai ne žemo ir nedoro žmogaus, o tik kvailoko bruožas. Taigi, šitoks švaistūnas yra geresnis už šykštuoli – ir dėl mūsų minėtų priežasčių, ir dėl to, kad jis daug kam padeda, o šykštuolis niekam nepadeda, net pats sau.“ Aristotelis. *Rinktiniai raštai*, p. 126.

⁶ „Tas, kuris mažiau sumaišomas su jam priešingu, labiau toks. Pavyzdžiu, baltesnis yra tas, kuris mažiau sumaišytas su juodu.“ Aristotelis. *Topika*, 119 a 25.

⁷ Blogis tik irstančiam, o visatai – géris. Todėl pasakyta *tam tikras blogis*, o ne blogis be išlygų.

⁸ „*Esinys* predikuojamas kaip atsitiktinis požymis ir kaip tai, kas yra savaime. Kaip atsitiktinis požymis [*esinys* predikuojamas], pavyzdžiu, sakant *teisingas yra muzikalus* ir *muzikantas yra žmogus*, panašiai sakoma *muzikantas stato*, nes pasitaiko, kad statybininkas yra muzikalus, arba muzikantas yra statybininkas, nes šiuose pasakymuose vienas yra kitas reiškia vienąs yra kito atsitiktinis požymis [akcidencija]. [...]”

Esinys predikuojamas savaime visiems tiems, kurie pažymėti predikavimo figūromis [t.y. predikamentais arba kategorijomis], nes *esinio* prasmę yra tiek, kiek tų figūrų. O kadaangi vienos predikavimo figūros išsako, kas yra subjektas, kitos jo kokybę, kitos kiekybę, kitos santykį, kitos veikimą arba poveikio patyrimą, kitos jo „kur“, kitos „kada“, tai *esinys* turi jas atitinkančias prasmes, nes *žmogus yra sveikas* nesiskiria nuo *sveikas žmogus* ir *žmogus yra vaikščiojantis* arba *pjaunantis* – nuo *žmogus vaikšto, pjauna* ir panašiai visais kitais atvejais.

Toliau *esinys* ir *yra* reiškia, kad teiginys yra teisingas, o *néra* – kad jis yra ne teisingas, o melagingas tiek teigimo, tiek neigimo atveju; pvz., pasakymas *Sokratas yra išsprusęs* yra teisingas, arba pasakymas *Sokratas néra baltas* irgi yra teisingas, o pasakymas *istrižainė néra neproporcinga* yra melagingas.“ Aristotelis. *Metafizika*, 1017 a 8–34.

⁹ Atrodo, kad tas géris yra tapatus blogiui. Juk pirmoji materia – tai visiškai neapipavidalinčia medžiaga, kitaip tariant, ji absoliučiai stokoją formos, o stokojimas yra blogis. Tačiau ma-

terija, kaip bet kokios formos stokojanti medžiaga, kartu yra ir visų medžiaginių formų galimybė, o bet kuri forma yra gėris. Taigi, šia prasme materija yra gėris galimybėje, teikiantis pagrindą tapsmui, kuris būtinės visatos tobulumui. Atrodo, kad materijos vertinimas kaip gėrio arba kaip blogio priklauso tik nuo žiūros taško. Daugiau apie materijos, gėrio ir blogio tapatumą žr. Tomas Akvinietas. *Apie gamtos pradus.* – Vilnius: Logos, 2003.

¹⁰ „Toliau, kadangi tirti priešingybes dera vienam mokslui, o daugis priešpriešinamas vieniui, ir vienam mokslui priklauso tirti neigimą ir stokojimą, nes abiems atvejais realiai tiriame ką nors vieną, kurio atžvilgiu yra neigimas arba stokojimas (nes arba be išlygų sakome, kad to

vieno nėra, arba sakome, kad jo nėra kuriame nors daikte, arba tam tikroje rūšyje; pastarasis atvejis skiriasi nuo neigimo, nes neigimas žymi tik paprastą to vienio nebuvimą, o stokojimas žymi dar ir tai, kam stokojimas priskiriamas.“ Aristotelis. *Metafizika*, 1004 a 10-16.

¹¹ A. Rubšio vertime: „Bet jūsų kaltės atskyre jus nuo Dievo, jūsų nuodėmės uždengė jo veidą, kad jūsų negirdėtų“ (Iz 59, 2).

¹² *Taigi, kad neišpuikčiau, man duotas dyglys šone, šetono pasiuntinys, kad mane smūgiuotų ir neišpuikčiau* (2 Kor 12, 7).

¹³ Turimas omeny ne paprastas geranoriškumas – juk gerais norais ir kelias į pragara grįstas, – o Dievo valią atitinkanti teisinga žmogaus valia.

Iš lotynų k. vertė ir i vadą parašė
Gintautas Vyšniauskas

Versta iš: Sancti Thomae Aquinatis.
Summa Theologiae I, La Editorial Católica, S.A. – Madrid, 1951



Stasys MOSTAUSKIS.
Mažasis princas. 1998.
Aliejus, kartonas. 40 × 30



T a p y b a

STASYS MOSTAUSKIS

Stasys Mostauskis gimė 1968 m. spalio 29 d. Kauno rajone, Ringauduose. Baigęs mokyklą, 1986 m įstojo į VDI, kur studijavo menotyrą ir tobulinosi įvairiose dailės srityse. Baigęs institutą, įstojo į doktorantūrą, 2002 m. apgynė menotyros daktaro disertaciją „Meno ir beprotybės santykų problema (kompleksinė analizė)“. Nuo 1997 m. skaito pranešimus mokslinėse konferencijose, skelbia straipsnius įvairiuose mokslo žurnaluose ir straipsnių rinkiniuose. 1998 m. pradėjo dėstyti Kauno dailės institute, dalyvauja parodose, rašo įvairius scenarijus ir rengia animatorinius projektus televizijoje. Kaip tapytojas aktyviai reiškiasi nuo 1990 m., dalyvauja tarptautiniuose pleneruose, rengia savo parodas Lietuvoje ir užsienyje.

Stasys Mostauskis was born in 1968 in Ringaudai, in the Kaunas region. In 1986 he entered Vilnius Art Institute, where he studied art criticism and various arts. Since 1990 he has exhibited his own paintings in various exhibitions in Lithuania and abroad. Since 1998 he has lectured at Kaunas Art Institute, participated in various exhibitions, written scenarios and prepared animation projects for TV. In 2002 he defended his doctoral thesis "The Problem of Art and Insanity Relation (Integrated Analysis)".

STASIO MOSTAUSKIO PRARASTO ROJAUS NOSTALGIJA

Stasys Mostauskis neabejojamai yra vienas intelektualiausių dabartinių lietuvių dailininkų, kurio jėga pirmiausia skleidžiasi įtaiglia ekspresija, koloritu ir muzikavimu abstrakčiomis formomis ir linijomis. Jo paveikslai išsiskiria dideliu profesionalumu, tapybinės saviraiškos formų įvairove. Iš daugybės sričių, kuriose atskleidžia dailininko tapybinio mąstymo rafinuotumas, nurodysiu tik kelias, mano akimis žvelgiant, svarbiau-

sias: 1) subtilaus kolorito tapybines abstrakcijas; 2) improvizacijas žydinčių pievų temomis; 3) įvairiai – nuo mistinio simbolikiumo iki galingos gražaus moters kūno ekspresijos – traktuojamus aktytus; 4) vadinamuosis „personažus“ – tai subtilūs artimiausių žmogaus draugų šunų ir kačių stilizuoti ir sudvasinti psichologizuoti portretai.

Dailininko įkvėpimo šaltiniai ir meninės išraiškos priemonės labai įvairios.

Tai, kad tapytojas parašė ir apgynė menotyros daktaro disertaciją ir skelbia mokslinius darbus, aktyviai dalyvauja kultūrologijos, filosofijos istorijos, estetikos, meno filosofijos, meno psychologijos konferencijose, ruošia įvairius scenaristo ir animatoriaus projektus televizijoje, neabejojamai turi poveikį jo tapybai, suteikia jai ypatingą intelektualinę dimensiją.

Tačiau kad ir kaip tai būtų paradoksalu, vis dėlto intelektualios Mostauskio kūrybos ištakų reikia ieškoti jo vaikystėje ir šeimos genealogijoje, iš kur sapnų ir svajų pavidalais ateina gelminiai, nuolatos pasikartojantys jo kūrybos leitmotyvai. Vėliau jie perkošiami per sukultūrintos, rafinuoto estetinio skonio sąmonės prizmę. Mano tėvai – abu miškininkai su aukštuoju išsilavinimu, baigę Žemės ūkio akademiją. Mama buvo Kamšos miško girininkė(viena iš nedaugelio tuo metu, o gal ir dabar girininkų moterų Lietuvoje), grynakraujė žemaitė iš Meškauskų, jos tėvas, beje, buvo eigulys netoli Kuliu. ...Mano tėvas iš i Sibirą ištremto senelio paveldėjo tik pakoreguotą lenkišką pavardę ir bajorišką kilmę, kurią išgérės kaišiojo po nosimi kiekviename, kas tik netingėjo klausytis. Senelis buvo Lietuvoje gimęs lenkas, bent jau tokiu save laikė, o močiutė – tikra lenkaitė iš Varšuvos. Senelis dėl jam vienam žinomų priežasčių jau tarybiniais metais pakeitė pavardę iš Mostowski į Mostauskis, ir kai aš gimiau, bajoriška kilmė ir „lenkų reikalas“ tebuvo atsainios autoironijos objeketas – nors kad ir kiek šaipytumės iš savęs, kažkur viduje šiek tiek didžiauomės esą „mėlyno kraujo“. Mano vyresnė sesuo, aš ir mano jaunesnis brolis jautėmės esą lietuvių, kita vertus, tėvo nuolat pabrėžiamos šaknys,

itin gausi namų biblioteka lenkų kalba ir tiems laikams itin liberali Lenkijos televizija privertė išmokti lenkų kalbą ir lenkišką kultūrą priimti su pagarba, be daugumai kauniečių būdingo priešiškumo.

Sis šaknų ir nuo vaikystės supusios gamtinės aplinkos poveikis dailininko kūrybai buvo labai stiprus. Jo paveikslai tarsi gimsta iš pasamonės gelmėse glūdinčių spalvingų vaikystės vizijų, iracionalios sapnų stichijos, tiesioginio sąlyčio su žmogų supančiu gamtos ir gyvūnijos pasauly, jo garsais, spalvomis, linijomis, formomis, paties gyvenimo pateikiamamis temomis, netikėtai išnyrančiomis jo paveiksluose ir igaunanciomis savitą, taipbiniais simboliais užšifruotą pavidala. Vaikystę, – prisimena jis, – praleidau miške esančioje vienintelėje sodyboje, kurią supo, kaip man tada atrodė, didžiuliai laukai ir ganyklas. Sie laukai, atsiveriantys žvilgsniui iki pat neperžvelgiamos miško juostos, buvo savotiška Visata – patys ankstyviausi prisiminimai, iš dalies susiję su jaukumu ir saugumu, kurį duoda pasinėrimas į aukštą minkštą žolę. Kita prisiminimų grupė: pradėjęs eiti mokyklon, po treniruočių ar būrelių kartais namo turėdavau grįžti sutemus, o reikėdavo įveikti apie pusantro kilometro mišku. Sunku būdavo tol, kol nepamatydavau pro kamienus tolumoje žiburio. Sunku, nes tekdavo stoti akistaton su savo tamsos baime ir jos sutvertais demonais, lindinčiais už kiekvieno krūmo ar kamieno ir pan. Pažymiu: yra dvi emocijos, kurios šiose prisiminimų grupėse svarbios – jauumas, saugumas, susijęs su pasinėrimu į aukštą pievos žolę, ir jos priešingybė – tamsos baimė ir ją lydinti savikontrolės būtinybė.

Analizuojant dailininko kūrybą, bevyraujančios emocinės nuostatos, iš kar-

to į akis krinta tikram profesionalui būdingas ypatingas dėmesys savo kūrinii formaliesiems aspektams: koloritui, formų, spalvų, faktūrų deriniam, siekiui perteikti sudėtingiausias nuotaiką ir vos ne taktilinių pojūčių moduliacijas. Jo paveiksluose keistai susipina impresionistinis susižavėjimas gamtos spalvų gavumu, siekis tiesiogiai perteikti žydičių pievų nuolatos besikeičiantį grožį su lyrinei abstrakcijai būdingu meninės formos muzikalumu, plastinių formų bei linijinių struktūrų žaismu. Kartu čia regimas ir tragiškam klasikinio modernizmo sparnui būdingas būties skaudulių, sąmonės skilimo, perteikiamų ribinių situacijų dramatizmas, kuris keistai susipina su postmoderniam menui būdingu konceptualumu, nerūpestingu žaismu įvairiomis postmodernios kultūros formomis, siekiu maksimaliai apriboti savo meninių studijų objektą ir „per mažą parodyti didelius dalykus“. Todėl konceptualūs ir atrodantys grynaiai formalūs žaidybiniai dailininko kūrybinės virtuvės dalykai čia artimai siejasi. *Galima netgi tarti, – sako jis, – kad formaliai tapybinė kalba čia pakankamai autonomiška, ir konceptualumo siūlomi turiniai jai vienai nebūtini. Kai kam gali net pasirodyti, kad visas šios tapybos konceptualizmas tėra vėlyvas antstatas ant formalų bandymų pagrindo – ar net paprasčiausia mistifikacija. Su tuo tikrai būtų galima sutikti, bet tik su salyga, kad bus nutylėtos mano kaip autoriaus intencijos.*

Stasiui Mostauskiui labai svarbus emocinis santykis su tapomu objektu, jį sudominusių motyvų fizinis jusliškumas. Iš čia kyla išskirtinis dėmesys kolorito, atmosferų, apšvietimo, tarsi iš im-

presionistų paveikslų atkeliavusiai mirguliuojančių vaiskių spalvų magijai, nuotaikų pokyčiams, faktūroms, spalvinėms dėmėms, jautriai tapymo manierai, abstrakčių geometrinių, linijinių, stilizuotų, ženklinių formų santykiams. *Vertinant tik formalią atlikimo manierą, galima sakyti, kad ji yra kažkur tarp impresionizmo, tiksliau, vienos iš galimų jo variacijų, ir abstraktaus spalvų žaismo, kuris pasilieka sau teisę vaizduoti tik pats save. Galima pasakyti ir kitaip: vizualiniai elementai, kurių atkartojimu grįstas pats kūrinio audinys, paprastai atsispiria nuo realių augalinių motyvų ir gravituoją abstrakcijos link. Jie tarsi patalpinti tarp šių dviejų polių: vieni arčiau tikrovės, kiti – arčiau abstrakcijos. Ir jei jau reiktų tikslinti abstrakcijos tipą, neabejotina, kad ji yra gamtinės organikos vedinys ir kaip tokia – geometrinės krypties priešingybė.*

Tačiau tai tik vienas ir, sakyčiau, išviršinis, racionalus apoloniškasis dailininko kūrybos matmuo, kai kūrėjo dvasia tarsi laisvai ir žaismingai slysta paviršiniu pasaulio sluoksniu, žavisi jo spalvomis, nuolatiniais atspalvių pokyčiais. Šios pakraipos abstrakčiuose paveiksluose, kuriems nutapytu reikia daug neprofesionalui neregimo darbo ir gerai išmanyti savo profesijos paslapčis, matyti akylaus menininko profesionalo kritinio ir analitinio darbo pėdsakai; įsitraukia jo išlavintas estetinis skonis, kuris nuolatos kritiškai vertina, atmata, atrenka, derina, ieško, šlifuoja. Iš šios intensyvios kūrybinės veiklos randasi viena kitą papildančių abstrakčių ir pusiau abstrakčių kūrinių serijos, kuriose vieno paveiksllo formalūs kompoziciniai ir spalviniai sprendimai papildomi kitais,

atlirkais kita spalvine gama, išnaudojant muzikalių formų, jautriausiu atspalviu, faktūrų teikiamas galimybes.

Gamta girininko sodyboje augusiam vaikui visada, net po Kauno ir Vilniaus didmiesčiuose praleistą daugelio metų tebėra artima, globojanti, meilės ir šilumos kupina, apgaubianti jaukumu stichija, kuri jam įkūnija saugumą, būties pilnatvę. Nors pats dailininkas prisipažista nemiegstas gėlių, ir ypač kultūrinį jų formų, tačiau konkrečiuose Mostauskio darbuose šis santykis keičiasi ir tam-pa ypač intymus. Čia reikėtų plačiau aptarti jo itin svarbų, didelio formato, impresionistinio ir abstraktaus meno meistrų įkvėptą daugelio paveikslų ciklą „Pievos“, kurio atskira ir labai svarbi dalis yra „gėlėtų pievų“ motyvai. Pievos savaimė dailininkui néra gražios (grožis kaip estetinė vertybė jি menkai jaudina), tačiau jos kaip iš pasamonės išplaukiantis saldus ir giedras vaikystės prisimini-mų ar svajų srautas užlieja dailininką, veikia jo jusles, pasaulėjautą. Štai ką jis pasakoja apie vieną giliai įstrigusį sapaną, kuris tarsi tapo gelminiu impulsu, pastūmėjusiui kurti ciklą „Pievos“: *Rodos, stoviu aš ant miško krašto, stingdamas nuo ką tik patirto vampyro įkandimo. Patirtą siaubą palengva išstumia šaltas pa-smerktumo suvokimas: jaučiu savyje augan-čią demono galią, jaučiu, kaip tampu kaž-kuo sau svetimu, bet kartu išsaugau ir anks-tesnę sąmonę. Tas, kuris mane persekioko ir sužeidé, vis dar stovi prieš mane. Jis nebe-žvelgia man į akis, o kažkur per petj, ir su netikėtu palengvėjimu suvokiu, kad jis man nebéra svetimas ir kad man nebéra, ko bijoti. Aplink naktis, prieš mane – juoda miško sieną. Létai apsisuku, ir mano akims atsive-*

ria puikiai pažįstamu vaikystės pievų vaiz-dai. Jie labai ryškūs, tarsi nusidabruoti ne-žinia iš kur kylančio švytėjimo, ir aš suvo-kiu, kad nesu matęs nieko gražesnio. Mane tiesiog pripildo sakralus grožio pajautimas, ir jo visai negadina visiškai blaivi mintis, kad visa tai matau – ir gériuos – jau ne sa-vomis, o svetimomis, demono akimis. Ir ta-da mane užvaldo keistas saldumo potyris – potyris, kurio poveikį jutau dar kuri laika nubudęs.

Skaidrus apoloniškasis pasaulio su-vokimas čia kažkaip keistai peraugą į kitą, jam oponuojančią dionisiškajį, kupi-ną susijaudinimo, iracionalios aistros, siautulingumo, stichinio kūrybinių jėgų antplūdžio suvokimą. Šis skatina per-žengti savo fobijas, savajį ribotą „žmo-gišką, perdém žmogišką“ pasaulio su-vokimą ir pasakiškos pabaisos ar demo-no akimis pažvelgti į kitiems neregimą pasleptą reiškinį esmę. *Esu beveik tikras, kad baimės faktas kūryboje – tai savotiškas natūralaus afrodiziako meileje atitikmuo. Kad ši baimė yra galingas kūrybą inspiruo-jantis impulsas, ir tik paskui – terapinė prie-monė, leidžianti autoriu sublimuoti savo fo-bijas į išorines formas. Ir kad baimė sunkiai atsiejama nuo susižavėjimo kova, gelmine, be abejo, ir nuo savo galios pajautimo: juk vargu ar įmanoma kalbėti apie baimės pa-tirtį be būtinybės kovoti su ja. Baimė visa-da inspiruoja konfliktą, kuris grūdina ir ver-čia stoti akistaton su savaja pilnatve, su vi-su tuo, kas, matyt, neišvengiamai tūno mū-sų šešeliuose. Ir jei kalbėtume apie sveikatą ir patologiją, didesniu sveikumu įvardinčiau gebėjimą sąmoningai konfrontuoti su savo fobijomis nei patį atsiribojimo nuo fobiju faktą. Vadinas, dailininkas meninės kū-rybos procese iškyla kaip nesąmoningas*

mediumas, siekiantis perteikti gelminę metafizinę tapomų reiškinį esmę, jis siekia harmonizuoti savo pasamonės paulio kuriamas fobijas, netikėtai išnyrančias ir tarsi vaiduokliai persekiojančias kūrėją. Čia ypač svarbios tampa biologinės kūrybos prielaidos, galingų lytinį instinktų sublimacija, igyjanti įvairiausias formas jo tapomuose moters aktuose. Šis dailininko kūrybos matmuo atskleidžia daugybėje skirtingai traktuojamų moters aktų, kuriuose sublimuojama ir skleidžiasi galinga aistra, fiziologija čia susipina su erotišku moters kūno grožio poetizavimu. Ispūdingoje paveikslų serijoje „Aktai“ vieną gelsvai žalsvame fone stovinčios moters su paukščio snapu figūrą keičia kitos – jaunos gulinčios vaisingumo deivės įvaizdis, o pastarąją – P. Picasso arlekinų stiliumi tapyta dar viena, agresyviai savo kūno grožį demonstruojanti grakštai jau na mergaitė, ir ši moters kūno grožį šlovinančią paradą tarsi vainikuoja puikiu linijiniu piešiniu (artimu E. Degas) iš nugaros pavaizduotas įstabaus grožio moters kūno siluetas. Daugumoje šios serijos paveikslų išryškinami erotiniai moters kūno aspektai pabrėžiant archetipinių vaisingumo simbolių svarbą. Įvairiuose paveiksluose dailininkas tarsi siekia iš skirtingu žiūros taškų atskleisti moters fiziologinės prigimties, iš gamtinės prigimties paveldėtų, tačiau po kultūriui sluoksniu paslėptų fiziologinių polėkių nestabilumą, daugiaprasmiskumą, nuolatines transformacijas iš vienos kūniškos formos į kitą. Tapytojų jaudina amžinojo moteriškumo simbolio *yang* fiziologinės prigimties mišlingumas, pa-

slankumas, minkštumas, klampumas, nuolatiniai besikeičiančių moters kūno formų pokyčiai ir įvairios vaisingumo fliuktuacijos formos bei pavidalai.

Atskira ir labai savita dailininko kūrybos sritis – įvairių jo namų aplinką supančių gyvūnų, ypač artimiausių žmogaus keturkojų draugų – šunų ir kačių – vaizdavimas. Dailininkui rūpi ne tik grakščiai perteikti jų judesių plastiką, bet ir išryškinti jų individualybę, vos ne sužmogintus psichologizuotus bruozus. Manyčiau, toks ypatingas dailininko démesys gyvūnijos pasaullui neatitinkinis, kadangi tai sudėtinė dalis tos harmoningos Visatos, kurios kontūrus jis intuityviai suvokė dar vaikystėje ir sugebėjo išsaugoti iki dabar. Čia aptiksime daugybę P. Klee, G. Rouault, primityivistų ir spontaniškos tapybos maniera atliktų sužmogintų psichologizuotų kačių ir šunų portretų, kuriuose išryškinamos konkrečios hipertrofuotos žmonių savybės. Šiuos paveikslus papildo groteskiški pusiau gyvūnų, pusiau žmonių vaizdiniai, kurie tarsi siekia parodyti mums gyvūnų ir žmonių pasaullius skiriančių ribų sąlygiškumą, kai neretai per gyvūnų atskleidžia daugiau „žmogiškų“ savybių, negu jas perteikia dvikojai padarai.

Stasys Mostauskis dar tik ižengė į savo brandžiausią kūrybinės raidos tarpsnį ir neabejojamai greit mus pradžiugins naujas paveikslais ir ciklais, kurie ne tik tės jau išryškėjusias čia aptartas jo kūrybos tendencijas, tačiau ir atskleis daug naujų šio talentingo dailininko saviraiškos briaunu.

Prof. Antanas Andrijauskas

Stasys Mostauskis' Nostalgia for the Paradise Lost

There is no doubt that Stasys Mostauskis is one of the most intellectual contemporary Lithuanian painters. In his paintings he plays skilfully with colouring, abstract forms and lines. His works are expressive and persuasive. His artistic idiosyncrasy is especially noticeable in his subtle colourful abstractions; various pictures of meadows spread with flowers; robust and beautiful women; and humanised portraits of various animals, mostly cats and dogs.

The sources of his artistic inspiration are various. His work as an art critic, as

well as humanitarian studies, is one of them. But perhaps the most influential and profound source is his childhood memories and dreams. Both his parents were forestry officers; therefore, his childhood was surrounded by the beauties of nature and animals.

Mostauskis is just at the beginning of his artistic maturity, and there is no doubt that he will develop further the mentioned, as well as new, creative tendencies, and will exhilarate us with his new paintings.

Prof. Antanas Andrijauskas



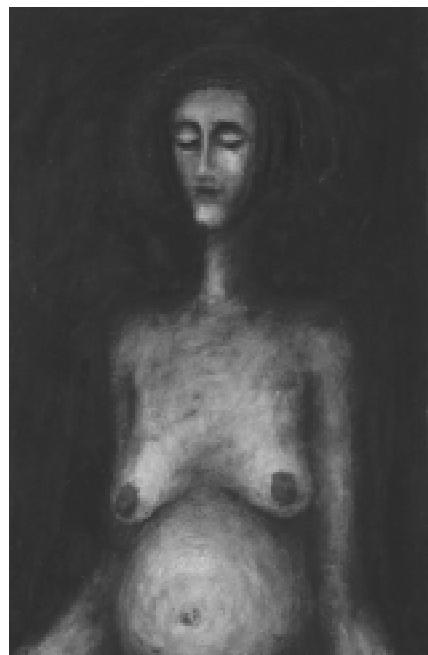
Stasys MOSTAUSKIS.
Jaunas. 2002. Aliejas,
kartonas. 50 × 35



Stasys MOSTAUSKIS. *Lélė*. 1998. Aliejus, drobė. 55 × 35



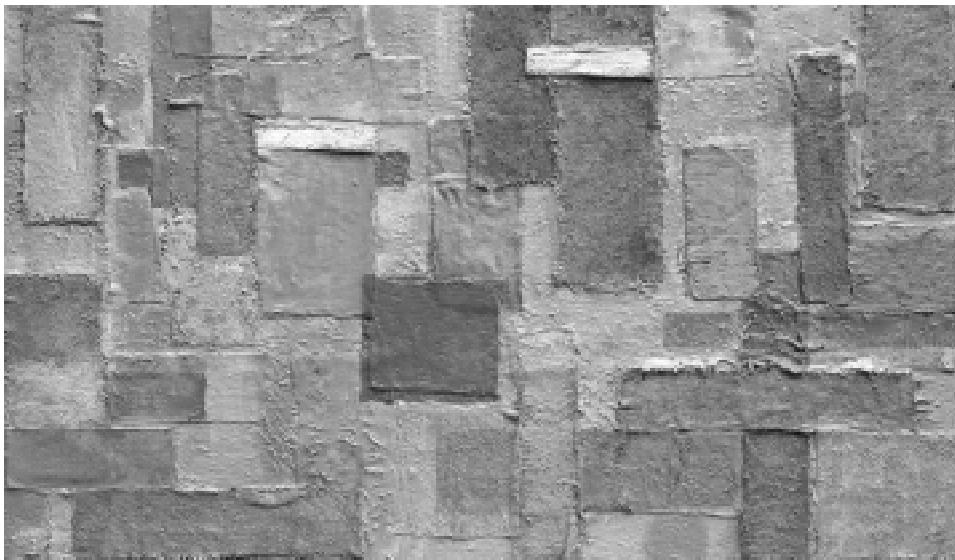
Stasys MOSTAUSKIS. Iš ciklo „Aktai“. 1996.
Aliejus, kartonas. 60 × 45



Stasys MOSTAUSKIS. Iš ciklo „Aktai“. 1996.
Aliejus, kartonas. 60 × 40



Stasys MOSTAUSKIS. Iš ciklo „Aktai“. 2003. Aliejus, drobė. 130 × 90



Stasys MOSTAUSKIS. *Iš ciklo „Abstrakcijos“*. 2002. Mišri technika. Drobė. 100 × 60



Stasys MOSTAUSKIS. *Liūtukas*. 1997. Aliejus, kartonas. 75 × 65



Stasys MOSTAUSKIS. *Stilingas I.* 2003.
Aliejus, kartonas. 40×25



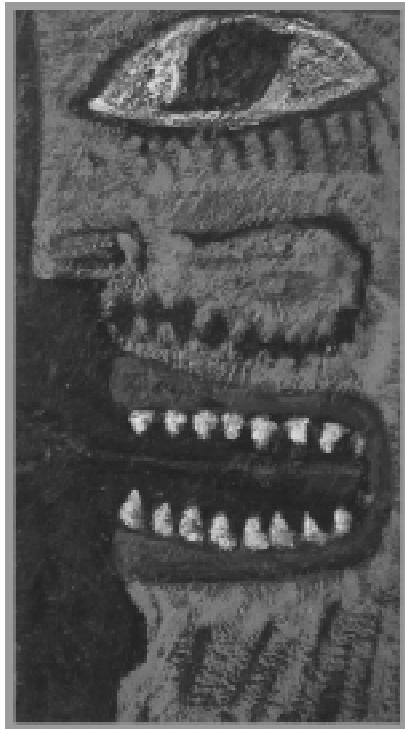
Stasys MOSTAUSKIS. *Stilingas II.* 2003.
Akrilas, kartonas. 40×21



Stasys MOSTAUSKIS. *Apvalus.* 2003. Akrilas, kartonas. 45×30



Stasys MOSTAUSKIS. *Sapnuota 1.* 2000.
Aliejus, drobė. 80 × 40



Stasys MOSTAUSKIS. *Sapnuota 2.* 1999.
Aliejus, medžio lenta. 50 × 25



Stasys MOSTAUSKIS. *Sapnuota 3.* 1993.
Aliejus, kartonas. 40 × 25



Stasys MOSTAUSKIS. *Sapnuota 4.* 1990.
Mišri technika, kartonas. 40 × 25



Stasys MOSTAUSKIS.
Sapnuota 5. 1990.
Aliejus, medžio lenta. 60 × 40



Stasys MOSTAUSKIS.
Minotauras. 1996. Aliejus,
medžio lenta. 60 × 50



Gauta 2005-02-01
Pabaiga „Logos“ Nr. 43

ALDONA VASILIAUSKIENĖ

Vilniaus universitetas

ARKIVYSKUPAS MEČISLOVAS REINYS. JO IDĖJAS ĮGYVENDINA RIETAVO „AUŠROS“ KATALIKIŠKA VIDURINĖ MOKYKLA

Archbishop Mečislovas Reinys.
The Aušra Catholic Secondary School in Rietavas
Implements his Ideas

SUMMARY

The Holy See started the process of the beatification of Archbishop Mečislovas Reinys (1884–1953), a martyr of Lithuania. In the multifarious activity of the archbishop, education occupies an important place. He disseminated his pedagogical ideas in many articles, and during his work with various organisations of Catholic youth. These ideas are still relevant. Many Catholic schools in Lithuania pay them great respect. Following the ideas of Reinys, the Aušra Catholic secondary school in Rietavas organises annual conferences for young historians.

Rietavo „Aušros“ katalikiškoje mokykloje respublikinės jaunujų istorikų konferencijos vyksta dvasingumo, tautiškumo, dorovės ugdymo aplinkoje. Tad prisimename M. Reinį, kuris rašė: „Neužtenka lietuviams turėti mokyklą, reikia dar jį vesti tinkamoje tautai dva-

sioje. Istorija parodo ir gili psichologinė analizė patvirtina, kad tautos išsigimėliai yra ne tik menkos dorinės vertės žmonės, bet neturi ir dvasios lakumo, taip didžiai reikalingo mokslinei bei kultūrinei tvėrybai“⁴³. I M. Reinio keltą dvasingumo svarbą nagrinėjamosose kon-

RAKTAŽODŽIAI: arkivyskupas Mečislovas Reinys, Rietavo „Aušros“ katalikiška mokykla, tikėjimas, dorovė.
KEY WORDS: Archbishop Mečislovas Reinys, the Aušra Catholic school in Rietavas, faith, morality.

ferencijose atsiliepia dvasininkija, savo dalyvavimui sukurdama tam tikrą aplinką. Minėtini mokykloje kapelionais dirbę kunigai Rimvydas Adomavičius, Edgaras Petkevičius, Vytautas Šiaudvytis, Kęstutis Balčiūnas. Minėtini ir Rietavo Šv. arkang. Mykolo klebonas Egidijus Jurgelevičius bei Tverų parapijos klebonas Egidijus Zulcas. Jie konferencijas pradeda maldomis, simbolinės žvakės uždegimu, palaiminimu. Iškilmingumą ir svarbą konferencijai teikia iškilmingas valstybinės vėliavos įnešimas į salę, višų dalyvių giedamas himnas. Arkivyskupui M. Reiniui bet kokia veikla, o ypač pedagoginė, glaudžiai siejosi su dvasingumu, dorove, tačiau pirmiausia ji buvo neatsiejama nuo tikėjimo. Tik jis pats, turėdamas tokius išugdytus ir išsiugdytus bruožus, galėjo paveikti ir kitus. Dvasininkijos dalyvavimas Rietave organizuojamose jaunuju istorikų konferencijose – tai arkivyskupo M. Reinio, mielai dalyvavusio jaunimo veikloje, (tarkim, ateitininkijoje)⁴⁴ darbų tėsimas.

Rietavo katalikiška mokykla itin dėkinga išeivijoje gyvenusiam dr. prel. Juozui Prunkui (1907 12 22–2003 04 26), Rožei Šomkaitei, Juozui Kojeliui bei seriams Jautakaitėms, parėmusioms ne vienos konferencijos organizavimą. Be abejo, paramos susilaukta ir iš vietinių rėmėjų. Juk kiekvienas dalyvis buvo netik pamaitintas, bet gavo įvairias knygas, o moksleiviai pranešėjai – padékų raštus... Padékos raštai įteikiami konferencijoje dalyvavusioms mokykloms. Už paramą ir pagalbą organizuojant jaunuju istorikų konferencijas Rietavo švietimo, kultūros ir sporto skyriaus vedėja

Lidija Rékašienė yra įteikusi Rietavo savivaldybės padékos raštus Rietavo katalikiškajai vidurinei mokyklai, buvusiam jos direktoriui Vytui Rutkauskui ir dr. Aldonai Vasiliauskienei.

Renginių organizatoriai džiaugiasi savivaldybės dėmesiu. Konferencijose aktyviai dalyvauja Rietavo švietimo, kultūros ir sporto skyriaus vedėja Lidija Rékašienė, Rietavo savivaldybės meras Antanas Černeckis, Rietavo miesto seniūnas Kazimieras Valauskas bei kiti: taria sveikinimo žodžius, apdovanoja konferencijos dalyvius. Tarkim, meras A. Černeckis ne kartą yra pasidžiaugęs jaunaisiais istorikais, tikėdamasis, kad gal ne vienas iš jų taps ir žymiu mokslininku, o šio mokslo gyslelei įtakos turés ir Rietavas.

Neabejotina, konferencijų sékmę, mokinį norą rengti pranešimus inicijuoja ir uždega pedagogai. Be jau kelių minėtų pavyzdžių, paminėtini istorikai Daiva Juškienė, Lidija Rékašienė, Raimonda Katauskienė, Diana Šadvilienė ir Virginija Žutautaitė (Rietavo mokyklos), Laima Gadeikytė, Renata Puotkalytė ir Algirdas Gedvilas (Kretingos pranciškonų gimnazija), Algimantas Juška (Tverų vidurinė mokykla), Romualda Zubavičienė ir Lilijana Simutienė (Klaipėdos Prano Mašioto vidurinė mokykla), Ona Balkevičienė, Juozas Brazauskas ir Antanas Vaičikonis (Panevėžio K. Paltaroko katalikiška vidurinė mokykla), Vilija Vaserytė (Skuodo katalikiška pagrindinė mokykla), Jurgita Monkuvienė ir Elena Šildlauskiene (Telšių V. Borisevičiaus vidurinė mokykla), Gintautė Kazlauskienė (Žemaičių Kalvarijos vidurinė mokykla),

Angelė Kuzminskienė (Labardžių pagrindinė mokykla), Juozapas Navickas (Kauno jėzuitų gimnazija), Asta Jovaišienė ir Aldona Vasiliauskiėnė (Vilniaus jėzuitų gimnazija) Juozas Malickas (Vilnius „Versmės“ vidurinė mokykla).

Į konferencijas atvykę Respublikos mokyklų ar gimnazijų istorijos mokytojai taupiai naudoja kiekvieną pertraukęle: aptaria opiausias pedagogines problemas, ugdymo klausimus, teikia pa- siūlymus būsimoms konferencijoms bei jų darbo efektyvumui didinti, diskutuoja apie būtinų tyrinėti problemų aktualumą, svarbą ir pan. Ir kaip neprisiminti M. Reinio, rašiusio, kad „tautos gerovę, aišku, pareina labai žymioje dalyje nuo vaikų jaunimo auklėjimo, išakmiau ta- riant, nuo pasirinktosios auklėjimo krypties, kurioje juk būtinai turi pasi- reikšti pasirinktieji idealai bei tikslai“⁴⁵.

Konferencijų metu moksleiviai aiškinasi, kokia mūsų vieta suvokiant istoriją: ar reikia iškalti faktus ir gauti gerą pažymį, ar brandinti savyje tautos išli- kimo, savasties mintį. Žinių gausa, jei žmogus nėra dvasiškai brandus, – žalin- ga, net kenksminga. Tad būtina bran- dinti harmoningą žinojimą, tautinę savi- monę, nors tai dabartiniame globaliza- cijos procese tarsi jau ir nebepatogu. Pe- dagogai svarsto ir kitą itin aktualų klau- simą – kaip paskleisti kuo platesnę in- formaciją apie konferenciją. Kalba apie būtinybę išleisti skaitytus pranešimus ir išsiuntinėti juos po visas Lietuvos mo- kyklas – tai būtų nemaža paskata tyri- néti savo krašto istoriją, kaupti žinias, dalyvauti tokiuose renginiuose.

Rietavo „Aušros“ katalikiškos vidurinės mokyklos organizuojamos, tradici-

nėmis tapusios jaunuju istorikų konfe- rencijos liudija, ką gali padaryti keli žmonės, besirūpinantys savo krašto, tautos ir valstybės ateitimi. Mokytojai, konferencijoms parengdami vis naujus mokinius, leidžia kuo platesniams moks- leivių būriui susipažinti su naujais isto- riniais faktais, sužinoti apie kraštui nu- sipelniusias asmenybes, puoselėja tėvy- nės meilės idėjas, pagarbą ir atsakomy- bę savo tautos istorijai, ugdo būsimuo- sius mokslininkus.

Konferencijos praturtina dalyvius ne tik mokslo žiniomis, ugdo dvasingumą, plečia bendravimą bei bendradarbiavimą. Jos liudija, kad jaunimas, skatina- mas patriotizmo bei meilės savo kraštui, gali daug nuveikti Tėvynės labui, nes, pasak M. Reinio, „auklėjimo išmintis ir krikščioniškoji meilė reikalauja, kad auklėjime būtų mielu noru pasitinkami geri ir kilnūs jaunimo pasiryžimai, kad jie būtų auklėjami, kad jie būtų sunau- dojami kaipo motyvai tolimesniems pa- siryžimams, pasiaukavimams ir lavini- mams“⁴⁶. Tokios konferencijos itin svar- bios moksleiviams: skaitydami savo dar- bus bei klausydami kitų pranešimų, pa- sisakymų, klausimų, jie mokosi vieni iš kitų, gali patikrinti savo gebėjimus, ver- tinti savo bei kitų darbus, pajusti savo darbo trūkumus bei vertę, mokytis dis- kutuoti. Neatsitiktinai M. Reiny s esmi- niu katalikiškojo auklėjimo sistemos bruožu laikė vitalizmą – gyvybingumą. Šv. Jono Bosco auklėjimo sistema jam buvo ryškiausias auklėjimo pavyzdys. Saleziečių sistemas gyvybingumą lemia kiekvieno vaiko dvasios galių atskleidi- mas ugdant asmenybę. Knygoje, skirto- je Don Bosco, jau minėtoje pratarmėje jis

iškėlė Šv. Jono Bosco asmenybės kūrybiškumą, sumanumą, sugebėjimą derinti maldą su darbu, žodį su pavyzdžiu.

Šios konferencijos liudija, kad nepaisant sunkių ekonominių sąlygų, yra mokytojų, gebančių uždegti mokinius kūrybine ir moksliniu tyrinėjimų ugnėle, gauti lėšų atvežti juos į gražų, tačiau tolimą Žemaitijos miestelių, kad čia, pasisémę žinių ir dvasinės stiprybės, galėtų jas skleisti tarp bendraamžių, skatinant kiekvieną Tėvynės labui įnešti savają dalį... Tad šios tolimame Že-

maitijos mieste Rietave kasmet vykstančios jaunujų istorikų konferencijos pačios jau tampa savotiška būsimųjų mokslininkų kalve.

Rietavo „Aušros“ katalikiškos mokyklos kolektyvas, organizuodamas jaunujų istorikų konferencijas, atlieka didžiulį darbą ugdydamas ir brandindamas būsimus mokslininkus, dvasingas asmenybes, sąmoningus katalikus, mylinčius ir gerbiančius savo gimtinės, valstybės istoriją, igyvendina arkivysku po Mečislovo Reinio keltas idėjas.

IŠVADOS

1. Arkivyskuo Mečislovo Reino keltos problemos, ypač tikėjimo, dorovės ir dvasinguo klausimai, aktualios ir šiandieną.
2. Jaunimo brandą arkivyskupas ižvelgė plačioje katalikiškoje veikloje, kurią jis pats palaikė ir rėmė.
3. Rietavo „Aušros“ katalikiška vidurinė mokykla per jaunujų istorikų konferencijas organizuotai įtraukia ir kitų Respublikos mokyklų kolektyvus į plačią ugdomąjų veiklą.
4. Per dešimtmetį organizatoriai sugėbėjo išplėsti konferencijos dalyvių geografiją.
5. Pasikeitė konferencijų forma – konkursinės konferencijos išaugo į studijines: plenariniai posėdžiai, darbas sekocijomis ir kt.
6. Susiformavo vieninga tematika „Tėvynės labui įnešu savają dalį...“ (nuo V konferencijos 1999 m.).
7. Nusistovėjo konferencijų rengimo laikas – pavasaris.
8. „Aušros“ katalikiškos vidurinės mokyklos veikla garsinama spaudoje, pirmujų konferencijų pranešimų medžiaga parengta atskirais sasiuviniais.
9. Konferencijų mokslinių lygi padeda kelti studentų (Algirdo Černiausko, Mindaugo Lingės) bei mokslininkų dalyvavimas bei skaitomi pranešimai, susitikimai su LKMA nariais (A. Damušiu, J. Damušiene, A. Liuima SJ, P. Gavėnu SDB, A. Vasiliauskienė), kraštiečiais.
10. Jaunujų istorikų konferencijų metu ugdomos mokslinės pajėgos – ikyjama pirminio mokslinio darbo patirties:
 - šaltinių ieškojimas,
 - darbas su pirminiais šaltiniais,
 - medžiagos rinkimas ir kaupimas,
 - sukauptos medžiagos analizė ir perteikimas,
 - mokslinio darbo svarbiausių klausimų akcentai,
 - ugdomas mokslinis taktas,

- mokoma apibendrinti išklausytus pranešimus, išsakyti kritines pa- stabas, pateikti pageidavimus.
11. Konferencijų metu ugdomi meniniai gebėjimai: istorine tematika mokiniai rengia scenos vaizdelius, parodas, muzikinę programą.
12. Katalikiškų, tautinių principų laikymasis: konferencijos pradedamos malda, vėliavos įnešimu, Tautos himnu.
13. Rietavo „Aušros“ katalikiškoji viduri- nė mokykla, vienintelė Respublikoje jau dešimt metų kasmet organizuoda- ma jaunuųjų istorikų konferencijas ir jomis igyvendindama M. Reinio kel- tas idėjas, yra gražus sektinas pavyz- dys kitoms Lietuvos mokykloms.

PRIEDAS

RIETAVO „AUŠROS“ KATALIKIŠKOS VIDURINĖS MOKYKLOS ORGANIZUOJAMŲ KONFERENCIJŲ KAI KURIE FAKTINIAI DUOMENYS⁴⁷

1995 m. vasario 14–16 d.

I jaunuųjų istorikų konferencijos tema: „Lietuvos valstybingumo raidos bruožai, ne- priklausomybės kovų idealai“.

Dalyvavo 7 mokyklų atstovai: Kretingos katalikiška vidurinė mokykla, Plungės I vidurinė mokykla, Rietavo aukštesnioji žemės ūkio mokykla, Rietavo katalikiška vidurinė mokykla, Rietavo Lauryno Ivinskio viduri- nė mokykla, Telšių 7-oji katalikiška viduri- nė mokykla, Žemaičių Kalvarijos vidurinė mokykla.

Perskaityti 6 pranešimai.

1996 m. vasario 14–16 d.

II tarpmokyklinės jaunuųjų istorikų konferencijos tema: „Gimtasis kraštas, jo švietė- jai, kovotojai už laisvę“.

Dalyvavo 8 mokyklų atstovai: Kretingos katalikiška vidurinė mokykla, Kulių viduri- nė mokykla, Plungės I vidurinė mokykla, Rietavo aukštesnioji žemės ūkio mokykla, Rietavo katalikiška vidurinė mokykla, Rie- tavo Lauryno Ivinskio vidurinė mokykla, Telšių 7-oji katalikiška vidurinė mokykla, Žemaičių Kalvarijos vidurinė mokykla.

Perskaityti 7 pranešimai.

1997 m. vasario 13–16 d.

III jaunuųjų istorikų konferencijos tema:

„Bažnyčios įtaka, asmenybų veiklos atspin- džiai mokyklų istorijoje“.

Dalyvavo 10 mokyklų atstovai: Kretin- gos katalikiška vidurinė mokykla, Kulių vi- durinė mokykla, Laukuvos gimnazija, Plun- gės I vidurinė mokykla, Rietavo aukštesnioji žemės ūkio mokykla, Rietavo katalikiška vi- durinė mokykla, Rietavo L. Ivinskio viduri- nė mokykla, Telšių 7-oji katalikiška viduri- nė mokykla, Tverų vidurinė mokykla, Že- maičių Kalvarijos vidurinė mokykla.

Perskaityta 10 pranešimų.

1998 m. vasario 13 d.

IV tarpmokyklinės jaunuųjų istorikų kon- ferencijos tema: „Lietuvos valstybingumo rai- dos bruožai: praeitis, dabartis, perspektyva“.

Dalyvavo 11 mokyklų atstovai: Kauno jėzuitų gimnazija, Kretingos katalikiška vi- durinė mokykla, Kulių vidurinė mokykla, Plungės I vidurinė mokykla, Rietavo aukš- tesnioji žemės ūkio mokykla, Rietavo kata- likiška vidurinė mokykla, Rietavo Lauryno Ivinskio vidurinė mokykla, Telšių 7-oji kata- likiška vidurinė mokykla, Vilniaus jėzuitų gimnazija ir Vilniaus „Versmės“ viduri- nė mokykla, Žemaičių Kalvarijos vidurinė mokykla, Dalyvavo Vilniaus universiteto Is- torijos fakulteto II kurso studentas Algirdas Černiauskas.

Išklausyti 4 plenariniai (bendri) pranešimai ir 12 pranešimų sekcijose.

1999 m. balandžio 30 d.

V jaunujujų istorikų konferencijos tema: „Tėvynės labui įnešu savąjį dalį...“

Dalyvavo 11 mokyklų atstovai: Kauno jėzuitų gimnazija, Klaipėdos Prano Mašioto vidurinė mokykla, Kretingos katalikiška vidurinė mokykla, Panevėžio K. Paltaroko katalikiška vidurinė mokykla, Rietavo aukštesnioji žemės ūkio mokykla, Rietavo katalikiška vidurinė mokykla, Rietavo Lauryno Ivinskio vidurinė mokykla, Telšių V. Borisevičiaus vidurinė mokykla, Tverų vidurinė mokykla, Vilniaus jėzuitų gimnazija, Vilniaus „Versmės“ vidurinė mokykla.

Išklausyti 2 plenariniai pranešimai ir 14 pranešimų sekcijose (Su LKMA istorija su pažindino dr. A. Vasiliauskienė).

2000 m. balandžio 28 d.

VI respublikinės jaunujujų istorikų konferencijos tema: „Tėvynės labui įnešu savąjį dalį...“

Dalyvavo 13 mokyklų atstovai: Kauno jėzuitų gimnazija, Klaipėdos Prano Mašioto vidurinė mokykla, Kretingos pranciškonų gimnazija, Kuliu vidurinė mokykla, Panevėžio K. Paltaroko katalikiška vidurinė mokykla, Rietavo Aukštesnioji žemės ūkio mokykla, Rietavo katalikiška vidurinė mokykla, Rietavo Lauryno Ivinskio vidurinė mokykla, Skuodo katalikiška pagrindinė mokykla, Telšių V. Borisevičiaus vidurinė mokykla, Tverų vidurinė mokykla, Žadvainių pagrindinė mokykla, Žemaičių Kalvarijos vidurinė mokykla.

13 moksleivių pranešimų iš jų 4 skaityti plenariniame posėdyje ir 9 – dvejose sekcijose.

Kauno jėzuitų gimnazijos parengta vaidybinė pamoka „Lietuvos kelias“ – tai istorijos, literatūros, muzikos, dailės vaidybinė pamoka, skirta Lietuvos Neprisklausomybės atkūrimo dešimtmečiui (mokytoja Ona Zut-

kienė, režisierė – Audronė Remeikienė) nuo seniausių laikų iki šių dienų.

Dr. A. Vasiliauskienės pranešimas „Prof. A. Damušis – ateitininkijos organizatorius ir vadovas“, prof. A. Damušio pranešimas „Lietuvos rezistencijos sėlygos, aukos ir viltys“.

2001 m. balandžio 27 d.

VII respublikinės jaunujujų istorikų konferencijos tema: „Tėvynės labui įnešu savąjį dalį...“

Dalyvavo 15 mokyklų atstovai: Kauno jėzuitų gimnazija, Klaipėdos Prano Mašioto vidurinė mokykla, Kretingos pranciškonų gimnazija, Labardžių pagrindinė mokykla, Medingėnų pagrindinė mokykla, Panevėžio K. Paltaroko vidurinė mokykla, Rietavo aukštesnioji žemės ūkio mokykla, Rietavo Lauryno Ivinskio vidurinės mokyklos ir Rietavo katalikiška vidurinė mokykla, Skuodo katalikiška pagrindinė mokykla, Telšių V. Borisevičiaus vidurinė mokykla, Tverų vidurinė mokykla, Žadvainių pagrindinė mokykla, Žemaičių Kalvarijos vidurinė mokykla.

Plenariniame posėdyje perskaityti 4 pranešimai ir po 5 pranešimus dvejose sekcijose. Dr. A. Vasiliauskienės pranešimas „Nusipelniusios mokslininkės – LKMA akademikės“.

2002 m. kovo 8 d.

VIII respublikinės jaunujujų istorikų konferencijos tema: „Tėvynės labui įnešu savąjį dalį...“

Dalyvavo 11 mokyklų atstovai: Kauno jėzuitų gimnazija, Klaipėdos Prano Mašioto vidurinė mokykla, Kretingos pranciškonų gimnazija, Panevėžio K. Paltaroko vidurinė mokykla, Rietavo aukštesnioji žemės ūkio mokykla, Rietavo Lauryno Ivinskio vidurinė mokykla, Rietavo „Aušros“ katalikiška vidurinė mokykla, Tverų vidurinė mokykla, Vilniaus jėzuitų gimnazija, Vilniaus „Versmės“ vidurinė mokykla, Žadvainių pagrindinė mokykla.

Išklausyti 9 pranešimai, 3 literatūrinės-istorinės kompozicijos, Kretingos gimnazijos moksleivių koncertas, dr. A. Vasiliauskienės pranešimas „Prof. P. Dovydaitis ir jaunimas“, pristatyta knyga, skirta P. Dovydaičiu „Akmenuotas patrioto kelias“.

2003 m. balandžio 12 d.

IX respublikinės jaunuju istorikų konferencijos tema: „Tėvynės labui įnešu savają dalį...“

Dalyvavo 8 mokyklų atstovai: Kauno jėzuitų gimnazija, Klaipėdos Prano Mašioto vidurinė mokykla, Kretingos pranciškonų gimnazija, Panevėžio K. Paltaroko katalikiška vidurinė mokykla, Rietavo „Aušros“ katalikiška vidurinė mokykla, Rietavo Lauryno Ivinskio vidurinė mokykla, Telšių vysk. V. Borisevičiaus vidurinė mokykla, Tverų vidurinė mokykla.

Išklausyti 8 pranešimai, 3 kompozicijos, mini spektaklis „Žana D'Ark – Dievo įrankis“.

2003 m. Lietuvos intelektualai minėjo arkivyskupo Mečislovo Reinio mirties Vladimiro kalėjime 50-ąsias metines, tad jaunieji istorikai buvo supažindinti su šia asmenybe (pranešimą skaitė dr. Aldona Vasiliauskienė).

2004 m. gegužės 13 d.

X istorikų konferencijos tema: „Tėvynės labui įnešu savają dalį...“

Dalyvavo 7 mokyklų atstovai: Biržų r. Papilio pagrindinė mokykla, Labardžių pagrindinė mokykla, Medingėnų pagrindinė mokykla, Panevėžio K. Paltaroko vidurinė mokykla, Rietavo „Aušros“ katalikiška vidurinė mokykla, Rietavo Lauryno Ivinskio vidurinė mokykla, Tverų vidurinė mokykla.

Išklausyti 5 pranešimai, literatūrinė, etnografinė ir istorinė kompozicija bei dr. A. Vasiliauskienės pranešimas „Rietavo „Aušros“ katalikiška vidurinė mokykla igvendina arkivyskupo M. Reinio idealus“.

Literatūra ir nuorodos

- ⁴³ M. Reiny. Lietuvos mokyklų keliais // *Lietuvos mokykla*. 1918. I m. Nr. 5–6. P. 98.
⁴⁴ A. Vasiliauskienė. Vyskupas Mečislovas Reiny „Ateities“ žurnalo puslapiuose // *Logos*. 2002. Liepa – Rugsėjis. Nr. 30. P. 172–182; Spalis – gruodis. Nr. 31. P. 170–184; A. Vasiliauskienė. Vyskupas Mečislovas Reiny „Ateities“ žurnalo puslapiuose. Arkivyskupo Mečislovo Reinio istoriografinė apžvalga // *Logos*. 2003. Sausis – Kovas. Nr. 32. P. 173–183.

- ⁴⁵ M. Reiny. Auklėjimo kryptis // *Lietuvos mokykla*. 1928. Nr. 1. P. 5.

- ⁴⁶ M. Reiny. Lavinimo bei auklėjimo kely // *Lietuvos mokykla*. 1925. Nr. 1. P. 5.

- ⁴⁷ Priede pateikiamos konferencijų datos, jų pavadinimai, mokyklų, siuntusių atstovus į konferencijas pavadinimai, mokinii pranešimų skaičius, kiti asmenys, dalyvavę konferencijoje.



VALDAS PRUSKUS

Vilniaus Gedimino technikos universitetas

ANTANAS KAUPAS: ĮŽVALGOS DĖL NACIONALINIO IDENTITETO IR SOCIALINĖS SANTARVĖS IŠSAUGOJIMO

Antanas Kaupas: Foresights of the Preservation
of National Identity and Social Concord

SUMMARY

The article deals with the standpoint of Antanas Kaupas (1870–1913), the famous active member of the Lithuanian Catholic movement of the beginning of the 20th century, a priest, and a sociologist, who emigrated to the USA because of persecutions from the tsarist authorities, on the preservation of national identity and social concord. According to Kaupas, the preservation of national identity is the guarantee of the survival of a nation and an individual and their genuineness. If the identity is lost, both the nation and the individual are lost. Kaupas considered the survival of a nation as a developing process with two striking dimensions: the first – the ability to develop immunity to foreign hostile and negative influences, doubtful values and one-day ideas; the second – the ability to accumulate new ideas stimulating social progress and not contradicting human nature, and after a critical evaluation of them to use them for the spiritual and material welfare of the nation. Only a nation trying to realise such abilities may advance towards the future with confidence – to preserve its identity among other nations and present itself to the world.

The best conditions for presentation to the world may be ensured only by the existence of an independent state. Lithuania, in aspiring to independence and total welfare, must "follow its own way" and not admire radical ideas which may be, according to him, destructive to the country. Only religion and faith are able to unite people spiritually in this noble deed. So, Lithuanians, according to Kaupas, "must look for happiness on the Christian base". Of course, new values and forms of life shall also be accepted. Not always shall they correspond to the thinking and traditions of the nation. So it is necessary to be ready to evaluate critically and accept them, and also to perceive the price to be paid for this. This price must not be too high, an unbearable burden posing a serious danger to the identity of the nation, the preservation of its self-dependence, historical and cultural values and traditions. These ideas declared by Kaupas have not lost their actuality even today, and have even acquired new meanings.

RAKTAŽODŽIAI: tautinis tapatumas, santarvė, socializmas, socialinė grupė, darbas, nuosavybė, teisingumas.
KEY WORDS: national identity, solidarity, socialism, social group, work, property, justice.

IVADAS

XIX a. pabaigoje nemažai lietuvių kunigų, aktyvių tautinio atgimimo veikėjų, dėl caro valdžios persekiojimų buvo priversti palikti tévynę. Daugelis išvyko į JAV. Stengdamiesi čia išlaikyti tautinę savimonę, steigė parapines mokyklas, statė bažnyčias, rūpinosi lietuviškos spaudos leidimu. Žinoma, neliko abejingi ir naujoms socialinėms teorijoms, domėjos Amerikos demokratija ir stengėsi supažindinti su jos principais bei tradicijomis savo tévynainius ir taip moraliai bei idéjiskai paremti tuos, kurie ryžosi išsaugoti tautinį tapatumą, priešintis socialinio radikalizmo idėjomis, XIX–XX a. sandūroje vis labiau émusioms skverbtis į Lietuvą. Toks buvo ir Antanas Kaupas (1870–1913) – iškilus XX a. pradžios lietuvių katalikų veikėjas, palikę ženklų pėdsaką ne tik išeivijos visuomeniniame gyvenime, aktyviai puoselėjęs tautiškumo išsaugojimo idéjas, bet ir aktyvus spaudos darbininkas, intelektualiai oponavęs tuo

metu gan populiarui socialinio radikalizmo bei socializmo idėjų propaguotojams.

Ankstyva mirtis neleido iki galio atsiskleisti A. Kaupo asmenybei, tačiau jo nuveikti darbai kelia pagarbą, o palaikyti glaudūs ryšiai su garsiais Lietuvos žmonėmis (J. Basanavičiumi, A. Jakštū-Dambrauskui ir kt.) žadina smalsumą. Išlikę J. Basanavičiaus rašytį A. Kaupui laiškai rodo, kaip aukštai jis vertino ši išeivijos lietuvių veikėją – uolą tautiškuo puoseletoją¹. Apie A. Kaupą spaudoje rašyta nedaug. Apie jį, minint 85-ąsias jo mirties metines rašė A. Buškevičienė², jis minimas jau mūsų laikais, 1997 m išleistoje knygoje *Iš Lietuvos Filosofijos, sociologijos ir teisés enciklopedijos*³. Deja, išsamesnių studijų apie šio iškilauš katalikų veikėjo veiklą ir jo socialines pažiūras ligi šiol neturime. Turtinės A. Kaupo archyvas, išlikę JAV ir uoliai Čikagos kazimieriečių saugomas, dar laukia tyrinėtojų.

1. A. KAUPO GYVENIMO IR VEIKLOS BRUOŽAI

Antanas Kaupas gimė 1870 m. vasario 1 d. Gudeliuose (dabar Panevėžio r.), valstiečių šeimoje. Iš mažens buvo jautrus, nuovokus, imlus. Mokydamasis Šiaulių gimnazijos penktoje klasėje, išstojo į draugiją, kurios nariai platino caro valdžios draudžiamą literatūrą. Šeštoje klasėje už lietuviškų knygų platinimą iš gimnazijos buvo pašalintas. 1888 m. išstojo į Žemaičių kunigų seminariją, kuri 1864 m. buvo perkelta iš Telšių į Kau-

ną. Nors joje, kaip teigia J. Stakauskas, ir viešpatavo M. Valančiaus ir Anykščių šilelio autoriaus dvasia, tačiau vadovybė tvirtai laikėsi prolenkiškos orientacijos, pataikavo lenkų šovinizmui ir jo kultūrinėms aspiracijoms⁴. Simpatijų lietuviškajam sajūdžiui nerodė ir tuometinis seminarijos rektorius (1888–1899) G. Cirtautas.

Klierikų patriotizmą lietuvių kalbos paskaitomis stiprino kalbininkas Kazi-

mieras Jaunius. Tautiškai nusiteikę klierikai laikėsi požiūrio, kad kunigas, norėdamas gerai atliskti pareigas, turi būti patriotas, jam turi rūpėti Lietuvos ateitis ir visuomeniniai reikalai. Tam jis turėtis rengtis iš anksto, kad pradėjęs kuni-gauti, galėtų rasti bendraminčių. Seminarijoje besimokančio J. Tumo-Vaižganto iniciatyva 1888 m. čia įkuriama slappa organizacija, kuri po metų reorganizuojama į Šv. Kazimiero draugiją. Jos nariu tapo ir A. Kaupas. Draugijos nariai skaitė ir platinė Aušrą, Varpą, Tėvynės sargą, Žinyčią, domėjosi socialinio gyvenimo klausimais, rūpinosi lietuviškos religinės spaudos reikalais. Seminarijos vadovybė nemėgo rizikuoti, buvo atsargi, todėl idėmiai stebėjo klierikus ir už menkiausius prasikaltimus šalindavo iš seminarijos. I nemalonę pateko ir A. Kaupas. Po dvejų metų už susirašinėjimą su seminarijos vadovybei įtartinais gimnazijos laikų draugais ir už kratos metu aptiktą draudžiamą literatūrą jis iš seminarijos buvo pašalintas.

A. Kaupas išvyko į Peterburgą, aktyviai dalyvavo lietuvių studentų draugijos rengiamose diskusijose visuomeninio, kultūrinio bei dvasinio gyvenimo klausimais. Apie tą laikotarpį savo autobiografijoje A. Kaupas rašė: „Mégom daug filosofuoti apie viską: evoliuciją, revoliuciją, socializmą <...>, prisiklausiau visko. Apie visokius „izmus“ galėjau šnekėti kaip ir kiekvienas studentas, nors jų ir gerai nesupratau”⁵.

Po metų grįžęs į Kauną dirbo repetitoriumi ir savarankiškai rengėsi gimnazijos aštuntos klasės kurso egzaminams. 1892 m. vasario mėnesį bute, ku-

riame A. Kaupas nuomojosi kambari, policija per kratą rado draudžiamos lietuviškos literatūros. Buto šeimininkas pateko į kalėjimą, o nuomininkui buvo patarta palikti Kauną. A. Kaupas grįžo į tėviškę. Pastebėjęs, kad yra policijos sekamas, draugų patartas ir sušelptas emigravo į JAV.

1892 m. rugpjūčio 26 d. atvyko į Čikagą – tuometinį didelį lietuvių emigrantų centrą. Kurį laiką dirbo gyvulių skerdyklose. Netrukus gavės vėlesnių lietuvių paramą – sutikimą mokėti už mokslą, išstojo į lenkų kunigų seminariją Detroite. Seminarijos rektorius J. Buchaevskis įvertino jaunuolio literatūrinius sugebėjimus ir émési jį globoti. Nors iš Žemaičių kunigų seminarijos vadovybės buvo gauti neigiami atsiliepi-mai, A. Kaupas 1896 m. gegužės 6 d. buvo įšventintas kunigu.

Beveik metus klebonavo Wiles-Barre mieste, o 1897 m. buvo paskirtas lietuvių parapijos Krentono mieste klebonu. 1907 m. persikėlė į Pitstoną. Įveikės dideilius finansinius sunkumus, čia pastatė mūrinę bažnyčią ir įkūrė parapinę mokyklą lietuvių vaikams. Čia ir pats dėstė tikybą, Lietuvos istoriją. 1912 m. grįžo į Čikagą. Išsekintas sunkios ligos (gerklės vėžio) 1913 m. spalio 27 d. mirė.

A. Kaupas buvo vienas žymiausių to meto lietuvių veikėjų JAV. Jis gerai pažino Amerikos lietuvių gyvenimą ir visuomenę veiklą, padėjo steigti įvairias organizacijas ir draugijas. 1899 m. kartu su kunigu A. Miluku įkūrė Motinėlės draugiją, kurios tikslas – gaivinti ir išlaikyti lietuviybę Amerikoje, padėti Lietuvai išsikovoti žodžio, spaudos, tikėjimo lais-

vę, nepriklausomybę. Vėliau išteigė *Katalikų tiesos draugiją*, kuri rūpinosi katalikiškos pasauležiūros gynimu ir skleidimu. 1910 m. kartu su kitais organizavo *Amerikos lietuvių kunigų sąjungą*.

Nors buvo impulsyvaus būdo, A. Kaupas turėjo autoritetą, buvo gerbiamas. J. Tumas-Vaižgantas apie jį yra taip atsiliepęs: „Grynas, plačią nuomonę liberalas, mokytas sociologas, su laisvamanybe ar bedievybe, kas tą patį reiškia, kovoja instituciją statydamas prieš instituciją, organizaciją prieš organizaciją. Asmenis gerbia, jų neužliečia, nekolioja, nežemina”⁶.

A. Kaupo nuoširdumas, geranoriškumas, pastangos suprasti kitokią pažiūrą žmones, neatstumti nuo Bažnyčios abejojančių, tas savotiškas „liberalizmas“ imponavo daugeliui, todėl nenuostabu, kad jis net du kartus buvo renkamas *Lietuvių katalikų susivienijimo JAV prezidentu*, įvairių draugijų valdybų nariu.

Gyvendamas JAV, nesiliovė domėjėsis Lietuvos socialiniu, politiniu bei kultūriniu gyvenimu. 1909 m. tuomet dar kunigo Jurgio Matulaičio iniciatyva suorganizuotiems kunigų socialiniams kursams Kaune atsiuntė referatą *Lietuvių išeivystė Amerikon*. Šis pranešimas, kaip ir kiti skaitytieji pranešimai, buvo išspausdintas *Draugijoje*⁷.

Nuo 1910 m. A. Kaupas buvo *Lietuvių mokslo draugijos* Vilniuje narys ir aktyvus jos rėmėjas. Iš Amerikos lietuvių rinko lėšas *Lietuvių mokslo* ir *Lietuvių dailės draugijoms*⁸, Kaune išteigtam katalikų knygynui siuntė literatūrą ir periodinę spaudą.

Iš to meto JAV lietuvių A. Kaupas išsiskyrė šviesiu protu, geru išsilavinimu,

apsiskaitymu, gebėjo gražiai, sklandžiai ir visiems suprantamai rašyti. Veikiai, pasak Vaižganto, „pasidarė pirmuoju tarp lygių“. Nebuvo dogmatikas. Laikėsi požiūrio, kad „ne tik Biblia, bet ir veikalai tokį proto milžiną, kaip Aristotelis, Platonas, Dantė, Servantesas, Šekspyras, Gétė ir kiti klasikai, privalo būti žinomi kiekvienam apsišvietusiam intelligentui“⁹. Taip pat ir kunigui. Versta dėmesio gali būti ir kitokia nuomone. Todėl laiške, rašytame *Draugijos* redaktoriui A. Jakštui, jis siūlo spausdinti ne tik katalikiškų, bet ir kitokias nuomenes reiškiančių svarbiausių laikraščių turinius¹⁰. A. Jakštui sutikus, *Draugijoje* imta skelbtį *Lietuvos ūkininko* ir *Vilties* apžvalgas.

Savo ruožtu ir pats A. Kaupas siuntinėjo *Draugijai* žymiausių JAV laikraščių *The Arena*, *The Independent*, *The literary digest* apžvalgas, recenzavo garsią to meto sociologų ir ekonomistų (J. Mackay, J. A. Dewe, W. Graham, J. Husslein) veikalus, rašė *Laiškus iš Amerikos*. Čia jis supažindino Lietuvos visuomenę su JAV socialiniu ir politiniu gyvenimu, aiškino demokratijos teigiamybes. Apie Amerikos lietuvių gyvenimą jis rašė ir *Vilniaus žiniose*, *Viltyje*, bendradarbiavo *Vienybėje lietuvininkų*, *Žemaičių ir Lietuvos apžvalgoje*, *Tėvynės sarge*, *Ryte*, *Tėvynėje*, *Dirvoje*, *Garse*, *Žvaigždėje*. Dažniausiai pasirašinėdavo slapyvardžiais: A-as, A. K., A. A. K., An-Ka, A. K-as, Selimas, Karvojus, Patimpas, Amerikos kunigas.

Antra vertus, su Lietuvos reikalais stengėsi supažindinti ir amerikiečius. Rašė straipsnius apie „tautos vargus po rusų valdžia“ iš itakingus leidinius *The North American Review* ir *The Independent*.

Be to, straipsnius apie Lietuvą ir Amerikos lietuvius A. Kaupas raše ir anglų kalba leidžiamai *Katalikų enciklopedijai*. Taip daryti ragino ir savo tėvynainius Lietuvoje¹¹. Išleido dvi publicistinių straipsnių knygas: *Peryventos valandos. Karvojaus laiškai* (1906) ir *Patrimpo laiškai* (1907). Išvertė grožinės literatūros veikalų (H. Sienkevičiaus *Tvanas*, t. I-II, D. De-

fo *Robinzonas Krusius, arba pasekmės nepaklusnumo*, R. Stivensonio *Iždų sala*), parašė originalių kūrinių. Žinoma jo apysaka *Ieškok aukso širdyje*, paskelbta *Tėvynės sarge* (1901). 1907 m. redagavo *Katalikų draugą*, 1909–1913 m. – *Draugą*. Neliko jis abejingas ir socialiniams klausimams, kurie tuo metu buvo plačiai diskutuojami visuomenėje.

2. SOCIALINĖS NUOSTATOS IR ĮŽVALGOS

A. Kaupą labiausiai domino dvi problemos – kaip pasiekti socialinę santarvę ir kaip išsaugoti tautinį tapatumą. Joms ir skyrė daugiausia dėmesio pateikdamas savitas ižvalgas.

Apie A. Kaupo socialines ižvalgas bei nuostatas galima spręsti iš veikalų *Socializmo silpnos pusės* (1903), *Evolucija, ne revoliucija* (1907), *Patrimpo laiškai*, taip pat iš straipsnių spaudoje. Pats A. Kaupas domėjimasi socialine problematika aiškina taip: „Pažinau gyvenimą tokį, koks jis yra, o ne tokį, koks turėtų būti. Buvau arti susitikęs su studentais, bedieviais, socialistais, anarchistais, teroristais, darbininkais, kapitalistais, intelligentais, tamsuoliais. Pats dirbau pjovyklose, mačiau, kaip kiti dirba dirbtuvėse ir kasyklose. Du kartus buvau seminarijoje, kurioje susipažinau su Katalikų Bažnyčios mokslu, gyvenau tarp darbininkų, o dabar gyvenu iš darbininkų. Taigi tokios klasės pastangos pagerinti savo būvį man ypatingai rūpi“¹².

Stengdamasis suprasti, kokias būdais žmogus, pelnantis duoną savo rankų darbu, galėtų pasiekti socialiai sau- gesnį ir geresnį, žmogaus vertą gyveni-

mą, A. Kaupas studijuoja ne tik tradicinės Katalikų Bažnyčios socialinį moksllą, bet ir tuo metu populiaras JAV socialines bei ekonomines koncepcijas. Autobiografijoje jis rašė: „Pradėjau skaičyti Bonar'o, Gide, Seligman ir kitų ekonomistų veikalus. Pas Gide radau pamintę socializmo doktriną, kuri man patiko. Tačiau susipažinęs arčiau, pamaciau, kad be sociologijos pažinimo nieko nepadarysi. Tad griebiausi už Ward'o, Ross'o, Blackmar'o, Gidings'o ir kitų sociologų raštų“¹³.

Didžiausią įtaką A. Kaupo socialiniems nuostatomis padarė solidarizmo koncepcija, kurią tuo metu JAV propagavo psichologinės pakraipos sociologai A. Rosas ir F. Gidingsas, leidę Čikagoje sociologijos darbų žurnalą (*American Journal of Sociology*). 1895 m. pasirodė garsusis F. Gidingso veikalas *Sociologijos pagrindai*, o po metų – S. Pateno knyga *Socialinių jėgų teorija*. Šie sociologai savo darbuose remėsi organinės mokyklų atstovo pozityvisto H. Spenserio idėjomis. Jo veikalas *Sociologijos pagrindai* (1876) buvo uolai studijuojamas Vakaruų Europos šalių universitetuose (ypač

Vokietijoje), taip pat JAV. Kuo sociologus traukė H. Spenseris?

Pirmiausia jis teigė, kad visuomenė panaši į biologinį organizmą. Visuomenės raidos dėsniai neva tokie pat kaip gyvo organizmo. Kaip biologinio organizmo įvairūs organai darniai veikdami atlieka būtinas organizmo raidos funkcijas, taip ir *socialinio kūno*, t.y. visuomenės, įvairios žmonių grupės atlieka skirtinges socialines funkcijas ir, harmoninėmis tarpusavyje bendradarbiaudamos, lemia normalią visuomenės raidą.

Ši H. Spenserio propaguojama socialinio solidarizmo idėja rado ypač palankią dirvą JAV. XIX–XX a. sandūroje JAV išgyveno pereinamajį laikotarpį iš agrarinės visuomenės į industrinę. Individualus fermeris virto miestiečiu. Mokslo ir technikos laimėjimai ir jų praktinis diegimas kėlė optimizmą – visuotinės gerovės visuomenė pamažu darësi realybė. Atrodė, kad Jungtinėse Valstijose įgyvendinama tai, ką skelbė socialistai. Tai patvirtino mintį, jog visuotinę gerovę galima pasiekti tik sutartinai dirbant, o ne kovojant. Gerovės garantas – vidutinis pilietis, o ne viena kuri iš dviejų priešiškų klasių. Kuo daugiau bus vidutinių piliečių, tuo greičiau bus realizuotas socialinis idealas.

Siekti gerovės nėra paprasta. Reikia pasiaukojamai dirbti ir gebéti rasti kompromisą. Taigi, ne tarpusavio kova, o ieškant kompromisų galima eiti socialinės pažangos keliu.

Gerai susipažinus su įvairiomis socialinėmis grupėmis, jų poreikiais, galima valdyti ir visuomenėje vykstančius procesus, o svarbiausia – išvengti didelių so-

cialinių sukrėtimų, revoliucijos, kurią, kaip neišvengiamą klasių kovos išdavą, pranašavo socialistai. Todėl amerikiečių sociologai (ypač F. Gidingsas) daugiausia studijavo įvairių socialinių grupių gyvenimo būdo ypatumus, kurie gali būti prieštaravimų tarp jų priežastis.

A. Kaupui patiko JAV sociologų pastangos geriau pažinti įvairių socialinių grupių nuotaikas, visuomenėje vykstančius procesus, kad būtų galima išvengti prieštaravimų, sukeliančių socialinius konfliktus. „Tik pripažstant solidariškumą visų draugijos sluoksnių, atsiras pasaulyje lygsvara, o drauge ir ramybė“, – teigė A. Kaupas¹⁴. Jis tapo karštū solidaizmo idėjų propaguotoju ir gynėju. Juolab kad šios idėjos buvo artimos ir popiežiaus Leono XIII enciklikos *Rerum novarum* (1891) dvasiai.

Remdamasis amerikiečių sociologų J. Dilio ir L. Vardo knygoje *A test book of sociology* išdėstytais teiginiais, A. Kaupas toliau klausia: „Argi nėra panašumo tarp žmogaus kūno ir gerai organizuotos draugijos? Galva, akys, burna, rankos, pilvas, kojos ir t.t. juk turi analogijas draugijoje! Kaip kūno sąnariai priklauso viens nuo kito ir viens be kito apsieiti negali, taip ir atskiri žmonės, sudarantys draugiją, nepaisant to, ar kurie mąsto, ar kurie valdo, ar kurie dirba ir maitina visus kitus, – visi jie viens be kito apsieiti negali, visi priklauso viens nuo kito“¹⁵. Nors atskiro grupės visuomenėje atlieka skirtinges funkcijas, bet jos narius veikia tos pačios dvejopos jėgos – fizinės ir dvasinės. Fizines jėgas A. Kaupas skirsto į ontogenetines ir filogenetines. Ontogenetinės neleidžia žmo-

gui numirti badu, nes reikalauja, kad jis dirbtų ir pelnytų sau duoną. Filogenetinės jėgos, pasak A. Kaupo, reikalauja, kad žmonės mylėtų vienas kitą ir pratęstę rasės ir tautos gyvybę. Prie dvasinių jėgų jis priskiria sociogenetines. Svarbiausi požymiai – meilė, altruizmas ir užuojauta, „šie jausmai riša žmones krūvon“¹⁶, verčia siekti doros, gėrio ir tiesos. Ypač svarbi meilė, galinti keisti žmogų, jo orientacijas ir veiksmus.

Fizinių ir dvasinių jėgų realizavimo siųlyga – darbas ir nuosavybė. Abi šios jėgos, veikdamos viena kitą žmoguje, kartu ir visuomenėje, sukuria tam tikrą pusiausvyrą ir tvarką. Bet ši tvarka néra amžina, nes visuomenei, kaip ir kiekvienam gyvam organizmui, būdinga dinamika, kitimas, tobulėjimas. Visuomenė, būdama socialinis organizmas, prisitaikydamas prie naujų aplinkybių, pamažu keičia savo formą, bet ne pačią struktūrą, kurią lemia amžinos ir pastovios ontogenetinės, filogenetinės ir sociogenetinės jėgos. Vadinasi, visuomenė kisdama neturi griauti struktūrų, joje atsirandančios naujovės turi „ne griauti vietinius atsiekimus, bet juos tobulinti“¹⁷. Taigi kiekvienoje visuomenėje slypi potencinės galimybės tobulėti, nes čia „viešpatauja amžina kova tarp įvairių spėkų“, „kiekviena galybė susiduria su pasipriešinimu“ ir, ji įveikdama, juda į priekį. Tai procesas, kuris keičia visuomenės gyvenimo formas.

Logiškai kyla klausimas: nuo ko priklauso visuomenės evoliucijos procesas? Pasak A. Kaupo, socialinės struktūros „gerumas ir tobulybė priklauso nuo draugijos spėkų išsilavinimo“¹⁸. Kitaip tariant, nuo žmonių sąmonės tobulumo,

kurį rodo tai, kaip suvokiami ir vykdomi Dievo įsakymai. Tobula žmonių sąmonė skatins tobulinti visuomenės struktūrą priimant teisingus įstatymus, o jie maksimaliai sumažins įvairių socialinių sluoksnių prieštaravimus ir iga-vendins aukščiausią socialinės darnos principą – energiją, t.y. visišką priešingų socialinių grupių tarpusavio supratimą, jų harmoniją.

Taigi geresnio gyvenimo formos yra pasiekiamos ne akla kova vienų su kitaais, bet bendru darbu, atsižvelgiant į visų socialinių grupių interesus. Prieštaravimai (konkurencija) tarp socialinių grupių yra natūralus dalykas. Ir netgi pageidautinas – jie skatina visuomenę žengti į priekį pažangos link. Tačiau šie prieštaravimai neturėtų būti pernelyg dideli. Todėl būtina ieškoti prado, kuris žmones jungtų, o ne skirtų. Tokiu pradu A. Kaupas laikė norą turėti nuosavybės. Tai esanti prigimtinė žmogaus teisė. Todėl nuosavybės siekimą reikia gerbti.

Remdamasis popiežiaus Leono XIII enciklika *Rerum novarum*, A. Kaupas teigia, jog nuosavybė žmogui pirmiausia reikalinga tam, kad jis galėtų aprūpinti šeimą ir garantuoti sau ir savo vaikams socialinį saugumą. Be to, nuosavybė žmogui svarbi ir psichologiniu požiūriu. Ji reikšmingas veiksny, lavinantis ir individualizuojantis žmogaus charakterį, padedantis išsiugdyti tokias savybes kaip pastovumas, išmanymas, atsargumas, „kadangi nuosavybę reikia saugoti ir rūpintis jaja“¹⁹. Taigi nuosavybę, kaip ir gyvybę, laikydamas prigimtine žmogaus teise, A. Kaupas teigė, kad valstybės pareiga yra ją visokeriopai ginti ir saugoti. Kartu pabrėžė, kad nuo-

savybė savininkui užkrauna ir tam tikras pareigas visuomenės atžvilgiu. Béda, kad ne visi jas dorai atlieka. A. Kaupas griežtai skyrė smulkujį verslininką (kapitalistą savininką) nuo stambaus monopolisto. Smulkusis verslininkas pats samdo darbininkus, organizuoja gamybą, rūpinasi produkcijos realizavimų. Kaip tik tai ir suteikia jam teisę gauti pelno dalį. Ši dalis esanti teisėta, nes tai iš esmės yra mokesčis už gamybos priemonių amortizavimą, taip pat už gamybos organizavimą bei riziką konkurenčios sąlygomis. Atvirkščiai, pelno, kurį gauna monopolistas, pasak A. Kaupo, pateisinti negalima. Jo nuomone, monopolistas gauna pelną neteisėtai, nes pats gamybos neorganizuoją (tai atlieka samdomi valdytojai). Svarbiausia, kad turėdamas tam tikrų prekių gamybos monopoliją, visuomenei ne tarnauja, o diktuoja savo sąlygas: verčia gaminius pirkti didelėmis kainomis.

JAV ekonominiame gyvenime vis labiau įsigalint monopolijoms, A. Kaupas nurodė to proceso dvejopus padarinius visuomenei: viena vertus, jos leidžia „palengvinti ir padauginti produkciją naudingų daiktų ir per tai sumažinti jų vertę“²⁰, kita vertus, stiprina konkurenciją ir didina bedarbių gretas. Tačiau šiuos prieštaravimus, pasak A. Kaupo, galima įveikti taikiu būdu: valstybė įstatymais turi labiau kontroliuoti monopolijų veiklą, ypač susijusią su darbininkų užimtumu. Toliau jis priduria, kad JAV taip ir daroma: nesilaikantys įstatymų „trestai persekiojami, geležinkelio kompanijos baudžiamos, korporacijos varžomos“²¹. Valstybės priemonės, kuriomis siekiama užtikrinti efektyvesnę darbininkų ekono-

minę bei socialinę saugą, mažinti socialinius prieštaravimus didinant profesinių sąjungų galią ir teises, rodančios, kad prasidėjo taikus visuotinės gerovės visuomenėje kūrimasis. Jis vylési, kad ir Lietuva galésianti pasiekti gerovę vien evoliucijos, o ne revoliucijos būdu. 1905–1907 m. revoliucija Lietuvoje A. Kaupui atrodė netinkama priemonė gyvenimui pagerinti. Socialistų revoliucinis optimizmas ir jų skelbtoji griaunamoji revoliucijos nuostata jam buvo nepriimtina. Joje jis nematė konstruktyvaus kuriamojo prado, o „su griaunamčiais veiksniais sutarties negali būti“.

Itin didelį nerimą A. Kaupui kélé tai, kad socialistai nori sugriauti „ypatingas gyvenimo formas, susiklosčiusias ne šimtmečiais, o tūkstantmečiais“²², t.y. pirmiausia panaikinti privatinę nuosavybę. Gamybos priemonių suvisuomeninimas (pagrindinis socialistų reikalavimas) socialiniam teisingumui įgyvendinti yra tik socialinis politinis aktas. Ir šis aktas pats savaime nieko negali gaminti. Gali gaminti tik suinteresuotas laisvas žmogus. O socializmas nepripiąsta žmogui jokių prigimtinių teisių, „visos teisės, kokias žmogus gali turėti, pareina nuo valstybės“²³. Ji kiekvienam žmogui skirianti tam tikrą vaidmenį ir vietą. Taigi žmogus yra visiškai pavaldus valstybei. Esant tokiai situacijai, valstybė, aišku, gali pristatyti darbininką „prie tokio darbo, kokio jai reikės“²⁴, bet ji negalės priversti žmogaus našiai dirbti.

Rodyti iniciatyvą neskatins ir socialistų skelbiamas darbo užmokesčio lygiavos principas, nes žmogus nenorės „išradinėti mašiną“, kai „iš savo išradi-

mo neturės jokio pelno”²⁵. Taigi socializmas, A. Kaupo nuomone, nors ir geba valdyti žmogų, tačiau bejėgis sužadinti jo kūrybines galias, asmeninę iniciatyvą. O kai jos nėra, randasi monotonija ir stagnacija.

Antra vertus, visuomenės gyvenimui reglamentuoti ir kontroliuoti reikės išorinės prievertos – didelio biurokratinio aparato. Prižiūrėdamas, kaip visuomenės nariai atlieka jiems pavestas pareigas, ir skirdamas atlyginimą už atliktą darbą, šis biurokratinis aparatas valstybėje įgis vis didesnę galią ir valdžią. Taip pamažu ir visa valstybė, pasak A. Kaupo, taps „valdoma biurokratų kastos”²⁶.

Toks visuomenės sutvarkymo modelis, kai valstybės mašina mechaniskai reguliuoja ne tik gamybą, bet ir žmonių reikalus nepaisydama jų norų, demokratijos principus propagavusiam A. Kaupui, aišku, buvo nepriimtinas. Tačiau kartu jis gerai suprato, kad socializmas, jo skelbėjų lūpomis žadantis greitą „rojų žemėje”, randa ir savų šalininkų. Tai parodė ir 1905–1907 m. revoliucijos įvykiai Lietuvoje. Todėl jam rūpėjo nustatyti, kokia realią socialinę bazę ir visuomenės paramą turi socialistai (bolševikai).

Lietuvos bolševikai (V. Kapsukas, Z. Angarietis), remdamiesi K. Marksų, teigė, kad pagrindinė visuomenės jėga, kuria galima remtis, esąs darbininkų luomas. O koks yra tas darbininkų luomas Lietuvoje? Pasak A. Kaupo, darbininkija silpna. Kauno gubernijoje gyvena 1,5 mln. gyventojų. Iš jų tik 8 tūkst. darbininkų, o ir tie patys daugiausia kitataučiai – lenkai ir rusai. Jie neatspindi visos visuomenės interesų, nes sudaro mažumą, o jų vardu skelbiami idealai

dar nėra visos tautos idealai. Be to, juos skelbia „nebaigę mokslo studentai, gerai neišmanantys darbininkų reikalų, gimnazistai ir jauni ūkininkai, o ne patys darbininkai”²⁷. Darbininkija tuo metu dar menkai suvokė savo luomo interesus, greičiau juos Lietuvos socialdemokratai (bolševikai) įtraukė į revoliuciją kaip priemonę savo tikslams pasiekti.

Kaip bolševikams pavyko tai padaryti, A. Kaupas aiškino remdamasis JAV sociologo A. Roso teorija, išdėstyta knygoje *Visuomenės psychologija*. Pasak A. Roso, daugelis dalyvauja visuomeniniuose judėjimuose ne sąmoningai, o pasidavę minios instinktui. Miniai neva daro įtaką pavieniai demagogai, dėl to minios sajūdžiai yra visuomenei pragaištangi kaip ir kiekviena epidemija. Minia, sako A. Kaupas, „pradeda jausti vienaip ne dėl to, kad gerai suprastų, ką jaučia, bet dėl to, kad yra užsikrėtę viens nuo kito“. Minia neprotauja. Ji klauso „tiktais tūk, kurie šneka jiems į širdį, o ne į protą“²⁸. Tokie šnekėtojai miniai „i širdį“ ir buvę bolševikai. Tačiau toji minia nebuvo stipri ir įtakinga jėga.

Darbininkai, sudarę Lietuvos gyventojų mažumą, vaidino menką vaidmenį šalies visuomenės gyvenime. Lietuva tuo metu buvo iš esmės valstiečių tauta – pramonė menkai išplėtota, ji buvo daugiausia kitataučių savininkų rankose. Todėl proletariato idealai, kuriuos darbininkų vardu skelbė bolševikai, nebuvo visos lietuvių tautos idealai, kaip kad tikėjosi V. Kapsukas. Visos tautos idealas tuo metu buvo Lietuvos neprieklausomybės siekis. O bolševikų strateginis tikslas – privačios nuosavybės panaikinimas pasaulinii mastu. Todėl Lie-

tuvos nepriklausomybės jie nelaikė svarbiu dalyku, nes iš esmės vadovavosi tik klasiniu požiūriu, proletariato pasaulynio išvadavimo idėja. Pasaulinės revoliucijos idėją skelbė ir V. Kapsukas. Jam atrodė, kad, visiems Lietuvos gyventojams tarpus proletarais ir išnykus klasių skirtumams, išnyks ir skirtumas tarp lietuvių, žydo, lenko, ruso, t.y. tautos ištirps pasaulliame internacionale. Neigdamas tautinio savitumo svarbą, jis rango lietuvių darbininkus vadintis ne lietuviais, o tiesiog proletarais, kad galėtų greičiau įsijungti į pasaulinio proletariato gretas.

Suprantama, kad tokią poziciją griežtai kritikavo lietuvių katalikų veikėjai, kovoję dėl Lietuvos nepriklausomybės. A. Kaupas savo ruožtu nurodė, kad V. Kapsukas, prisiskaitęs K. Markso raštui, aklai kartoja jų teiginius, „Lietuvos reikalus vertina per dogmą prizmę“²⁹, nors šios dogmos prieštarauja tikrovei. Tiesa, tautos bunda, bet jos nenori išnykti internacionale. Atvirkščiai, ir mažiausia tautelė ieško lygių teisių su kitomis³⁰. Tik to nenori suprasti bolševikai, nes jiems rūpi ne tauta, o tik „vienatinai socializmas“.

Taigi socializmas Lietuvai nepriimtinas ne tik kaip prieštaraujantis žmogaus prigimčiai, pajungiantis jį valstybei, priešingas pagrindiniam lietuvių tautos nepriklausomybės, savarankiškos valstybės atkūrimo siekiui, bet ir keliantis grėsmę tautos tapatumo išsaugojimui. Tautinio tapatumo išsaugojimo problema A. Kaupui ypač rūpėjo.

Tapatumo išsaugojimas – tautos ir individu išlikimo pagrindas, jo autentiškumo garantas. Praradus tapatumą,

nyksta ir individas, ir tauta. Tautos išlikimą A. Kaupas suprato kaip procesą, kuriame ryškūs du veiksnių: pirmą, gebėjimas išsiugdyti atsparumą svetimoms neigiamoms įtakoms, abejotinoms vertybėms bei vienadieniams idealams ir, antra, gebėjimas akumuliuoti naujas idėjas, kritiškai jas įvertinti ir panaudoti savo tikslams – tautos dvasinės ir materialinės gerovės labui.

Tik tauta, kuri ugdo šiuos gebėjimus, gali drąsiai žvelgti į ateitį – išlikti ir teigti save pasauliui. Geriausias sąlygas teigti save pasauliui gali sukurti nepriklausoma valstybę. Todėl kovą dėl nepriklausomybės A. Kaupas laikė svarbiausiu tautos uždaviniu. Jis jautė, kad ši kova būsanti ilga ir nelengva. 1907 m. *Patrimpo laiškuose* jis rašė: „Aš neabejuju, kad, atsiradus Maskolijoje pilnai liuosybei, rusai norės ir toliau būti viešpatujančia tauta, o mažesnėms tautomis vis tiek reikės kovoti už savo būvį ir už savo teises po senovei. Kiekviena tauta norės valdyti savo krašte savaip, bet russai tvirtins, kad paskirstymas Maskolijos į autonomiškas respublikas susilpnins viešpatiją, ir prieinsis tokiam sutvarkymui“³¹. (Šios ižvalgos pasirodė pranašiškos.)

A. Kaupas neabejojo, kad tikslas, kurio siekia lietuviai, – atkurti tautinę valstybę – yra realus, bet tam būtina tautos vienybė. Bet kuris susiskaldymas – ideoLOGINIS ar klasinis – būsiąs naudingas tik Lietuvos priešams. Kartu jis pripažino, kad Lietuva, siekdama nepriklausomybės ir visuotinės gerovės, turinti „eiti nuosavais keliais“, pernelyg nesižavėti radikaliomis idėjomis, kurios „tiktais pragaisti neša kraštui“. Tokiomis idėjomis

jis laikė liberalizmą, socializmą ir nihilizmą. Kilniams žygiui žmones gali dviškai burti tik religija, tikėjimas. Todėl, pasak A. Kaupo, „lietuviai laimės privalo ieškoti ant krikščioniško pamato“.

A. Kaupo manymu, lietuviai pirmiausia turėtų geriau pažinti savo kraštą, jo žmonių charakterį ir savitumus, suvokti vietą, kurią nori užimti tarp civilizuotų tautų ir kraštų. Žinoma, tautai teks priimti ir naujas vertėbes, ir gyvenimo formas. Ne visada jos atitiks tautos mąstyseną ir tradicijas. Todėl reikia būti pasirengusiems jas kritiškai įvertinti ir gerai suvokti, kokią kainą už tai teks sumokėti. Toji kaina, kurią teks sumokėti už norą būti šalia ir kartu su kitomis šalimis, neturinti būti per didelę, nepakeliamą našta, kelianti didelę grėsmę tautos tapatumo, jos savarankiškumo, istorinių, kultūrinių vertybų bei tradicijų išsaugojimui.

Kita vertus, tautinio tapatumo praradimas, pasak A. Kaupo, atskyrimas nuo tautos (tiek priverstinis, tiek nepriverstinis) pavojingas ir pačiam individui. Pirmiausia jam sunkiai išlaikyti tapatumą, atsispirti nutautėjimo pavojams. Be to, jis kenčia ne tik vienatvę,

bet mažta ir jo galimybės visapusiskai tarnauti savo tautai, iš kurios yra kilęs. Todėl A. Kaupas laikėsi požiūrio, kad lietuvis turi ieškoti ir rasti savo vietą Lietuvoje, o ne emigracijoje. Turi daugiau rodyti iniciatyvos, stengtis ištvirtinti šalies ekonomikoje, palaikyti savus prekybininkus ir pramonininkus. Lietuvos ateitis kuriama čia. O tam būtinės bendros visų socialinių grupių ir politinių partijų pastangos. Suprantama, reikės ir kompromisų. A. Kaupas vylėsi, kad vardan Lietuvos ir socialdemokratai turėsi eiti išvien, išsižadėti principų, skaldančių tautą į partijas. Turėsi nusileisti ir dvarininkai, „luomines privilegijas teks palaidoti kaip atgyvenusias savo amžių“, socialistai (bolševikai. – V.P.) „turės išsižadėti klasių kovos, o ponai – daugelio nereikalingos žemės“³². Taigi tik abipusės nuolaidos ir susiklausymas galėsi garantuoti sėkmę kovoje dėl teisės patiemis rūpintis savo šalies reikalais. Gebėjimas tai padaryti geriausiai rodytų tautos brandą, jos krikščioniškas vertėbes, apsisprendimą ir pasirengimą ne tik išlikti autentiška jėga tarp kitų tautų, bet ir teigti save pasauliui.

IŠVADOS

1. A. Kaupas bene pirmasis iš lietuvių katalikų intelektualų aiškindamas socialinius reiškinius rémesi ne tik popiežių socialinėmis enciklikomis, bet ir žymių to meto psychologinės pakraipos amerikiečių sociologų A. Roso ir F. Giddingso, J. Dilio ir I. Wardo darbais, kuriuose grindžiamos socialinio solidariz-

mo nuostatos, nukreiptos prieš socialinį radikalizmo ir socializmo idėjas.

2. Marksistinei revoliucinei (šuoliniui), per neišvengiamą klasių kovą vykstančios visuomenės raidos koncepcijai A. Kaupas priešpriešino evoliucinę visuomenės raidos sampratą. Visuomenė esanti ne mechaninė individų visu-

ma, bet organinė visuma. Visuomenės pažangos variklis – ne „masė“ ar klasė, bet sąmoningai siekiąs ekonominės nepriklausomybės savarankiškas ir atsaugingas individuas. Būtent tokio individuo ugdymas esąs Bažnyčios pagrindinis socialinis tikslas.

3. Laikydamas visuomenę organinę individų visuma, o ne beveide „mase“, su kuria galima eksperimentuoti, jis neiégė socialistų propaguotą idėją, kad gaima sukurti tobulą socialistinę visuomenę pagal iš anksto parengtą vienintelį teisingą projektą ir nevengiant prievertos. Parodydamas, kad prievertinis visuomenės sukūrimo būdas, neigiantis žmogaus prigimties ir visuomenės funkcionavimo dėsnius, neperspektyvus, jis teoriškai sukonstravo ir dekonstravo socializmo ūkio modelį atskleisdamas pagrindinius jo principus. Šitaip jis atskleidė jo funkcionavimo neefektyvumą, kuris būsiąs klaudingas žmogaus prigimties, jo veiklos motyvų rezultatas. A. Kaupo teigimu, socializmas Lietuvai nepriimtinas ne tik kaip prieštaraujantis žmogaus prigimčiai, pajungiantis jį valstybei, priešingas pagrindiniams lietuvių tautos nepriklausomybės, savarankiškos valstybės atkūrimo siekiui, bet ir keliantis grėsmę tautos tapatumo ir saviteigos išsaugojimui.

4. A. Kaupas neabejojo, kad tikslas, kurio siekia lietuviai, – atkurti nepriklasomą tautinę valstybę yra realus, tačiau tam būtina saugoti ir stiprinti tautinį tapatumą ir vienybę. Sékmę kovojančių dėl teisės patiemis rūpintis savo šalies reikalais galinčios laiduoti tik bendros visų socialinių grupių ir politinių partijų pastangos, taip pat abipusės nuolaidos ir susisklausymas.

5. Žvelgiant iš laiko perspektyvos, A. Kaupo skelbtos idėjos ir nuostatos skamba aktualiai ir šiandien. Juolab kad dabar vykstantys ekonominiai, socialiniai procesai labai panašūs. Spartus visuomenės kapitalizacijos procesas, sulygojantis didelius pokyčius visuomenės struktūroje, naujų socialinių grupių, turinčių savus interesus ir jų reiškimo būdus, iškilimas didina galimybes atsirasti įvairiomis įtampoms tarp individu ir visuomenės ir sudaro prielaidas plėstis socialiniam nestabilumui. Viena vertus, ir visuomenės demokratėjimas, atvirėjimas Vakarų Europai ir pasauliui neišvengiamai provokuoja rastis naujas vertėbes ir gyvenimo formas, nevienodai veikiančias tautos mąstysenos transformavimasi ir lemiančias ilgalaikius padarinius tautos ateičiai. Kita vertus, šie pokyčiai – naujas iššūkis dabarties Lietuvai, mūsų visuomenei ir Katalikų Bažnyčiai. Jis reikalauja naujų drąsių ižvalgų ir konkrečių veiksmų: ne tik atvirai ir kritiškai įvertinti besiformuojančius naujus socialinio bei ekonominio gyvenimo reiškinius ir puoselejamas vertėbes (neretai abejotinas, vienadienės), bet ir apmąstyti jų adaptacijos galimybes bei ribas dinamiškoje socialinėje kultūrinėje erdvėje, atskleisti jų poveikį ir vietą tautos išlikimo prioritetų kontekste ir aktyviai laikysena padėti išsaugoti tautos tapatumą, jos istorines bei kultūrines vertėbes.

6. Kita vertus, atsiveriant pasauliui, išitraukiant į Europos ekonominės bei politinės struktūras, kyla svarbi krikščionio moralinė priedermė – padėti visuomenei įveikti dešimtmiečiais vykdytą vertibių nuvertinimo žmonių sąmonėje ir jų deformavimo procesą. Tai

ypač svarbu šiandien, nes norint kurti pilietinę visuomenę ir sėkmingai žengti civilizuotos rinkos kūrimo keliu, būtina likviduoti kultūrinį moralinį nuopuoli, grąžinti vertybėms jų tikrajų prasmę. Juolab kad rinkos kūrimas susijęs ir su morale, etika: ekonominiaame procese dalyvauja visas žmogus – ne tik su ekonominėmis žiniomis, išgūdžiaisiais (tai, be abejo, labai svarbu), bet ir su savo etinėmis vertybėmis, visu etnokultūriniu paveldu. Kaip niekada mūsų ekonomikai (verslui) ir jos plėtotei trūksta

krikščioniškos antropologinės vizijos; ji padėtų aiškiau suvokti ir įvertinti individu ir visuomenės ekonominio bei kultūrinio veikimo vertybines orientacijas bei galimybes išsaugoti socialinę santarvę. Tik šitaip galima teigti save pasauliui ir tikėtis būti išgirstiems ir priimtiems. A. Kaupas stengėsi tą viziją ne tik ižvelgti, nusakyti, bet ir apginti. Tai-gi jo skelbtos idėjos bei nuostatos neprарадо savo aktualumo. Tik šiandien jos īgyja naują prasminių akcentų ir spalvų.

Literatūra ir nuorodos

- 1 J. Basanavičius. Dr. Jono Basanavičiaus laiškai JAV lietuvių veikėjui kun. Antanui Kaupui / [su Juozo Skiriaus prieraišu] – Faks – Bibliogr.: 4 pavad. // *Istorija*. – 2001, T. 49/50, p. 83–87.
- 2 A. Buškevičienė. Vienas didžiausių Lietuvos vyrų: kun. A. Kaupo 85-osioms mirties metinėms // *XXI amžius*. – 1998, spal. 23, p. 9.
- 3 Iš Lietuvos Filosofijos, sociologijos ir teisės enciklopedijos: Antanas Kaupas – Port. // *Lietuvos mokslas*. – 1997, T. 5, kn. 15, p. 28–29, 39–41, 54, 68, 96, 120, 142–167, 178–181.
- 4 J. Stakauskas. Lietuviškos minties apsireiškimai Žemaičių vyskupijoje // *Tiesos kelias*. 1939, Nr. 5, p. 825.
- 5 J. Senkus. Kun. Antanas Kaupas // *Vairas*. 1934. T. 10, p. 104.
- 6 Vaižgantas. *Raštai*. – Kaunas, 1929, t. 14, p. 137–138.
- 7 A. Kaupo laiškai J. Basanavičiui. 1913 m. liepos 23–rugpjūčio 30 d. // *Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto rankraštynas*. F.1611.
- 8 A. Dambrauskas. Kun. Antanas Kaupas // *Draugija*. 1913, Nr. 84, p. 380.
- 9 A. Kaupo laiškas *Vilniaus žinių* redakcijai.
- 10 A. Kaupas (Patrimpas). *Evoliucija, ne revoliucija*. – Kaunas, 1908, p. 7.
- 11 A. Kaupas (Patrimpas). Sociologija: vardas, istorija, tikslas ir vieta tarp kitų mokslų // *Draugija*. 1908, Nr. 17, p. 16.
- 12 Ten pat, p. 50.
- 13 Ten pat, p. 26.
- 14 Ten pat, p. 26.
- 15 Ten pat, p. 79.
- 16 A. Kaupas (Patrimpas). Visuomenės psichologija // *Draugija*. 1911, Nr. 60, p. 352.
- 17 A. Kaupas. Socializmo silpnos pusės. Shenandoah, 1903, p. 40.
- 18 A. Kaupas. Socializmo silpnos pusės. Shenandoah, 1903, p. 40 (3).
- 19 A. Kaupas (Patrimpas). Evoliucija, ne revoliucija, p. 5 (4).
- 20 Ten pat, p. 26. (1).
- 21 A. Kaupas (Patrimpas). Visuomenės psichologija // *Draugija*. 1911, Nr. 60, p. 352. (2).
- 22 A. Kaupas. Socializmo silpnos pusės. Shenandoah, 1903, p. 40.
- 23 Ten pat, p. 79.
- 24 A. Kaupas. Socializmo silpnos pusės, p. 15.
- 25 Ten pat, p. 54.
- 26 A. Kaupas (Patrimpas). Sociologija: vardas, istorija, tikslas ir vieta tarp kitų mokslų, p. 16.
- 27 A. Kaupas. Socializmo silpnos pusės, p. 15.
- 28 Ten pat, p. 54.
- 29 Ten pat, p. 53–54.
- 30 A. Kaupas (K.A.K.). Patrimpo laiškai. Shenandoah, 1907, p. 55.
- 31 Ten pat, p. 143–144.
- 32 Ten pat, p. 47–50.



Gauta 2005-08-25
Pabaiga „Logos“ Nr. 43

AUŠRA MALKEVIČIŪTĖ

Mykolo Romerio universitetas

SOBORNOST SKLAIDA NIKOLAJAUS BERDIAJEVO FILOSOFIJOJE

The Unfolding of *Sobornost* in the Philosophy of Nikolai Berdiaev

SUMMARY

In his works Nikolai Berdiaev uses the language of symbols for the expression of the intuitive experience of being. The author of this article aims to reveal the irrational elements of Berdiaev's notion of the world by applying the hermeneutic method. One of the main symbols of Russian culture and philosophy, namely *sobornost*, is analysed, seeking to explain its various meanings. In the semantic field of this symbol, the author analyses the metaphysical, gnoseological ideas and the ideas of the philosophy of culture of the philosopher. It is concluded in the article that *sobornost* in the works of Berdiaev could be interpreted as a concentration of spiritual, physical and vital powers of the person for the formation of the culture of the world and the realisation of the eschatological goal of history.

KULTŪRINIS FILOSOFINIS SOBORNOST ASPEKTAS

„Žmogus tampa žmonijos dalimi per nacijos kaip tautos individualumą, o ne kaip abstraktus asmuo. Žmogus, priklaustantis nacijai, yra daugiau nei asmuo – jame glüdi prigimtiniai bendrieji ir individualūs nacionaliniai bruožai“²⁸, – samprotauja N. Berdajevas. Tautą mąstytojas supranta kaip bendrai kūrybai susitelkusių asmenų bendriją, todėl ši jam esanti dvasinės prigimties, neistoriška.

Tauta yra noumenas, iracionalus kosminis pradas, kuriam būdingos moteriškojo energetinio prado savybės: potenciali kūrybinė jėga, išmintis. Valstybę N. Berdajevas traktuoją kaip istorinę-empirinę formą, kurioje realizuojama tautos dvasinė prigimtis. Naudodama tautos kūrybinį potencialą, dvasinės kultūros paveldą, valstybė formuoja ir organizuoja socialinės būties formas. Remdamasis

RAKTAŽODŽIAI: pasaulio dvasia, laisvė, kūrybiškumas, moteriškas ir vyriškas kosminiai-energetiniai prada, *sobornost*.
KEY WORDS: spirit of the world, freedom, creativity, feminine and masculine origins of cosmic energy, *sobornost*.

O. Spenglerio kultūros evoliucijos idėja, N. Berdiajevas aiškina tautos istorinės raidos pakopas. Barbariškasis kultūros tarpsnis atspindi tautos protėvių tiesioginį sąlyti su gamta, o per ją – su energetinėmis kosmoso galiomis bei Pasaulio dvasia. Nereflektuotą (iracionalų) santykį su būtimi protėviai išreiškia per religinio kulto simbolius, kurie vėliau tampa religinės pasaulėžiūros, meno, filosofijos formavimosi pagrindu. Dvasinės kultūros plėtojimo tarpsnis filosofui yra pats dinamiškiausias ir kūrybiškiausias, kadangi jo metu harmoningai sąveikauja abu kosminiai pradai: iracionalus kaip laisvę ir racionalus kuriantis formas. Civilizacija liudija valstybės susiformavimą, čia atitolstama nuo tautos kosminės prigimties, o kultūrinis gyvenimas grindžiamas tik atvertais jos dvasios klo-dais. Pasak N. Berdiajevo, brandžiausias yra religinio tautos atgimimo tarpsnis. Jo metu tauta grįžta prie istorijoje sukaup-tų dvasinės kultūros vertybų, kad pasirengtų savo istorinei misijai, kuri yra jos egzistavimo esmė. „Nacionalumas slepia būtiškajį pagrindą ir amžiną tikslą.“²⁹ Filosofo supratimu, tautos istorinė užduo-tis kyla iš žmonijos istorijos eschatologinio tiksllo. Kiekviena tauta atskleisdama savo kultūrinį savitumą kartu materializuojā skirtingą Pasaulio Dvasios aspek-tą. Tad filosofas atmetė bolševikų propa-guotą internacionalizmą bei slavofilų iš-keltą Euroazijos idėją. Jis solidarizavosi su S. Bulgakovu ir pabrėžė, kad interna-cionalinė kultūra slopina tautos kūrybi-nį potencialą ir sunaikina jos savitumą. Pasaulio istorijos kūrybinė-energeti-nė galia slypi tautos dvasinėje kultūro-

je, jos unikalume – „kūryba nepakenčia lygybės, ji reikalauja pakylėjimo, tad ne-leidžia dairytis į kaimynus,“³⁰ – rašo N. Berdiajevas.

Žmonijos istoriją mąstytojas suvokia kaip trijų pakopų moralinį būvį. Manoma, kad ši idėja, būdinga ne tik N. Berdiajevo, bet ir V. Solovjovo kūrybai, yra perimta iš italų vienuolio atskyrėlio Jokimo Fjoriečio (1132–1202). Senojo Tes-tamento epochą N. Berdiajevas apibūdi-na kaip vergišką žmogaus santykį su Dievu, kadangi jis nesuvokė savo isto-rinės paskirties, tai Įstatymo laikési iš baimės. Naujojo Testamento epocha – Sūnaus epocha. Čia žmogus Jėzų Kris-tū priémė kaip dvasinį vadovą, steng-e-si išpažinti jo mokymą ir moraliai tobuleti. Trečiasis istorijos tarpsnis pavadin-tas Dvasios. Ji simbolizuoją pasaulyje besireiškiančią žmogaus kūrybinę laisvę, kurią sąlygoja *sobornost* sąmonė, liudijanti brandžią žmonijos (tautos, asmens) meilę Dievui. Tai įvyksta tuomet, kai žmogus atpažista savyje Dieviškumą, suvokia esąs mikrokosmosas, kūréjas. Čia mąstytojas įterpia A. Chomiakovo suformuotą tautų kultūrinio bendradar-biavimo idėją. Jis analizuoją Rytų ir Va-karu krikščioniškasių kultūras ir jose įžvelgia tam tikrus trūkumus. „Stačia-tikių religinė pasaulėžiūra nesuteikė as-menys bei tokio tvirtumo, savikontrolės bei vidinės kultūros, kurią gavo Vaka-rų žmogus per katalikiškajį auklėjimą. Todėl rusams sunku susitelkti, jie lau-kia juos organizuojančios jėgos iš ša-lies“³¹, – teigia N. Berdiajevas. Tačiau filosofas pabrėžia, kad rusų sielai yra sve-timas miesčioniškumas, rusas yra atvi-

raširdis ir geranoriškas. Pasak mąstytojo, Rytų Bažnyčia perteikia tikrąjį, žmogaus proto neišskaidytą Dievo žodį, lemia pilnakraujį, visapusišką bendruomenės narių ryšį. Vakarų kultūroje N. Berdajevas regi puikią valstybinę sanklodą, technikos pažangą, tačiau dvasinė krikščioniškoji kultūra čia yra praradusi savo vertę. Rusų kultūroje dominuoja iracionalus, o Vakaruose veikia racionalus pradas, todėl šių kultūrų jungtis Krikščionių Bažnyčios mokymo pagrindu filosofui įkūnija *sobornost* – istorinės žmonijos vienumo idėją. Čia bažnyčią mąstytojas aiškina ne kaip instituciją, o kaip dvasinę žmonių sajungą. „Krikščioniškoji *Logos* ir Pasaulio Dvasios simbolika, Kristus ir Jo Bažnyčia byloja kosminę mistiką, vyriškajį ir moteriškajį pradą bei jų susijungimą.“³² „Mistinis pasaulio patyrimas tikraja šio žodžio prasme yra erotinis jo išgyvenimas. Su lyties paslaptimi susijusi kiekviena jungtis, su lytimi susijęs pasaulio skiliemas ir jo pilnatvės atkūrimas – tokia būties paslaptis“³³, – samprotauja N. Berdajevas. Mąstytojo pasaulio modelyje kosminė-mistinė moteriškojo ir vyriškojo pradų jungtis (erosas) tampa Pasaulio Dvasios (kūrinijos) energetine galia, kuri savo potencija prilygsta Dievo energijai. Ši filosofo idėja pagrindžia jo nuostatą, kad pasaulio kūrimas nėra užbaigtas Dievo kūrimo aktu. „Žmogus visur turi

išskleisti savo kūrybinę laisvę ir, pažinės savo prigimtį, pratęsti pasaulio kūrimą“³⁴, – teigia N. Berdajevas. Dvasios epochos metu *sobornost* turės pasireikšti visose grandyse – nuo individualios dviejų asmenų kūrybinės raiškos iki vieningos Bažnyčios ir jos mistinės jungties su kosmine žmonija. Kitaip nei kiti rusų mąstytojai, N. Berdajevas nepripažista beasmenės kūrybos, visuose žmogaus būties lygmenyse jis regi individualų braizą. Ne įvairių kultūrų sintezė, o tautos kultūros savitumas, asmens kūrybinės raiškos individualumas turiapti žmonijos susivienijimo pagrindu, nes tik taip sukuriama žmogaus būties harmonija, kuri prilygsta kosminių-energetinių jėgų kūrybinei sąveikai Visatoje.

Nors pasaulio sklaidos energetinis principas, būdingas XIX–XX a. rusų metafizikų darbams, yra artimas neoplatonikų būties sampratai (tai lémė Rytų Bažnyčios Tėvų idėjos, kurias jie grindė neoplatonizmu), neoplatonikų darbuose nėra antropologinės koncepcijos ir žmogaus istoriškumo tema nėra išplėtota. Rusų istoriosofinė mintis, mesianizmo idėja formavosi ne tiek dėl Naujojo, kiek dėl Senojo Testamento daromos įtakos. Žmogaus kaip pasaulio kūrėjo nuostata, kurią N. Berdajevas įkūnija būties sampratoje, glaudžiai susijusi su žydų ortodoxų religine pasaulėžiūra, kurioje randama analogiška idėja.

SOBORNOST PAŽINIMO TEORIOJE

„Pažinimo aktas mums duotas kaip gyvenimo aktas – štai, ką mes aptinkame [savo sąmonėje] betarpiskai ir pir-

mapradiškai“³⁵, – rašo N. Berdajevas. Mąstytojas, kaip ir vokiečių fenomenologai, M. Heideggeris, teigia, kad būtis

yra realybė, egzistuojanti pirma pažinimo. N. Berdajevui būtis nėra nei subjektas, nei objektas, jis įvairialypė ir ne-apibrėžta. Kosminėje bei istorinėje erdvėje būtis reiškiasi kaip nenutrūkstantis energetinis judėjimas, todėl žmogaus sąmonė nepajęgi priimti ir suvokti jos įvairumo. Būtį įmanoma patirti per kūrybinį aktą, istorinį, kosminį vyksmą. Pirmiausia žmogus išgyvena sąlytį su pasaulliu, o tik vėliau mažytė patirties dalelė patenka į jo sąmonės lauką ir tampa analizės objektu. Pabréždamas, kad būtis iš esmės žmogaus protui nepasiekama, noumeniška, N. Berdajevas akcentuoja jos dinamišką prigimtį ir šios prigimties sąlygotą gyvybingą, kūrybišką žmogaus gyvenimą. Dar viduramžių filosofiniuose raštuose aptinkama „gyvo gyvenimo“ [живая жизни] nuostata, kurios esmę išsakė filosofas Iljinas: „tikras mąstytojo kelias – pirmiausia būti, vėliau veikti ir tik po to filosofuoti. Pats gyvenimas skatina žmogų mąstyti“³⁶. F. Dostojevskis šiai nuostatai suteikė egzistencinį aspektą, ją pateikė kaip visavertiško žmogaus gyvenimo principą. I. Kirejevskis, remdamasis „gyvo gyvenimo“ idėja, suformulavo filosofinio mąstymo metodą. Ši idėja kilusi iš rusų tautos papročių. Protėviai tikėjo, kad žmogus pats aktyviai dalyvauja kurdamas savo likimą. Jie manė, kad žmogaus gyvenimo pagrindą sudaro jo aktyvi socialinė veikla, nuoširdi pagalba artimui. Tai leidžia spręsti apie asmens dorybingumą, jo gyvenimo vertę.

Pažinimo procesą N. Berdajevas aiškina kitaip nei Vakarų fenomenologai. Vakarų mąstytojai teigia, kad nereflek-

tuota medžiaga subjekto sąmonei perteikia pirminį juslinį patyrimą. Refleksijos procese jis īgauna apibréžtą formą, kuri sąlygoja idėjų formavimą. Mąstomo objekto visumą subjektas pažista tik galutinio refleksijos akto metu. N. Berdajevas kaip išankstinę pažinimo sąlygą teigia žmogaus intelektinių, psichinių ir vitalinių galių vienovę. Jis subjektyvų būties analizės procesą suvokia kaip antrinį, o pirminį pažinimo aktą sudaro intuityvus–mistinis jos įvairovės išgyvenimas. „Mistinis būdas nėra chaotiskas kelias tamsoje“, teigia mąstytojas. „Mistika nušviečia sąmonę, formuoja jos turinį.“³⁷ Minėti filosofai remiasi ne tik skirtingais mąstymo metodais, bet ir filosofine nuostata, pagrindžiančia subjekto ir objekto santykį. Fenomenologų požiūriu, subjektas tik sąmonėje atpažista ir suvokia būtį kaip objektą. N. Berdajevu supratimu, beformė būtis pati atskleidžia tam, kuris yra pasiruošęs ją priimti, t.y. susitelkės savyje. Pažintystis pirmiausia ją apčiuopia intuityviai pasąmonėje. Fenomenologinis metodas kilęs iš kantiškosios pažinimo sampratos, N. Berdajevas savo pažiūras grindžia I. Kirejevskio suformuluota gnoseologine nuostata.

Filosofas kritiškai vertina kantiškąją mąstymo paradigmą, kuri žmogaus sąmonės išskaidytą, diferencijuotą būties dalelę pripažista kaip tiesą apie būtį, o žmogaus protą – kaip teisingą jos nustatymo kriterijų. Racionali tiesa – objektyvuota, t.y. proto suskaidyta į subjektą ir objektą, todėl ji yra sąlygiška. Socialiai adaptuota mokslinė, filosofinė ar kultūrinės idėja, pasak N. Berdajeko, vertin-

ga kaip socialinės komunikacijos sąlyga ir būdas, bet ji nesako nieko tikra apie būtį. Filosofas neneigia racionalaus pasaulio pažinimo būdo, nes jo pagrindu žmonija kuria civilizaciją. Jis kritikuoja tik tai, kad Vakarų kultūroje, filosofijoje objektyvuota tiesa bei racionalus pažinimo metodas pripažįstami kaip vienintelai teisingi, taip žmogus atsiriboją nuo realios būties, kosmoso, savo ištakų. Objektyvuota tiesa perteikia žmogui tai, kas „būtina, naudinga ir reikalinga visuomeniniam gyvenimui“³⁸. Psichologiskai su ja susisaistęs asmuo yra nuo jos priklausomas, t.y. pavaldus socialinio mąstymo modeliams bei tiems, kuriie juos formuoja, ir šitaip tampa moraliai neatsakingas. N. Berdajevas mano, kad tiesa turi išlaisvinti asmenį iš gamtinės, socialinės būtinybės, istorinio ribotumo. Pasaulio pažinimą mąstytojas sieja su galutiniu žmogaus istorijos tikslu: „žinių galia žmonija turinti ivedikti chaotišką istorinį būvį“³⁹. Vadinas, kiekvienas žmogus kaip universumo dalis, mikro-kosmosas turėjasi asmeniškai dalyvauti tiesos pažinimo ir pasaulio kūrimo procese, nes tik sutelktų žmonijos pažintinių ir kūrybinių galių pastangomis įmanoma atkurti prarastą būties pilnatvę, jos įvairiapusiškumą.

N. Berdajevas nėra skeptiškai nusiiteikęs žmogaus pažintinių gebėjimų atžvilgiu. Jis teigia, kad nors visapusiška tiesa neprieinama individualiam protui (filosofas jį vadina mažuoju), kuris mąsto tik diskursyviai, tačiau ją įmanoma pajusti intuicijos galia. Mistinio-intuityvaus patyrimo metu individualus protas susijungia su kosminiu protu *Logos*,

kurį mąstytojas aiškina kaip organišką, visuminį žmonijos protą. „*Logos* išlieka subjekto ir objekto tapatumas, [kadangi jis] sujungia būtį ir mąstymą. *Logos* veikia tik sutelktoje bažnyčios (kaip dvasiens žmonių bendruomenės), visatos sąmonėje. Visuminis protas [соборный] ivedikia racionalaus ir iracionalaus pradų priešpriesą ir dalyvauja pažistant absolucią tiesą“⁴⁰, – teigia N. Berdajevas. Mąstytojas samprotavimus grindžia ankstyvaisiais viduramžiais rusų filosofų suformuota metafizine nuostata apie antinomišką tikros tiesos [*истина*] prigimtį. Filosofinės, mokslo idėjos perteikia tik žmogaus proto gautą tiesą [*правда*], o religinė-mistinė žmogaus patirtis leidžia suvokti iš *Logos* kylančią Dievišką išmintį. Todėl N. Berdajevas pabrėžia, kad intuityvus-mistinis patyrimas ir iš jo kilusi tiesa ne apriboja asmens pažinimą, o atvirkščiai, išlaisvina jį nuo sąlygiškos tiesos, kurią nulemia empirinė patirtimi grįstas racionalus pažinimo būdas. „Gnoseologija, kuri remiasi nominalizmu ar formalija logika, negali išvesti jokios vertybų filosofijos. Tik intuityvi gnoseologija vidujai neprieštarinė“⁴¹, – teigia mąstytojas. Kai individualus protas per bendruomeninę maldą susivienija su kosminiu protu, asmens sąmonėje atskleidžia vidinę būties struktūra. Kontempliacijos metu jis pajunta būties įvairovę, ižvelgia kosminiu jėgų darnos principą – taip N. Berdajevas formuluoja atsakymą, kurio jis pasigedo K. Jasperso bei M. Heideggerio filosofijoje.

N. Berdajevui religija įkūnija visapusišką tiesą, ji simbolizuoją iracionalų

pasaulio pradą – žmogaus laisvės ir išminties šaltinį, energetinių vyriškojo ir moteriškojo pradų, racionalaus ir iracionalaus vienovę, istorinį žmogų sujungia

su kosminėmis jo ištakomis (su Pasaulio Dvasia-Sofija). Pažinimo samprata mąstytojas vadina ontologine gnoseologija.

IŠVADOS

Rusų tautos dvasinė kultūra yra panaši į graikų helenistinę tuo, kad jas formavo daug skirtingų etninių grupių, todėl formuojanties nacionalinei kultūrai (XIX a.) čia buvo galima aptikti įvairių pasaulėžiūros elementų: dualistinių ir panteistinių, krikščioniškos mistikos bei askezės. Jie darė įtaką gausiai paplitusiems religiniams sajūdžiam ir sektoms, politiniams idealams. Visą rusų kultūrinį gyvenimą persmelkė mistinė-erotinė dvasia: nuo sakralios pagarbos simbolizuojančiai motiną gimtajai žemei, poetinio-romantinio žavėjimosi jos nuostabiųja gamta, kuri įkūnijo amžinąjį moteriškumą, iki erotinės magijos praktikos. Kultūrinių elementų gausoje išsiskyrė du pasaulėžiūriniai modeliai: senasis slavų dualistinis-panteistinis, kuris slenkant amžiams įgavo krikščioniškos pasaulėžiūros elementų, ir mistinis-asketinis, atspindintis viduramžių rusų vienuolių idealus (Dievo meilėje susitelkusią bendruomenę ir jos kontempliatyvią maldą, asmens inertiskumą ir abejingu-mą savo istorinei būčiai). Poliarizuota rusų kultūrinė tradicija nulémė nacionalinės filosofijos uždavinius, tematiką ir problematiką – suvokti ir pagrasti prieštaringą žmogaus būti, išaiškinti šio reiškinio kilmę, ižvelgti jo istorinę paskirtį, moralinę bei egzistencinę prasmę. Nikolajus Berdajevas pasaulio įvairialypis-

kumą atskleidžia dviem aspektais – būtiškuju ir energetiniu. Pasaulio dvasia kaip būtis ir Visata iš prigimties yra dvilypė, nes ji apima du skirtinges energetinius pradus, vyriškajį ir moteriškajį, apima įvairias galimas bei esamas jų raiškos formas ir būdus. Žmogų mąstytojas traktuoja kaip Visatos centrą dėl jo kūrybinių gebėjimų, kurie pasaulyje išsiskleidžia dviem būdais – kaip pozityvi galia ir kaip chaosą kurianti savivalė. Savivalė, užvaldžiusi pirminio žmogaus protą ir kūrybines galias, nulémė jo būties (androgino, Pasaulio Dvasios) skilimą į dvi – idealiąjį-kosminę ir istorinę-empirinę. Prarastą būties pilnatvę N. Berdajevas interpretuoja kaip kosminiu-energetinių jėgų disbalansą, jo priežastis – nuo moteriškojo energetinio, racionalaus prado, kuris yra pasaulio gyvybės šaltinis, atsiskyres vyriškasis energetinis, racionalus pradas. Atkurti kosminių-energetinių jėgų harmoningą, kūrybišką sąveiką tampa istorinės žmonijos tikslu bei uždaviniu. Jį mąstytojas išsprendžia per žmogaus kūrybinę laisvę, salygotą Dievo meilės. N. Berdajevas žmogaus meilę Dievui aptaria dviem jos raiškos aspektais – erotiniu ir *sobornost*. Erosas harmonizuoją dviejų priešingos lyties asmenų kosminius-energetinius pradus ir kūrybines galias ir šitaip duoda galimybę atskleisti amžinojo moteriš-

kumo, būties sofiškumo paslaptį. Jos esmė – visapusiška vyro meilė moteriai – Motinai-Išminčiai – išlaisvina iš vergystės būtinybei, kurią filosofas sieja su istoriniu-empiriniu žmogaus ribotumu, ir atveria jam kelius į galutinį istorijos tikslą. Erosą N. Berdajevas supranta neat siejamai nuo *sobornost*. Mąstytojas ši rusų dvasinės kultūros reiškinį interpretuoja kaip Dievo meilės šviesoje į vieną visumą sutelktus žmogaus būties pradus. Dievo meilė atskleidžia žmoguje tiek per visapusišką meilę konkrečiam asmeniui, tiek bendruomeninės kontempliatyvios maldos metu, kai žmogus patiria mistinė-intuityvų sąlytį su savo kosmine prigimtimi, o per ją su Dieviškaja energija. „*Sobornost* suprantu kaip kokybių mano augimą, kai individuali patirtis išsiplečia iki viršindividuaus, viskā apimančio patyrimo.“⁴³ Čia *sobornost* mąstytojas traktuoja ne kaip skirtingų pradų sintezę, o kaip harmoningą darianį, kuris savyje išlaiko priešingų būties pradų ir energetinių jėgų prigimties susitumą. *Sobornost* filosofo kūryboje taip pat simbolizuojama metafizinės ir istorinės žmonijos vienumą – krikščioniškos dvasinės kultūros, religinio tikėjimo pagrindu susitelkusi žmonija realizuos istorijos tikslą ir įgaus naują ontinį statusą – žmogus taps Dievažmogiu. „Paskutinė Dievo paslaptis – Dieve gimstas žmogus, paskutinė žmogaus paslaptis – Dieve gimstas žmogus“⁴⁴, – rašo Nikolajus Berdajevas. Didžiausias diskusijas sukėlusį filosofo teiginį (atsižvelgdama į višą autoriaus filosofinę koncepciją) aiškintu, kad naujos dvasinės kokybės žmogus gebės kūrybiškai sąveikauti su Dieviškaja energija ir formuos Visatą.

Nors Nikolajaus Berdajevos filosofijoje ir galima aptikti vakarietiškos pasaulio sampratos elementų, pavyzdžiui, žmogų jis traktuoja kaip Visatos centrą, pasaulio kūrėją – tai renesanso epochai būdinga nuostata, – filosofas nepripažinta beasmenės veiklos. Tad individualumą (asmens, tautos savitumą) jis iškelia virš bendruomeniškumo. Tačiau iš esmės mąstytojo filosofinės pažiūros atspindi rusų tautos tradicijoje susiklosčiusi rytietišką pasaulėvaizdį. Ši teiginį norėčiau pagrįsti V. Kavolio kūrinyje *Civilizacijų analizė* pateiktu aiškinimu. Autorius akcentuoja, kad Rytų kultūrose pasaulį formuojantis principas yra energija, o Vakarų – struktūra. Rytų žmogus mano, kad energija kaip kosminė jėga formuoja struktūras ir jas griauna priklausomai nuo jos sąveikos su kitomis energijos rūsimis, tad energija ir tampa pasaulio egzistavimo pagrindu. Žmogus save suvokia kaip begalnio kosminio vyksmo dalelę ir atsiduoda viskā apimančiai būties tékmui. Vakaruose būtis aiškinama kaip struktūra, pasireiškianti per dėsnį, principą, išstatymą, kuris reguliuoja jos vidinę kaitą ir žmogaus pažinimo, veiklos ribas. Šiame kontekste palyginsiu N. Berdajevą ir G. Hegelį būties sampratą, nes kritinėje literatūroje galima aptikti nuomonę, esą rusų filosofų metafizinės pažiūros kilusios iš G. Hegelio idėjų. G. Hegelis būtų kildinā iš Vienio. Jি mąstytojas traktuoja kaip Absoliutų protą, kuris mąsto save pati ir taip formuoja pasaulį. Tad būtis G. Hegeliui yra save kuriantis protas, salygojantis savo paties bei pasaulio struktūrą, vidinius jos raiškos principus.

N. Berdajevui būtis kyla iš laisvės kaip Dieviškos kūrybinės energijos. Ji sukuria kosmosą, kurio egzistencija sąlygoja moteriškas ir vyriškas energetiniai pradai. Filosofui ne proto valdoma struktūra, o kūrybinė galia yra esaties pagrindas. Abiejų mąstytojų filosofinėje pasaulėžiūroje atispindi neoplatonikų būties samprata, tačiau G. Hegelis perteikia struktūrinį jų būties modelį, o N. Berdajevas – energetinį pasaulio sklaidos principą. Iš to plaukia išvada, kad ap-

tariamų mąstytojų filosofinė pasaulėžiūra grįsta iš esmės skirtingu pasaulio suvokimu. Tad analizuojant panašias filosofų idėjas, verta atsižvelgti į kultūrinę sanklodą, kurioje jos formavosi. Né viena iš kultūrinų ir filosofinių tradicijų néra pakankamas pagrindas suvokti kitai tradicijai priklausančio kūrėjo mintis. Manau, Nikolajus Berdajevas jautėsi nesuprastas todėl, kad jo idėjas interpretatoriai mėgino aiškinti remdamiesi tik vakarietiška pasaulio samprata.

Literatūra ir nuorodos

- ²⁸ Н. А. Бердяев. *Судьба России*. – Москва: Мысль, 1990, с. 85.
- ²⁹ Н. А. Бердяев. *Русское зарубежье. Власть и право*. – Лениздат, 1991, с. 84.
- ³⁰ Тен pat, р. 13.
- ³¹ Н. А. Бердяев. *Русское зарубежье. Власть и право*. – Лениздат, 1991, с. 20.
- ³² Н. А. Бердяев. *Философия творчества культуры и искусства*. – Москва: Искусство, 1994, с. 183.
- ³³ Н. А. Бердяев. *Философия свободы*. – Москва: Правда, 1991, с. 217.
- ³⁴ Н. А. Бердяев. *Творчество и объективация*. – Минск: Экономпресс, 2000, с. 221.
- ³⁵ Н. А. Бердяев. *Философия свободы*. – Москва: Правда, 1991, с. 97.
- ³⁶ А. Ф. Замалеев. *Лепты. Исследование по русской философии*. – Санкт Петербург: изд. Санкт Петербургского у-та, 1996, с. 84.
- ³⁷ Н. А. Бердяев. *Философия свободы*. – Москва: Правда, 1991, с. 212.
- ³⁸ Н. А. Бердяев. *Творчество и объективация*. – Минск: Экономпресс, 2000, с. 278.
- ³⁹ Н. А. Бердяев. *Философия свободы*. – Москва: Правда, 1991, с. 78.
- ⁴⁰ Тен pat, р. 84.
- ⁴¹ Тен pat, р. 82.
- ⁴² Н. А. Бердяев. *Самопознание. Опыт философской автобиографии*. – Москва: Мысль, 1990, с. 53.
- ⁴³ Н. А. Бердяев. *Философия свободы*. – Москва: Правда, 1991, с. 46.



Gauta 2005-11-03

ASTA MEŠKAUSKIENE

Vilniaus pedagoginis universitetas

ORUMO SAMPRATA IR ORUMO APSAUGOS BEI UGDYMO YPATUMAI DEMOKRATINĖJE VISUOMENĖJE

The Concept of Dignity and Peculiarities
of its Preservation and Cultivation in Democratic Society

SUMMARY

The concept of dignity is a socio-ethical category, closely connected with the most essential and profound problem of human existence. That is why in the course of history thinkers were permanently occupied in the explication of its content. Kant constituted a new concept of morality which inspired a new interpretation of dignity, according to which human dignity was autonomous, independent of external factors and self-legislative. Kant's ideas concerning human dignity play a significant role in the contemporary understanding of personal dignity and democracy.

Contemporary psychology makes attempts to ascertain mechanisms and methods by means of which a dignified person could be educated. These attempts and their results are very important for contemporary educational theory and practice.

Šio straipsnio tikslas – aptarti šiuolai-
žinę orumo sampratą ir atskleisti
žmogaus orumo apsaugos bei ugdymo
ypatumus demokratinėje visuomenėje.
Tyrimo objektu pasirinkta orumo skliai-
da socialinėje-edukacinėje erdvėje. Ke-
liamą tikslą bandoma pagrįsti analitiniu-
interpretaciniu metodu.

Orumas yra pakankamai sudėtingas
dalykas, todėl jį konceptualizuoti néra
paprasta. Tokią situaciją lémė daugelis
priežasčių bei aplinkybių ir pirmiausia –
orumo savokos interpretacija.

Dabartinės lietuvių kalbos žodynės šią
savoką įvardija ir jos sinonimiką apibrė-
žia taip: „orus – tai turintis vidinės pa-

RAKTAŽODŽIAI: autonomija, demokratija, orumas, ugdymas, Kantas, dorovė.

KEY WORDS: autonomy, democracy, dignity, education, Kant, morality.

garbos, iškilnus, didus, solidus“. Orumo pavyzdžiai nurodomos tokios formulėtės: „orios išvaizdos žmogus“, „orai atrodo“, „graži apranga teikia orumo“ ir t. t. (1, p. 469).

Lotynų k. žodis *dignitas* reiškia orumą, savigarbą; vertingumą, reikšmingumą; aukštą rangą, titulą, didingumą, dydį, padorumą, netgi grožį, iškilnumą, prašmatnumą, prabangą. Analogiškai orumo savoka apibūdinama anglų, rusų, vokiečių kalbomis, kuriose žodžiai *dignity*, *Wurde, dostoinstvo* turi maždaug vienodą prasmę. Vadinasi, orumo savokos įvardijimas, jos sinonimika perša nuomonę, kad orumas yra tik žmogui būdinga savybė, kuri atsiskleidžia arba gali būti atskleista tiek asmenybės vidumi, jos dvasia, tiek ir išore – apranga, manieromis, poelgais.

Visa žmonijos istorija liudija, kaip keitėsi žmogaus orumo samprata. Vienos epochos šią savybę pernelyg sureišmindavo, kitos, atvirkščiai – nerodydavo jai jokio didelio palankumo. Mūsų laikų situacija rodo, kad savo pačių orumui mes neteikiame per daug reikšmės, tarsi tai būtų šalutinis arba viškai nesvarbus dalykas, kuriuo tiesiog neverta užsiimti ir juo pasirūpinti.

Šiuolaikinė orumo samprata remiasi I. Kanto filosofija. Ji iš esmės pagrindė moderniajā žmogaus orumo koncepciją, kildinamą iš žmogaus laisvės sampratos. Laisve I. Kantas laikė visų protinę būtybių galia veikti nepriklausomai nuo išorės sąlygų ar priežasčių. Iš šio negatyvaus laisvės momento, Kanto manymu, galinti būti kildinama fundamentali žmogaus valios ypatybė – jos auto-

nomiškumas. Autonomija – tai protinges būtybės bruožas nepaklusi „jokiam kitam dėsniniui, išskyrus tą, kurį tuo pačiu metu ji pati sau nusistato“ (2, p. 70).

Graikų k. žodis *autonomia* patiemis graikams kadaise reiškė savivaldą, politinį savarankiškumą. I. Kantas šiam žodžiui suteikė griežtą paties asmens savivaldos prasmę: valdantis pats save priklauso nuo savęs paties, tik ne nuo savo pojūčių, o nuo savo proto nustatomų įstatymų. Kaip fizinė būtybė žmogus priklauso jusliniam pasauliui ir yra jo sąlygojamas; šiuo atveju jis heteronominės, t. y. priklauso nuo kito. Kaip laisva valia, kaip protinė būtybė jis priklausanti sau pačiam, ir šitas pasaulis jau nėra juslinis, bet protinis, tiksliau sakant, tik protui prieinamas, protu suvokiamas (inteligibilus). Iš pirmo žvilgsnio atrodytu, kad Kantas sugrąžina mus prie viduramžiško sielos ir kūno dualizmo. Tačiau filosofas mano, kad šitas dualizmas ir iš jo kylantis prieštaravimas yra tik regimybė, nes šiais dvemis atvejais priklausymas (taigi ir laisvė) turi visai ne tą pačią reikšmę. Vienu atveju žmogus yra juslinis reiškinys, priklausomas nuo erdvės ir laiko, o kitu – tik daiktas pats savaime, arba esmė, mąstoma protu. Vienu atveju jis yra juslinis kūnas, objektas, kitu – inteligencija, kuri naudojasi protu nepriklausomai nuo jutimų. Čia negalime nepaisyti to dalyko, kad Kanto teorijoje erdvė ir laikas nėra fizinės pačios gamtos charakteristikos, tik formalios, apriorinės reiškinii pasirodymo juslėms sąlygos. Vadinasi, kai mes sakome, kad žmogus yra juslinis reiškinys, priklausomas nuo erdvės

ir laiko, tai reiškia, kad pats reiškinys yra priklausomas nuo žmogaus. Jo pažinimo teorija teigia, kad žmogus negali pažinti daiktų savaime, t. y. tokiu, kokie jie yra patys savaime, o pažista tik reiškinius, t. y. tik tokiu būdu, kokiui jie pasirodo mūsų juslėms. Visi įstatymai, arba dėsniai, kuriuos nustato žmogus, yra žmogaus įstatymai: tik vienus įstatymus jis nustato pačiai gamtai, kaip patyrimo objektui, o kitus – sau pačiam: šie yra pirmiausia dorovės įstatymai. Pirmieji yra taisykles, pagal kurias viskas vyksta, o antrieji – reikalavimai, pagal kuriuos viskas *turi* vykti. Pastarujų daromą įtaką Kantas nusako pasitelkdamas kategorinio imperatyvo sąvoką. Kategorinis imperatyvas – tai dorovinė formulė, nurodanti, kad doroviniuose snytuose žmogus turi paklusti „tik savo paties nustatytiems ir vis dėlto visuotiniams dėsniams“ (2, p. 67).

Nuoroda, kad dorovės įstatymas yra visuotinis, remiasi principu „protinė prigimtis egzistuoja kaip tikslas pats savaime“ (2, p. 62). Šis principas pabrėžia, kad priklausymas protinę būtybių pasaullui reiškia ne tik sugebėjimą kurti dorovinius įstatymus, bet ir įpareigoja kiekvienam žmoguje matyti autonominšką būtybę, elgtis taip, kad niekad žmogaus nepanaudotum vien kaip prie-mones, o visada kaip tikslą (2, p. 62). Autonomija ir laisvė suteikia žmogui orumo, daro jį asmenybe.

Žmogus néra ir negali būti apibrėžiamas kuria nors viena ar netgi keliomis jo dvasio ar elgsenos savybėmis. Toks žmogus būtų dalinis ir apskritai vargu ar būtų žmogus. Normalus žmogus ki-

tam tokiam pat, t. y. normaliam žmogui, visada yra faktiškoji begalybė. Gebėjimas būti tokia begalybe ir yra pagrindinė priežastis, dėl kurios žmonijos istorijoje vienos diktatūros keitė kitas ir visos jos buvo kaip nors motyvuojamos.

Demokratija yra vienintelė dorovinė bei teisinė socialinė sistema, kuri šią begalinę formų įvairovę numatančią žmogaus prigimtį aprivoja įstatymais, reikalaujančiais jų atžvilgiu visų žmonių lygibės ir jų viršenybės pripažinimo. Vadinasi, demokratija kaip dorovinis ir teisinis principas yra tas asmenybės orumo apsaugos garantas, kuris ir juridiškai, ir faktiškai dalyvauja šiame asmenybės apsaugos procese. Galima sakyti, kiek vi-suomenė yra demokratiska, tiek joje yra ir žmogaus laisvių – jo teisių bei orumo.

Tačiau nuo visų žmogaus teisių, laisvių, orumo ir garbės pažeidimų apsaugoti negali net ir šiuolaikiškiausia, demokratiškiausia visuomenė. Demokratija néra nei apsauga, nei globa, ji negali būti „geležinė uždanga“ nuo išorinio blogio, o tik tarpusavyje suderinta laisvų piliečių tvarkos palaikymo sistema. Taigi čia daug kas priklauso nuo individu, konkretaus žmogaus, asmenybės aktyvumo. Vadinasi, dorovinis būsimos asmenybės, piliečio ugdymas demokratinėje visuomenėje ne tik kad nepraranda savo vertingumo, bet netgi priešin-gai – neparastai išauga.

Vertindama save, asmenybė kartu vertina ir visą jai pavaldžią būtį. Žmogus gyvena visuomenėje, vadinasi, tai, ką gali visuomenė, tam tikrais atvejais, nors ir ne visada, gali ir individus. O orumas sulaiko žmogų tiek nuo per di-

delio savęs teigimo, tiek ir nuo neigimo. Doroviškai ir emociškai individui nepatogu išsišokti, pabrėžti savo išskirtinumą tiek pasipūtimu, arogancija, pagyrūniškumu, tiek ir savęs paties neįvertinimu, savineiga, per dideliu menkinimu ar žeminimu. Tikrai ori, tai yra pagrįstai, pamatuotai save gerbianti ir vertinantį asmenybę neleidžia to daryti nei savo, nei kitų atžvilgiu.

Tačiau savęs vertinimas nėra visai paprastas dalykas. Neretai tiesiog neskiriama ar nepaisoma, kuo skiriasi savigarba ir savimeilė.

Savigarba yra ne kas kita kaip savo paties reikšmingumo pripažinimas. Tas reikšmingumas apima tiek asmens autonomijos, tiek ir jo nuopelnų vertę.

Savimeilė laikytina yda, kuri pasireiškia pernelyg dideliu, dažniausiai nepagrįstu, perdėtu savęs vertinimu, sureišminimu. Ji gali peraugti į narcisizmą, egoizmą ir panašias dorovinio asmenybės charakterio ypatybes.

Pavyzdžiu, psichoanalitikė K. Horney narcisizme atranda labai daug tokios asmenybės charakterio trūkumų. Narcisistinis charakteris, pavyzdžiu, neleidžia laisvai plėtotis normaliems individuo santykiams su aplinkiniais: nesulaukęs aplinkinių pripažinimo, narcisiskas žmogus priešiškai nusiteikia jų atžvilgiu, neretai izoliuoja ir nuo pasaulio apskritai. Todėl, anot K. Horney, narcisizmas yra ne tiek tikra savęs meilė, kiek nutolimas nuo savęs paties.

Gerbdamas save, žmogus gerbia ir vertina ir visus kitus. Pagarba aplinkiniams pozityviai veikia žmonių tarpusa-

vio santykius, suteikia jiems nuoširdumo, geranoriškumo. Tokie žmonės dažniausiai būna nesavanaudiški, kilniaširdžiai ir patraukia šiomis savo charakterio bei dvasios savybėmis.

Kilnumas ir orumas yra labai artimos sąvokos, ir dėl to jos ilgą laiką iš esmės nebuvu skiriamos. Tačiau kilnumas yra labiau susijęs su kilmingumo tradicija. Bet kilmingas yra asmuo, turintis gerus protėvius ar tévus, o kilnus yra tas, kuris pats savo dvasinėmis galiomis save išugdo, ir tai regima jo veiksmuose, poelgiuose ir kūno raiškoje. Orumas pirmiausia yra savo paties nepriklausomybės ir savarankiškumo išgyvenimas. Kilnus žmogus, ko gero, egzistuoja daugiau kitiems negu sau pačiam ir veikiai liudija nuopelnus ir charakterį negu asmens laisvę, nepriklausomybę, autonomiją, tai yra buvimą savo paties pagrindu, žmogumi, nustatačiu sau pačiam gyvenimo taisykles. Kad pripažintume žmogų orių, jam nereikia pripažinti kokių nors nuopelnų, šlovės, garbės, populiарumo ar prestižo. Bet jis turi parodyti, kad nėra pastumdėlis, vergas, kieno nors įrankis, kokio mechanizmo sraigtelis ar pan. Jis neleidžia kitam pažeisti tos autonomijos, neliečiamumo.

Pati prigimtis suteikia žmogui autonomijos prielaidas. Jis yra atskira, mąstanti, apsisprendžianti ir galinti už savo poelgius atsakyti būtybė. Igijęs laisvę, žmogus pajunta tos prigimties šauksmą ir priešinasi jos aprībojimams.

Taigi orumo sąvoka neatskiriamā nuo asmenybės sąvokos. Pasak V. Žemaičio, vienas iš pagrindinių asmenybės

požymių yra savimonė: „savimonė suprantama kaip paties savęs – savo fiziinių jėgų, protinių sugebėjimų, poelgių, elgesio motyvų bei tikslų, požiūrių į tikrovę, kitus žmones ir pači save išsiąmoninimas“ (5, p. 10).

Asmenybe vadiname žmogų, turintį pozityvią vertybų sistemą ir aktyviai ja įgyvendinantį bei įtvirtinančią visuomenę. I tą sistemą ļeina ir savo paties bei kito žmogaus orumo pripažinimas. Toks pripažinimas demokratinėje visuomenėje visuomet reiškia asmenybės gerbimą, pagarbą žmogui apskritai. Orumas – tai žmogaus autonomijos visaverčis išgyvenimas, tai išgyvenimas savo paties vertingumo kaip žmoniškumo tiek socialine, tiek ir būtiškaja prasme. Pasak A. Lobato, „kiekvienas žmogus yra orus, tačiau ne kiekvienas iki galو realizuoja savo orumą. Galbūt dėl nežinojimo, o galbūt todėl, kad neteisingai jį supranta“ (4, p. 208).

Demokratijos ši principą įtvirtina konstitucijų nuostatomis, įstatymais ir jų vykdymo kontrole. Dėl to ypač svarbu, kad i vertybinių orientacijų, dorovinių normų sistemą neįsiskverbūt ir netaptūt dominuojančiais rasiniai, klasiniai, religiniai, tautiniai ir kitokie asmens žemynimo motyvai.

Tačiau ir demokratinėse visuomenėse apstū įvairiausiu indviduo nužmognimo pagundų: tai galimybė nelegaliai prekiauti narkotikais, sekso paslaugomis, žodžiu, galimybė paversti žmogų paprasta priemone, paslauga, daiktui arba funkcija.

Kaip tik dėl to itin svarbu tampa ugdyti jauną žmogų, būsimą dorovinę in-

dividualybę, demokratinės visuomenės pilietį, formuoti teisingas dorovines ir vertybines orientacijas.

Šiuolaikinė psichologija bando išsiaiškinti mechanizmus, kurie padeda ugdyti žmogaus orumą. F. Kadol prie tokio mechanizmų priskiria žmogaus Aš vaizdo suvokimą ir objektyvų jo vertinimą bei dorovinį poreikį ir vidinį siekimą elgtis pagal garbės ir orumo reikalavimus. I. Charlamov akcentuoja teigiamą ugdytinio reputaciją ir savigarbos jausmą, jo motyvacijos stiprinimą, parametą išpročiu ir giliu vidiniu išitikiniu, vedančiu saviauklos link.

Edukaciiniu aspektu asmenybės orumo ugdymui turi būti sudarytos tam tikros pedagoginės sąlygos. Prie tokio sąlygų pedagogai linkę priskirti kryptinę ugdytinę veiklos organizavimą ir jos stimuliaciją, jaunuomenės rengimą sąmoningam profesijos pasirinkimui, dorovinių santykų su kitu žmogumi ir adekvataus požiūrio į save ugdymą, estetinės kultūros perėmimą ir dorovinių poelgių bei elgesio įgūdžių įtvirtinimą, sveikos gyvensenos ir dorovinės saviauklos propagavimą.

Visas ugdomasis procesas, taip pat ir orumo ugdymas bus sėkmingas tik tuo atveju, jei jis skatins asmens saviauklę, t. y. norą ir gebėjimą tobulinti save. Tam turėtų padėti įvairūs saviauklos būdai: savęs stebėjimas – tai galimybė iš šalies pažvelgti į save analizuojant savo veiksmų ir poelgių motyvus; savianalizė, jos pagrindu formuluojamų tolesni gyvenimo tikslai; savikritika, skatinanti žmogų objektyviai suvokti savo privalumus ir trūkumus, ir savirefleksija, pagrįsta

samprotavimais ir apmąstymais apie savę, galinčiais įgyti neverbalinę, verbalinę arba grafinę formas.

Apibendrindami dėstomas mintis, galime teigti, kad socialinės ir edukaci-

nės orumo, kaip dorovinės savybės, diemensijos yra gan plačios. Orumas šian-dieniniame asmens gyvenime neprara-n-da savo aktualumo, bet reikalingas pla-tesnio bei nuodugnesnio tyrimo.

IŠVADOS

1. Orumo samprata – sudėtinga socia-linė kategorija, glaudžiai susijusi su pačia esmingiausia ir giliausia žmo-gaus esybe. Tai įrodo ir šios proble-mos aktualumas, ir bandymai ją spresti per visą žmonijos istoriją.
2. Ypatingą reikšmę orumo samprata įgauna I. Kanto filosofijoje, kurioje akcentuojama visų žmonių lygios tei-sės ir jų laisvės bei asmens autono-mija, salygojanti demokratijos sam-pratą ir žmogaus orumo idėją.
3. Šiuolaikinės psichologijos mokslas bando nustatyti orumo ugdymo me-chanizmus, kurie susiję su žmogaus in-telектualinės, emocinės ir valinės sferos vienove, jų tarpusavio ryšiais ir priklausomybe.
4. Edukaciniu aspektu orumo ugdymas susijęs su tam tikrų pedagoginio po-veikio sąlygų sudarymu ir ugdytinio saviauklos paskatų žadinimu.

Literatūra ir nuorodos

1. *Dabartinės lietuvių kalbos žodynai*. – Vilnius: Mintis, 1972.
2. I. Kantas. *Dorovės metafizikos pagrindai*. – Vilnius: Mintis, 1980.
3. I. Kantas. *Praktinio proto kritika*. – Vilnius: Min-tis, 1980.
4. A. Lobato. *Žmogaus orumas ir likimas*. – Vilnius: Logos, 2001.
5. V. Žemaitis. *Bendravimo prasmė*. – Vilnius, 1992.
6. Ф. В. Кадол. *Воспитание чести и достоинства старшеклассников*. – Мн.: Университетэцкае, 1998.



Gauta 2005-10-15

AUŠRA BIRGELYTĖ

Vilniaus pedagoginis universitetas

SINERGETIKA KAIP NELINIJINIO MĀSTYMO IR VEIKIMO MODELIS

Sinergetics as Nonlinear Thinking and a Model of Activity

SUMMARY

Synergetics is being treated as a new scientific paradigm, a new nonlinear thinking and a new world scenery structured in complete sets. Its intense development due to scale, and its depth, is being compared with a scientific revolution. Synergetics is the science of self-arrangement (self-organisation), co-operation processes taking place in complex and open systems of various natures in a state of imbalance. It is a common operation, or operation in one direction, when the result is higher than the algebraic sum of the influence of functional elements. Synergetics is open to specific human and social processes. It reflects contemporary action directed towards energy enslavement, which becomes a moving force for the self-regulating system generating new structures. Any evolutionary process of a complex system exists between two extreme states – implied order and unpredictable chaos. This situation may be equated to a creative process. Chaotic movement is the trail of a vector of creative thought replacing the old into a new one, linear action into nonlinear action – into the generation of a new system structure influenced by self-determination, the process of self-organisation, in accordance with synergetic conception tendencies chosen by free will to ensure the action in each system – in the human consciousness, culture, art and educational processes. This choice is the force directing the system to move towards the attractor – the eternal aim.

Pasaulis išgyvena nuolatinį judėjimą, kaitą. Jį sudaro begalybė sudėtingų sistemų, kurios nuolat randasi, plėtojasi, išgyvena krizes, žlunga, kad iškiltų kokybiškai nauja forma. Tačiau taip spar-

čiai besiplėtojantys mokslo ir technikos laimėjimai bei didėjantys informacijos srautai atitolina „prognozių horizontą“ nuspėti sistemų raidą. Vis dažniau iškyla problemų, procesų, reiškiniių, kuriuos

RAKTAŽODŽIAI: sinergetika, paradigmą, fluktuacija, disipacija, bifurkacija, atraktorius, saviorganizacija.
KEY WORDS: synergetics, paradigm, fluctuation, dissipation, bifurcation, attractor, self-organisation.

sunku moksliškai paaiškinti remiantis garsiomis teorijomis. Mokslas su šia problema susidūrė seniai, tik ilgai nekreipė į tai dėmesio ir nebandė jos aiškintis. Kaip paprastai mokslui buvo priskiriami jau pažinti ir paaiškinti dalykai, o tai, kas dar „moksliškai“ neaprašyta, vadinta tiesiog nemokslu arba chaosu. Mokslas ir pažanga vyko kryptingai, sieké absolūtios tiesos, kuri būtinai būtų patvirtinta eksperimentais, gamtamoksliniais, matematiniais metodais. Ši kelią ir metodus

kopijavo (deja, ir tebekopijuojant) socialiniai ir humanitariniai mokslai, tarp jų ir pedagogika. Tačiau tas vienalytis judėjimas pradėjo byrėti, atsisakoma vienos tiesos ir universalų metodų. Viena tai lėmusių priežasčių buvo tai, kad atkreiptas dėmesys į objektus ir procesus, kurie iškyla ir vyksta neapibrėžtai, negrižtamai, spontaniškai, t.y. chaotiškai. Jie dar buvo įvardinti kaip sudėtingi reiškiniai. Tokius procesus tyrinėja šiuo metu sparčiai besiplėtojantis mokslas *sinergetika*.

SINERGETIKOS PARADIGMA

Sinergetika formuoja naują požiūrį į pasaulį ir raidos procesus. Viešpataujančiam linijiniam sistemų raidos suvokiui priešpriešinama nelinijinė jų samprata. Sinergetinė paradigma leidžia pasaulį interpretuoti kaip sudėtingą, nelinijinę, atvirą, nepasikartojančią (negrižtančią) sistemą, kurioje svarbiausi ne ją sudarantys objektai, bet santykiai tarp jų, lemiantys sistemų kismą.

Sinergetikos terminą (gr. *sin* – bendras, kolektyvinis, *energia* – vyksmas, *jēga* – bendrai veikianti) 1969 m. pasiūlė Štutarto universiteto prof. H. Hakenas. Daug prie šio mokslo radimosi prisidėjo Nobelio premijos laureatas I. Prigožinas, tyrinėjęs savaiminius procesus chemijoje¹.

H. Hakenas mano, kad sinergetika labai atvira specifiniams žmogiškiesiems ir socialiniams procesams. Terminą jis parinko tokį, kad atspindėtų šiuolaikinį vyksmą, nukreiptą į bendros energijos paverkimą, kuris tampa savireguliuojančios sistemas varomaja jėga, kuriančia naujas struktūras. H. Hakeno sinergeti-

ka – tai kalba, kuria patogu ir paprasta kalbėti apie sudėtingas sistemas, apie specifišką struktūrą atsiradimą. Visą vyksmą stebint iš „viršaus į apačią“ – nuo sistemas – prie detalių, o ne iš „apačios į viršų“ – nuo detalių prie visumos².

Šiandien sinergetika dažnai minima kaip postmodernusis mokslas. Tokį pavadinimą grindžia Margeret J. Wheatley savo knygoje *Vadovavimas ir naujasis mokslas*. *Tvarkos atradimas chaotiškame pasaulyje*, kurioje ji atkreipia dėmesį į tai, kad daugelis neišsprendžiamų problemų yra neišsprendžiamos todėl, kad jos iškilo mechanistinio determinizmo terpėje³. M. J. Wheatley teigia, kad mes iki šiol gyvename niutoniškame pasaulevaizdyje (paradigmoje). Mes iki šiol skaidome objektus, reiškinius į dalis, mes vis dar tikime, kad veiksmas lygus atoveiksmui. Sinergetikoje implikuoto holistinio principo esmė yra suvokimas, kad ne vien dalys, elementai lemia (determinuoja visumą), kiek visuma salygoja sistemos elementų elgesį, ir būtent į tai sinergetikoje kreipiama daugiausia dėmesio.

Sinergetikos universalumas – pagrindas laikyti ją paradigmą. Šis universalumas siejamas ne tiek su tuo, kad joje implikuoti dėsniai ir dėsningumai randami pačiose įvairiausiose žmogiškojo pažinimo srityse ir pačiuose įvairiausiųose pasaulio sandaros hierarchijos lygiuose, kiek su itin dideliu jos abstrakto lygiu. Būtų galima teigti, kad nėra tokų sistemų bei jose vykstančių procesų, kurių nebūtų galima nagrinėti, aprašyti pačiu abstrakčiausiu būdu, ieškant bent dalinių sprendimų, naudingų praktinei veiklai⁴.

Šiandieną daugelis mokslų naudoja si beveik tais pačiais metodais, principais. Kartais net skirtingų mokslų teorijos pasirodo panašios, susipina tarpusavyje, grindžiamos tomis pačiomis universaliomis vertybėmis, tendencijomis. Tad apie sinergetiką jau diskutuojama kaip apie tarpdisciplininę moksliinių tyrimų kryptį, bendramokslinę metodologiją ir pasaulėžiūrą.

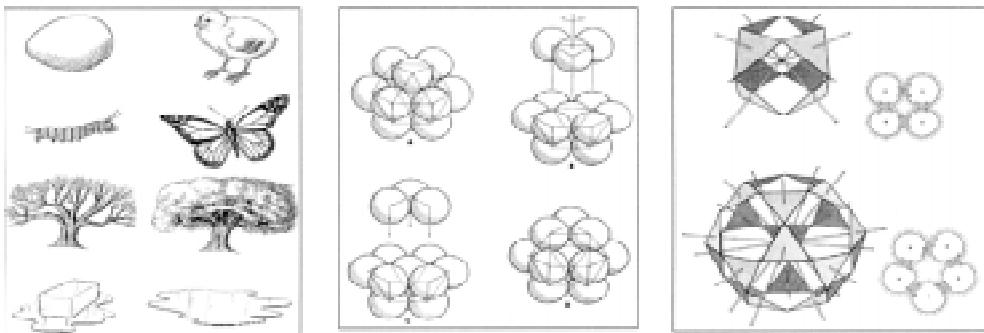
Nelinijinio, naujo sinergetinio poziūrio aktualizavimas susijęs su šiandieninės tikrovės ypatumais, nes nuolatinė gyvenimo kaita, nestabilumas, tempas paradosaliu būdu tampa lyg ir pačia tikriausia ir stabliausia šiandiena. Vykssta intensyvi transformacija tarp visuomeninių sistemų, jų socialinių, kultūrių gyvavimo aspektų, kurių pokyčių kontekste keičiasi žmogaus būties vertybų ir tikslų skalė. Sinergetika rodo mums pasaulio sudėtingumą per paprastus sistemų pokyčius, per nuolatinį tvarkos ir chaoso atsiradimą mūsų pačių gyvenime, savęs pažinime, kūrime. O kūrybos procesas visada susijęs su tam tikru nepasitenkinimu, nestabilu-

mu, kuris dažniausiai atspindi chaotišką naujo gimimo pradžią.

Visi, kurie susiduria su kūrybinio proceso daugiaplanu, yra vieninges nuomonės, kad tai, priešingai, nei loginis mąstymas, yra nešabloniškas, nelinijinis, nestandardinis suvokimas, ir todėl jį priešpriešina tradiciniam mąstymui. Čia ir yra stiprioji kūrybos pusė – kuriant visada randasi kažkas naujo: naujos idėjos, vertingos sąvokos, produktyvios hipotezės, įdomių problemų sprendimo būdai, argumentų ieškojimas. Visa tai gali būti aprašyta ir traktuojama kaip perėjimas nuo informacinių netvarkos prie informacinės tvarkos⁵. Sinergetika turi pakankamai galimių nušvesti šių procesų kelią.

Sinergetiką galima laikyti chaoso arba tvarkos tapsmo iš chaoso mokslu, tiriāčiu grandinę: *chaosas – tvarka – chaosas – tvarka*. Svarbiausia čia – ryšys, perėjimas nuo chaoso prie tvarkos, ir atvirkščiai. Chaosas ir tvarka visada eina šalia, jų pradžia – vienas kitame. Sinergetiskai i pasauli žiūrime kaip i saviororganizuojančią Trejybę: Gamta – Visuomenė – Žmonija. Esmė – tai jų universalumas, sinchroniškumas, iprastumas ir įvairovė. Todėl sinergetikoje susiduria ma su sistemų spontaniškumu, savaiminiu susitvarkymu. Šiuo požiūriu sinergetika laikytina *saviorganizacijos teorija*. Jos patvirtinimui pasitelkiami pavyzdžiai iš aplinkos.

Pasaulyje vienos gyvybės ir materijos formos pereina į kitas. Galime kalbėti apie sudėtingo pasaulio paprastumą ir paprasto sudėtingumą. Pateikti paveikslai (1 pav.) kaip tik ir iliustruoja pasaulio sandaros geometriją. Detaliau per-



1 pav. Sinergetinės pasaulio sandaros pavyzdžiai

žvelgus, čia galime matyti evoliucijos raidos potenciją. Pasak sinergetinio pasaulio suvokimo principo, didžioji dauguma gamtoje egzistuojančių sistemų yra *atvirų tipo*, tarp jų nuolat vyksta informacijos, energijos apykaita. Medis – sudėtingas gamtos kūrinys (sistema, kurios visa informacija užkoduota kiekvienoje jodo dalyje – šaknyse, šakose, žievėje, lapuose, spalvoje ir t. t.). Belieka šią informaciją paimti arba aktualizuoti.

Sinergetinis požiūris į pasaulį, apibūdinamas tokiomis kategorijomis⁶:

Atviros sistemas – pasaulis sudarytas iš atvirų sistemų, kurios ne vien gauja informaciją, energiją, bet ir pačios jas atiduoda. Sinergetika teigia, kad griežtai uždarų sistemų nėra. Uždara sistema – tik realios sudėtingos sistemas suprastinimas, idealizavimas, modelis.

Netiesinės sistemas – pasaulis paklūsta „dėsningiemis atsitiktinumams“. Sistemos raidą lemia susidariusių sąlygų ir priežasčių visuma.

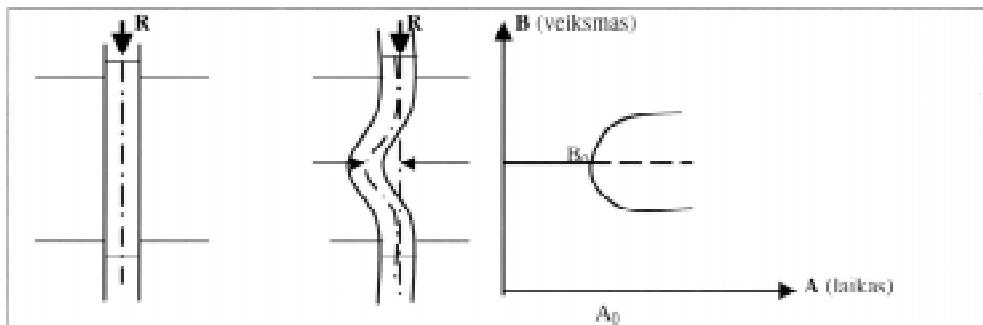
Fluktuacija – nestabilumas, kurį galime įvardinti kaip sistemos *chaotiškos būklės* pradžią – balansavimą tarp tvarkos ir chaoso, negrįztamai pasikeitusio seno ir menamo naujo.

Bifurkacija – išsišakojimas. Kiekviena sistema nepastovumo, krizių ir chaoso metu – bifurkacijos taške – turi galimybę rinktis. Tam reikia žinoti galimybes, kurias sužadina mūsų norai. Kiekvienas pasirinkimas sukuria atsakomybę ir pasekmes bei formuoja kokybiškai naujas bifurkacijas. Bifurkacija – apsprendimo etapas.

Disipacija – tai kokybiškai naujo sistemos (proceso) būvio pasireiškimas, atsirandanti tvarka, nulemta bifurkacinio pasirinkimo motyvacijos ir sistemos pradinės programos (tikslo – atraktoriaus).

Atraktorius – būsimų procesų ir tendencijų vidinis užtaisas, sistemos evoliuciniai tikslai, galimybės (lot. *attraho* – pritraukiu, vilioju). Greta netobulų, jau esančių formų kiekvienoje sistemoje kaip potenciali galimybė egzistuoja dar nerealizuotos idealios formos. Jų turi visos sistemos, terpės, organizacijos. Kiekviena forma turi šansą būti realizuota, jei sistema pasirinks būtent ją atitinkančius tikslus.

Pasak sinergetinės sampratos kiekvienoje sistemoje – žmogaus sąmonėje, kultūros, meno, ugdymo procesuose –



2 pav. Bifurkacinės diagramos

vyksmą laiduoja laisva valia pasirinktos tendencijos, siekiai. Šis pasirinkimas nukreipia sistemą judėti atraktoriaus link. Tai galima pailiustruoti bifurkacinėmis diagramomis⁷ (2 pav.).

Bifurkacijos esmė: kiekvienai egzistuojančiai sistemai ateina toks *laikas* (A), kai anksčiau buvęs linijinio pobūdžio *veiksma* (B), paveiktas *atsitiktinio faktoriaus* (R), turi pasirinkti tolesnio veiksmo kryptį, formą. Taigi, jei ant tariamos vytelės mes uždésime kad ir menkiausią svorį, ji pradės linkti. Kuo svoris didesnis (faktorius svarasnis, išorinis poveikis stipresnis), tuo labiau linksta vytelė, tuo labiau sistema artėja prie momento A_0' , kai jai reikia pasirinkti, į kuria pusę ji išlinks – į dešinę ar į kairę. Išgyvenęs kritinį laiką A_0 , veiksmas taške B_0 igauna jau visai kitą formą ir pras-

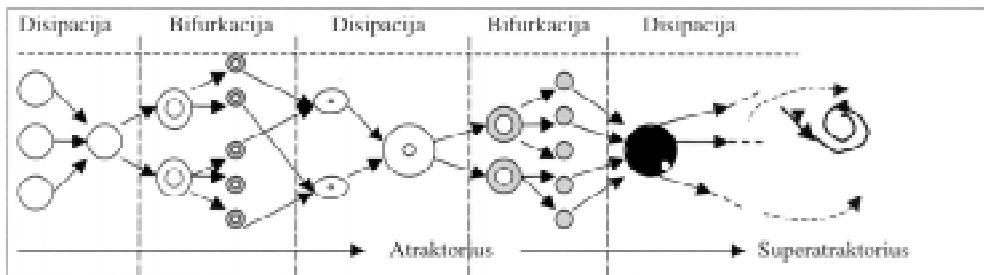
mė. Sistemos evoliucijos raida vyks vienos iš „vytelės“ atšakų kryptimi. (Apsisprendimo motyvai darbe taip pat bus aptariami. Paveikslėlė ištisinėmis linijomis pažymėtos *stabilios*, patvarios *būsenos*, o punktyrinėmis – *nestabilios būsenos*.)

Visos sistemos susideda iš posistemų, kurios nuolat išgyvena fluktacijos būseną. Kartais atskira posistemė (fraktalas, elementas) ar jų kombinacija galiapti tokios stiprios (kaip teigiamas grižtamoho ryšio tarp sistemų pasikeitimo/jungties rezultatas), kad anksčiau gyvavusi organizacija, sistema neišgyvena, griūva⁸. Išgyvenamas bifurkacinis momentas, kuris nulemia tolesnę sistemos raidą, dažnai hierarchiškai aukštesnį lygi – dissipatyvią struktūrą. Taip apibūdiname suprastintą saviorganizacijos procesą.

SISTEMŲ SAVIORGANIZACIJOS PROCESAS

Bet koks evoliucinės sudėtingos sistemos procesas egzistuoja „ant chaoso ribos“ – tai dinamiška, pereinamoji zona tarp dviejų ekstremalių būsenų – numanomos tvarkos ir neprognozuojama

mo chaoso. Šiai situacijai galima prilyginti kūrybinį procesą. Chaotiškas judėjimas – tai kūrybinės minties vektoriaus nueitas kelias, keičiantis seną į naują, linijinį veiksmą – į nelinijinį, būtent ap-

3 pav. Sinergetinės sistemos evoliucija⁹

sisprendimų nulemtą naujos sistemos struktūros radimąsi, saviorganizacijos procesą (3 pav.).

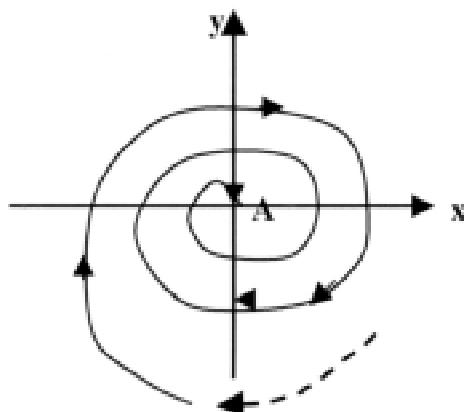
Sistemų saviorganizacijos proceso sudėtingas *dissipatives* struktūras, kurių tvarkos laipsnis yra aukštesnis, keičia paprastesnės struktūros sistemos, atsiradusios *bifurkacinio* vyksmo metu, nulemtos aukščiausio kismo priežasties – atraktoriaus (tikslo). Tikslai (kaip ir pačios sistemos) turi savo hierarchiškumo laipsnį. Gali būti išskirti bendriausi tikslai ir keili juos konkretinančiu tikslų lygmenys¹⁰.

Saviorganizacijos proceso konkrečia sistema juda konkretaus siekiamo atraktoriaus link, dissipatyvi būsena, pasiekusi savo judėjimo priežastį – tikslą, stabilizuojasi. Tą patį galima pastebėti ir bifurkacijų metu: sistemos dvejojimai, griuvimo etapas, baigiasi, kai pasirenka ma kryptis siekiamo tikslo link. Čia pasireiškia atraktorių sudėtingumo arba hierarchiškumo pobūdis. Ką galime laikyti aukščiausiu socialinės ugdymo sistemos tikslu (superatraktoriumi), kurį pasiekus sistemos gyvavimas būtų užbaigtas? Atsakymas negali būti vienareikšmis. Žmogaus tobulybės siekimas, kultūrinės žmonijos raida gali turėti tik menamą aukščiausią pakopą (skirtingose sistemose bandoma sustruktūrinti

tikslų pakopas), tačiau tikrai aišku, kad šios pakopos siekimas turėtų būti begalinis (4 pav.).

Sistemos evoliucinio vyksmo (*y*) logaritmike spirale per neapibrėžtą laiką (*x*) prie superatraktoriaus (*A*) yra sistemos judėjimas tikslo arba, sinergetikos kalba sakant, stabilios būsenos link.

Sinergetinis praktinis veikimo modelis ir jo taikymo galimybės gali būti patikrinamos labai paprastais, universaliais klausimais. Pirmasis, kurį iškelti galime nagrinėdami kiekvienos sistemos evoliucijos procesą, būtų tokis: *kur mes ei name?* Atsakymas trumpas: superatraktoriaus (tikslo) link. Atsakant į klausimą, kodel vyksta šis judėjimas, reikia pabrėžti



4 pav. Sistemos judėjimas begalybėn logaritmike spirale supertikslo A link

pačios socialinės sistemos prieštaringą prigimtį, kiekvieną kartą, kai įveikiamas vienas socialinių prieštaravimų barjeras, vietoj jo atsiranda naujas. Ir pagaliau atsakymas į klausimą *ką daryti* yra sudėtingas, daugiareikšmis: reikia ieškoti esamai situacijai optimalios tvarkos ir laisvės (chaoso) sintezės formos. Pradedama ieškoti optimalių sintezės kriterijų. Tam, kad būtų surastas „aukso vidurys“, reikia žinoti kraštinumus. Jie įvairiose sistemose būna labai įvairūs. Sinergetikoje – tai tvarka ir chaosas, ugdymo sistemoje – tai gali būti kūrybinė laisvė ir ją diagnozuojanti teorinių ir praktinių teiginių sistema – didaktika.

Darome išvadą, kad sinergetika – tai mokslas apie savaiminio susitvarkymo (saviorganizacijos), bendradarbiavimo procesus, vykstančius įvairios prigimties sudėtingose atvirose sistemose, esan-

čiose nepusiausviros būsenos. Tai bendras veikimas arba veikimas viena kryptimi, kai gautas rezultatas yra aukštesnis negu veikiančių dalių poveikių algebrinė suma¹¹.

Apibendrinant galima teigti, kad XX a. mokslo pažanga apskritai ir sinergetikos paradigma konkrečiai atskleidė pažinimo tiesų relatyvumą, paskatino daugelio mokslų, tarp jų ir ugdymo, teorijų kritiką, kuri nukreipta prieš vado-velinį mokymą, mokinį pasyvumą monkantis, turinio perkrovimą faktais, ugdytinio asmenybės laisvės slopinimą. Šiuolaikinė ugdymo strategija orientuota sudaryti palankias sąlygas kiekvienos asmenybės saviraiškai, savisklaidai ir saviraidai. Tokios strategijos išgyvendinimą laiduoja laisvojo ugdymo paradigmos sinergetiniame kontekste ištvirtinimas moksle ir ugdymo praktikoje.

SINERGETINIS POŽIŪRIS Į UGDYMO PROCESA

Tradicinis ugdymo proceso modelis, kuris susiformavo per pastarajį šimtmetį Europos kultūroje, šiandien pripažistamas kaip per daug statiškas, monologinis, orientuotas į griežtai apibrėžtą informacijos saugojimą uždarose sistemose.

Sinergetika leidžia pažvelgti į ugdymo realybę kaip į atvirą visus visuomenės sluoksnius apimančią sudėtingą sistemą, kai ugdomoji informacija perduoda ma dinamiškai, o per davimo sąveika fiksuojama kaip įvykis, pedagoginis susitikimas, kuris niekada nebūna užbaigtas.

Svarbi sinergetikos nuostata – priešprieša viešpataujančiam linijiniam sistemui raidos suvokimui, jos nelinijinis po-

būdis. Fluktuacijų (sistemos nestabilumo pradžios), disipacinių būsenų (sklaidos) ir bifurkacijų (apsisprendimo) procesai iš esmės yra naujos sistemos, naujo pasauly vaizdo kūrėjai. Šis pasaulis sudėtingai organizuotas. Jis atviras, tai yra ne tapęs, o tampantis, ne paprastai egzistuojantis, o nepertraukiamai atsirandantis pasaulis. Pasaulis kupinas daugybės netikėtų posūkių, susijusių su tolesniu raidos keliu pasirinkimu. Atsitiktinumas evoliuciniuose procesuose vaidina konstruktyvų vaidmenį. Įvairovė yra nuolatinės ir dinaminės sistemos raidos pagrindas. Kaip tai siejasi su ugdymo procesu? Pirmiausia būtina suvokti ir

pripažinti, kad švietimas ir ugdymo procesas priklauso sudėtingoms, nelini-jinėms, atviroms, nepasikartojančioms (negrįžtančioms) sistemoms.

Pasitelkė sinergetiką, galime teigti, kad keičiasi žmogaus padėtis pažintinės ir praktinės veiklos struktūroje. Čia tyrėjas ir tiriamasis nėra atskirti – jie kartu veikdami ir veikiами (aplinkos, informacijos srautų, kultūros, visuomenės) taip pat ir keičiasi, išgaudami jau visai kitą, kokybiškai naują santykių formą. Ugdymo situacija gali būti kiekvienas, net trumpiausias ugdymo ir ugdytinių susitikimas, kuris gali pakeisti ugdymo proceso situaciją, suteikti jai kūrybiškumo ir nelinijiškumo požymių. Šio proceso metu išryškėja unikalūs žmogaus gebėjimai – iš aibės galimų pasirinkimų (šią būseną galime laikyti sužadinta sistemos raidos būseną arba „bifurkaciniu tašku“) pasirinkti vieną, kuris būtų tinkamiausias siekiant tolesnio sistemos gyvavimo, jos perėjimo į aukštesnį lygmenį.

Ugdomojoje veikloje sinergetika gali padėti kaip priemonė formuoti kompleksinį pasaulio suvokimą, o tai ne vien pretenzija į intelektualinį tobulėjimą, veikiau gyvenimiška būtinybė – disponuoti sukaupta informacija, žiniomis kontekste, kuriame jos ir turi tikrają prasmę. Norint padėti ugdytiniam suvokti mokslą (pasaulį, aplinką, gamtą, Visatą) kaip daugialypę, tačiau bendrą struktūrą, neužtenka vien formaliai sujungti, integruti gimininguos mokomuosius dalykus siekiant ugdyti įvairius moksleivių gebėjimus. Požiūris į disciplinas turėtų (galėtų) būti grindžiamas sąveikos principu, kuriuo ir remiasi sinergetikos teorija.

Sinergetika kuria apibendrintus – tarpdisciplininius – sistemų evoliucijos modelius, atskleidžia, kokie panašūs yra žmogaus ir gamtos kūrybiniai tikslai, bei įtikina, kad gyvosios ir negyvosios gamtos evoliucijos dėsningumai yra universalūs, o savikūra būdinga visokiai materijai.

Iš tikrujų ne vien gamtos mokslų, bet ir socialinių bei humanitarinių mokslų šiandieninės raidos tendencijos patvirtina faktą, kad tiesa gali būti ne viena, paraleliai gali egzistuoti ir alternatyvios tiesos, ir keli požiūriai į tą patį dalyką¹². Tai ypač aktualu dabartiniame informacijos amžiuje, kai žinių ir informacijos srautas toks platus, kad vien patirties perdaivimas iš kartos į kartą – kaip vienas iš žmonijos ugdymo būdų, svarbiausias kultūros gyvavimo pagrindas – nepajėgus patenkinti ir užtikrinti šiandieninio išsilavinusios, aktyvios asmenybės tapsmo. Sinergetika siūlo ugdymo procesą integruojančių idėjų bei principų. Nuo jos priklauso ne tik pačios švietimo sistemos kaip visumos kokybiškas egzistavimas, bet ir kiekvieno ją sudarančio elemento kryptinga plėtra, saugumas, teisingas savo reikšmingumo pajautimas. Visada vertintas individualumas šių dienų atviro pasaulio akivaizdoje virsta spontaniškumo, atsitiktinumo kaip žmonijos tobulėjimo, vystymosi jėga. Tik atvirumu ir laisva mintimi pagrįstas ugdymo procesas gali sudaryti salygas asmenybės individualumui atsiaskleisti ir kartu gebėjimui suvokti pasaulio vientisumą. Kuriant tokiais principais paremtą ugdymo procesą, ieškant tinkamiausio kelio, sprendžiant iškylančias problemas, propaguojant naujā

mąstymo stilių, svarbų asmenybės ugdymui, mums gali padėti sinergetikos paradigma. Ji atveria naujas ugdymo proceso galimybes, siekiant žinių ir ugdydant gebėjimus, konstruoja naują „atvirą ugdymo modelį“¹³.

Sinergetinis požiūris pabrėžia: viskas vyksta čia ir dabar. Pagrindinis stimulas veikti – tikslas („atraktorius“), kuris ir įtraukia ateitį į dabartį. Mokslas atsiasko pretenziją į absoliučią tiesą, o pedagogika – į ateitį. Atsiranda erdvės, laiko kūrybingam ieškojimui, prasmingiem savykiams su aplinka, kitaais, savimi.

Sinergetinis požiūris kaip naujas mąstymo modelis nepretenduojaapti vienintele „gyvenimo mokyklą“, tai tik vienas iš pasirinkimų veikti, gebéti netradiciškai mąstyti. Suvokiant pasaulio kaip vientisos sudėtingos sistemos esmę ir žinant, pagal kokius bendrus principus ji funkcionuoja, galima savo veiklą sekmingai panaudoti universalioje savioorganizacijos grandinėje išsaugant savo individualumą. Tai lyg harmoningas individualių veiksmų ir globalios veiklos suderinimas žaidimu, kai bendras taisykles diktuoja pati gamta.

IŠVADOS

Sinergetika traktuojama kaip nauja mokslinė paradigma, svarbi sistemų evoliucijai savo metodologine, o ne doktrinine prasme – ne vien kaip apskritai pasaulio suvokimo, bet ir kaip nestandartinio mąstymo bei veikimo būdas. Ši prielaida leidžia naujai pažvelgti į savęs realizavimo procesą, atskleidžia naujas galimybes jį valdyti ir

optimizuoti kryptingai siekiant aukščiausių tikslų.

Sinergetinė paradigma švietimą ir ugdymo procesą leidžia interpretuoti kaip sudėtingas, nelinijines, atviras, nepasikartojančias (negrižtančias) sistemas, kai svarbiausia ne jas sudarančys objektais, bet savykių tarp jų, kurie ir lemia sistemų kismą.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ I. Prigožin, I. Stengers. *Poriadok iz chaosa. Novij dialog čeloveka s prirodoj*. – Moskva, 1986, p. 44.
- ² H. Haken, M. Standler. *Synergetics of Cognition*. – Berlin, 1990, p. 3.
- ³ M. J. Wheatley. *Leadership and the New Science in a Chaotic World*. – San Fransisco: Berret – Koher Publichers, 1999.
- ⁴ S. Kanišauskas. *Filosofija ir psichologija: savykis ir pasaulėvaizdžio kontekstai*. – Vilnius, 2003, p. 152–187.
- ⁵ G. Vollmer. New Problems for an Old Brain – Sinergetics, Cognition and Evolutionary Epistemology // *Synergetics – From Mikroskopic Order*. – Berlin, 1984, p. 15, 251.
- ⁶ H. Haken, M. Standler, *op. cit.*
- ⁷ С. П. Курдюмов, С. П. Капица. *Синергетика и прогнозы будущего*. – Москва, 2003.
- ⁸ I. Prigožin, I. Stengers, *op. cit.*
- ⁹ В. П. Бранский. Социальная синергетика как постмодернистская философия истории // *Общественные науки и современность*, 6, 1999.
- ¹⁰ B. Bitinas. *Ugdymo filosofija*. – Vilnius, 2000.
- ¹¹ R. Rimkevičius. Karališkų kelių néra // *Dialogas*, Nr. 33, 2003.
- ¹² G. Vollmer, *op. cit.*
- ¹³ С. С. Шевелева. К становлению синергетической модели образования. – Рязань, 1997, с. 125–133.
- ¹⁴ А. Данилов. Герман Хакен о синергетике // *Синергетическая парадигма*. – Москва, 2002, с. 23.

RIMA VALINČIŪTĖ

Vytauto Didžiojo universitetas



PAMALDUMAS ŠVČ. JÉZAUS ŠIRDŽIAI XVIII a. LIETUVOJE

The Devotion to the Sacred Heart of Jesus
in 18th Century Lithuania

SUMMARY

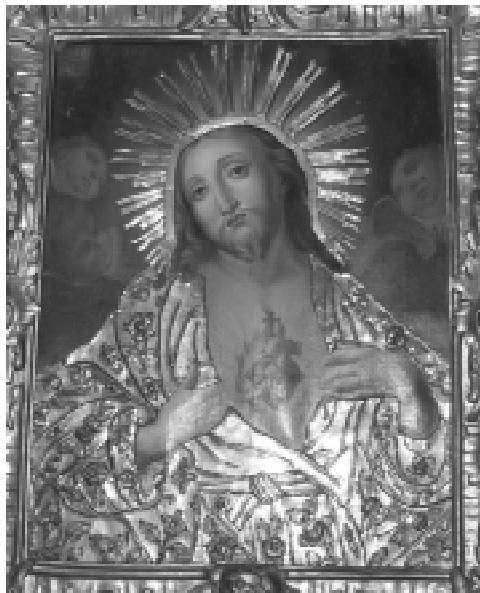
Relying on fresh sources, the author claims that the adoration of the Sacred Heart of Jesus had begun spreading in Lithuania at the beginning of the 18th century, i.e. long before the Sacred Heart feast day was officially introduced in 1765. The adoration was started by Visitation nuns in Vilnius and continued by the Jesuits and other orders. In this enterprise the brotherhoods of the Sacred Heart of Jesus were especially active. In the second part of the article, 18th-century images and emblems of the Sacred Heart as well as their prototypes are described and the reasons for their production analysed.

Dominikonų ordino šventovėse taip pat randame pamaldumo Švč. Jézaus Širdžiai atgarsiu. Vilniaus Šv. Dvasios dominikonų bažnyčioje išlikęs XVIII a. aštuntuoju-devintuoju dešimtmiečiu datuojamas procesijose nešiojamas „Viešpaties Jézaus su atverta Širdimi“ paveikslas, stovintis ant šoninio šv. Pijaus V altoriaus mensos (*il. 5*).⁴¹ Liškiavos dominikonų bažnyčioje 1741–1770 m. įrengtų šoninių altorių viršutiniuose skyduose įkomponuotos kairė-

je – Nekalčiausios Marijos, dešinėje – Saldžiausios Jézaus Širdies reljefinės emblemos. Šiame altoriuje iki 1860 m. kabėjo „Nukryžiuotojo“ paveikslas⁴². Vilniaus Kalvarijų Šv. Kryžiaus Atradimo bažnyčioje Jézaus Širdies garbinimas tarp *Arma Christi* simbolių vaizduojamas didžiojo altoriaus trečiajame, iliuziniame tarpsnyje, ištirpstančiame dangaus skliaute (dail. Kristupas Polubinskis, 1772–1783 m.). Ikonografiškai jis siejasi su pirmojo tarpsnio malonėmis gar-

RAKTAŽODŽIAI: Švč. Jézaus Širdis, XVIII a., Lietuva, šv. Margarita Marija Alacoque, bažnytinė dailė.

KEY WORDS: the Sacred Heart of Jesus, the 18th century, Lithuania, St Margarita Marija Alacoque, Church art.



II. 5. Švč. Jézaus Širdis. XVIII a. 8–9 deš. Vilniaus dominikonų Šv. Dvasios bažnyčia

sėjančia Nukryžiuotojo skulptūra ir antrame tarpsnyje esančiu Šv. Kryžiaus Attradimo (šv. Elenos) paveikslu – šitaip išryškinama Dievo gailestingumo ir meilės aukos prasmė⁴³.

Žemaičių Kalvarijos dominikonų filijoje Gegrėnuose Švč. Jézaus Širdies brolija įkurta 1769 m.⁴⁴ Šiai brolijai turbūt priklausė didžiojo altoriaus antrajame tarpsnyje, virš Jézaus Širdies mediňės emblemos kabėjės Širdies atvaizdas. Įdomu tai, kad Švč. Sakramentas šioje bažnyčioje garbinimui statomas buvo tik Švč. Jézaus Širdies ir keturių jos metų ketvirčių iškilmių metu⁴⁵.

Kaip matome, dominikonų vienuolių šventovėse pamaldumas Švč. Jézaus Širdžiai atskleidžia kiek kitu aspektu. Čia dažnesnė Širdies emblema, o ne antropomorfinis Jézaus atvaizdas su meile liepsnojančia širdimi. Toks Širdies su-

gretinimas su Nukryžiuotuoju arba jo kančią simboliškai atskleidžiančiais *Arma Christi* kyla, matyt, iš dominikonų itin išplėtoto ir per Kryžiaus Kelio stotis skleidžiamo Kristaus Kančios išaukštintimo. Svarbiausiu akcentas čia tenka ne Jézaus Širdžiai, bet Kančiai, nes būtent ji yra begalinės Dievo meilės žmogui ženklas.

Tiesa, Jézaus Širdies gretinimas su Nukryžiuotuoju sutinkamas ne tik dominikonų, bet ir kitų vienuolių bei parapinėse ar filinėse bažnyčiose.

Mosėdžio parapinėje bažnyčioje 1756 m. rugpjūčio 6 dieną Švč. Jézaus Širdies altariją savo lėšomis įsteigė asmeniškai pats Žemaičių vyskupas Antanas Tiškevičius, jai išlaikyti skyrė žemiu ir lèšu⁴⁶. Ant drobės tapytas titulinis Jézaus Širdies altoriaus paveikslas kabėjo antrajame tarpsnyje, o pirmajame – Nukryžiuotojo skulptūra. Iš altarijai paskirtu lèšu altoriui buvo parūpinta gausybė liturginių reikmenų, kurie rodė šioje parapijoje klestintį pamaldumą Švenčiausiai Jézaus Širdžiai. Specialiai šiam altoriui buvo skirta sidabrinė taurė ir mišolas, bažnyčioje turėta viena nedidelė (*choragwą*) bei pora procesijoje nešamų vėliavų (*processye*) su Jézaus Širdies atvaizdais, taip pat bent vienas procesijų altorėlis⁴⁷.

Brolijos bei Jézaus Širdies paveikslų bûta ir daugiau. Pavyzdžiui, Dusetų parapinei bažnyčiai Jézaus Širdies brolijos įsteigimo indultą popiežius Benediktas XIV suteikė dar 1747 m. spalio 20 dieną, tačiau brolija iškilmingai įvesdintata 1756 m. birželio 26 dieną. Ji turėjo savo šoninį Jézaus Širdies altorių su

„gerai tapytu“ atvaizdu⁴⁸. Žinoma, kad Jézaus Širdies brolijos veikė parapinėse Pašušvio (nuo 1789 m.)⁴⁹, Vandžiogalos (prieš 1795 m.), taip pat Rozalimo bažnyčiose. Yra išlikę net du XVIII a. IV ketvirčio procesijų altorėliai iš šios parapijos, ir tai liudija pasklidusį pamaldumą Švč. Jézaus Širdžiai⁵⁰.

Reikėtų pažymėti, kad brolijos indulto suteikimo ir brolijos įvesdinimo į bažnyčią datas kartais skiria net keli metai ar dešimtmečiai, kaip matyti Dusetų ir Vištyčio parapijose. Pamaldumo sklidos atžvilgiu svarbios abi datos. Juk tam, kad popiežius išteigtą konkrečią broliją konkrečioje šventovėje, kažkas iš parapijos ar ją globojusios vienuolijos turėjo iniciuoti ši procesą. Brolijos titulo pasirinkimas rodo šio iniciatoriaus pamaldumo intencijas. Kita vertus, tikroji brolijos veikla ir pamaldumo sklidai faktiškai prasidėdavo tik įvesdinus broliją į šventovę. Brolijos narių giedojimas pamaldų metu, dalyvavimas procesijoje, atlaiduose ne tik stiaprino asmeninį krikščionišką tobulėjimą, bet ir prisidėdavo prie didesnės iškilmės, o užsakyti altoriai ir jų paveikslai, procesijų altorėliai, vėliavos, liturginiai indai padėjo formuoti konkretios bažnyčios ikonografiją. Tad Švč. Jézaus Širdies atvaizdai bažnyčiose atsirasdavo kaip brolijos veiklos, taip pat jos nariams ar bažnyčiai suteiktų atlaidų bei bažnytinės švenčių padariniai.

Apibendrinant galima pažymėti, kad, priešingai nusistovėjusiai nuomonei, pamaldumas Švč. Jézaus Širdžiai

Lietuvoje skrido nuo pat XVIII a. pradžios, dar gerokai iki oficialaus jo pripažinimo ir Jézaus Širdies šventės paskelbimo 1765 m. Jo pradžia galima laikyti 1719 m., kai į Vilniaus vizitiečių šventovę įvesdinta pirmoji žinoma LDK teritorijoje Švč. Jézaus Širdies brolija. Tad Lietuva, kaip ir Lenkija, pagrįstai gali didžiuotis ankstyvu šio pamaldumo sklidimu, tuo pat metu jis skrido Prancūzijoje, Vokietijoje ir Italijoje.

Pamaldumą Švč. Jézaus Širdžiai Lietuvoje, kaip ir visoje Europoje bei Lenkijoje, pirmiausia pradėjo skleisti vizitiečių vienuolių, kuriai priklausė XVII a. pabaigoje regejimus patyrusi šv. Margarita Marija Alacoque. Tačiau gana greitai iniciatyvą iš jų perėmė gerokai gausesnis ir įtakingesnis jėzuitų ordinė, dar XVII a. pasižymėjės asketiniais apmastyais apie Švč. Jézaus Širdį. Skleidžiant pamaldumą XVIII a. Lietuvoje, itin reikšminga buvo Švč. Jézaus Širdies brolijų veikla, kurias steigė jėzuitai bei kitos vienuolių.

Vis dėlto XVIII a. pamaldumas nebuvovo pasiekęs tokio masto kaip XIX a. II pusėje–XX a., kai sekant prancūzo jėzuito Henri Ramière idėja, Švenčiausiai Jézaus Širdžiai atsiduodavo ištisos šeimos, bendruomenės ar net valstybės (Lietuva – 1934 m.) ir šio kulto platinimui buvo įkurta Maldos Apaštalavimo sajunga. Tačiau tokia pamaldumo Švč. Jézaus Širdžiai kaitos tendencija moderniaisiais laikais yra būdinga visai Katalikų Bažnyčiai ir Lietuva čia nebevaidina svarbiausio vaidmens.

Pamaldumas Švč. Jézaus Širdžiai XVIII a. Lietuvoje (lentelė)

Pami- nėta	Bažnyčia	Statusas	Brolija	Pav.	Pastabos	Šaltinis
1719	VILNIUS Švč. Jézaus Širdies	vizitiečių	1719	Buvo	Brolija įsteigta ir įvesdinta 1719 m. Pav. padovanotas apie 1719 m.	Brolijos knyga
1744	KRAŽIAI Švč. M. Marijos Émimo i dangų	jézuitų kolegija	1744	?	Bažnyčia neišlikusi	Jézuitų encik- lopedija, p. 332
1741	VIŠTYTIS	jézuitų misija, parapijos	1747	Buvo	Brolija įsteigta 1741 m., īvesdinta 1747 m. Jézaus Širdies atlaidai Šon. Jézaus Širdies a. su pav. XVIII a. III ketv. procesiju altorėlis	Brolijos knyga 1817 m. inven- torius R. Stankevičie- nė // LSDK I.II, p. 283
1747	DUSETOS	parapijos	1756	Buvo	Brolija įsteigta 1747 m., īvesdinta 1756 m. Šon. Jézaus Širdies a. su pav.	Brolijos steigi- mo nuorašas 1833 m. inven- torius
1756	KAUNAS Šv. Mikalo- jaus	benedik- tinių	1756	Buvo	Brolija įkurta 1756 m. Šon. Jézaus Širdies a. su pav. 1758 m. brolijai suteikti Dievo Kūno atlaidai	Lietuvos vienuo- lynai, p. 86 1834 m. vizitacija
1756	MOSÉDIS	parapijos	–	Buvo	1756 m. (1762?) vysk. A. Tiškevičius įsteigė altariją Šon. Jézaus Širdies a. su pav. II t.	M. Valančius, p. 160 1821 m. vizitacija
1758– 1769	SALAKAS	parapijos	Buvo	–	Šon. Jézaus Širdies a. su Nukryžiuotojo skulptūra Brolijai 1758–1769 m. su- teikti Jézaus Širdies atlaidai	1783 m. vizitacija
Po 1762	RASEINIAI	pijorų	?	Buvo	Did. a. II t. pav. B. pastatyta 1762 m., neišlikusi	1809 m. vizitacija
1769	GEGRĒNAI	dominiko- nų filija	1769	Buvo	Did. a. II t. pav.	1776 m. inven- torius 1821 m. vizitacija
1769	GEIDŽIAI	kapinių koplyčia	–	Yra	Procesijų a. su 1769 m. ir 1772 m. data	Lietuvių liaudies menas, p. 270
1741– 1770	LIŠKIAVA	domini- konų	–	–	Šon. Nukryžiuotojo (?) a. II t. Širdies emblema (reljefas)	D. Klajumienė // LSDK I.III, p. 197
18 a.	VILNIUS Šv. Jono Krikštytojo	jézuitų akade- mijos kolegija	–	Buvo	Pastatomas pav. šon. Šv. Jono Evangelisto a.	1830 m. vizitacija

Lentelės tēsinys

Pami- nėta	Bažnyčia	Statusas	Broliai	Pav.	Pastabos	Šaltinis
Prieš 1773	KAUNAS Šv. Pranciš- kaus Ksavero	jėzuitų kolegija		Yra	Pastatomas pav. altoriuje	1782 m. vizitacija
1772	LAUKSODIS	jėzuitų misija, parapijos	1773	Yra	1772 m. suteikta šventė su atlaidais Šon. Jézaus Širdies a. su pav. I ir II t.	1812 m. inven- torius
Prieš 1774	PAŠIAUŠÉ Švč. Jézaus Širdies	jėzuitų kolegijos koplyčia	–	?	Koplyčios titulas Šon. Jézaus Širdies a.	1774 m. inven- torius
1772– 1783	VILNIUS Šv. Kryžiaus Atradimo	domini- konų	–	–	Did. a. III t. Jézaus Širdies emblema su Arma Christi (iliuzinė tapyba)	R. Meldytė, p. 145–146 D. Klajumienė, p. 148–149
1786	ŠILUVA	infulato prepozitūra	–	Yra	Šon. Jézaus Širdies a. su pav.	1796 m. inven- torius
1789	PAŠUŠVYS	parapijos	1789	–	Šon. Jézaus Širdies a. su Nukryžiuotojo pav. Proc. altorėlis su skulptū- rine Širdies emblema	Brolijos knyga 1821 m. vizitacija
18 a. 8–9 deš.	VILNIUS Šv. Dvasios	domini- konų	–	Yra	Procesijų pav. ant šon. Šv. Pijaus V a.	1817 m. vizitacija M. Matuškaitė, p. 20
18 a. 8–9 deš.?	ŪDRIJĄ		–	Yra	Prieš 1933 m. atkeltas iš nežinomos bažnyčios	R. Stankevičienė // LSD I.V, p. 495– 497
18 a. II p.	KALTA- NĖNAI	pranciš- konų, parapijos	–	Yra	1830 dengė did. a. Marijos pav. Švč. Jézaus Širdies šventė	1830 m. vizitacija
18 a. II p.	PLUNGĖ	parapijos	–	Yra	1821 m. senas altorinis Švč. Jézaus Širdies pav., proc. a., vėliavos	1821 m. vizitacija Plungės deka- nato..., p. 73
18 a. II p.	MOLĒTAI			Yra	Atkelta iš nežinomos Žemaitijos bažnyčios	R. Stankevičienė // LSD I.V, p. 496
18 a. pab.	TYTUVĖNAI	bernar- dinų	–	–	Skulptūra prieangyje	D. Klajumienė // Ty- tuvėnų..., p. 267–269
18 a. 4 ketv.	ROZALIMAS	parapijos	Buvo?	Yra	Du procesijų altorėliai su Jézaus Širdimi	1820 m. vizitacija M. Matuškaitė, 48, 49
Prieš 1795	VANDŽIO- GALA	parapijos	Buvo	Buvo	1795 m. brolijai suteikti Jézaus Širdies atlaidai 1815 m. did. a. Nukryžiuo- tas dengiamas nauju Jézaus Širdies pav.; kitas pav. ant presbiterijos sienos	1815 m. inven- torius 1967 m. aprašas

Lentelės tēsinys

Pami- nėta	Bažnyčia	Statusas	Brolija	Pav.	Pastabos	Šaltinis
18 a. II p.	PARINGYS	koplyčia		?	Koplyčios titulas	S. Litak, s. 574
18 pab.– 19 pr.	VILNIUS Trinapolio	trinitorių Švč. Trejybės		Buvo	Pav. ant presbiterijos ar za- kristijos sienos	V. Dréma, p. 203
18 pab.– 19 pr.	RUMBONYΣ	parapijos benedik- tinų	–	Yra	Pastatomas pav. šon. a., dabar šon. a. II t.	R. Stankevičienė // LSD I.V, p. 284–286
18 pab.– 19 pr.	KRAŽIAI			Buvo su pav.	Šon. Jézaus Širdies a.	1820 m. inventorius

II. ŠVČ. JÉZAUS ŠIRDIES ATVAIZDAI

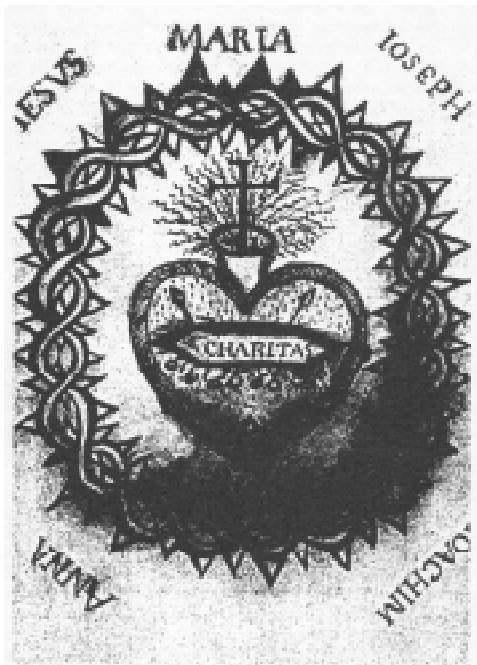
Kaip ir dauguma kristologinių siužetų, Švč. Jézaus Širdies ikonografinio tipo atvaizdai mene atsirado vėliau negu apmąstymai ir teologiniai svarstymai šia tema. Tad nors apie išganančią Viešpaties meilę rašė dar Bažnyčios Tėvai, Širdies atvaizdai mene atsirado tik viduramžiais, tiesa, kiek kitokia, negu dabar įprasta, forma.

Tipinis viduramžių pamaldumo penydz galėtų būti 1505 m. Lucaso Cranacho Vyresniojo (1472–1553) graviūra *Švč. Jézaus Širdies garbinimas*⁵¹. Čia vaizduojamas Nukryžiuotasis, iškomponuotas į širdies formos rėmą, po kuriuo suklupę ji garbinantys šventieji. Nukryžiuotojo ir Širdies vaizdavimas kartu gana dažnas viduramžiais, nes būtent nukryžiavimo metu Viešpaties Širdis pirmą kartą atsivėrė žmonijai atskleisdama begalinį savo gailestingumą ir meilę. Vis dėlto šių atvaizdų dar negalima priskirti Jézaus Širdies kultui. Tai tarsi iliustracijos, papildančios ir īvaizdinančios misinių rašytojų meditacijų knygas.

XVI a. itin paplito Jézaus Širdies emblema, kurioje širdis vaizduota su žaizada šone, apjuosta erškėčių vainiku ir perverta trimis vinimis, visa spinduliuojanti dangišką šviesą. Pamažu ji pradėta komponuoti jézuitų leidžiamų knygų tituliniuose puslapiuose, taip pat tuošė šios vienuoliujos bažnyčių portalus ir skliautų tapybą.

Tokią apreiškimuose regėtą Išganytojo Širdį savo užrašuose nupiešė ir garsioji prancūzų vizionistė vizitietė šv. Margarita Marija Alacoque. Tradicinę emblemą papildo Širdies centre atsiradę įrašas *Charitas – Gailestingumas*, o vietoje šlovės spinduliu ją ratu supa erškėčių vainikas (*il. 6*). Sekant sesers vizitietės pavyzdžiu, tokie atvaizdai jau 1685 m. kurti Paray-le-Monial vienuolyne ir nešioti prie širdies arba įsegti atlape⁵². XVIII a. atvaizdai nuo senesniųjų skiriasi būtent meilės liepsnomis, besiveržiančiomis iš širdies viršutinėje dalyje.

Seniausias Švč. Jézaus Širdies atvaizdas Lietuvos–Lenkijos valstybėje saugo-



Il. 6. Šv. Margaritos Marijos Alacoque piešta Švč. Jėzaus Širdis. XVII a. 8 deš.



Il. 7. Pompeo Battoni (1708–1787). Švč. Jėzaus Širdis. 1760 m. Romos II Gesu bažnyčia, Italija

mas Krokuvos vizitiečių vienuolyno archyve ir mena pačios šv. Margaritos Marijos laikus. Krokuvos vienuolėms jį atsiuntė motina Eleonora de Ponsein iš Lijono vienuolyno. Tai piešinys ant pergamento, kuriamė Viešpaties Širdį supa rožių vainikas⁵³.

Nagrinėjant Lietuvoje išlikusius XVIII a. kūrinius, norėtusi juos suskirstyti į dvi pagrindines grupes. Pirmajai priklausytų atvaizdai, kuriuose Jėzaus Širdis vaizduojama viena, be fizinio Kristaus kūno. Tokia Širdis-emblema yra kiliusi iš Penkių Jėzaus Žaizdų ikonografiniu tipo, todėl kartais vaizduojama kartu su *Arma Christi*, kaip matyti Vilniaus Kalvarijų (Verkių) Šv. Kryžiaus Atradimo bažnyčios didžiojo altoriaus iliuziniame trečiajame tarpsnyje (1772–1783 m., dail.

Kristupas Polubinskis). Apskritai toks „embleminis“ Jėzaus Širdies kaip altoriaus pagrindinio paveiksllo papildinio vaizdavimas vėlyvojo baroko altoriuose paplitęs daugiau, negu atskiras paveikslas. Sukurtas kaip tapybos kūrinys ar skulptūra vėlyvojo baroko altoriuose, jis neretai talpinamas viršutiniame, „frontoniniame“ altoriaus tarpsnyje. Tokių skulptūrų Širdžių-emblemu taip pat buvo Liškiavos dominikonų, Žiežmarių bažnyčiose⁵⁴, Lauksodžio brolijos altoriuje ant drobės tapytas „vienos Širdies“ atvaizdas gretinamas su antropomorfiniu „Viešpaties Jėzaus su atverta Širdimi“ paveikslu⁵⁵.

Šiame kontekste itin unikalus seniausias Lietuvoje išlikęs Jėzaus Širdies atvaizdas yra iš Vištyčio bažnyčios, kuris



Il. 8. Švč. Jézaus Širdis. Apie 1747 m. iš Vištyčio bažnyčios

buvo pagrindinis Švč. Jézaus Širdies brolijos altoriaus paveikslas (il. 8). Išplėtotos ikonografijos kūrinyje galime išskirti tris svarbiausias mintis, išreiškiančias vieną idėją. Paveikslo centre esančią Širdį – Dievo meiles žmogui simbolį – juosia erškėtių vainikas, viršuje iškeltas kryželis, o iš perverto šono žaizdos veržiasi kraujas ir vanduo. Tai Išganytojo kančią ir mirtį ant kryžiaus primenantys ženklai. Likusi paveikslo dalis skirta pašloviniimui: pačią Širdį supa jos dangišką kilmę pabrėžiantys spinduliai, o aplinkui – ją adoruojantys angelai. Du didesnieji į indą renka iš Širdies plūstantį kraują, o angelų chorai prilaiko praskleistą uždangą simboliškai mums at-

skleisdami Švč. Sakramento – meile išgančio Kristaus Krauko paslapči.

Sis paveikslas turėjo būti nutapytas maždaug apie 1747 m., kai į Vištyčio bažnyčią buvo įvesdinta Jézaus Širdies brolijos. Ko gero, dar XVIII a. jis buvo papuoštas aptaisais, kurie buvo detaliai aprašyti 1817 m. inventoriuje: Širdį juosia erškėtių vainikas ir spinduliai, virš kurių iškyla kryželis. Visa tai ir angelų sparneliai bei laikomas padéklas – sidabriniai, kai kur paaauksuoti. Prie paveikslėlio – vienas votas⁵⁶. Tai rodo nuoširdų brolijos rūpestį ir gyvą pamaldumą Švč. Jézaus Širdžiai.

Kadangi toks „embleminis“ Jézaus Širdies vaizdavimo būdas susiformavo pirmiausia, galima numanyti, kad panasių Širdis buvo vaizduojama ir neišlikusiuose ankstyvuosiuose Vilniaus vizitiečių (apie 1719 m.) ir Kražių jézuitų bažnyčių (apie 1744 m.?) atvaizduose. Jis buvo populiarus ir vėliau. Tai rodo XVIII a. paskutiniojo ketvirčio brolijų procesijų altorėliai iš Vištyčio bei Rozalimo bažnyčių⁵⁷. Juose ikonografija néra taip išplėtota kaip altoriniame atvaizde ir artimesnė grafinei emblemai.

Antrajai grupei priklausytų antropomorfiniai Jézaus Širdies atvaizdai, kuriuose Širdis vaizduojama liepsnojanti Kristaus krūtinėje. Šiuo metu tradiciniu laikomas antropomorfinis atvaizdas su Išganytojo krūtinėje liepsnojančia širdimi susiformavo bent pusę šimtmecio vėliau negu embleminiai, maždaug apie XVIII a. vidurį. Neabejojamai tam įtakos turėjo šv. Margaritos Marijos Alacoque patirtų vizijų, kuriose Viešpats atvėrė jai savo širdį, aprašymai.

Plačiausiai žinomas 1760 m. italų dailininko Pompeo Battoni'o (1708–1787) sukurtas Švč. Jézaus Širdies atvaizdas, skirtas pagrindinei jézuitų šventovei – Romos II Gesù bažnyčiai (il. 7). Jame vaizduojamas Kristus kaireje rankoje laiko liepsnojančią Širdį, o dešine rodo iš ją. 1878 m. Šventujų apeigų kongregacija Battoni'o ir embleminius atvaizdus pripažino netinkamais norint gauti indulgencijas. Jézaus Širdį galima buvo vaizduoti tiktais ant Jézaus krūtinės. 1891 m. paskelbtuose reikalavimuose leista vaizduoti Jézaus Širdį vieną, be kūno, bet tik kūriniuose, skirtuose privačiam pamaldumui, o ne viešam garbinimui altoriuose⁵⁸.

Garsiojo Pompeo Battoni'o *Jézaus Širdies* paveikslė XVIII a. sekinių Lietuvoje rasti nepavyko, todėl galima teigti, kad tuo metu jis dar nebuvovo toks populiarus, kaip XIX a. Antrojoje–XX a. pirmojoje pusėje, o gal net apskritai nebuvovo žinomas. Kita vertus, įtakos galėjo turėti ir minėtas 1878 m. draudimas puošti altorius Battoni'o ir embleminio tipo paveikslais. Nors tokį paveikslą naikinimo faktą ir nėra žinoma, tačiau jie galėjo būti tiesiog pakeisti naujais, tinkamais atvaizdais.

Lietuvoje išlikę XVIII a. antropomorfiniai atvaizdai yra gan vienodi. Daugumoje jų Kristus vaizduojamas taip pat – stovintis kontrapostu arba puse figūros, galvą kiek pasukęs į dešinę, abiem rankomis su išryškintomis žaizdomis rodantis į krūtinėje liepsnojančią ir gloriojoje spindinčią Širdį. Tarp šių atvaizdų galima ižvelgti vieną nedidelį skirtumą: vienuose Kristus delnais praskleides savo drabužį – taip apnuoginama krūtinė su liepsnojančia Širdimi, o kituose ji iš-

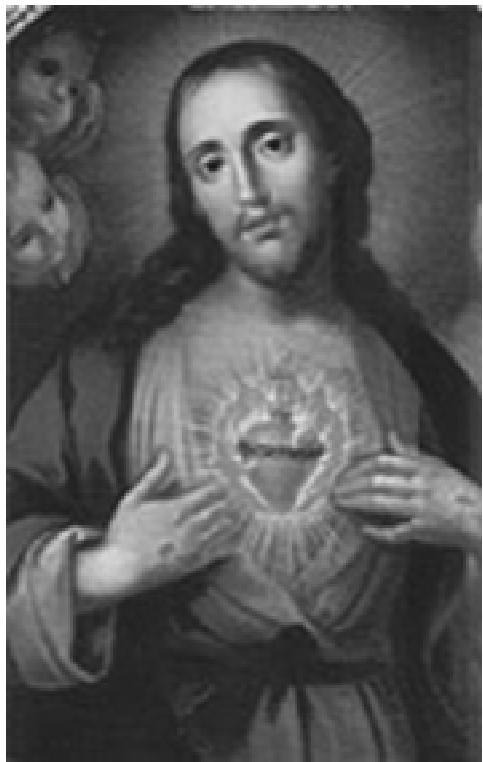
tapyta tiesiai ant drabužio. Abiem atvejais rankų padėtis vienoda.

Europoje yra dar bent keli garsūs XVIII a. Jézaus Širdies atvaizdai, kurie vis dėlto veikiausiai yra ne lietuviškų atvaizdų pirmavaizdžiai, bet tokie patys sekiniai. Dabartinėje Italijoje, istoriniame Tirolio regione, Bolzano miesto katedroje garbinamas Jézaus Širdies atvaizdas, kurį apie 1770 m. nutapė dailininkas Johannas Carlas Henrici (1737–1823) (il. 9). Kaip ir Lietuvos–Lenkijos valstybėje, pamaldumas Jézaus Širdžiai šiame regione suklestėjo dar XVIII a. Jo apogėjumi tapo Tirolio pasišventimas Švč. Jézaus Širdies globai 1796 m. birželio 1 dieną, vykęs būtent prie minėto paveikslė⁵⁹.

Kompoziciškai šiam atvaizdui labai artimi paveikslai iš Vilniaus dominikonų Šv. Dvasios, Kauno jézuitų ir Kaltanėnų bažnyčių.

Bent kelerių metų tikslumu galima datuoti Kauno jézuitų Šv. Prancišaus Ksavero bažnyčioje buvusį atvaizdą, darbar saugomą Kauno arkikatedros zakristijoje (il. 4). Iš 1782 m. vizitacijos sužinome, kad „panaikinus jézuitus, jo malonybė kunigas Mikalojus Velička, dabartinis Kauno mokyklos rektorius, [ši] paveikslą] kaip savo lėšomis išsigytą, perkélé į Mergelės Marijos Sopulingosios altorių“ tuometinėje parapinėje Kauno bažnyčioje⁶⁰. Nors Kaune jézuitai liko iki 1787 m., tačiau, kaip liudija šaltinis, paveikslas išsigytas dar prieš ordino kasaciją 1773 m. Veikiausiai tai įvyko vos keleri metai prieš tai. Taigi jis yra beveik to paties laiko kaip ir Bolzano atvaizdas.

Nors kauniškiame paveikslė pakartotos net smulkiausios Bolzano paveikslės piešinio klostės, jo schemiška, sausoka



II. 9. Johann Carl Henrici (1737–1823). Švč. Jézaus Širdis. Apie 1770 m. Bolzano katedra, Tirolis, Italija

tapyba liudija vietas meistro darbą ir galbūt kopijavimą nuo grafinio pirmaisiaus. Ryši su grafika dar labiau susitiprina šios technikos kūriniuose dažna banderolė su inskripcija. Įrašas liudija: *Praebe fili mi cortuum mihi* – „Mano vaike, duok man savo širdį, tesilaiko tavę akys mano kelių“ (*Pt 23, 26*). Tai Patarlių knygos eilutės pradžia, o kartu paskatinimas visiems tikintiesiems netik adoruoti Jézaus Širdį, tačiau ir pačiams atverti ją Viešpaties meilei.

Dalį Vilniaus dominikonų Šv. Dvasios bažnyčios paveikslą dengia aptai-sai, todėl apie piešinį kalbėti kiek sudėtingiau (*il. 5*). Vis dėlto iš to, kas maty-

ti, galima teigti, kad jis identiškas aptartiesiems. Pakartotos net trys sudėtingais rakursais fone sklendžiančios angelukų galvutės. Šis atvaizdas tapytas subtiliai niuansuojant perėjimus, nėra toks schemiškas kaip Kauno paveikslas, tačiau vis tiek juntama vienos dailininko ranka. Pagal paveikslą rėmą ji galima datuoti XVIII a. aštuntuoju–devintuoju dešimtmeciu⁶¹.

Iš pranciškonams priklausiusios senosios Kaltanėnų bažnyčios iki šių dienų išliko XVIII a. antrosios pusės Jézaus Širdies paveikslas (*il. 10*). Kadaisi jis galbūt kabėjo atskirame altoriuje, nors jau 1830 m. juo dengiamas didžiajame altoriuje patalpintas Čenstochovos Dievo Motinos atvaizdas. Be kitų šiai šventovei suteiktų švenčių, čia minima ir Jézaus Širdies⁶² šventė. Šiame paveiksle nutapytas iprastinis Jézaus Širdies atvaizdas, tik figūra apsukta pagal veidrodinės simetrijos principą. Įdomu tai, kad, pvz., angelukai ir pati Širdis šiai simetrijai nepaklūsta ir ištapyti kaip anksčiau aptartuose kūriniuose. Atvaizdo apačioje taip pat yra dailiai rokoko stiliumi išémintas įrašas su eilute iš Švč. Jézaus Vardo litanijos *Iesu Amabilis* – „Jézau meilingasis“.

Jau minėtoje Rozalimo bažnyčioje yra ir antrasis procesijų altorėlis su Švč. Jézaus Širdimi – šikart antropomorfine (*il. 11*). Įdomus jau pats faktas, kad čia būta dviejų to paties laiko Jézaus Širdies procesijų altorėlių, abieji aptaria-mų tipų, kurių vienas poroje su *Ecce Homo*, kitas – su *Pieta*. Taigi abiejuose procesijų altorėliuose vyrauja kristologinė ikonografija, nors XVIII a. šventovė-

se dominuodavo Marijos ir šventųjų atvaizdai.

Nežinomo provincijos dailininko nutapytame paveiksle atsisakoma visų detalių – debesų, angeliukų, net širdį juosiančio erškėčių ir spinduliu vainiko, kryželio bei žaizdų. Aktyvacija čia kuriamą ne piešiniu, bet koloritu – bendrami mėlynosi, baltos ir aukso altorėlio polichromijos bei rudame paties atvaizdo kolorite skaisčiu raudoniu deganti Širdis tampa ryškiausiu ir pagrindiniu vaizdiniu bei idėjinu akcentu. Kitą dimensiją jam turėjo suteikti vėliau Širdį uždengęs aptaisas. Kad jo būta, matyt iš vinių paliktų žymių.

Jėzaus Širdies atvaizdai su Širdimi, vaizduojama ant drabužio, taip pat turi atitikmenų Vakarų Europoje. Toks XVIII a. malonėmis garsėjantis atvaizdas yra Vienos Šv. Stepono katedroje (*il. 12*). Panašaus piešinio atvaizdai išlikę Lauksodžio, Šiluvos ir Rumbonių bažnyčiose.

Kaip minėta, nuo 1773 m. filinėje Lauksodžio bažnyčioje, jėzuitų misijoje, veikė Švč. Jėzaus Širdies brolija. Tad, ko gero, apie 1773 m. nutapytame jai priklausiusio altoriaus paveiksle dominuoja beveik visa, kiek žemiau kelių užbaigta Jėzaus figūra, abiem rankomis rodanti krūtinėje atvertą Širdį (*il. 3*). Detaliau apibūdinti menines priemones sudėtinga, nes visą Kristaus figūrą, išskyrus galvą ir rankas, dengia balto metalo aptaisai, rodantys ypatingą parapijiečių pagarbą šiam atvaizdui. Pati paveiksllo kompozicija gan tradicinė, būdinga šio ikonografinio tipo XVIII–XIX a. pavyzdžiams.

Įdomus yra vienintelis tarp aptariaujų visos figūros atvaizdas iš Šiluvos



II. 10. Švč. Jėzaus Širdis. XVIII a. II p. Kaltanėnų pranciškonų bažnyčia



II. 11. Švč. Jėzaus Širdis. XVIII a. IV ketv. Rozalimo bažnyčia



Il. 12. Švč. Jėzaus Širdis. XVIII a. II p. Vienos Šv. Stepono katedra, Austrija



Il. 13. Švč. Jėzaus Širdis. Prieš 1786 m. Šiluvos bažnyčia

infulato prepozitūros (il. 13). Jis turėjo būti sukurtas XVIII a. aštuntajame–devintajame dešimtmetyje, prieš 1786 m. įvykusį Šiluvos Dievo Motinos paveiksllo vainikavimą popiežiaus karūnomis. Ruošiantis šiam iškilmingam įvykiui, ne tik sumūryta dabartinė Šiluvos bažnyčia, bet ir joje įrengti nauji altoriai su paveikslais bei kita liturgine īranga (skulpt. Tomas Podgaiskis, apie 1775–1786 m.). Praėjus porai dienų po paveiksllo vainikavimo, rugsėjo 10 d. konsekruta pati šventovė. Nuo tada Jėzaus Širdies paveikslas kabo šoninio Kristaus altoriaus pirmajame tarpsnyje⁶³.

Kristaus figūra iškyla rudais pustoniiais tapytoje dangiškoje erdvėje. Ji kompoziciškai ir spalviškai dominuoja visame atvaizde, o šviesos efektais, kaip

įprasta baroke, išskirta svarbiausia šio paveiksllo vieta – krūtinėje liepsnojantis Meilės simbolis. Kristų lydi ne tik danguje sklendžiančios sparnuotos angelikuų galvutės, bet ir aplink debesį susibūrę keturi putai, teatrališkais gestais, maldai sudėtomis rankomis bei laikomu kryžiumi tarpininkaujantys šio atvaizdo suvokimui: „Adoruokite Švenčiausią Jėzaus Širdį, tai yra kelias, per kurį būsite išganyti!“

Kiek neįprastas savo atlikimo technika yra nedidelis paveikslėlis iš Rumboinių bažnyčios, iš pradžių buvęs pastatomas ant mensos, o XIX a. pabaigoje iškeltas į šoninio altoriaus antrajį tarpsnį. Visas atvaizdas atliktas siuvinėjimo technika, o Kristaus veidas, plaštakos bei Širdis tapyti ant atskiro pagrindo.

Ypatingas yra ir paveikslėlio fonas – čia jis ne neutralus ar vaizduojantis debesis, bet su iliuzine kolonada ir draperija – taip sukuriamas erdvės įspūdis bei kūriniui suteikiama papildomų simbolinių prasmių. Panašu, kad šis kūrinys buvo sukurtas jau egzistuojant ampyro dailei Vakarų Europoje pačioje XIX a. pradžioje ar pirmajame ketvirtysteje (iki 1818 m.)⁶⁴.

Kaip matome, visi antrajam tipui priklausantys Jézaus Širdies atvaizdai yra sukurti XVIII a. antrojoje pusėje ar vėliau. Juose ryškus rokoko dailei būdingas sentimentalumas, lyriška, net melanholiška nuotaika. Kompozicijos poziūriu jie neįvairūs, besiskiriantys tik „fokusavimu“, fonu bei meniniu atlikimo lygiu. Išlikę atvaizdai tarpusavyje susiję ne originalo–kopijos santykiu, bet yra sekiniai kelių nežinomų pirmavaizdžių. Jų nustatyti nepavyko, bet labiausiai tikėtina, kad tai buvę dvasinę literatūrą ar maldynus iliustruojantys grafikos darbai, galbūt kilę iš germanakalbių katalikiškų kraštų (plg. Bolzano ir Vienos Švč. Jézaus Širdies atvaizdus).

Kaip pažymėjo ne vienas Lietuvos senosios dailės tyrinėtojas, vietos dailininkai mažiau improvizuodavo kurdamai sudėtingo teologinio paaiškinimo reikalaujančias sampratas ir atvaizdus, kaip, pavyzdžiu, Švč. Trejybė, Dievo Apvaizda. Tai veikiausiai paaiškina, kodėl tokia nedidelė ir Švč. Jézaus Širdies atvaizdų ikonografinė įvairovė.

Tiesa, be šių XVIII a. kūrinių, yra ir keli įdomesnės, ne tokios tradicinės ikonografijos darbai. Juose atskleidžia ikonografinės formos ieškojimas ir pačios suteikti gilesnę mintį plintan-



II. 14. Švč. Jézaus Širdis. XVIII a. 8–9 deš.(?) Ūdrrijos bažnyčia

čiam pamaldumui. Tokie yra Jézaus Širdies atvaizdai iš Ūdrrijos, Plungės bažnyčią bei Geidžių koplyčios⁶⁵.

I Ūdrrijos bažnyčią paveikslas perkeltas XX a. pirmojoje pusėje iš nežinomas šventovės (il. 14). Čia Kristus vaizduojamas sėdintis, iškėlęs dešinę ranką, rodo į dangų, kairę nuleista. Autentiški dabar matyti tik veidas, rankos ir pėdos, kaip spėjama, tapyti XVIII a. viduryje ar aštuntajame–devintajame dešimtmetyje profesionalaus Lietuvos dailininko. Likusių figūrą dengia XIX a. aptaisai, ant kurių ties krūtinė pritvirtinta metalinė Širdis. Ji, kaip ir pirminj foną dengiantys debesys, – jau XX a. „kūryba“. Kaip



II. 15. Švč. Jézaus Širdis. XIX a. II ketv. Plungės bažnyčia

pažymi paveikslą nagrinėjusi R. Stankevičienė, „kyla abejonių, ar širdies motyvas apskritai buvo nutapytas“⁶⁶. Mat apie 1923 m. konsekruijant Ūdrijos bažnyčią, jai buvo suteiktas Švč. Jézaus Širdies titulas, todėl gali būti, kad didžiajame altoriuje pakabintas paveikslas buvo tik „pritaikytas“ reikalingai ikonografijai. Tai patvirtinti ir atskleisti pirminių įdomaus paveiksllo vaizdą galėtų tik specialūs tyrimai.

Kita vertus, gan panašios kompozicijos yra jau XIX a. antruoju ketvirčiu datuojamas paveikslas iš Plungės bažnyčios (il. 15)⁶⁷. Čia Kristus vaizduojamas stovintis kontrapostu, jo dešinė ranka tarsi kviečia prie savęs, o kairė su iškeltu rodomuoju pirštu nukreipta į jo galvą apgaubusį įrašą iš jau minėtos Pa-

tarlių knygos, šikart lietuvių kalba: *Sunaw mana atadok Man širdi tawa [...]*. Jézaus Širdis vaizduojama krūtinėje, specialiai jai aptaisuose iškirptoje ertmėje. Įrašas liudija, kad tai ne perdirbinys, bet būtent Jézaus Širdies atvaizdas.

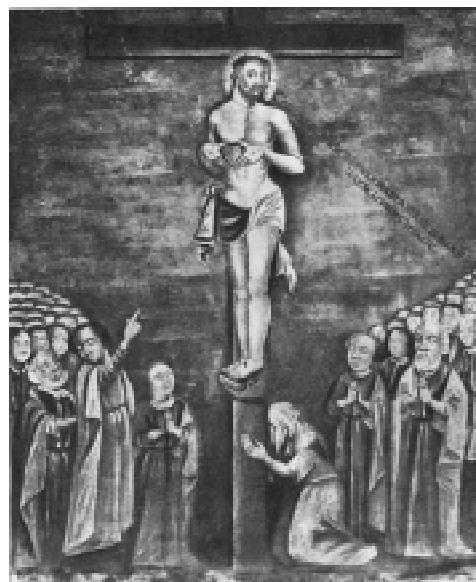
Švč. Jézaus Širdies altorius 1797 m. pastatytoje naujojoje Plungės Šv. Jono Krikštytojo bažnyčioje buvo įrengtas 1804 m. XIX a. antrajame ketvirtysteje jaame pakabintas aptariamas paveikslas. Tačiau XIX a. vizitacijoje minimas ir iš senosios bažnyčios altoriaus perkeltas „senas atvaizdas Švč. Jézaus Širdies“, taip pat senas nebenaudojamas procesijų altorėlis bei pora vėliavų su šiuo siužetu⁶⁸. Tai leidžia teigti, kad pamaldumas Jézaus Širdžiai šioje bažnyčioje klestėjo nuo XVIII a., o nagrinėjamas paveikslas – šio pamaldumo simbolis⁶⁹.

Gausių originalios ikonografijos kūriinių turtinga Geidžių kapinių koplyčia. Joje anksčiau buvo 1772 m. datuotas procesijų altorėlis su Švč. Jézaus Širdies ir Švč. Mergelės Marijos Škaplierinės atvaizdais, funduotas Antano Geriko (*Antoni Gieryk*, dabar Žemaičių „Alkos“ muziejus, il. 16)⁷⁰. Nors tapytas pusiau profesionalaus dailininko ir yra liaudiškai stilizuotos meninės formos, jis išsiskiria itin giliai suvokta teologine kūrinio mintimi. Šiame altorėlio paveiksle Jėzus vaizduojamas ne pagal konkretų Biblijos ar tradicinię tapusios ikonografijos siužetą, bet taip, kad kuo aiškiau būtų atskleista svarbiausia idėja. Jėzus iškyla tarsi ką tik nukryžiuotas: nuogas, tik susijuosės perizoniumi, su erškėčių vainiku ir ryškiomis, dar kraujuojančiomis žaizdomis. Tačiau jis ne kaba ant kryžiaus, bet stovi jo fone, pėdomis vis dar

prikaltas prie apatinės kryžmos pakopėlės, tačiau rankomis rodantis Širdį pradurto šono vietoje. Kaip dažnai Nukryžiavimo scenoje, po kryžiumi parklupusi rauda Marija Magdalietė, o skausmo perverta Marija ir Jonas Evangelistas stovi šalia jos. Už jų nugarą susibūrusios minios žmonių – pasauliečių ir dvasininkų, portretiškų ir niveliuotų, kurie paskendę maldoje viltingai žvelgia į Išganytoją, iji nukreiptas ir Jono Evangelisto(?) rankos gestas. Visą prasmę atskleidžia tarsi iš Kristaus lūpų einantys žodžiai: *Co mialem czynić winnicy moimy a nie uczyniłem / W sercu moim czytacie.* Tai nuoroda į pranašo Izaijo knygoje aprašytą giesmę apie vynuogyną: derlingas, gerai išdirbtas žemes apsejės rinktinėmis vynuogémis, jas prižiūrēdavęs sodininkas tikėjosi sulaukti gero ir gausaus derliaus, tačiau priaugo ne saldžių vynuogių, bet rūgštuogų. Šiuose žodžiuose atispindi nuoskarda ir nusivylimas: „Ką dar turėjau padaryti savo vynuogynui, ko aš tame nepadariau?“ (Iz 5, 4)

Šiame atvaizde Kristus yra Viešpaties vynmedis, iš kurio Aukos ant kryžiaus turėjo išsaugti geros vynuogės. Ir išties, abipus kryžiaus stovintys žmonės atrodo tarsi dvi vynuogių kekės! Tačiau ne visos vynuogės išaugo tokios saldžios – kai kurios iš jų rūgštuogės, ir dėl to Jézaus Širdyje galima iškaityti ne tik meilę, bet ir skausmą. Čia galima ižvelgti daug bendrumų su apreiškimais šv. Margaritai Marijai Alacoque – jai Jézus atskleidžia ne tik begalinę meilę žmonijai, tačiau ir skausmą, kurį jam kelia žmonių abejingumas ir nedékingas elgesys.

Tokie sudėtingos, išplėtotos ikonografijos kūriniai dažniau būdavo randa-



II. 16. Nukryžiutasis, atveriantis Širdį. 1772 m.
iš Giedžių kapinių koplyčios

mi ne bažnyčių altoriuose, bet vienuolynų galerijoje, kur vienuoliai galėdavo atsidėti jų gilesniams apmąstymui bei gretinti su meditacijų skaitiniais.

Taigi XVIII a. Švč. Jézaus Širdies atvaizdus Lietuvoje galima skirtysti į dvi pagrindines grupes. Senesniojo tipo kūriniuose, ko gero, kilusiuose iš Penkių Jézaus Žaizdų, Jézaus Širdis vaizduojama kaip emblema. Tokią atvaizdą Lietuvoje buėta jau XVIII a. pirmojoje pusėje ir vėliau. Lietuvoje buvo paplitę ne tik Jézaus Širdies emblemos kaip altorių atvaizdų „papildinai“, bet ir kaip savarankiški, išplėtotos ikonografijos kūriniai. Bene pirmasis šio tipo altoris pažeikslas priklausė Vilniaus vizitiečių Jézaus Širdies brolijai (apie 1719 m.), seniausias išlikęs kūrinys – apie 1747 m. paveikslas iš Vištyčio bažnyčios.

Maždaug XVIII a. viduryje Europoje susiformavo kitas, antropomorfinis Jé-

zaus Širdies tipas, kuris netrukus paplito ir Lietuvoje. Dauguma šio tipo kūrių yra ikonografiškai neįvairūs, sukurti bent pagal du nenustatytus pirmavaizdžius. Jie skiriasi tik neesminėmis detalėmis, „kadruote“ bei meninio atlikimo lygiu. Mažiau tradiciniai, ikonografiškai įdomesni atvaizdai yra iš Ūdrlijos ir Geidžių bažnyčių.

Reikia pažymėti, kad atvaizdų aprašymai išlikusiouse inventoriuose ir vizitacijose yra nedetalūs, apibendrinti, todėl pagal juos vargai įmanoma paveikslus priskirti konkrečiam Jézaus Širdies tipui. Dėl tos pačios priežasties sunku pasakyti, kada tiksliai įvyko perėjimas nuo embleminio prie antropomorfinių

tipo. Apie tai galima spręsti tik pagal išlikusius pavyzdžius.

Pamaldumo prasme nėra principinio skirtumo, ar Jézaus Širdis vaizduojama emblemiškai, ar antropomorfiškai. Teologinė mintis išlieka ta pati: tai Viešpaties meilės ir gailestingumo idėjos išraiška, o tokio atvaizdo patalpinimas altoriuje – konkrečios parapijos ar vienuolijos pamaldumo šia intencija apraiška. Todėl klaidinga būtų teigti, kad Švč. Jézaus Širdies atvaizdai Lietuvoje pasklido tik XVIII a. antrojoje pusėje. Altoriai paveikslai, kaip ir pats pamaldumas Švč. Jézaus Širdžiai, Lietuvoje plito nuo pat XVIII šimtmečio pradžios!

Literatūra ir nuorodos

- ⁴¹ Tame pačiame altoriuje jis minimas ir 1817 m. vizitacijoje – LVIA F. 694, ap. 1, b. 3660, l. 122.
- ⁴² Žr. D. Klajumienė. Septyni altoriai ir sakykla (Liškiava) // *Lietuvos sakralinės dailės katalogas*. T. I. Kn. III. – Vilnius: Gervelė, 1998, p. 195–203; D. Klajumienė. Liškiavos dominikonų bažnyčios interjero ikonografinė programa // *Paveikslas ir knyga: LDK dailės tyrimai ir šaltiniai. Dailė 25.* – Vilnius: VDA leidykla, 2002, p. 120.
- ⁴³ Žr. D. Klajumienė. XVIII a. iliuzinė retabulų tapyba Vilniaus sakralinėje architektūroje // *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės barokas: formos, įtakos, kryptys. Dailė 21.* – Vilnius: VDA leidykla, 2001, p. 148–149; R. Meldytė, p. 145–146.
- ⁴⁴ Dėkoju dr. Skirmantei Smilingytei-Žeimienei už suteiktą informaciją.
- ⁴⁵ LVIA F. 1671, ap. 4, b. 335, l. 4v – Gegrénų filijos 1776 m. inventorius; LVIA F. 669, ap. 2, b. 226, l. 457 v – Gegrénų filijos 1821 m. vizitacija.
- ⁴⁶ LVIA F. 669, ap. 2, b. 226, l. 192 – Mosėdžio bažnyčios 1821 m. vizitacija. M. Valančius mini kitą, 1762 m. datą. – M. Valančius. *Raštai*. T. 2. – Vilnius: Vaga, 1972, p. 160. Mosėdis tuo metu priklausė „vyskupo stalui“.

⁴⁷ Ten pat, l. 178v–186v.

⁴⁸ KAK B. 78 – Dusetų bažnyčios Švč. Jézaus Širdies brolujos steigimo dokumentų nuorašas; LVIA F. 696, ap. 2, b. 23, l. 31–32 – Dusetų parapinės bažnyčios 1833 m. inventorius.

⁴⁹ VUB RS F. 203–30, l. 61 – Pašušvio bažnyčios Škaplieriaus brolujos knyga, 1782–1832. 61 lape minima, kad „1789 metų birželio 19 (12?) dieną pradėta įrašinėti į Jézaus Širdies Brolią.“

⁵⁰ Dabar LNM. Žr. M. Matušakaitė. *Procesijų altorieliai Lietuvoje*. – Marijampolė: Ar dor, 1998, p. 29, il. 48, 49; LVIA F. 669, ap. 2, b. 223, l. 576 – 1820 m. vizitacijos aktas.

⁵¹ Žr. *Krikščioniškosios ikonografijos žodynas* / Sud. D. Ramonienė. – Vilnius: VDA leidykla, 1997, il. p. 294.

⁵² *New Catholic Encyclopedia*. – Washington: The Catholic University of America, 1987. V. 12, p. 820.

⁵³ S. Modajewski, ks. *Twemu Sercu cześć składamy* // http://www.wiara.pl/tematcally.php?curr_hit=8&idenart=1056701302

⁵⁴ Vyskupo Ignoto Jokūbo Masalskio Kauno dekanato vizitacija 1782 m. / Sud. ir par. V. Jogačėla // *Lietuvos istorijos šaltiniai*. T. VI. – Vilnius: Katalikų akademija, 2001, p. 192.

- ⁵⁵ LVIA F. 696, ap. 2, b. 26, l. 1, 21 – Lauksodžio filinės bažnyčios 1812, 1887 m. inventorius.
- ⁵⁶ MABR F 255–883, l. 2 – Vištyčio parapinės bažnyčios 1817 m. inventorius.
- ⁵⁷ Žr. R. Stankevičienė. Procesijų altorėlis I (Vištytis) // *Lietuvos sakralinės dailės katalogas*. T. I. Kn. 2. – Vilnius: Gervelė, 1997, p. 281–283, il. 172; M. Matuškaitė. *Procesijų altorėliai Lietuvoje*. – Marijampolė: Ardor, 1998, p. 29, il. 49 (dabar Lietuvos nacionalinis muziejus).
- ⁵⁸ Ten pat.
- ⁵⁹ Herz Jezu Fest // <http://www.dioezese-innsbruck.at/aktuelles.asp?lfdnr=50000197>
- ⁶⁰ Vyskupo Ignoto Jokūbo Masalskio, p. 11.
- ⁶¹ M. Matuškaitė, p. 20.
- ⁶² MAB RS F. 273–143, l. 8 – Kaltanėnų pranciškonų ir parapinės bažnyčios 1830 m. vizitacijos aktas.
- ⁶³ KAK B. 51, l. 3 – Šiluvos infulato prepozitūros 1796 m. inventorius.
- ⁶⁴ R. Stankevičienė. Paveikslas „Švč. Jézaus Širdis“ (Rumbony) // *Lietuvos sakralinė dailė*. T. I. Kn. V. – Vilnius: Savastis, 2003, p. 284–286, il. 171.
- ⁶⁵ Šiluvos bažnyčioje yra XVII a. II puse (?) datuojamas kontūrinis paveikslas *Jézus Kristus*, kuris kartais įvardinamas kaip Švč. Jézaus Širdies atvaizdas (žr. *Tytuvėnų Bernardinų bažnyčia ir vienuolynas*. – Vilnius: VDA leidykla, 2004, p. 207; LDM P. Gudyno restauravimo centro archyvas, rest. L. Lukoševičius, 2002–2003 m.). Čia vaizduojamas klūpantis ilgaplaukis jaunuolis su pamaldžiai sukryžiuotomis rankomis ir išpjauta širdies formos ertme krūtinėje, prie jo kojų klūpo liūtas. Autorės nuomone, tai ne Jézaus, bet Šv. Vito atvaizdas. Šis IV a. gyvenęs šventasis itin gerbiamas Čekijoje ir yra jos globėjas, o Prahos Šv. Vito katedroje saugomi jo palaikai. Šv. Vitas itin karštai tikėjo, ir tai simbolizuojama jo širdis, o jo kankinystės istorijoje minimas įmetimas į liūtų narvą.
- ⁶⁶ R. Stankevičienė. Paveikslas „Švč. Jézaus Širdis su aptaisais“ (Üdrija) // *Lietuvos sakralinė dailė*. T. I. V. – Vilnius: Savastis, 2003, p. 496, il. 332.
- ⁶⁷ Plungės dekanato sakralinė architektūra ir dailė. *Plungė, Kuliai, Stalgėnai, Pakutuvėnai*. – Vilnius, 2004, p. 73, 81.
- ⁶⁸ LVIA F. 669, ap. 2, b. 226, l. 505 – Plungės bažnyčios 1821 m. vizitacija; LVIA F. 669, ap. 2, b. 252, l. 538 – Plungės bažnyčios 1841 m. vizitacija.
- ⁶⁹ Apie XVIII a. Plungės bažnyčios inventorių nėra žinoma. Tai galbūt paaikintų, kodėl šioje parapijoje dominuoja „jézuitiška“ ikonografija: be Jézaus Širdies atvaizdo, dar yra išlikę du Šv. Ignoto Lojolos bei vienas Šv. Prancišaus Ksavero paveikslas (XVIII–XIX a.). Buvusioje filinėje Kuliu bažnyčioje yra dar vienas Šv. Ignoto Lojolos atvaizdas su 1777 m. data. Teigiamai, kad Kuliai priklausė jézuitams, tačiau istoriniai šaltiniai to nepatvirtina. Tiesa, 1776 m. išteigus Kuliu parapiją, jos klebonu tapo eksjézuitas Antanas Rimkevičius. Kita vertus, i Plungę paveikslai galėjo patekti iš kurios nors uždarytos jézuitų šventovės.
- ⁷⁰ *Lietuvių liaudies menas. Grafika. Tapyba*. – Vilnius: Vaga, 1968, p. 270, il. 213–214.

Illiustracijų šaltiniai

- Iš leidinio: O'Donnell T. T. *Heart of the Redeemer*. – Manassas: Trinity Communications, 1989, il. p. 103.
- Devocinis paveikslėlis iš asmeninio dr. Laimos Šinkūnaitės archyvo.
- Kultūros paveldo centro Dailės paveldo instituto archyvas.
- R. Valinčiūtės fotografija.
- R. Valinčiūtės fotografija.
- Iš leidinio: T. T. O'Donnell. *Heart of the Redeemer*. – Manassas: Trinity Communications, 1989, il. p. 138.
- Iš asmeninio dr. Skirmantės Smilingytės-Žemienės archyvo.
- Kultūros paveldo centro Dailės paveldo instituto archyvas
- Herz Jezu Fest // <http://www.dioezese-innsbruck.at/aktuelles.asp?lfdnr=50000197>
- Kultūros paveldo centro Dailės paveldo instituto archyvas
- Iš leidinio: M. Matuškaitė. *Procesijų altorėliai Lietuvoje*. – Marijampolė: Ardor, 1998, il. 48.
- Devocinis paveikslėlis iš asmeninio R. Valinčiūtės archyvo.
- R. Valinčiūtės fotografija.
- Iš leidinio: *Lietuvos sakralinė dailė*. T. I. Kn. V. – Vilnius: Savastis, 2003, il. 332.
- Iš leidinio: *Plungės dekanato sakralinė architektūra ir dailė. Plungė, Kuliai, Stalgėnai, Pakutuvėnai*. – Vilnius, 2004, p. 81.
- Iš leidinio: *Lietuvių liaudies menas. Grafika. Tapyba*. – Vilnius: Vaga, 1968, il. 213.



Gauta 2005-04-25

TOMAS PABEDINSKAS

Vytauto Didžiojo universitetas

PERFORMATYVUMO IR SIMULIACIJOS SĄSAJOS POSTMODERNIOJE ATVAIZDO SAMPRATOJE

The Relationship between Performativity and Simulation
in the Postmodern Concept of the Image

SUMMARY

The article concerns the most important aspects of the concept of performativity and reveal how they relate to the understanding of contemporary photography. Close attention is paid to performative principles of identity construction in everyday life and the ways it is represented and influenced by the media of photography. This interdisciplinary analysis is based on the notion of performative identity as defined in feminist and social theories, as well as on the postmodern interpretation of visual representation. Such a theoretical background opens up the possibilities of critical examination of the photographic media and contemporary (art) photography.

Performatyvumo sampratos susiformavimui įtaką darė XX a. šeštojo ir septintojo dešimtmiečių antropologijos ir sociologijos teorijos, performanso meno praktika ir postmoderni kultūrinė situacija. Tai lémė tarpdisciplinišką jos pobūdį, leidžiantį performatyvumo sąvoką taikyti įvairių kultūriinių ir meninių reiškinių analizei. Vartojama įvairiuose

kontekstuose, jí įgyja skirtinges prasmes, tačiau galima nurodyti tris pagrindines performatyvumo sampratas: veiksmas laikomas performatyviu, kai juo siekiamas parodyti tam tikrus gebėjimus, įgūdžius; kai veiksmas yra vertinamas remiantis sékmės kriterijumi; kai jis suvokiama kaip elgesys, kuris yra suformuotas ir interpretuojamas pagal kon-

RAKTAŽODŽIAI: performatyvumas, simuliacija, identitetas, atvaizdas, šiuolaikinė fotografija.

KEY WORDS: performativity, simulation, identity, image, contemporary photography.

krečius kultūrinius kodus. Būtent pasutiniuoju teiginiu ir bus vadovaujamas šiame straipsnyje siekiant atskleisti performatyvumo ir simuliacijos sasajas postmodernioje atvaizdo sampratoje.

Sociokultūriškai suformuotų elgesio modelių svarbą pabrėžė Judith Butler apibūdindama lytinio tapatumo performatyvumą. Šios feminizmo teoretikės teigimu, žmogaus elgesys sukuria materialios lytiškumo esmės įspūdį, tačiau jis remiasi vien išorine kūno raiška, kuri sugestijuoja ją lemiančių tapatumo konstravimo principų veikimą, tačiau niekada jų neatskleidžia. Lytinį tapatumą nurodantys „veiksmai, gestai, vaidinimai, apskritai aiškinant, yra *performatyvūs* ta prasmė, kad esmė ar tapatumas, kurį jie neva išreiškia, yra *klastotės*, sufabrikuotos ir palaikomas kūniškais ženklaus ir kitomis diskursyviomis priemonėmis”¹. Todėl lytišumas, pasak J. Butler, nėra pastovi duotybė, o nuolat atliekamas, performatyvus žmogaus tapatumas. Kitaiptariant, lytinis tapatumas ir yra performatas, vykstantis kartojant tam tikrus veiksmus, kurie konkretioje kultūroje yra suprantami kaip lytinio tapatumo ženklai ir būna tos kultūros sąlygojami.

Pasitelkiant performatyvumo teoriją, panašiai gali būti aiškinamas ne tik lytinio, bet ir socialinio asmens tapatumo formavimas. Asmens socializacijos procesas, kurio metu jis prisitaiko prie socialinės struktūros ir mokosi joje efektyviai veikti, remiasi kultūrinį schemą išmokimu. Kultūrine schema vadina „dažnai pasitaikanti, įsimintina, mažai besikeičianti kokių nors reiškinį interpretacija, kuriai įvykti pakanka minimalių nuorodų. Kultūrinė schema padeda

atsirasti hipotezėms dėl objektų, įvykių, situacijų, veiksmų savybių ir asmens taptatybės ir šitaip leidžia interpretuojant pranokti informaciją, kurią suteikė jusliškas suvokimas”². Panašiu visumos atkūrimo ar sukūrimo iš dalių principu pagrįsta ir teatrologo R. Schechnerio suformuluota „atkurto elgesio” samprata, plačiai taikoma performatyvumo teorijoje. Sąvoka „atkurtas elgesys” akcentuoja kartojimą, nurodo nuolatinį „originalaus” veiksmo prisiminimą, kurio pagrindu rekonstruojamas dabartyje atliekamas veiksmas. Pasak R. Schechnerio, veiksmas, kuris yra suprantamas kaip apibrėžtą informaciją perteikiantis ženklas, susideda iš atskirų dalelių, kurios yra mažiausiai sąmoningai kontroliuojamo „atkurto elgesio” vienetai³. Atskirtos nuo didesnių elgesio schemų, šios dalelės gali būti pertvarkomos paňašiai kaip kino filmo kadrai montažo metu: iš jų gali būti sukuriami nauji veiksmai. Tačiau šis pertvarkymas nėra mechaniskas, jis yra savireflektivus ir priklauso nuo konkretaus kultūrinio konteksto. Be to, mažiausiai sąmoningo „atkurto elgesio” vienetai, išskirti iš vieno konteksto ir iš naujo atlikti kitame, išgyja naują prasmę, visada išlaiko ir dalį ankstesniosios, suformuotos konkretios sociokultūrinės terpės. Todėl galima sakyti, kad iš jų sudaryti veiksmai interpretuojami pagal kultūrines schemas. Taigi, socialinę žmogaus elgseną, kuri laikoma būdinga ir tinkama žmonėms, turintiems tam tikrą socialinę padėti, galima prilyginti „atkurtam elgesiui”. Ją apibrėžia įvairių daromų įtakų sąveika: socialiniai vaidmenys, išmokstami socializacijos proceso metu, yra formuojami

socialinių aparatų, institucinių struktūrų ir žmonių, priklausančių svarbioms visuomenės kategorijoms. Šiuo teiginiu remiasi ir E. Goffmanas, kuris analizuoja socialinį žmogaus elgesį lygindamas jį su teatriniuose vaidybos ir iliuzijos kūrimo būdais. Tam tikrą ekspresinių priešmonių visumos panaudojimą kuriant stereotipinę konkretaus socialinio vaidmens išraišką jis vadina „kolektyvine reprezentacija“. E. Goffmano teigimu, socialinio vaidmens išraiška yra ne atlikėjo sukurta, o atliekama įkūnijant visuomenėje įsitvirtinusią to vaidmens „kolektyvinę reprezentaciją“, kuri yra „savarankiškai egzistuojantis faktas“. „Kolektyvinė reprezentacija“, anot E. Goffmano, leidžia sukurti „ne tokią sudėtingą tapatumą ir atsakomųjų reakcijų sistemą“⁴, padedančią individui orientuotis sudėtingoje visuomenės socialinėje struktūroje.

Asmens tapatumo formavimas, besiremiantis tam tikrais socialiai ir kultūriškai suformuotais elgesio modeliais, atrodo, ypač domina šiuolaikinės fotografijos kūrėjus – performatyvi asmenybės raiška tapo viena svarbiausių jų kūrybos temų. Fotografija, kuri priartina mus prie grynosios išvaizdos, kartu tampa ypač tinkama priemone tos išvaizdos pagrindu tyrinėti reprezentuojamo asmens tapatumą. „Fotoaparatas tampa užmeninės tikrovės tyrimo įrankiu menininko rankose, ir akcentas nuo nuosavos vizijos perkeliamas į pasirinktą nagrinėjimo objektą – taip menininkas tampa etnografu, antropologu“⁵, – rašo Renata Dubinskaitė, nusakydama šiuolaikinės fotografijos kūrėjo veiklos

pobūdį. Šiuo požiūriu performatyvumo tyrimų ir fotografijos santykį galima pri- lyginti jų sąsajoms su teatru. Kaip ir teatras ar konkretus spektaklis, fotografi ja „leidžia analizuoti konkrečias reprezentacijos problemas [...]“⁶. Bene geriausiai žinomus fotografijos, kaip sociokul- tūrinės tikrovės tyrimo priemonės, pa- vyzdžius sukurė menininkai, analizavę lyčių vaidmenis. Kaip ir performatyvu- mo teorijoje, taip ir šios krypties fotogra- fijoje svarbios buvo feminizmo idėjos. Pavyzdžiui, fotografė Cindy Sherman XX a. aštuntojo dešimtmečio pabaigoje išgarsėjo sukurusi fotografijų seriją „Su- stabdyti filmo kadrai be pavadinimo“ (*Untitled Film Stills*). Šiose nuotraukose pati C. Sherman atlieka stereotipiškus, Amerikos kinui būdingus jaunų moterų vaidmenis, kurie „atspindi socialinius modelius, plačiai paplitusį moters vaid- mens visuomenėje supratimą“⁷. Panašiu laikotarpiu kūrė ir kitas garsus fotografas Robertas Mapplethorpe’as. Savo nuotraukose jis analizavo homoseksua- lumo temą, problemiškam nuotraukų turiniui suteikdamas tradicinę Vakarų meno estetiką atitinkančią vizualių for- mą. Vis dėlto šiandien fotografija pade- da analizuoti ne tik lytinį, bet ir įvairiai- kitais aspektais apibréžiamą asmens ta- patumą – fotografiją kuriančių menininkų interesai pranoko kultūriškai for- muojamo lytiškumo analizę. Tačiau so- cialiai angažuotos fotografijos kūrėjai sa- vo darbuose ir toliau manipuliuoja vi- suomenėje įsitvirtinusiais stereotipais.

Šios tendencijos svarbios ir šiandieni- néje Lietuvos fotografijoje. „Po 1990 m. Lietuvoje, kaip ir anksčiau Vakaruose,

susiformavo specifinę *fotografiją naudojančių menininkų* kategorija. Realizuodami konceptualius projektus menininkai pasitelkia fotografiją kaip realybės reprezentaciją, kaip rankų darbo ir amato nereikalaujantį vaizdų gamybos ir dokumentacijos būdą.⁸ Dalis tokios kūrybos skirta ne tik asmens tapatumo formavimo tyrimams, bet ir pačios fotografijos tame atliekamo vaidmens refleksijai. Pukūs tokios fotografijos pavyzdžiai yra Eglės Rakauskaitės fotografijų serija „Vilniaus benamiai“ ar Ramunės Pigagaitės „Mano miestelio žmonės“, tam tikra prasme tokiai fotografijai artimi ir Tado Šarūno darbai bei Linos Grincevičiūtės nuotraukos. Apibendrintai galima būtų sakyti, kad fotografijoje manipuliacija socialiai ir kultūriškai sąlygotais asmens tapatumo ženklais vyksta fiksujant „atkurtą elgesį“, tačiau detaliau paaškinti, kokiu būdu nuotraukose kuriamos asmenybės reprezentacijos, galima vartojant su „atkurto elgesio“ samprata susijusius E. Goffmano terminus. Galima teigti, kad fotografuojant inscenuojamos konkrečių socialinių vaidmenų „kolektyvinės reprezentacijos“. Reikėtų paaškinti, kad „kolektyvinė reprezentacija“ kuriama pasitelkiant tam tikras ekspresines priemones, kurių visumą E. Goffmanas vadina „fasadu“. „Fasadas“ dar skirstomas į „dekoracijas“ ir „asmeninį fasadą“. Pastarasis savo ruožtu skirstomas į „išorę“, kuri apibūdina vaidmens atlikėjo socialinį statusą bei jo atliekamos veiklos pobūdį, ir „raiškos būdą“, t. y. laikyseną, manierą, nurodančias interakcinių vaidmenų, kurį atlikėjas tikisi suvaidinti⁹. Būtent „asmeninis

fasadas“ ir yra svarbiausias kuriant socialinio vaidmens reprezentacijos fotografinį atvaizdą. Derinant nuotraukose matomą žmonių išvaizdą su jų pozomis ir gestais, pasiekiamas atitikimas tarp dviejų „asmeninio fasado“ dalių – „išorės“ ir „raiškos būdo“. Nors toks idealus atitikimas, pasak E. Goffmano, realiamame gyvenime neįmanomas, tačiau kaip tik jo verčia tikėtis visuomenėje įsitvirtinusios socialinių vaidmenų „kolektyvinės reprezentacijos“. Šie tikrovėje sunskiai igyvendinami lūkesčiai gali būti lengvai išpildomi per fotografiją – ji susteikia galimybę sukurti „tobulą“ konkretaus socialinio vaidmens „kolektyvinę reprezentaciją“, kurios tikrumu skatina tikėti fotografijos dokumentišumas. Viena vertus, tokiu meniniu veiksmu parabrežiama, kad įmanoma, o galbūt ir neišvengiama, fotografuoti ne konkrečios asmenybės išraišką, o tik fotografavimo momentu žmogaus atliekamą socialinį vaidmenį. Kita vertus, taip parodoma, kad, naudojantis tam tikrais visuomenės atpažistamais žmogaus išvaizdos ir elgesio elementais, galima lengvai manipuliuoti asmens socialiniu tapatumu ir kurti jį reprezentuojantį fotografinį atvaizdą. Tokią fotografijos teikiamą galimybę „klastoti“ tikrovę savo darbuose reflektuoja ir patys menininkai – jie atskleidžia tam tikras fotografijos konvencijas ir taip parodo, kad fotografijoje, kaip ir visuomeniniame gyvenime, asmens tapatumo išraiška turi būti kuriama pagal sociokultūrinių veiksnių suformuotas taisykles, nes tik remdamasis jomis žiūrovas gali interpretuoti nuotrauką kaip tam tikrą socialinį statusą turinčio as-

mens atvaizdą. Fotografija néra konkretus socialinio vaidmens vaizdinis atitinkmuo. Fotografinė technika fiksuoja tik vizualią tikrovės dalį konkrečiu momentu, kurį išskiria iš nepertraukiamos laiko tékmés. Negana to, net ir tikrovės vaizdas nuotraukoje yra transkribuoamas į tam tikrus vizualinius ženklus, neatitinkančius realios daiktų išvaizdos. Šių ženklų panaudojimo ir interpretacijos būdai yra sociokultūriškai sąlygoti – prasmingas bus tik toks atvaizdas, kuris atitiks tam tikras fotografijos konvencijas, kurios, anot Pierre'o Bourdieu, aiškiausiai matyti mègèjiškose nuotraukose, nes jose svarbiau už estetinę formą yra tai, ar aiškiai nuotraukos pertekliai informaciją apie nufotografuotus asmenis¹⁰. Menininkai, kuriantys šiuolaikinę fotografiją, neretai sąmoningai pabrëžia fotografijos kanoną, kuriuos suformavo fotografijos socialiné paskirtis ir Vakarų kultūrinės vertybés, įsigaléjimą ir reflektuoja jų poveikį atvaizdo suvokimui. Pavyzdžiui, minétose E. Rakauskaitės ir R. Pigagaitės fotografijų serijose matome frontaliai, iš tam tikro atstumo nufotografuotus stovinčius žmones. P. Bourdieu tokią vaizdavimo tradiciją sieja su asmens orumo sureikšminimu. Pasak jo, kultūrinės tradicijos reikalauja, kad būtų fotografuojamasi tokia poza, kokia stovima prieš gerbiamą žmogų, iš kurio taip pat laukiama pagarbos, būtent reikalaujama pozuoti atsigréžus veidu į fotokamerą, tam tikru pagarbiu atstumu nuo fotografo. Svarbu atkreipti dèmesį ir į tai, kad šios menininkės fotografuoja žmones statiškomis, nejudriomis pozomis, fiksuojama ne laiko téstinumą su-

traukanti „leimiama akimirka“, kuri buvo tokia svarbi tradicinio fotomeno kūrėjams, o sutelkiamas žiūrovo dèmesys į fotografuojamujų laikyseną, kuri reprezentuoja nuolat atliekamus socialinius vaidmenis, stereotipišką jų išraišką. Tai sietina su bendru visos mègèjiškos fotografijos bruožu – vaizduoti ne keistas, žmogaus akiai nematomas akimirkas, o aiškią socialinę prasmę turinčius gestus ar pozas. Vis dėlto šiuolaikinės fotografijos kūrėjai minétais kanonais naudojasi ne siekdami kurti tobulą tikrovės iliuziją, o norédami kritiškai reflektuoti jų pačių naudojamos medijos veikimą šiandieninėje kultūrinėje terpėje – stereotipinė asmens tapatumo reprezentacija, užfiksuota laikantis fotografijos kanoną, tampa suvokiama kaip tikrovės faktas. Atskleisdami šią fotografijos savybę, menininkai kartu kvestionuoja ir fotografijos kuriamo tikrovės atvaizdo patikimumą, parodo, kad fotografija néra objektyvi.

Objektyvumo galimybę paneigia ir fotografijoje fiksuojamos tikrovės – šiuo atveju asmens tapatumo – performatyvus pobūdis. Performatyvumo sąvoką su postmodernizmu siejės Jean-Francois Lyotard'as teigia, kad postmodernus žinojimas remiasi ne modernizmui būdingais „metanaratyvais“, padédavusiais visų mokslo sričių atradimus susieti su absoliučiu ir universaliu žinojimu, o specializuotais „kalbos žaidimais“, kurie, paneigus universalias tiesas, negali būti tarpusavyje suderinti. „Šiuolaikinėje visuomenėje ir kultūroje – t.y. postindustrinėje visuomenėje ir postmodernioje kultūroje – žinojimo legitimaci-

jos problema formuluojama kitaip. Darbar pamatiniu pasakojimu nebepasitikima – nesvarbu, kokiui būdu pasireiškia jo vienijančios tendencijos ...”¹¹ Moderniu J. F. Lyotard’as vadina „mokslą, kuris save legitimuodamas, remiasi šitokiu metadiskursu, aiškiai pasitelkiančiu į pagalbą vieną ar kitą pamatinį pasakojimą”, o „postmoderniu laikytinas nepasitikėjimas metapasakojimais”¹², kuriuos keičia „kalbos žaidimai”. „Kalbos žaidimo” terminas nurodo „pasakymų kategoriją, kuri gali būti apibrežta tam tikromis taisyklėmis, nusakančiomis jos ypatybes ir paskirtį”¹³. Kadangi egzistuoja daugybė „kalbinių žaidimų”, kurių nesieja bendras „metadiskursas”, ypač svarbūs tampa konkretūs „kalbinio žaidimo” pasakymai, leidžiantys vykti nuo tam tikros situacijos priklausančiam improvizuotam eksperimentavimui – jų J.-F. Lyotard’as ir vadina performatyvumu. Kitaip tariant, postmodernizmą su performatyvumu sieja konkretaus įvykio svarba, nes kaip tik jis tampa svarbiausiu pažinimo šaltiniu, o bendros kultūrinės struktūros ir intelektinės sistemos šiuo požiūriu laikytinos modernizmo palikimu, negalinčiu funkcionuoti postmoderniame kontekste. Kartu neįmanoma darosi ir ieškoti universalios prasmės. Vadovaujantis postmoderniu požiūriu, realu yra ne tai, kas „gali būti parodyta kaip apskritai tikra ar teisinga, bet paprasčiausiai tai, kas gali būti parodyta”¹⁴. Šis teiginys patvirtina, kad fotografija fiksuoja tiktais konkrečiu laikotarpiu performatyviai kuriamą asmens tapatumą ir nenurodo jokios objektyviai egzistuojančios jo „esmės”. Ne-

gana to, jis leidžia manyti, kad tam tikra prasme performatyvi yra visa fotografija – ji ne dokumentuoja tikrovę, o ją kuria pačiu parodymo veiksmu.

Pagaliau net ir tikint fotografijos dokumentiškumu, kyla klausimas, ką iš tikrujų reprezentuoja žmogaus atvaizdas? Jei postmoderniu požiūriu asmens tapatumas yra performatyvus reiškinys, kuriamas sociokultūriskai suformuotas ženklaus, kurie tiesiogiai nesusiję su jokia asmenybės „esme“, tai koks gi referentinis ryšys su tikrove sieja ši tapatumą fiksuojančias fotografijas? Atvaizdo reikšmę šiuolaikinėje kultūroje nagrinėjusio Jeano Baudrillard’o nuomone, „pasaulis pats savaime nėra panašus į nieką. Kaip savoka ir diskursas jis siejasi su daugeliu kitų dalykų – kaip grynas objektas, jis yra neapibrėžiamas”¹⁵. Taigi ir vėl akcentuojamas performatyvus pažinimo pobūdis – tikrovė patiriamā tik atskirų įvykių, objektų pavidalu, o ne kaip vientisa visuma. Kaip tik fotografiją J. Baudrillard’as laiko tobuliausiu realybės fragmentavimo įrankiu, nes kiekvienas nufotografuotas objektas yra „pėdsakas, paliktas viso kito išnykimo”¹⁶. Kitaip tariant, kiekvienoje pasaulio detaleje akiavaizdus jo, kaip visumos, nebuvinas. Šiuo požiūriu pasaulio suvokimo procesas primena bandymus apibrėžti poststruktūralistiškai suprantamą ženklo reikšmę – pasaulio detalę galima pažinti tik atskiriant ją nuo visų kitų tikrovės fragmentų, ženklo prasmę suprasti – tik pagal jo skirtingumą nuo kitų ženklių. J. Baudrillard’o nuomone, toks mentalinis pažinimo ir prasmės suvokimo procesas, paremtas nebuvinu ir nykimu,

tikrovėje yra tobulai išgvendinamas per fotografiją. Be to, fotografija neperteikia nei laiko tékmés, nei jūdesio, ir todél yra ypač nerealistiška: „vaizdo intensyvumo laipsnis atitinka to, kas tikra paneigimo laipsnį, kitos scenos sukūrimą. Padaryti objekto atvaizdą reiškia vieną po kito atimti visus jo matavimus: svorį, reljefą, kvapą, gyli, laikiškumą, tēstinumą ir, žinoma, reikšmę“. J. Baudrillard'o teigimu, būtent „fotografija labiausiai priartina mus prie pasaulio be vaizdinių ar, kitaip tariant, prie grynos išvaizdos“. Todél fotografavimo procesą jis vadina „automatišku pasaulio akivaizdumo užrašymu, pasauliu, kuris visai nėra akivaizdus“¹⁷. Šiuo požiūriu fotografijos labiau primena ne tikrovės dokumentus, o ženklus, kurie atstoja pačią tikrovę. Tokius ženklus J. Baudrillard'as vadina simuliakrais ir teigia, kad išprasta tikrovė šiandien nėra įmanoma, nes „bet kokį realų procesą atgraso jo operacionalus antrininkas, metastabili, programuojama, nepriekaištingai veikianti mašina, tiekianti visus tikrovės ženklus ir į uždarą grandinę sujungianti visas jos peripetijas“. Ši procesą J. Baudrillard'as apibréžia kaip tikrovės similiaciją: „simuliuojama nebe viena ar kita teritorija, referentinė būtis, substancija. Dabar pasitelkus modelius generuojama tikrovė, neturinti nei kilmés, nei realybės: tai hipertikrovė“¹⁸. Taigi, nors išprasta manyti, kad fotografija gali patvirtinti joje užfiksuotos realybės tikrumą, J. Baudrillard'as teigia, jog realybės, kurią galėtų nurodyti atvaizdas, tiesiog nėra – pats atvaizdas ir yra realybė, kitaip tariant – simuliakras, kuriuo simuliuojama išpras-

tą tikrovę pakeitusi hipertikrovė. Panashiai, remiantis J. Baudrillard'o teorija, galima interpretuoti ir J.-F. Lyotard'o performatyvų tikrovės pažinimo apibūdinimą. Galima sakyti, kad ką nors parodant nėra patvirtinamas rodomas realybės tikrumas, ji tiesiog simuliuojama. Esminis skirtumas tarp postmodernios performatyvumo sampratos ir J. Baudrillard'o simuliakro teorijos yra tai, kad pastarojoje tampa neįmanoma skirtis tarp ženklo ir jo nurodomos tikrovės, joje negali egzistuoti joks referentinis ryšys, nes hipertikrovėje „yra vietas tik orbitiniam ratu sugrįžtančių modelių pasikartojimui ir simuliuojamam skirtybių generavimui“. Ženklas, „niekados nebeįškeičiamas į tikrovę, o tik į save patį nepertraukiamoje grandinėje, neturinčioje nei referencijos, nei cirkumreferencijos (judėjimo ratu)“, tampa simuliaku. ... Kaip tik tuo similiacija yra priesinga reprezentacijai¹⁹.

Tačiau šiuolaikinėje fotografijoje skirtis tarp similiacijos ir reprezentacijos nėra tokia aiški. Viena vertus, kaip tik fotografijos (tarimas) dokumentiškumas menininkams leidžia ja naudotis kaip socialinės tikrovės tyrimo priemonė ar kaip tobulu performatyvaus tikrovės pažinimo įrankiu. Kita vertus, pripažinus, kad skirtingais aspektais apibréžiamas asmens tapatumas, taip pat ir socialinis, yra performatyvus, fotografija tampa tik vienu iš ženklų, kuriais kuriama to tapatumo reprezentacija. Tad fotografija ima fiksuoti tai, ką pati kuria, ji tampa atvaizdo atvaizdu. Trumppai tariant, postmoderni asmens tapatomo samprata, akcentuojanti galimybę į

kurti vien diskursyviais ženklais ir nepripažistanti jokios objektyviai egzistuojančios jo „esmės“, kartu paneigia ir fotografijos nurodomos tikrovės egzistavimą bei įtraukia ją į nesibaigiantį realybės simuliacijos procesą. Tokioje dviprasmiškoje padėtyje atsiduria beveik visa šiuolaikinė fotografija, kurios vertė daugiau nebepriklauso nuo meninės idėjos vizualizacijos estetinės kokybės ar išskirtinio jos autoriaus kūrybinio brai-

žo. Tačiau menininkai, šiandien savo kūrybos įrankiu pasirenkantys fotoaparata, atrodo, jau taip pat nepasitiki jo objektyvumu ir atveriamą galimybę kurti tikrovės dokumentus bei naudoti juos konceptualiems meniniams eksperimentams. Galbūt kaip tik todėl šiuolaikinės fotografijos kūrėjai savo darbuose dažnai stengiasi reflektuoti ne tik socialinę tikrovę, bet ir pačios fotografijos funkcionavimą.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ J. Butler. *The Drag Act, Performance analysis*. – London, New York: Routledge, 2001, p. 73.
- ² John Porter Poole Fitz. Socialization, Enculturation and the Development of Personal Identity, *Companion Encyclopedia of Anthropology*. – London, New York: Routledge, 1995, p. 834.
- ³ R. Schechner. *Performance Studies. An Introduction*. – London, New York: Routledge, 2002, p. 279.
- ⁴ E. Goffman. *Savęs pateikimas kasdieniame gyvenime*. – Vilnius: Vaga, 2000, p. 39.
- ⁵ R. Dubinskaitė. Fotomenas versus šiuolaikinė fotografija: dvi vaizdinio perspektyvos // *Lietuvos fotografija: vakar ir šiandien*. – Vilnius: Lietuvos fotomenininkų sąjunga, 2003, p. 15.
- ⁶ J. Staniškytė. Gyvenimo teatrui: disciplinos būvis // *Kultūros barai*, 2002, Nr. 6, p. 53.
- ⁷ *Icons of Photography. The 20th Century*. Ed. P. Stepan. Munich. – London, New York: Prestel, 1999, p. 174.
- ⁸ A. Narušytė. *Nuobodulio estetika Lietuvos XX a. devintojo dešimtmečio fotografijoje*. Humanit. m. dr. disertacija, VDA, Vilnius, 2005, p. 9.
- ⁹ E. Goffman, ten pat, p. 33–37.
- ¹⁰ P. Bourdieu. *Photography: A Middle-brow Art*. – Cambridge: Polity press, 1990.
- ¹¹ J.-F Lyotard. *Postmodernus būvis. Šiuolaikinį žinojimą aptariant*. – Vilnius: Baltos lankos, 1993, p. 93.
- ¹² Ten pat, p. 6.
- ¹³ Ten pat, p. 28.
- ¹⁴ M. Carlson. *Performance: a Critical Introduction*. – London, New York: Routledge, p.139.
- ¹⁵ J. Baudrillard. *For the illusion isn't the opposite of reality...* [http://www.egs.edu/faculty/baudrillard-photographies.html](http://www.egs.edu/faculty/baudrillard/baudrillard-photographies.html)
- ¹⁶ Ten pat.
- ¹⁷ Ten pat.
- ¹⁸ J. Baudrillard. *Simuliakrai ir simuliacija*. – Vilnius: Baltos lankos, 2002, p. 7–9.
- ¹⁹ Ten pat, p. 9–12.



Gauta 2005-03-03

RAIMONDA NORAKUTĖ

Vytauto Didžiojo universitetas

XVII–XVIII A. MEDŽIO SKULPTŪRA ŠIAULĖNU ŠV. ONOS BAŽNYČIOJE

Wooden Sculptures from the 17th and 18th Centuries
in St Anne's Church in Šiaulėnai

SUMMARY

The aim of this article is to present several wooden sculptures from the 17th and 18th centuries from St Anne's Church in Šiaulėnai. Three sculptures (St Barbara, St John the Evangelist and St Catherine of Alexandria) were moved to the new church, which was built in 1869 by the architect Fulgentas Rimšaila. The sculptures of St John the Evangelist and St Catherine of Alexandria have been recognised as items of the art heritage of national importance. Nevertheless, they have never been analysed and published. Other sculptures, St Barbara and St John Nepomucen, are closer to Lithuanian folk art. The wooden sculptures in St Anne's Church in Šiaulėnai reflect one of the earlier historical stages of this church, its artistic value. In the paper, the valuable wooden sculptures of Šiaulėnai church are presented, and corrections in their attribution are made on the basis of archives and analysis.

The article is illustrated with photographs which are published here for the first time. It is based on the master's thesis under the title "Recording and Estimation of the Sacral Art Heritage of St Anne's Church in Šiaulėnai".

Medžio skulptūra užima svarbią vietą lietuvių tautos kultūriniame palikime, o nepažinti ir neįvertinti kūriniai skurdina kultūrą. Nors sakralinės dailės menotyriniai tyrimai pastaruoju metu suaktyvėjo, vis dėlto Lietuvos

miestelių ir kaimų bažnyčiose dar yra vertingų meno kūriinių, apie kuriuos ne daug kas žino ir vertina. Ne išimtis ir Šiaulėnų Šv. Onos bažnyčios sakralinės dailės paveldas. Dabartinius Šiaulėnų Šv. Onos bažnyčios neobarokinius alto-

RAKTAŽODŽIAI: Šiaulėnų Šv. Onos bažnyčia, XVII a. medinės šventųjų skulptūros, sakralinis menas.
KEY WORDS: St Anne's Church in Šiaulėnai, 17th-century religious sculpture, religious art.

rius, įrengtus XIX a. II pusėje, puošia gipso skulptūros. Tačiau galima pasidžiaugti, kad iki mūsų dienų išliko senosios medžio skulptūros pavyzdžių, atkeliausiu iš ankstesnių medinių bažnyčių. Tiesa, šios skulptūros jau nebe-puošia altorių ir yra išprauostos į šoninių navų sienose esančias nišas bei užstatytos iki pusės klausyklomis.

Šiame straipsnyje norime pristatyti, išanalizuoti bei atribuoti senasias medines skulptūras (šv. Barboros, šv. Jono Evangelisto, šv. Kotrynos Aleksandrietės ir šv. Lauryno (?)/šv. Vincento Saragaciečio (?)/, kurios yra Šiaulėnų Šv. Onos bažnyčioje. Šv. Barboros statula

buvo trumpai aprašyta ir reprodukuota Laimos Šinkūnaitės straipsnyje¹. Kitos dvi skulptūros 1972 m. buvo iutrauktos į respublikinės reikšmės dailės paminklų sąrašus, deja, klaidingai atribuotos: Šv. Jonas Evangelistas – kaip šv. Barbo-ra (Nr. 880), šv. Kotryna (Aleksandrie-tė) – kaip šv. Kristina (Nr. 879) ir datuotos XVIII a.² Pastarosios skulptūros iki šiol nebuvvo reprodukuotos. Povilas Spurgevičius nesenai pasirodžiusioje knygoje apie Šiaulėnus tik pamini, kad šoninių navų nišose yra skulptūrų iš se-nujų bažnyčių ir jas įvardija dar kitaip: šv. Kotryna Sienietė, šv. Teresė Avilie-tė, šv. Barbora³.

KELETAS ŠIAULĖNU ŠV. ONOS BAŽNYČIOS ISTORIJOS FAKTŲ

Dievo namai ir bažnyčios titulas šioje vietovėje turi seną istoriją. Pirmoji koplyčia Šiaulenuose statyta Mikalojaus Kęsgailos jo žmonai Onai Manvydaitei pagerbtį 1471 m.⁴ Nuo to laiko bažnyčios šioje parapijoje perstatytos dar 5 kartus: 1514 m., 1518 m. – fundatoriai Barbora ir Mikalojus Butrimavičiai, 1612 m. – fundatoriai Merkeliš ir Kristupas Šemetos, 1731 m. – fundatorius Liudvikas Sienickis. Dabartinė Šiaulėnų Šv. Onos bažnyčia (1 pav.) buvo pastatyta 1869 m. pagal žymaus architekto Fulgento Rimgailos projektą, fundatoriaus Jono Šemetos iniciatyva⁵.

Apie ankstesnių bažnyčių turėtą inventorių bei numanomą aukštą meninį lygį duomenų pateikia archyviniai šaltiniai. Tokie duomenys néra labai išsamūs, tačiau analizuojant šias pasirinktatas skulptūras, svarbus yra 1677 m. vysku-

po Kazimiero Paco generalinės vizitacijos aprašas⁶. Iš šio archyvinio dokumen-



1 pav. Šiaulėnų Šv. Onos bažnyčia. 1869 m. Arch. Fulgentas Rimgaila

to galime susidaryti kiek išsamesnį vaizdą apie XVII a. buvusios bažnyčios interjerą. To meto medinėje bažnyčioje (prie jos dar buvo mūrinė koplyčia) iš viso buvo 5 drožiniai altoriai. Iš aprašymo matyti, jog mediniai drožiniai altoriai buvo barokiniai, dvitarpsniai, centruse esantys paveikslai buvo įrėminti kolonomis ir medinėmis skulptūromis (kai kurie paveikslai). Altoriai buvo da-

žytis polichromija, kolonos dengtos marmuro imitacija, drožyba iš dalies aukšuota. Iš to paties vizitacino akto žinomi vienuolikos medinių skulptūrų pavadinimai⁷. Trys iš jų veikiausiai ir yra tos pačios skulptūros, dabar esančios bažnyčioje. Kad skulptūros išliko iš XVII a. bažnyčios patvirtina ir tai, kad i 1731 m. statytą bažnyčią buvo perkelti senieji barokiniai altoriai.

ŠV. BARBOROS SKULPTŪRA

Nežinomo meistro išdrožta Šv. Barboros skulptūra (2 pav.) išlikusi iš senosios bažnyčios. Remiantis 1677 m. Kazimiero Paco vizitacijos aprašu, ji stovėjusi antrame Švč. Mergelės Marijos alto-

riaus tarpsnyje prie „Trijų karalių paveikslo“⁸. Dabar skulptūra stovi šoniinės (kairėje) navos sienoje įrengtoje pusapskritėje niše⁹. Šv. Barboros skulptūrai niša šiek tiek per žema, nors ji be pjedestalo, sulinkusi šventosios karūna remiasi į nišą.

Šv. Barboros skulptūros išskobta nugarinė pusė liudija statulos senumą. Šventoji vaizduojama stovinti nežymiu kontrapostu, dešinėje rankoje laikanti taurę su ostija – tai šv. Barboros ikonografijoje simbolizuojama Paskutinio patepiimo sakramento suteikimą. Kairė ranka taip pat šiek tiek išiesta į priekį, o jos plaštakos vaizdas leidžia manyti, kad anksčiau šventoji laikė ir kitą savo atributą – palmės šakelę arba kalaviją, kuriuo šventoji kankinė buvo nukirsdinta. Panaudoti ikonografiniai atributai išties būdingi tradiciniam šv. Barboros vaizdavimui lietuvių liaudies mene. Vakarų dailėje ši šventoji kankinė dažniau vaizduota su bokštu (trimis langais) bei kalaviju arba su palmės šakele.

Kaip iprasta šv. Barboros ikonografijoje, šventoji vaizduojama puošnia ap-



2 pav. Než. aut. Šv. Barbora. XVII a. I p. Medis.
H – 138 cm

ranga: ilgos suknelės, liemenės bei apsiausto traktuotė būdinga XVII a. I pusei. Šventosios kankinės kaklą juosia reljefiniai karoliukai (tai ypač mėgo žemaičių liaudies meistrai), išdrožti iš to paties medžio gabalo kaip ir skulptūra. Šv. Barboros galvą puošia didelė iš metalo iškalstyta karališka ažūrinė karūna, kuri užsibaigia bumbulu su Malto kryželiu ir pažymi kankinės kilminę gumą.

Kitaip negu tipiškuose bažnytinės dailės pavyzdžiuose, čia įdomiai traktuojami išdrožtos figūros plaukai – ilgi, tiesūs, surišti į dvi nesupintas kasas, besidriekiantys ant nugaros. Tai galima susieti su lietuviško etnoso įtaka. Origina-

lūs plaukų surišimai stambūs, išdrožti reljefiniai „gumbeliais“. Rūpestingai sumodeliuotos rankos, drabužių klostės. Barboros veidas švelnių bruožų, siauramis lūpomis ir išsišokusiais skruostikliais. Dėmesi patraukia įstabus, sutelktas bei tauraus nuoširdumo kupinas šventosios mergelės žvilgsnis. Santūri jos veido išraiška ir ramūs judesiai skulptūrą pripildo dvasinės pusiausvyros.

Šv. Barboros skulptūros meninė raiška yra labai savita, pakankamai profesionali, per liaudies dvasią perteikiama šilta ir subtili personažo traktuotė. Statulos dataivam XVII a. I p. pagrindžia šiam laikotarpiui būdinga šventosios meninė raiška bei apranga.

ŠV. JONO EVANGELISTO SKULPTŪRA

Šv. Jono Evangelisto skulptūra (3 pav.) taip pat veikiausiai yra dar iš 1612 m. statyto senosios bažnyčios. 1677 m. vyskupo Kazimiero Paco vizitacijos apraše minimos dvi šv. Jono skulptūros. Viena iš jų stovėjo presbiterijoje prie krucifikso, o antroji Šv. Jurgio Kankinio altoriuje¹⁰. Pastaroji skulptūra buvo iutraukta į respublikinės reikšmės dailės paminklų sąrašą, kaip ir šv. Barboros skulptūra¹¹. Šiuo metu skulptūra stovi šoninės (dešinėje) navos sienos nišeje ant gana aukšto ketursienio pjedestalo¹².

Šv. Jonas vaizduojamas kaip jaunas apaštolas – malonios veido išraiškos, su truputį banguotais plaukais, siekiančiais Evangelisto pečius. Jis pavaizduotas stovintis, smarkiai palenkta peties link galva, rankų judesiai bei drabužių klosčių ritmas formuoja palyginti gyvą siluetą.



3 pav. Než. aut. Šv. Jonas Evangelistas. XVII a. Medis. H – 108 cm

Kaip įprasta, šv. Jonas Evangelistas vaizduojamas su atributais: dešine ranka pri glaudęs prie krūtinės knygą, kuri simbolizuoją jo raštus, išaukštinančius dieviškąją Jėzaus prigimtį, o kairiojoje laiko susasmensinto tikėjimo atributą – taurę, kuri papuošta reljefiniu augalų ornamentu.

Tam tikrus meninės raiškos savitumus, šventojo dvasinę būseną perteikia

monochrominis skulptūros nudažymas pilkšva spalva; taip tikriausiai norėta priderinti prie dabartiniuose altoriuose stovinčių gipsinių skulptūrų¹³. Profesionaliai išdrožtos skulptūros modelis artimas baroko principams. Jauniausio Jėzaus mokinio statuloje nesunku ižvelgti romumą, susitaikymą bei nuolankų liūdesį.

ŠV. KOTRYNOS ALEKSANDRIETĖS SKULPTŪRA

Šiuo metu šv. Kotrynos Aleksandrietės skulptūra (4 pav.) stovi šoninės (dešinėje) navos sienos nišoje ant gana aukšto ketursienio, siaurėjančio į viršų pjedestalo¹⁴, kurio apatiniaiame dešiniajame kampe pritvirtinta metalinė lentelė su užrašu: dailės paminklas Nr. 879¹⁵.



4 pav. Než. aut. Šv. Kotryna Aleksandrietė. XVII a.
Medis. H – 110 cm

Senajame dailės paminklų sąraše skulptūra nurodyta kaip šv. Kristina, tačiau tam nėra jokių argumentų, ne bent spėjimas, kad kairėje rankoje yra buvusios strėlės (šv. Kristinos atributo) dalis. Skulptūros meninė raiška rodo, kad ji taip pat atkeliavusi iš senosios bažnyčios, o to laiko archyvinių duomenų analizė leidžia daryti prielaidą, kad tai šv. Kotrynos skulptūra, stovėjusi antrame Švč. Mergelės Marijos altoriaus tarpsnyje¹⁶.

Nežinomo profesionalaus meistro drožtos skulptūros plastinės raiškos principai bei dydis labai artimi apraštajai šv. Jono Evangelisto skulptūrai¹⁷. Tai leidžia teigti, jog tai to paties drožėjo sukurtos statulos.

Šv. Kotrynos Aleksandrietės statuleje galima ižvelgti orios, kilmigos bei dvasingos moters laikyseną. Šventoji kankinė vaizduojama stovinti kontrapostu, kiek palinkusi į dešinę, o tai jos judesiams suteikia barokinės dinamikos ir laisvumo. Skulptūra taisyklingų proporcijų, gerai pajautostos jos apimtys. Meninę išraišką paivairina tvarkinga šukuosena, puošni apranga ir ori poza.

Monochrominė skulptūros spalva neabejotinai perteikia raiškių bruožų veidą – keturkampis, apvalainas su putlio mis pravertomis lūpomis ir giliomis aki duobėmis. Išraiškinga ir šventosios ap ranga, be to, stilistiskai ji panaši į jau aprašytosios šv. Barboros aprangą. Šv. Kotryna Aleksandrietė vilki ilgą suknelę, kurios klostės apačioje kiek padrikos, smulkios; per drabužius gerai matyti kūno apimtys. Įdomiai drožtos suknelės rankovės, tarsi „koriukais“. Pro suknelės apačią kyšo bateliai. Šv. Kotryna taip

pat vilki liemenę su išryškintu liemeniu, o rankovės ir liemenės apačia užbaigiam a raukiniais. Gausiomis klostėmis drapiruotas apsiaustas perrištas ant dešiniojo peties.

Profesionali skulptūros modeliuotė parodo baroko meno įtaką. Nors iš aprašytų skulptūrų pastarojoje labiausiai jaučiama judesių dinamika ir laisvumas, šv. Kotrynos Aleksandrietės statula labiau skleidžia vidinę rimtį. Ši skulptūra perteikia pamaldžią, dvasingą šventosios būseną.

ŠV. LAURYNAS (?) – ŠV. VINCENTO SARAGOSIEČIO (?) SKULPTŪRA

Verta tyrinėtojų dėmesio taip pat yra ir nedidelė (78 cm aukščio) apvali iš medžio išdrožta skulptūra (5 pav.). Skulptūra straipsnio autorės surasta tarp nebenaudojamų įvairių liturginių reikmenų Šiaulėnų bažnyčios apsidės apėjime.

Néra tiksliai žinoma, iš kur ir kada ši skulptūra atsirado Šiaulėnų Šv. Onos bažnyčioje. Archyviniuose šaltiniuose apie šią statulą duomenų kol kas neraста, be to, nedideli skulptūros matmenys leidžia daryti prielaidą, kad skulptūra galėjo patekti į bažnyčią iš lauko koplytėlės.

Kultūros paveldo centro archyvo negatyvų fonde yra saugomas šios skulptūros negatyvas, darytas 1967 m. (fotografas J. Gramba). Šiame fonde skulptūra įvardijama kaip šv. Jonas Nepomukas¹⁸.

Nežinomo autoriaus išdrožtas šventasis kankinys vaizduojamas visa figūra, su dvasininko drabužiais. Ilgos baltos albos apačia drapiruota negiliomis klostėmis, jos ilgū rankovių galai puošti (išda-

žyti) raudono atspalvio ornamentine juosta su keturlapių stilizuotų gėlyčių



4 pav. Než. aut. Šv. Laurynas (?) – Šv. Vincentas Saragosietis (?). XVIII a. Medis. H – 78 cm

motyvu, primenančiu graikišką kryželį. Albos rankovės ir krūtinės dalis drožinėtos panašiu būdu („koriukais“) kaip ir kitos Šiaulėnų bažnyčioje esančios skulptūros – šv. Barbora ir šv. Kotryna Aleksandrietė. Šventasis ant albos vilki katalikų diakono drabužį dalmatiką, kurios vidurinė juosta ir peteliai dangiškai mėlynos spalvos, o šonai – rudai rusvi, ornamentuoti ištapytomis tamsesnio atspalvio heraldinėmis lelijomis¹⁹.

Šventojo figūros siluetas kompaktiškas ir uždaras. Lakoniška statulos modeliuote perteikiamos pagrindinės kūno proporcijos. Ramia poza stovintis šventasis kaire ranka prie juosmens spaudžia palmės šakelę, kuri išdrožta iš atskirų medžio gabaliukų. Dešinioji ranka nuleista žemyn, o jos plaštakos modelis leidžia manyti, kad joje galėjo būti laikomas kitas šventojo atributas.

Stambokas išraiškingų bruožų veidas trimis ketvirčiais pasuktas kairiojo peties link²⁰. Rūpestingai sušukuoti gana dekoratyviomis juostomis tamsūs

plaukai atidengia netaisyklingų formų kaktą. Savitai išryškinta smakro duobutė, skruostai, lūpos, tiesi nosis. Didelės akys, į tolį žvelgiančios mąsliu žvilgsniu, pripildo statulą nuoširdaus dvasingumo ir parodo nuolankiai prisiimtos kankinystės dalią. Be to, visas statulos siluetas, nedaug modeliuotos paviršiaus formos, žavi pirmapradžiu paprastumu.

Kitaip negu anksčiau aprašytų statulų, šios skulptūros, veikiausiai vienos meistro išdrožtos, atribucija yra gana kebli, nes néra žinoma jos kilmė bei kur ji buvo anksčiau. Vienintelis atributas – palmės šakelė, rodanti, kad tai šventasis kankinys. Pagal šventojo aprangą skulptūrą galima įvardinti kaip šv. Laryną ar šv. Vincentą Saragosietį²¹. Abu šventieji kankiniai dailėje vaizduojami jauni, ispaniškų bruožų bei diakono drabužiais, t. y. dalmatika, kaip ir nagrinėjamoji skulptūra. Šių šventujų vaizdavimas taip pat yra paplitęs tradicinėje liaudies skulptūroje.

IŠVADOS

Straipsnyje aprašyti vertingi XVII–XVIII a. apvaliosios medžio skulptūros pavyzdžiai yra vertingi tiek meniškai, tiek istoriškai, tiek ikonografiškai. Šie sakralinės dailės objektai atspindi vieną iš ankstyvesnių Šiaulėnų Šv. Onos bažnyčios istorinės raidos tarpsnių, jo meninę aplinką.

Archyvinių šaltinių, ikonografinė ir meninės raiškos analizė leidžia patikslinti šių medžio skulptūrų, ištrauktų i se-

nuosius kultūros paminklų sąrašus, ikonografiją, atribuciją:

- Skulptūra Nr. 879 – įvardinti kaip šv. Kotrynos Aleksandrietės ir skulptūrą Nr. 880 – kaip šv. Joną Evangelistą.
- Skulptūras datuoti XVII a., o ne XVIII a.

Įvertinus skulptūrų būklę, akivaizdu, kad šv. Barboros statulą būtina restauruoti.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ L. Šinkūnaitė. Keli štrichai Šiaulėnų bažnyčiai // *Artuma*, 2002, Nr. 10, p. 11–12.
- ² *Lietuvos TSR kultūros paminklų sąrašas*. – Vilnius: Pergalė, 1973, p. 517.
- ³ P. Spurgevičius. Šv. Onos bažnyčia // *Šiaulėnai*. Sud. A. Šidlauskas. – Vilnius: Baltijos kopija, 2004, p. 64.
- ⁴ B. Kviklys. *Lietuvos bažnyčios*. – Chicago, 1983, T. 3. p. 383; 1890 m. išleistame geografiniame žodyne rašoma, kad 1474 m. Butrimavičiai Šiaulėnuose pastatė šv. Onos bažnyčią. // *Słownik geograficzny Królestwa polskiego*. Warszawa: Nakładem Władysława Walewskiego, 1890, T. XI, p. 811.
- ⁵ Leidimas statyti naują mūrinę bažnyčią iš caro gautas dar 1857 m. // KAA. F. I-473, Ap. 1, b. 2902, lap. 1–2.
- ⁶ *Visitatio Generalis*. KAKA. b. 139, lap. 342–364.
- ⁷ Ten pat, lap. 342–364.
- ⁸ „<...> in Superiori Contignatione, Imago trium Regum, a Latenbus Statua dua deaurata S. Barbara <...>.” Ten pat, lap. 345.
- ⁹ Dabartinė skulptūros būklė tokia, kad ją būtina restauruoti. Skulptūra sutrūkinėjusi, ypač stipriai įtrūkė bateliai. Išlūžę kairės rankos trys pirštai (likęs nykštys ir smilius), perlūžusi taurė. Karūna aplamdyta, pajuodavusi, šiuo metu likę penki karūnos lankeliai, kiti išlūžę (turėtų būti 8). Skulptūra labai apdulkėjusi,
- ¹⁰ Ten pat, lap. 342(v), 344.
- ¹¹ Skulptūros numeris sąraše Nr. 880. *Lietuvos TSR kultūros paminklų sąrašas*. – Vilnius: Pergalė, 1973, p. 517.
- ¹² Vizualiai skulptūra atrodo gerai, įtrūkimai nežymūs. Aplūžusi taurės pėda bei kojų pirštai.
- ¹³ Tiksliai néra žinoma, ar anksčiau skulptūra buvo polichrominė.
- ¹⁴ Skulptūra šiek tiek sutrūkinėjusi, nulūžęs dešinės rankos mažasis pirštas bei kairėje laikomo atributo dalis – veikiausiai tai palmės šakelės galas.
- ¹⁵ Skulptūra 1973 m. buvo įtraukta į Respublikinės reikšmės dailės paminklų sąrašą. *Lietuvos TSR kultūros paminklų sąrašas*, ten pat, p. 517.
- ¹⁶ *Visitatio Generalis*, ten pat, p. 342–364.
- ¹⁷ Šv. Jono Evangelisto H – 108 cm, šv. Kotrynos Aleksandrietės H – 110 cm.
- ¹⁸ KPC. Negatyvų fondas. D – 4011.
- ¹⁹ Karališkos lelijos motyvais puošta dalmatika paprastai vaizduojamas šv. Leonardas.
- ²⁰ Veidas yra pažeistas, dešinysis skruostas sužolotas.
- ²¹ Su dalmatika dar vaizduojamas kankinys šv. Steponas.



Gauta 2005-08-18

LINA KLUSAITĖ

Vytauto Didžiojo universitetas

TEATRINIO DIALOGO GALIMYBĖS IR RIBOS KALBOS AKTŲ TEORIJOS KONTEKSTE

Possibilities and Limitations of Theatrical Dialogue
in the Context of the Theory of Speech Acts

SUMMARY

The article deals with theatrical dialogue in the context of the theory of speech acts. The specificity of intrinsic and extrinsic dialogue is analysed. The article also tries to present potentials and limitations of the operation of theatrical dialogue in the context given. It demonstrates that the theory of speech acts supposes the model of Classical dialogue, which is parallel to the speech situation in the intrinsic dialogue between the characters in a play and supposes the revelation of a dramaturge's or a director's intentions in the process of perception in the extrinsic dialogue between a scene and the spectators. As a result, a performance takes the risk of becoming a scenic reconstruction of a drama. The article also shows that the theory allows us to speak about the selection of subjective means by which significance is created, but does not include a definition of performance as autonomous production and the ontological status of performance. Otherwise, the theory of speech acts enables us to treat dialogue as a type of social and communicative activity.

ĮVADAS

Straipsnyje aptariamas teatriniis dialogas, analizuojamas kalbos aktų teorijos kontekste. Nagrinėjamas vidinio ir išorinio dialogo specifiškumas bei siekiama nurodyti teatriniu dialogu funk-

cionavimo galimybes ir ribas šios teorijos kontekste.

XIX a. pabaigoje išsisėmus Vakarų metafizinės filosofijos studijoms, XX a. pradžioje radosi nauja analitinės filoso-

RAKTAŽODŽIAI: performatyvas, vidinė ilokucija, išorinė ilokucija, dialogas, žiūrovas.
KEY WORDS: performative, intrinsic ilocation, extrinsic ilocation, dialogue, spectator.

fijos kryptis, aiškinusi kalbą ne metafizikos, o logikos terminais. Šios filosofijos pagrindu susikūrė įvairios lingvistinės reikšmės teorijos, kalbą labiau traktavusios ne kaip filosofavimo priemonę tikrovei pažinti, o pavertusios ją savo teorijos tikslu. Siekdamos išsiaiškinti, kokias žinias kalba pateikia apie tikrovę, šios teorijos atsigréžė į kalboje tikrovę atitinkančią reikšmę ir kélé kalbinių išraišķų tiesos bei prasmingumo klausimą. Tačiau pastarasis buvo siejamas su teiginio teisingumo ar klaidingumo kriterijų ieškojimu, apsiribojant deskriptyvinių (aprašomujų) sakinių, objektyviai atspindinčių tikrovę, teisingo formulavimo galimybėmis.

Viena iš lingvistinių reikšmės teorijų buvo Johno L. Austino XX a. penktajame dešimtmetyje sukurta kalbėjimo aktų (*speech acts*) teorija, išplėtusi ankstesnių tyrinėjimų lauką ir tam tikra prasme tapusi opozicija minėtomis teorijoms. Ši teorija nuo ankstesnių skyrėsi tuo, kad kalbos funkcionalumą nagrinėjo konkretaus kalbėjimo lygmenyje. Galima sakyti, kad J. L. Austinas perkélė kalbą (pagal F. de Saussure'o skirtį) iš abstrakčios *langue* sistemos į *parole* – konkretaus pranešimo (diskurso), implikuojančio pasakymo situaciją, lauką¹.

J. L. Austinas aiškino, kad kiekvienas teigimas yra akto atlikimas, todėl reikia kreipti dėmesį ne į sakini, o į pasakymo ištarimą konkrečioje situacijoje. Jo teiginy, kad „ką nors pasakyti“ kartu yra ir „ką nors padaryti“, atvérė kelią performatyvo teorijai, kurioje, R. Bartheso žodžiais tariant, „nuo grynojo konstatavimo ... siekiama pereiti prie performati-

jos, kai kalbėjimo prasmė reiškiasi ją nusakančiam veiksme"². Kalbos susiejimas su veiksmu (angl. *performe* – atliki koki nors veiksmą) formaliuosius teorijos accentus leido perkelti į vartojimo sritį. Grąžinus kalbą į kasdienę vartoseną, atsirado nuoroda į kalbėtojus, t. y. į komunikacinį pasakymo aspektą, kai performatyvas (kalbos aktas) traktuojamas kaip socialinis komunikacijos veiksmas. P. Ricoeuras, analizavęs kalbos vartojimo įvairovę, teigė: „Tai, kad egzistuoja pora – kalbėtojas ir klausytojas – įsteigia kalbą kaip komunikaciją"³. Tad svarbiausias diskurso aspektas yra jo nukreiptumas į adresatą. P. Ricoeuro žodžiais tariant, kalbos aktas yra įvykis, kurio esminė struktūra – dialogas – leidžia sujungti kalbėjimo ir klausymosi įvykius.

Performatyvo savoka darė įtaką ir kūrinio sampratai. Kadangi spektaklis, kaip užbaigtas vienetas, taip pat yra kūriny, tai pastarąjį savoką vartosime ir spektakliui apibréžti. Kalbos akto teorijos kontekste spektaklis suprantamas kaip diskurso akto realizavimas, kaip pasakymas per instituciją – tam tikrą žanrą. Remiantis M. Bachtinu, spektaklio kūrimo aktą galima vadinti įvykiu, kuris reiškiasi kaip pasakymas, galutinį pavidalą įgyjantis formoje. Kadangi kiekvieno konkretaus pasakymo ribos nužymimos subjektams apsikeičiant kalbos aktais, tai spektaklis kaip diskursas suponuoja dialogo situaciją ir yra nukreiptas į *kitą*⁴. Remiantis šiomis dialoginėmis pozicijomis, esminiu spektakli konstituojančiu elementu galime vadinti pasakymo įvykio nukreiptumą į žiūrovus, kitaip tariant, dialoginį-komuni-

kacinį kalbos akto aspektą. P. Ricoeuro svarstymus pritaikant teatro sričiai, dialogas, kaip esminė diskurso struktūra, išteigianti komunikaciją tarp kalbėtojo ir klausytojo, leidžia teatre atsirasti interlokučios aktams, kai kiekviena ilokacija yra tam tikras klausimas, implikuojantis atsakymo-supratimo tikimybę.

Kalbos aktų teorijos įsitvirtinimas leido jos teiginius ir vėlesnius J. L. Austini-

no sekėjų tyrinėjimus pritaikyti komunikacinei teatro teorijai. Pastarojoje paprastai išskiriama du komunikacijos lygmenys: vidinė komunikacija, kuri vyksta dialogiškai sąveikaujant fiktyviems personažams, ir išorinė, kuri vyksta tarp scenoje pateikto reginio ir žiūrovų. Remiantis šiuo dviejų komunikacijų skirtimi, bus kalbama ir apie ilokucinio dialogo raišką teatre.

ILOKUCINIO DIALOGO RAIŠKA TEATRE

Prieš pradėdami kalbėti apie vidinę ilokuciją teatre, iš pradžių pateiksime pagrindines kalbos aktų teorijos sąvokas ir aptarsime teatrinio dialogo, suprantamo remiantis kalbos aktų teorija, veikimo principą. J. L. Austino kalbos aktų teorijoje dialogas traktuojamas kaip keitimasis šnekos aktais, konkretčiais pasakymais. Filosofas išskyrė tris šnekos aktų tipus, kurie lokalizuoti viename pasakyme: lokucinį, ilokucinį ir perllokucinį. *Lokucinij* aktą J. L. Austinas suprato kaip ištartą ar raštu užfiksotą pasakymą, turintį tam tikrą informaciją ir atitinkantį tam tikrą reikšmę, o *ilokuciniam* aktui priskyrė komunikacijinio tikslo siekiančią jégą. Ilokucijos aktu atliekamas nežodinis veiksmai ir įvedamas privačios nuostatos faktorius: siekiama įsipareigoti, pažadėti, atsiprašyti ar pan. Tokie performatyvai reiškiami tam tikra gramatine forma pavartotais ilokuciniais veiksmažodžiais, pvz.: „aš pažadu“ arba „eik šalin“. *Perllokucinij* aktą filosofas prilygino klausytojui daromam poveikiui, kai siekiama ką nors įtikinti, suklaudinti, nustebinti ir t. t., kitaip tarant,

perllokucinio aktas yra efektas, kurį adresatui sukelia pasakymas⁵.

Pagrindinę vietą J. L. Austino teorijoje užemė ilokucinio aktas, kuris tapo bendruoju terminu, nusakančiu veiksmių kalbos pagrindą. Ilokucinio aktas leidžia asmeniui ne vien teigti ar konstatuoti faktą, o teigiant atliliki ir konkretų veiksmą (pvz., pareikšti norą būti priimtam į komandą – realiai įvykdinti pareiškimą). Nuo konstatacinių teiginių ilokuciniai aktai (apskritai vadinami performatyvais) skiriasi tuo, kad jais ne konstatuojamas ir ne aprašomas koks nors įvykis ar faktas, o tas faktas *čia ir dabar* pasakymo veiksmu sukuriamas. Čia atsiskleidžia performatyvo teorijos santykis su tikrove: ilokuciniai-performatyviai pasakymais ne reflektuojama tikrovė, o čia ir dabar ji sukuriama.

Tai, kad ilokuciniai pasakymais *čia ir dabar* kuriama tikrovė, leido kalbos aktų teorijai praplėsti klasikinės dramos sampratą. Veiksminis kalbos pagrindas dramos teorijoje buvo akcentuojamas nuo antikos laikų. Aristotelis *Poetikoje* aiškino, kad drama „imituoja veikian-

čius žmones”⁶ (*dran* – daryti, veikti), o draminio veiksmo pagrindą sudaro dialogas. Klasikinės teorijos, kurios remiasi Aristotelio dramos samprata, nurodo tris pagrindines dialogo funkcijas: dialogas dramoje sukuria charakterius, erdvėlaikį ir draminių veiksma⁷. Pastaroji funkcija iškeliamą į pirmąjį planą: personažams keičiantis replikomis, plėtojasi fabula, kuriamas konfliktas ir atmosfera, atskleidžiamos veikėjų santykiai peripetijos, t. y. dialogu formuojančios dramos veiksminis pagrindas ir kuriamos fiktyvi draminio pasaulio tikrovė.

Dialogą suprantant kalbos aktų teorijos kontekste, tradicinis žodžio ir veiksmo ryšys dramos teorijoje perkeliamas į teatro, t. y. į praktinio pritaikymo, sritį, nes kalbos aktas suponuoja dialogo atlikimą scenoje – fizinį kalbėjimą konkrečioje situacijoje. Kitaip tariant, dialogas realizuojamas tik tada, kai yra atliekamas scenoje. Teatro semiotikas K. Elamas, nurodydamas performatyvųjį dialogo pobūdį, teigė: „kad ir kokia būtų dialogo stilistinė, poetinė, ar bendroji estetinė funkcija, pirmiausia jis yra *praxis* reiškimosi vieta“⁸. Nuo kalbos pereinant prie *praxis* (praktinio pritaikymo – akto), dialogas suprantamas ne kaip draminės kalbos dalis, bet kaip teatrinio veiksmo dalis. Remiantis kalbos aktų teorija ir verbalinę kalbą traktuojant tik kaip vieną iš teatro elementų, dialogas suprantamas kaip aktyvus veiksmas, konkretaus kalbėjimo įvykis, kurio metu *čia ir dabar* situacijoje žiūrovų akivaizdoje ilokuciniais-perlokuciniais aktais kuriamas ne fiktyvus dramos pasaulis, o scenoje regimas fiktyvus konkretaus sakymo

kontekstas. Tai, kad performatyviais pasakymais kuriama tikrovė, leidžia dialogą traktuoti ne kaip reprezentuojantį tikrovę, o kaip prezentuojantį: dialogo metu tikrovę pristatoma žiūrovų akivaizdoje ir taip sukuriamas interaktyvus santykis su publika.

Draminio diskurso plotmėje K. Elamas, kuris savo darbuose daugiausia remėsi kalbos akto teorija, ilokucinio pasakymo, sukurančio veiksmą, aktyviajų funkciją nusakė *deiksės* terminu: „tai, kas leidžia dialogui tam tikru laiku sukurti tarpasmeninę dialektiką ir diskurso išsidėstymą, yra *deiksė*⁹. Kitai tariant, deiksė, veikdama per subjektyvius deiktinius rodiklius (aš-tu, čia-dabar), kurių referansas gali būti apibrėžiamas tik per santykį su pašnekuvu konkretaus laiko ir erdvės atžvilgiu, teatre atstoja ilokucinio akto veiksmine jėgą ir yra ne kas kita, kaip „daiktų darymas iš žodžiu“¹⁰. Panašiai apie diskursyvų pranešimą samprotavo ir teatro semiotikas P. Pavis, teigdamas, kad diskursyvus pranešimas priverčia žiūrovą iš teksto konstruoti pranešimo objektą, kurio scenoje realiai nėra, bet kuris per kalbą ir išsivaizdavimą tampa čia esančiu¹¹. Šia prasme deiksė atlieka praktinę funkciją ir draminame diskurse tarp veikiančiųjų asmenų sukuria ilokucinį-perlokucinį žaismą, kuris leidžia rastis fiktyviai kalbinei tikrovei. Tačiau pagrindinė deiksės funkcija yra transgresinė. Galima sakyti, kad dramoje užfiksuotą statinį dialogą deiksė paverčia aktyvia scenine *aš-tu* interakcija, nes, K. Elamo teigimu, dramos, o tiksliau, teatro pagrindą sudaro ne deskriptyvi-

nis aprašymas, bet „aš kreipiuosi į tave čia ir dabar“ principas. Būtent šis principas ilokucinį dialogą deiksės pa-

galba nukelia į teatro sritį, t.y. į fizinio kalbėjimo lauką, be kurio neįmanoma vidinė ilokucija.

I. VIDINĖ ILOKUCIJA

Dialogą suprantant kaip sceninę realizaciją, t.y. īgintą teatrališkumą, keitimasis kalbos aktais pirmiausia apima vidinę ilokuciją, vykstančią tarp fiktyvių pjesės veikėjų. Vidinės ilokucijos išskirtinumas yra tas, kad dialogas tarp veikiančiųjų asmenų suponuoja sakytinės kalbos raišką, kurios struktūra yra komunikacinė ir skiriasi nuo rašytinės narratyvinės kalbos struktūros. Anot R. Bartheso, rašytinė struktūra nėra bendravimo įrankis, jî yra tvarus mechanizmas ir kuria „gerai sukonstruoto kalbėjimo vaizdinį“. R. Bartheso teigimu, rašytinė kalba „sudaro tam tikrą uždarą sistemą, kuri skiriasi nuo sakytinės kalbos“ tuo, jog pastaroji yra priversta save patikėti „tėkmėje nuolat kintančioms aproksimacijoms“¹². Rašytinė kalba šiamme darbe dar bus minima kituose kontekstuose, o dabar apsistosime prie sakytinės kalbos, kuri teatre suponuoja dialoginį kalbėjimo būdą¹³.

Dialogo – sakytinės kalbos akto – specifika sudaro konkrečiu momentu vykstantis abipusio bendravimo īvykis, kai pokalbio dalyviai gali analizuoti tik *laike* skambantį pasakymą. Galime sakyti, kad ilokucinio dialogo raišką sudaro kalbos sklaida laike. Būtent ši kalbos sklaida laike suponuoja draminio dialogo atlikimą scenoje: spektaklio metu aktoriai imituoją kalbančiųjų asmenų tiesioginį bendravimą. Toks tiesioginis

bendravimas sudaro galimybes klausti ir atsakyti *tuoj pat*. Kad īvyktų abipusis bendravimas, reikia, jog klausytojas suprastų, kas ir kodėl jam sakoma ir adekvaciai reaguotų.

Tokią adekvacią reakciją nagrinėja kalbos aktų teorija. Kad klausytojas teisingai suprastų, kas jam sakoma, reikia, jog jis (adresatas) atpažintų adresanto komunikacinius ketinimus, t.y. ilokucinio akto vaidmenį. O adresantas, norėdamas, kad jo komunikacinis tikslas pasiektų adresatą, turi turėti aiškiai apibrėžtą ir ilokucinėje jégoje atispindinčią intenciją, kurią adresatas galėtų atpažinti. Kitaip tariant, kalbėtojai turi elgtis adekvacių pagal situaciją ir laikytis tam tikrų konvencijų. Čia išryškėja pasakymo konteksto svarba: kas ir kam sako, kas sakoma, ar sakymui tinkamos aplinkybės, ar jis atitinka konvencinius modelius (pvz.: oficialus, neofficialus), kokie nekalbiniai veiksmai atliekami pasakymu (pvz.: užuojaautos, priešiškumo, džiaugsmo), ar tie veiksmai iš tikrujų atliekami, ar yra tik leksinė pasakymo dalis ir pan. M. Bachtino teigimu, jeigu dialogo replika yra užbaigtas pasakymas, tai, atsidūrės kito pasakymo kontekste, jis reikalauja atsakymo. Anot P. Ricoeuro, kadangi kiekvienas ilokucijos aktas yra tam tikras klausimas, tai perlokucijos aktas skatina atsaką – žadina klausančiojo stimulą elgtis. Perlo-

kucijos aktas suteikia galimybę klausančiam apčiuopti ribą tarp lokucijos reikšmės bei ilokucinės jėgos ir šitaip leidžia atpažinti pasakymo ilokucinį-intencinį vaidmenį¹⁴.

Ilokucinės pasakymo jėgos atpažinimą kalbos aktų teorijoje lemia šnekamosios kalbos sintaksinės sandaros bei intonacinių ypatybės. Pastarosiomis teatre naudojasi aktorius atlikdamas sakytinės kalbos aktą. Sakytinės kalbos raiškai svarbu tartis, akcentai, intonacija ir kitos paralingvistinės šnekos reiškimo priemonės, kurias lemia tiesioginis kontaktas su adresatu konkrečioje bendravimo situacijoje. P. Ricoeuras teigė, kad „sakytinio diskurso ilokucijos galia priklauso nuo mimikos, gestų bei neartikuliuotų diskurso aspektų, kuriuos vadiname prozodija“¹⁵. Panašiai pasakymo raiškos priemones suprato ir M. Bachtinas, šalia techninių, medžiaginių žodžio aspektų įterpdamas ir sakytojo vertinamajį momentą. Jo teigimu, pasakymo ryšį su situacija konstituoja intonacija, žodžių parinkimas ir jų išdėstymas bendroje diskurso visumoje, o jie lemia ekspresyvinį pasakymo momentą, t.y. subjektyvą, emocinį, vertinantį kalbančiojo santykį su savo pasakymo objektu – prasminiui turiniui¹⁶. Pastarasis, aktualizuotas per techninius, medžiaginius žodžio parametrus, virsta materija – forma. M. Bachtinas nurodė penkis žodžio virtimo forma aspektus:

Mes skiriame tokius žodžio (kaip medžiagos) aspektus: 1) garsinis žodžio pavidas, muzikinis jo aspektas; 2) daiktinė žodžio reikšmė (visi jos niuansai ir variantai); 3) žodinio junglumo aspektas

(visi grynaiai žodiniai santykiai bei koreliacijos); 4) intonacinis (psichologinėje plotmeje – emocinis-valinis) žodžio aspektas, vertybinis žodžio intencionalumas, reiškiantis kalbančiojo vertinimų įvairovę; 5) žodinio aktyvumo jutimas tariant *reikšmingą garsą* (visa motorika: artikuliacija, gestas, veido mimika ir kt. bei visas vidinis mano asmenybės, kuri žodžiu, pasakymu aktyviai užima tam tikrą vertybinę bei prasminę poziciją, intencionalumas)¹⁷.

Remdamiesi šiomis M. Bachtino nuostatomis¹⁸, galime kalbėti apie aktoriaus, atliekančio mimetinį kalbos aktą, žodžio įforminimo būdus, kurie lemia jo, kaip pasakymo autoriaus, vidujybės išraišką, besiskleidžiančią per minėtus žodžio aspektus ir paralingvistines kalbos raiškos ypatybes. Fiktyviame dramos pasaulyje šnekamosios kalbos aktai yra pseudopasakymai, o teatre vaidinantis aktorius šiuos pseudopasakymus įkūnija atlikdamas estetinį kalbos aktą. Estetinis kalbos aktas įgyvendinamas sąmoningai aktoriaus pasirinktomis stilistinėmis retoriškėmis figūromis, kurios gali ne tik nesutapti su dramos pseudopasakymais, gali ne tik supriešinti ilokucinę pasakymo jėgą su veiksmu, leksiškai įvardintu tame pasakyme, bet gali pasakyme užkoduoti simbolines prasmes ir pateikti jį kaip simbolinių-ideologinių pranešimą. Kitaip tariant, dialogo dalyviai aktoriai gali kalbėti kuriant koduotas, simbolines pasakymo sistemas, turinčias vertybinę-ideologinę reikšmę tiek savo, tiek aktoriaus (dramaturgo-režisieriaus) atžvilgiu. Čia pasireiškia aktoriaus ilokucinio vaidmens stiprumas, apibūdinamas siekiu įtikinti, paveikti publiką. Šia prasme

kiekvienas kalbos aktas spektaklyje reiškia ne tik subjektyvius personažų tikslus, bet apima ir globalius tikslus, artimus S. Stanislavskio viršuždavinio konцепcijai.

Apibendrindami galime pasakyti, kad kalbos aktų teorija, turint omenyje aktoriaus ilokucionį vaidmenį, apie dialogą leidžia kalbėti estetinių-vertybinių pasakymo priemonių pasirinkimo plotmėje, tačiau, turint omenyje pačių kalbos aktų tarp fiktyvių pjesės veikėjų, kalbos aktų teorija suformuoja realistinės reakcijos mechanizmą, apimantį aiškiai apibrėžtos intencijos ir jos atpažinimo momentus, išlaikant kalbinės situacijos atitinkmenį ir neįtraukiant draminio dialogo modifikaciją. Šiuo požiūriu kalbos aktas suponuoja klasikinio dialogo sampratą, sakymo-atsakymo dialektikoje suformavusią adekvacių reakcijos bei rezultatyvaus kalbėjimo modelį. Postmodernistinėse dramose tokis dialogo su-

pratimas yra praradęs savo ypatingą reikšmę, tačiau asmenų interakcija vis dar yra dramos pagrindas, nuo kurio atsispiria ir šiuolaikinis vizualusis Lietuvos teatras, išlaikantis logocentrines pozicijas ir kartu integruiojantis postdraminės tendencijas. Turint omenyje dialogo modifikacijas postmodernistinėje dramoje, dialogo sąvokos vartojimas – taip, kaip jis suprantamas klasikinėse dramos-teatro teorijose, – tampa problemiškas. Kalbos aktų teorija leidžia klasikinę dialogo sampratą pakeisti mažiau pretenzijų keliančiu pavadinimu traktuojant dialogą kaip keitimąsi kalbos aktais (arba verbaliniai kalbos aktais apskritai, neturint omenyje interakcinės situacijos), taip paliekant erdvės personažų statiskoms būsenoms, kalbos automatizmui, ritminėms intonacijoms ir pan. Tačiau būtent ši teorija, kaip jau minėjome, suponuoja klasikinio draminio dialogo modelį.

II. IŠORINĖ ILOKUCIJA

Tai, kad kalbos aktų teorija leidžia dialogą traktuoti ne kaip reprezentuojantį tikrovę, o kaip prezentuojantį, dialogą nukreipia į išorę, kurioje jis sukuria interaktyvų santykį su publiką: išoriniam dialoge dalyvaujanti prezentacija ne atpasakoja istoriją, bet *čia* ir *dabar* sceniniu veiksmu bei teatrui būdingomis poveikio priemonėmis ją sukuria. Šia prasme išorinė ilokucija yra komunikacijos tarp scenos ir žiūrovų sklaidos laukas, leidžiantis pasireikšti perlokuciniam aktui – poveikiui publikai. Prieš aptardami perlokucinio akto veikimą teatre, sugrįši-

me prie diskurso kaip užrašyto kūrinio sampratos ir į teatrinių vaidinimų pažvelgsime „užrašymo“ aspektu. Pastarasis teatriniams vyksmui leidžia taikyti suformuoto kūrinio kategoriją, nes, P. Rico-euro žodžiais tariant, perkeltas į raštogaamybos sferą, kūrinys-spektaklis suprantamas kaip tai, kam reikia suteikti pavidalą. Perkeltas rašymo sferon, spektaklis atpažįstamas kaip kartotinis, mimetinis įvykis, atitinkantis konvencinius mimetinio žanro reikalavimus. Jis igyja stabilią struktūrą ir atveria eksteriorizacijos momentą, kurį toliau ir aptarsime.

EKSTERIORIZACIJOS MOMENTAS

P. Ricoeuro teigimu, eksteriorizacijos procese, kalbos aktui pereinant į rašytinę diskursą, sugriaunama tiesioginio dialogo situacija, kuri perkeliama į ntiesioginį dialogą¹⁹. Tiesioginiame dialogue kalbėtojo-klausytojo santykis užrašymo įvykiu transformuojamas į kūrinio-skaitytojo santykį, o turint omenyje teatro situaciją – į draminio teksto ir režisieriaus santykį (kūrinio užrašymo procesas, suteikiantis pavidalą kalbai, virsta spektaklio kūrimo-darymo įvykiu, suteikiančiu pavidalą dramai) bei spektaklio ir žiūrovų santykį.

Anot P. Ricoeuro, šnekai persikeliant į raštą, pirmiausia keičiasi pranešimo kontakto prigimtis. Sakytiname kalbos akte komunikacinis kontaktas yra žmogaus balsas – *vox*, kuris užrašymo procese virsta medžiaginiu ženklu *littera*. O spektaklis apima ne tik abu šiuos lygmenis – dramos kūrinyje užrašytas žodis-raidė (*littera*) perteikiamas balsu (*vox*), – bet svarbiu elementu tampa *visio* (vaizdas). Čia išryškėja draminio ir teatrinio diskurso eksteriorizacijos problema, pasireiškianti fiksujant reikšmę.

Tiek kalba, tiek raštas įvyksta eksteriorizacijos būdu, t.y. vidinei šnekos potencijai aktualizuojantis išorine forma. Tačiau raštas eksteriorizuojasi fiksujant ne patį kalbos įvyki, o šnekos „ištarą“, t.y. reikšmės intencionaliąjį eksteriorizaciją. Pastarąją atlieka dramaturgas užrašydamas draminį diskursą. Tačiau atlikti draminį diskursą galima tik eksteriorizuojant dramą, ir tai įgyvendina režisierius ir kiti spektaklio kūrėjai. Drami-

niam diskursui suteikę individuacijos momentą, jie fiksuoja reikšmę per asmeninio suvokimo prizmę ir tik teatru būdingomis garso ir vaizdo raiškos priemonėmis. Tokiu būdu spektaklio kūrėjai, pasitelkę teatrines technikas bei konvencijas, teatrinės eksteriorizacijos procese leidžia atsirasti neišvengiamoms dramos kūrinio reikšmės transformacijoms bei žiūrovų daugiareikšmėms interpretacijoms.

Eksteriorizacijos procese transformuoja ir pranešimo ryšys su kalbėtoju: konkretus kalbėtojas tampa paslėptu autoriumi. Sakytinio akto atveju subjekto pasakymas sugrįžta atgal į kalbantįjį ir atsimušą į jo lokucinio, ilokucinio bei perllokucinio aktų kontekstą, o „užrašytas“ diskursas (drama-spektaklis), nustūmus tikrajį kalbėtoją į antrajį planą, tampa semantinės teksto-spektaklio autonomijos matmeniu. Anot P. Ricoeuro, „kai tekstas nebeatsako, jis jau turi nebe šnekėtoją, o autoriu“²⁰, kurio subjektyvi intencija ir objektyvi teksto reikšmė ima nebesutapti, nes visi kalbos aktų lygmenys pasireiškia ne kalbėtojo – jis negali atsakyti, – o teksto-spektaklio rodikliais.

Turint omenyje verbalinę dramos raišką, diskursas joje konstruojamas kvazikalbos aktais, kurie yra autoriaus sukurti performatyvai. Pasitelkiant M. Bachtino sąvokas, lokucinių aktų išdėstyti apibrėžtoje erdvėje dramaturgui suteikia galimybę likti nežinomam ir pasislėpti už svetimų balsų-žodžių (teatre režisierius „slepiasi“ už aktorių-personažų), o veikėjų subjektyvių balsų stilistinis apdo-

rojimas, paklūstantis autorius – galutinės prasmės instancijos – uždaviniamas, igauna objektyvųjį matmenį. R. Barthes'o teigimu, kai diskurso siuntėjas ištirpsta kaip subjektyvi asmenybė, jis tampa objektyviu subjektu, o pats objektyvumas – pasakymo subjekto ženklu išnyimas – iškyla kaip referentinės iliuzijos produkta, suteikiantis galimybę kalbėti pačiam referentui²¹. Būtent dėl šio objektyviojo referento diskursas nukreipiamas į universalųjį, nežinomą suvokėją. Galime sakyti, kad spektaklį perkélus į „užrašymo“ sritį, kalbėtojas – dramaturgas ar režisierius objektyvizuoja, o suvokėjasi žiūrovas universalizuojasi. Apskritai jų neatsiejamas ryšys dar vadinamas sakytojo ir kosakytojo santykiumi.

Tačiau tai nereiškia, kad sakytojo ir kosakytojo santykis neimplikuoja bendro konteksto, kaip manė J. L. Austinas, atskyrės gyvają sakytinę ir dirbtinę literatūrinę kalbas bei suponavęs požiūrių, kad šnekamosios kalbos aktai yra labai glaudžiai susiję su sakytojais ir jų kontekstu ir dar nėra sugadinti mimetinės auros. D. Maingueneau teigimu, kiekvienas kūrinys jau vien savo pasiodymu sukuria situaciją, kurioje jis atsirado ir tuo laiku buvo perskaitytas. Anot jo, „tai, ką sako tekstas, suponuoja tam tikrą kalbėjimo sceną, kurią tas tekstas privalo įteisinti savuoju sakymu“²². Kūrinio sakymo kontekstą jis pavadino *scenografija*. Pasak D. Maingueneu'o, scenografija, kaip kūrinio išsirašymas, apima topografiją, chronografiją bei sakytojo ir kosakytojo santykį – tai, iš kurių kūrinys kreipiasi, nes kiekvienas tekstas rašomas nujaučiant, anot W. Iserio, numanomą skaitytoją.

Kūrinys per reprezentuojamą pasaulį neužciomis įteisina scenografiją, kuri salygoja iėjimą į kūrinį. Šia prasme scenografija „yra struktūra, leidžianti artikuliuoti tai, iš ko kūrinys kyla“²³. Kita vertus, scenografija yra sudėtinė kūrinio dalis, kuri įteisina visuomenėje priimtinas kalbėjimo reprezentacijas. Šiuo požiūriu scenografija turi atitiktį vidinius tekštą organizuojančius veiksnius – turinį, formą ir potencialų skaitytojų lūkesčius. Kaip teigia P. Ricoeuras, nors dėl erdvės ir laiko nuotolio tarp autorius ir skaitytojų gali nebūti bendros situacijos, unikalus erdvėlaikio tinklas, „igalina visus teksto čia ir ten numanomai susieti su absoliučiu skaitytojo čia ir ten“²⁴.

Būtent šis skaitytojo *čia ir ten* teatre leidžia atsirasti bendram sakytojo-autoriaus ir kosakytojų-žiūrovų kontekstui. Interpretuodamas laike nutolusį literatūrinį kūrinį, skaitytojas neišvengiamai susiduria su nekintančios struktūros veikalu, kurį jis gali identifikuoti tik kaip tam tikros istorinės scenografijos lauką, iformintą tam tikro autorius. Tuo tarpu teatro srityje režisierius, interpretuodamas laike nutolusį tekstą, gali ji susieti su dabartiniu žiūrovų kontekstu. Būtent režisierius, kaip galutinis spektaklio autorius, jungia sakytojo/dramaturgo ir kosakytojų-žiūrovų kontekstus. Tas pats jo ir žiūrovo laikas suponuoja situacijos bendrumo momentą, implikuojantį dramos kūrinio ir suvokėjo kontekstualumą. Režisieriaus balsas siejasi su apsisprendimu išreikšti tiek savo vidujybę, tiek savo laikotarpi, kurio prezentacijoje fiziškai dalyvautų ir žiūrovas. Tad dramos diskursas igyja naują kūniškumą, o ko-

sakytojas, inkorporuodamas naujas kūrinių schemas, atranda sąsajų su savo laiku. Šie du aspektai yra prielaida susiformuoti išivaizduojamam bendrumui, siejančiam visus, kurie mégsta tą pačią kūrinį – dramą ar spektaklį.

Remiantis D. Maingueneu prielaidomis, spektaklis jau vien savo pasiodymu sukuria situaciją, kurioje jis atsirado ir yra vartojamas, t.y. žiūrimas. Tai, ką jis sako, suponuoja tam tikrą kontekstą – kalbėjimo sceną, kuri apima topografiją, chronografiją bei tai, iš ką režisierius kreipiasi, – žiūrovą. Spektaklis įteisina ir visuomenėje priimtinas kalbėjimo reprezentacijas, daugiau ar mažiau implikuoja

vidinius metatekštą organizuojančius veiksnius: vyraujančius reikšmės kūrimo būdus, stilius, technikas, temas, potencialų žiūrovų lūkesčius. Todėl net traktuojant spektaklį kaip į save nukreiptą reprezentaciją, jis pasirodo kaip struktūra, sąmoningai ar nesąmoningai implikuojanti išorinį kontekstą. Šia prasme spektaklis suprantamas ne kaip būdas reprezentuoti išorinę tikrovę, o kaip socialinės ir komunikacinės veiklos tipas, „kur pasakymas ir jo sakymo aplinkybės padeda išvysti specifinės [teatrinės] kalbos makroaktui“²⁵. Šis teatrinės kalbos makroaktas yra pasakymas, atitinkantis laikotarpio reikalavimus.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Diskursą, susietą su pasakymo situacija, savo teorijoje nagrinėjo prancūzų mokslininkai E. Benveniste'as, G. Genette, O. Ducrot ir kiti. Diskurso sąvoką jie analizavo teksto lygmenyje ir vartojo ją kalbančių veikėjų pasisakymams teksto sistemoje apibrėžti. Rusų kalbos filosofas M. Bachtinas diskurso sąvoką papildė dialogiškumo kategorija ir ja apibrėžė ne tik veikėjų tarpusavio pasisakymus, bet ir autoriaus-skaitytojo santykį.
- ² R. Bartas. *Teksto malonumas*. – Vilnius: Vaga, 1991, p. 254.
- ³ P. Ricoeur. *Interpretacijos teorija*. – Vilnius: Balto lankos, 2000, p. 26.
- ⁴ M. M. Bakhtin. Проблема речевых жанров // *Литературно критические статьи*. – Москва: Художественная литература, 1986, с. 441.
- ⁵ J. L. Austin. *How to do Things with Words*. – Oxford: Oxford University Press, 1962, p. 100-101.
- ⁶ Aristotelis. Poetika // *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis, 1990, p. 280.
- ⁷ E. Aston and G. Savona. *Theatre as Sign-System: A Semiotics of Text and Performance*. – London and New York: Routledge, 1991, p. 52.
- ⁸ K. Elam. *The Semiotics of Theatre and Drama*. – London and New York: Routledge, 1997, p. 159.

⁹ *Ibid.*, p. 139.

¹⁰ *Ibid.*, p. 159.

¹¹ P. Pavis. From Page to Stage: A Difficult Birth // *Theatre at the Crossroads of Culture*. – London and New York: Routledge, 1992.

¹² R. Bartas. *Teksto malonumas*, p. 30.

¹³ Atsižvelgdami į minėtą kalbos skirtį, negalime pamiršti, kad drama taip pat yra rašytinis tekstas, turintis patvarią struktūrą, tik pastarosios formą lemia dialogas, atspindintis kasdienės kalbos aktų imitavimą, pretenduojantį į sakytinės kalbos raišką. Būtent ši pretenzija leidžia kalbėti apie dialogą kaip apie sakytinės kalbos išraišką.

¹⁴ P. Ricoeur. *Interpretacijos teorija*, p. 29.

¹⁵ *Ibid.*, p. 39.

¹⁶ M. M. Bakhtin. Проблема речевых жанров // *Литературно критические статьи*, с. 455.

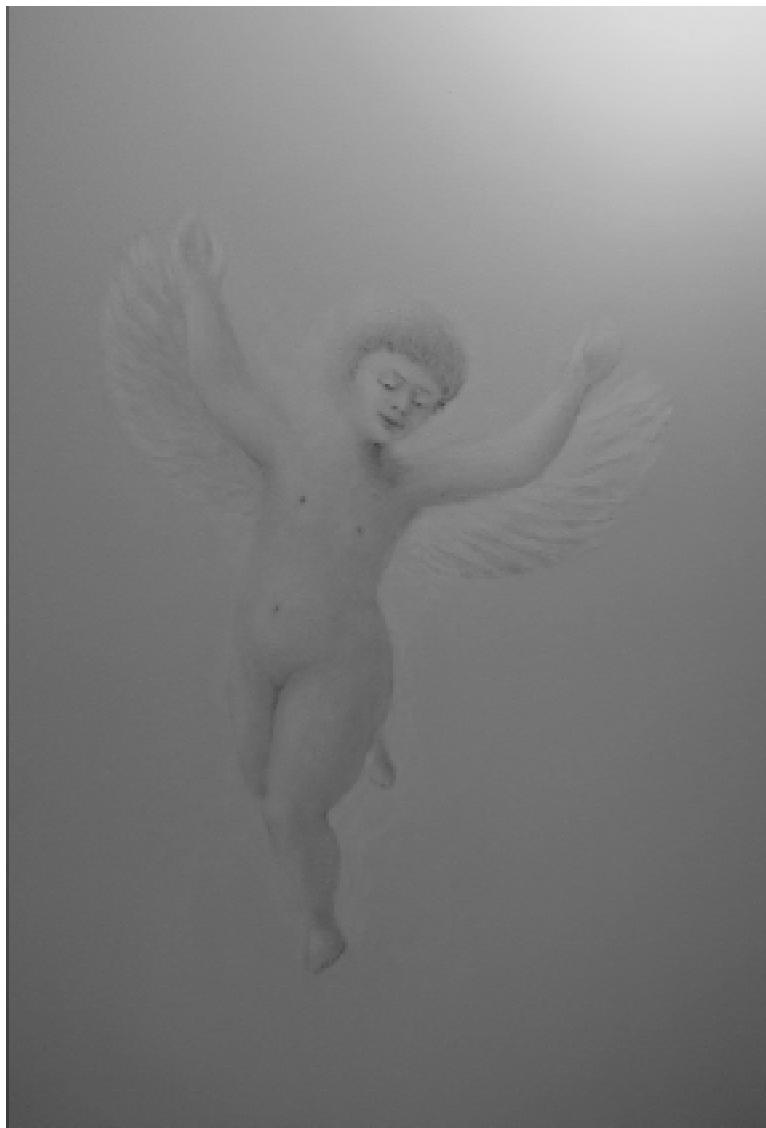
¹⁷ M. M. Bakhtin. Проблема содержания материала и формы в словесном художественном творчестве // *Литературно критические статьи*, с. 80. Versta: D. Kovzan, M. Bachtin. *Autorius ir herojus. Estetikos darbai*. – Vilnius: Aidai, 2002, p. 378.

¹⁸ Kalbėdamas apie šiuos žodžio aspektus, M. Bachtinas turėjo omenyje pasakymo prie-mones, kuriomis naudojasi autorius kūrinio

- virtimo forma momentu. Autorius, atlikdamas pasakymą – mimetinį atvaizdavimo veiksmą, žodžiu-medžiaga suformuoja prasminį turinį. Šiame akte svarbus ne pats atvaizduojamas objektas, bet suformavimo būdas kaip autoriaus vidujybės atspaudas, pasireiškiantis per medžiagą-žodži.
- ¹⁹ Žr. P. Ricoeur. Šneka ir raštas // *Interpretacijos teorija*.
- ²⁰ *Ibid*, p. 42.

- ²¹ Р. Барт. *Система моды: статьи по семиотике культуры*. – Москва: Издательство им. Сабашниковых, 2003. 432 с.
- ²² D. Maingueneau. *Literatūros kūrinio kontekstas*. – Vilnius: Baltos lankos, 1998, p. 122.
- ²³ *Ibid*, p. 133.
- ²⁴ P. Ricoeur. *Interpretacijos teorija*, p. 47.
- ²⁵ D. Maingueneau. *Literatūros kūrinio kontekstas*, p. 71.

B. d.



Stasys MOSTAUSKIS. *Angelas* 1. 2003. Freska, fragmentas

KAMILĖ RUPEIKAITĖ

Lietuvos Muzikos ir teatro akademija



RAGO SIMBOLIKA ŠVENTAJAME RAŠTE

The symbolism of the Horn in the Bible

SUMMARY

Three names for the musical instrument that we call the horn are used in the Bible: shofar, qeren and yovel. The aim of this article is to take a look at the horn as a sacred symbol, revealing the world-view of the ancient Hebrews, and to specify the situation of the use of this instrument and its signification. Most attention is paid to the shofar, used for rituals and for signals. The shofar throughout the whole of Holy Scripture persists as a sound symbol of God's being, His justice and judgement, and the only biblical instrument to be equated to the voice of God.

Simbolikos pasauly suformavo būties slėpinių atspindėjimas žmogui prieinamomis kategorijomis. Nuo seniausių laikų muzikos instrumentai, būdami su-tartiniai kodais ir semantiniai ženklaus, be tiesioginės komunikacinės funkcijos, išreikšdavo įvairias kosmologines sam-pratas. Biblioje, hebraiškai vadinamoje *Tanach*, muzikos instrumentas yra garsi-nis ženklas – tarpininkas tarp materialių-jų ir nematerialiųjų sferų. Tokio „tarpi-ninko“ funkcija apima ir plėtoja savitos judėjų pažinimo ir būties teorijos aspek-tus; toje plėtotėje glaudžiai susisieja reli-

ginė patirtis, Apreiškimas ir iš jo kylanti griežta gyvenimo principų logika. Dau-giasluoksnė Šventojo Rašto mintis istori-niuose siužetuose ar poetiniuose vaizdi-niuose slepia savitas simbolines reikšmes suteikdama galimybę rastis vis naujoms įžvalgomis. Žydų išminčiai, aiškindami Raštus, dažnai vadovaudavosi Talmudo aforizmu: „Toroje nėra nei „pries“, nei „po to“¹. Taigi įmanoma sujungti skirtin-gų istorijų esminės gijas ir svarbių objek-tų prasmes interpretuoti ne laike.

Biblioje minimi trijų rūsių muzikos instrumentai: styginių, pučiamieji ir

RAKTAŽODŽIAI: Biblia, Dievas, simbolika, ragas, *shofar*, *geren*, *yovel*.

KEY WORDS: Bible, God, symbolism, horn, *shofar*, *geren*, *yovel*.

mušamieji. Pučiamujų – aerofonų – grupėi priklauso ragai šofaras, jovelis ir kerenas, kurių reikšmingiausias – *šofaras* – yra vienas ryškiausių simbolių Biblioje. Šventojo Rašto autorai, pasitelkę būdinius žodžius judėjų instrumentą (ragai ir trimitai kaip komunikacijos priemonė buvo itin svarbūs senajame pasaulyje), sunkūrė didingą Dievo ir Jo tautos bendravimo paveikslą ir išraiškingai atskleidė senosios žydų tautos pasaulėvokos ypatumus. Šofaro garsai, palydėdavę Dievo veikimą lemtingais momentais, Biblijos knygose tapo neatskiriamą teismo, teisingumo, šventumo įvaizdžio dalimi. Kaip teigiami Šventajame Rašte, ypatinges, sunkiai žodžiais apibūdinamas šofaro garsas baugindavo priversdamas žmones pajusti savo menkumą ir priklausomybę nuo Aukštėsnio už juos. Muzikologas J. Braunas pabrėžia, jog Biblijos autorai išskiria šofarą kaip vienintelį dvigubą muzikinį simbolį, atspindintį žemiškumą – žmogiškumą ir transcendentiškumą – dieviškumą².

Šofaras (sen. asirų k. „laukinis ožys“, sen. hebrajų k. „tuščias jautis“, t. y. raga, galėjo kilti iš akadų k. *šapparu*, „laukinis ožys“) – vienas seniausių semitų genčių instrumentų, gamintas iš natūralaus kalnų ožio, avino ar antilopės rago, būtinai tuščiavidurio. Manoma, kad senovės žydai jį perėmė iš asirų³. Ši apeiginį ir signalinį instrumentą pūsdavo, anot Šventojo Rašto, skelbiant Naujuosių metus, Atgailos dieną, kitas metines ar mėnesines šventes, jubiliejinių metų pradžią, karaliaus patepimą, pasninką, pradedant ar baigiant kovą. Šofaru išgaudavo kelis (3–4) netikslios intonacijos,

natūralaus garsaeilio garsus. Šofaro vizualiniai ypatumai Šventajame Rašte nenuskomi. Informacijos apie tai suteikiamą vėlesnių laikų šaltinyje – Talmude (sudarytame II–V a. po Kr.): skelbiant jubiliejinius ir Naujuosių metus veikiausiai signalizuota tiesiu kalnų ožio ar antilopės ragu, kurio pūstukas buvo pauksuotas, o pasninką skelbdavo išlenktu avino ragu, kurio pūstukas buvo pasidabruotas. Nepaaiškinama, koks reikšminis skirtumas buvo tarp kalnų ožio (antilopės) ir avino rago, tačiau priimti abu variantai: neva tiesus ragas susijęs su „tiesiomis“, švariomis žmogaus mintimis Dievo akistatoje, o lenktas – su žmogaus sielos paslankumu (traktatas Roš Hašana, 3 skyrius, 26 b). Daug dėmesio Talmude skiriama ritualiniams šofaro tinkamumui ir garso švarumui-natūralumui. Siekiant išsaugoti garso originalumą, kaip rašoma toliau tame pačiaame traktate, buvo draudžiama instrumentą taisyti (vienintelė išimtis – buvo leidžiama per daug ilgą šofarą sutrumpti), ištrūkės jis jau nebekdavo naudoti. Dekoruoti išraižymais irgi ne visuomet buvo leidžiama (traktatas Roš Hašana 27 b). Pasak J. Koliados, būdingas instrumento ilgis apie 40 centimetrų, tačiau pasitaikydamo ir miniatiūrinį (16 cm), ir gerokai didesnių (80 cm)⁴.

Šofaras yra dažniausiai minimas instrumentas Senajame Testamente – 74 kartus⁵, jis vienodai reikšmingas visose *Tanach*o dalyse: ir Įstatyme, ir poetinėse bei istorinėse knygose. Tai liudija šofarą buvus neatsiejamu įvairių biblinio laikotarpio istorinių periodų atributu. Norisi prieštarauti rusų muzikologės J. Kolia-

dos teiginiui, kad iš pradžių izraelitai, kaip ir kitos senosios tautos, rago skambėjimą siejo su gamtos stichijomis, tačiau palaipsniui atsisakė pagoniškosios mistinės šofaro traktuotės ir ilgainiui šofaro garsas tapo dieviškojo buvimo ir Jo įvairialypio (šaukiančio, grėsmingo, didingo, etc.) balso ženklu⁶. Jau pirmajame (Biblijos knygų išdėstymo eiliškumo prasme) šofaro paminėjime Išėjimo knygoje (19, 13–19) šis instrumentas aiškiai siejamas su Dievo kalbėjimu, o žemės drebėjimas ir kiti ženklai téra Dievo galybės vaizdinių. Mozės penkiaknygė yra, kaip manoma, viena seniausių Biblijos dalių, todėl darytina išvada, kad iš pat pradžių šofaras buvo suvokiamas kaip dieviškasis atributas. Be to, jei žydamas ir darė įtaką aplinkinių pagoniškų kraštų mitologija, tai toji įtaka truko visais jų istorijos laikotarpiais ir būdavo transformuojama atitinkamai pagal judaizmo poreikius. Todėl apie esminį šofaro reikšmių pokytį kalbėti tikrai neverta, nors, be abejo, skirtingose Biblijos knygose, ypač poetinėse, šio instrumento reikšmės išplėtojamos, igauna įvairesnių charakteristikų.

Šofaras pirmą kartą paminimas itin reikšmingomis aplinkybėmis: jis tampa Dievo duodamu ženklu žydų tautai: „... trečią dieną Viešpats nužengs ant Sinaus kalno visų žmonių akivaizdoje Tik ragui sugaudus ilguoju gaudesi [hebr. *bimešoch hajovel*], jie galės lipti į kalną ... Trečiąją dieną ... rago [hebr. *šofar*] gaudesys buvo toks skardus, kad visi esantieji stovykloje žmonės drebėjo ... Rago [hebr. *šofar*] gaudesys darësi vis skardesnis. Mozei kalbant, Dievas atsaké jam perkūno griausmu [hebr.

kol]“ (Iš 19, 11–19)⁷. Šiame fragmente vartojami du rago pavadinimai – šofaras ir *jovelis*. Hebrajų ir finikiečių kalbų žodis „jovel“⁸ turi kelias reikšmes: avino arba ožio ragas, rago skambėjimas, jubiliejinis. Šiame kontekste *jovelis* gali žymeti rago skambėjimą arba, pritaikant kitą jo reikšmę – „jubiliejinis“, gali nurodyti tam tikrą sutartąjį kartą nuskambėsiantį šofaro signalą. Taigi *jovelis* Išėjimo knygos istorijoje veikiausiai vadinatas ne pats ragas, o jo garso charakteristika arba signalų skaičius, nors kai kurie mokslininkai, remdamiesi Talmudo traktatais, *jovel* šiomis aplinkybėmis charakterizuoją kaip didesnį ir galingesnio garso ragą nei šofaras⁹. Apibūdinant rago skambėjimą, vartojamas ne tik posakis *bimešoch hajovel* (*mešechn* reiškia ilgą tēstinį garsą), bet ir žodžiu junginys *kol hašofar*, reiškiantis „šofaro balsą“, tarasi nusakant Dievo ar žmogaus balsą. Šiose eilutėse griaustinio, šofaro garsai ir Dievo balsas jungiami bendru žodžiu *kol*, tarsi norint išreikšti stiprų emocinį patyrimą. Ispūdį sustiprina ir kitame skyriuje užrašytas posakis „visa tauta regėjo griaustinio ir šofaro balsus“ (Iš 20, 18¹⁰). Kaip šią eilutę interpretuoja žydų tradicijos tyrinėtojas B. I. Bermanas, toks „regėjimas“ žymi sudėtingiausio lygio pranašystę, taip pat grėsmę ir baimę, kuri ištiko tautą išgirdus visiškai naują Apreiškimo žinią¹¹. Žymus XX a. Biblijos komentatorius U. Cassuto šioje istorijoje paminėtą šofaro gausmą interpretuoja ne kaip instrumento garsą, o kaip stiprėjančio vėjo švilpimo kalnų tarpekliuose metaforą¹². Tai, kad šioje istorijoje šofaras simbolizuoja paties Dievo bal-

są, patvirtinama Pakartoto Įstatymo knygoje: „Šiuos žodžius ... Viešpats galingu balsu tarė visai jūsų bendrijai prie kalno....“ (*Ist* 5, 22). Pranašo Izaijo knygoje šofaras tiesiogiai prilyginamas bal-sui ir yra aiškiai siejamas su teismu (*Iz* 58, 1): balso pakėlimas nurodant bedievystę prilyginamas rago gausmui skelbiant Paskutinijį teismą. Suskambus ragui, kaip Dievo valios šaukliui, įvairiuose kraštuose išsklaidyta tauta susirinks į Jeruzalę garbinti Aukščiausiąjį (*Iz* 27, 13). 47-ojoje psalmėje – pakilioje šlovinimo giesmėje – Viešpaties didybės ir jėgos paveikslas taip pat kuriamas *ragu gausmo* (hebr. *kol šofar*) įvaizdžiu. Šofaras, kaip Dievo pergalės prieš Judėjos priešus ženklas, skelbiantis išpirkimą teisiesiems, yra ryškus Zacharijo knygoje: „Pats Viešpats Dievas duos ženklą rago gausmu“ (*Zch* 9, 14). Joelio knygoje šofaro simboliu taip pat kurima Didžiosios Viešpaties dienos – Paskutiniojo teismo – atmosfera (*Joel* 2, 1 ir 15 eilutės). Tai toli gražu ne vienintelės *Tanacho* eilutės, kuriose ryškus šofaro vaizdinys. Pranašų Ezechielio, Sofonijo, Amoso, Ozėjo knygose šofaras minimas kaip išspėjimo, dvasinio pabudimo, atgimimo ženklas. Nepriklausomai nuo skirtinį Biblijos knygų užrašymo periodų, šofaro prasmės, kurios tikriausiai žodinės tradicijos būdu buvo perduodamos iš kartos į kartą, buvo stabilios ir svarbios visų Biblijos autorių sąmonėje.

Biblioje atskleidžiamos ir kitos šofaro funkcijos: paskelbtai pavojų (*Neh* 4, 12–19), kovą (*Job* 39, 24–25), atbaidyti priesus (*Ts* 7, 8; 7, 22), sušaukti tautos susirinkimą (*Ts* 3, 27 ir 6, 34), garbinti Dievą

(*2 Sam* 6, 15; *Ps* 150, 3). 1 Samuelio knygoje skaitome: „Saulius pūtė šofarą visoje šalyje, tardamas...“ (*1 Sam* 13, 3)¹³. Tikriausiai šis posakis reiškia, kad visa tau-ta išgirdo apie Sauliaus pergalę prieš filistinus, mat viena iš šofaro pūtimos reikšmių yra pranešti apie pergalę (ragas Biblijoje dažnai išreiškia pergalę, triumfą).

Minėtasis *kol* nėra vienintelis pavadinimas rago garsui nusakyti. Keletoje Totoros eilučių įvardijami ragų garsai *terua* (hebraiškai tai reiškia šauksmą, vibruantį garsą). Nuo pat pirmųjų terua paminėjimų Kunigų ir Skaičių knygose šofaras susijęs su deginamaja auka, t.y. Dievo garbinimu, ir septintojo mėnesio pirmajai diena – šabu (*Kun* 23, 24). Turint omenyje pačią šabo koncepciją Senajame Testamente (tai švento poilsio diena, skirta Dievui, prisimenamas Jo gailestingumas ir jėga, išvedus izraelitus iš Egipto), matome, kad rago garsai padėdavo bendrauti su Juo, pagerbtį Jį atnašaujant deginamają auką, ir galėjo ženklinti paties Dievo balsą. „Iškilminga ir šventa“ septintojo mėnesio pirmoji diena, Skaičių knygoje pavadinta *jom terua* – „rago gausmo“ diena (*Sk* 29, 1), ilgainiui tapo žinoma kaip Roš Hašana – Naujujų metų šventė¹⁴. Metaforinis šofaro paminėjimas ST pranašų raštuose, išspėjantis žmones dėl nuodėmių ir kviečiantis atgailai, tikriausiai kilo iš *jom terua* – „rago gausmo“ šventės, kai kasmet rago skardėjimas sukviesdavo tautą dešimties dienų atgailai ir apsivalyti prieš Išpirkimo dieną¹⁵. Beje, *jom terua* ir Išpirkimo diena, kitaip negu kitos masinės šventės, nesietos su konkrečiu istoriniu ar nacionaliniu įvykiu, o veikiau buvo asmeniškos, skir-

tos atgailai ir individualiai kontempliacijai. Taigi šiuo požiūriu šofaras susijęs su asmenine tikinčiojo atsakomybe Dievui. Keletoje psalmų minint šofaro garsus, primenančius tikintiesiems Dievo viešpatavimą ir Jo teisingumą, tikriausiai nurodoma būtent *jom terua* šventė (Ps 47, 6; 89, 16; 98, 6). Jubiliejinių penkiasdešimtųjų metų pradžią taip pat paskelbdavo šofarų garsai (*Kun* 25, 9), šioje šventėje įgydavę gailestingumo aspektą: jubiliejiniai – *jovel* – avino rago metai buvo malonės laikas, kai visi vergai atgaudavo laisvę.

Rago, kaip dieviškojo atributo, reikšmė ryški ir šioje Toros eilutėje: „Viešpats, jū Dievas, yra su jais, ir karaliaus šauksmas (hebr. *teruat melech*) girdimas tarp jū“¹⁶ (*Sk* 23, 21). Tuo metu Izraelis dar neturėjo karaliaus institucijos, todėl čia tikriausiai kalbama apie dangiškajį Valdovą, naudojant tą patį žodį *terua*, skirtą nusakyti rago garsams; šie prilyginami Dievo „šauksmui“, t. y. balsui. 1 Karalių knygoje (1, 39) šofaras minimas kaip iškilmingas ženklas Saliamono karūnavimo ceremonijoje. Izraelyje įsigalėjus monarchijai (~1020 m. pr. Kr.), naujojo valdovo žengimą į sostą pranešdavo šofaro garsai, o *jom terua* metu šio instrumento garsai skelbdavo Dievą esant visos žemės, visos kūrinijos karaliumi.

Jozuės knygoje pateikiama gerai žinoma istorija apie Jericho sienų griuvimą gaudžiant ragams. Garso poveikio galimybų požiūriu panaši istorija žinoma graikų mitologijoje. Dzeuso sūnus Amfionas, norėjęs pastatyti sieną aplink Tēbus, grojo kitara. Kitaros – apoloniš-

kojo instrumento – garsų darna padėjo suvaldyti materiją: akmenys šoko aplink Amfioną ir patys sustojo į sienas. Septynios Tēbų sienos siejamos su septyniomis Amfiono kitaros stygomis. Čia ryški sasaja su skaičiaus 7 simbolika Jozuės knygoje: kariai septynių dienas žygavo aplink Jerichą, septyni kunigai Sandoros skrynios priekyje nešė septynis ragus. „Žmonės, vos išgirdę ragų gausmą, suriko galingu šauksmu, ir sieną griuvo“ (*Joz* 6, 20). Šofaro garsai Biblijoje apibūdinami kaip gąsdinantys ir bauginantys (*Am* 3, 6) – tikriausiai todėl siekiant sugriauti Jericho sienas, buvo pučiami šiurpų skambesį pajégūs išgauti instrumentai. Abiejose istorijose garsų reikšmė yra labai svarbi, lemia pergalę prieš atitinkamas aplinkybes (Amfionas turėjo pastatyti, Jozuė – nugriauti). Jozuės knygoje vienintelį kartą Biblijoje pavartojo šie junginiai ragams apibūdinti: *šofarot ha jovelim* (6 sk. 4 eil.) ir *keren hajovel*¹⁷ (5 eil.). Atsižvelgiant į aukščiau minėtą jovelio reikšmių daugia-prasmiškumą, galima daryti tokias priešlaidas: 1) ankstyvuoju (Mozės – Jozuės) žydų istorijos periodu nebuvo reikšminio skirtumo tarp įvairių ragų pavadinimų, kadangi toje pačioje 5-oje eilutėje greta *keren hajovel* ta pačia prasme minimas *kol hašofar*; 2) „jubiliejinis šofaras“ ir „jubiliejinis kerenas“¹⁸, arba „šofaras-kerenas iš avino rago“ galėjo būti specifiniai ragai (pavyzdžiui, didesni už išprastus šofarą ir kereną arba stipresnio garso) ir naudoti ypatingomis progomis.

Įdomu, kad 5 eilutėje greta *keren hajovel* minimas *kol hašofar*, „šofaro balsas“ – taip pat, kaip Išėjimo knygoje. Jericho

miesto užėmimo istorijoje buvo pučiami septyni ragai, todėl šofaro paminėjimą vienaskaita, t.y. junginį *kol hašofar* Jozuės knygoje, galima traktuoti kaip biblinių vaizdinių kalba užkoduotą simbolinį slėpinį: *kol hašofar* šioje istorijoje nurodo ne vien septynių pučiamų ragų gausmą, bet visų pirma ženklinia lemtingą Dievo įsikišimą svarbiu istorijos momentu. Kaip Išėjimo knygoje, išgirdę *kol hašofar*, izraelitai turėjo veikti – prisiartinti prie Sinajaus kalno, taip ir Jozuės knygoje, skambant šofaro balsui, jie turėjo garsiai šaukti (hebr. *terua gedola*) siekdami žadėtos pergalės.

Panaši šofaro įtaka atskleidžiama Teisėjų knygoje: užpuolę prieš stovyklą, Gedeono vadovaujami kariai pradėjo vienu metu pūsti 300 ragų, sukeldami stovskyloje sąmyšį (*Ts 7, 16–32*). Abi istorijos Jozuės ir Teisėjų knygose turi pasikartojančią motyvą: Dievas pažadėjo atiduoti priešus į izraelitų rankas prieš prasidedant kovai (žr. *Joz 6, 2* ir *Ts 7,7*). Tačiau siekiant pažado išspildymo, Jozuės knygoje pūsti šofarus buvo įsakytta paties Dievo, o Gedeonas savo iniciatyva išrinktiems 300 vyrų įdavė šofarus ir paliepė skardenti. Gedeono istorija byloja, kad jis gerai išmanė šofarų garsų reikšmę: „Viešpaties Dvasia nužengė ant Gedeono. Jis trimitu (hebr. *šofaru*) sušaukė Abiezerio palikuonis, kurie susirinko pas jį“ (*Ts 6, 34*). Šofaras siejamas su Dievo Dvasia, atbaidančia piktašias jėgas, todėl Gedeonas šofarus, kaip Dievo Dvasios buvimo ženklaus, įdavė savo kariams. Aptartas tris istorijas (Išėjimo, Jozuės ir Teisėjų knygose), užrašytas, kaip manoma, 1300–900 m.

pr. Kr. laikotarpiu, sieja šofaro, kaip lemtingo Dievo ženklo, svarba.

Anot J. Koliados, Jericho sienų griuvimą gaudžiant septyniems šofarams galima laikyti realiu faktu, nes atitinkama šofarų garsų kombinacija su garsiu žmonių riksma sukelia unikalų akustinį efektą, kai galingas garso bangų sklidimas pajėgus sugriauti akmeninį statinį¹⁹. Deja, nėra archeologinių įrodymų, kad Jerichas 13 a. pr. Kr. buvo užimtas žydų²⁰. Tačiau net jei ir Jerichas niekuomet negriuvo nuo šofarų gausmo, svarbiausia yra ta Biblijos autorių šofarui priskiriama jėga pakeisti realybę. Tam tikros tiesos per šimtmečius tampa tokios tikros, kad visai nebesvarbu, ar tai iš tikrujų įvyko, – svarbiausia yra žodinės tradicijos būdu perteikiama išminčtis. Šofaro garsai ant Sinajaus kalno, simbolizuojantys Dievo balsą, šventumą ir Jo aktyvumą, šiose Jozuės ir Teisėjų knygų istorijose transformuojami į Dievo pagalbos ženkla tolesnėje žydų istorijoje. Šofaro garbingą simboliką žydų pasaulėžiūroje galėjo lemti tai, jog jis – natūralus ragas (apie jo autentiškumo svarbą, kaip minėta, užsimenama Talmude), ne žmonių rankomis padarytas, bet sukurtas Dievo kaip viso pasaulio sukūréjo. Būdamas gyvulio savigynos ženklu, ragas ir kituose senuosiuse kraštuose (ypač Mesopotamijoje) simbolizavo stiprybę, drąsą, orumą ar net pačią dievybę.

Kai kuriose emocinę įtampą kuriančiose Šventojo Rašto eilutėse ragas šofaras minimas kartu su trimitu (hebr. *characocra*) – abu instrumentai simbolizuoja Dievo teismą, teisingumą, pavyzdžiui,

Ozėjo pranašystės veiksmineje ir emocinėje kulminacijoje: „Pūskite ragą Gibėjoje, trimitą Ramoje! Skelbkite pavoju Bet-Avene...“ (Oz 5, 18). Įdomią eilutę randame 2 Kronikų knygoje. Atnaujindami sandorą su Dievu, izraelitai „davė priesaiką Viešpačiui galingu balsu, džiaugsmingu šauksmu, trimitais ir avinų ragais (hebr. *u vachacocrot u vašofarot*)“ (2 Kr 15, 14). Sudarant sandorą, instrumentai tarsi atstovavo šventajai šaliai – Dievui, nes chacocra simbolizavo Jo šventumą, o šofaras – Jo balsą. Ragas ir trimitas kartu minimi taip pat ir 98 psalmės 6 eilutėje: „trimitais ir rago gaudesiu [hebr. *bachacocrot vekol šofar*] kelkite džiugujį klegesį Karaliaus, Viešpaties, Artume“. Šioje pakilioje psalmėje apdainuojama Viešpaties pergalė, gerumas, išgelbėjimas, tad simboliška, kad joje minimi būtent šias savybes išreiškiantys instrumentai: chacocra, šofaras ir kinoras (lyros tipo styginis, 5 eilutėje). Giminingumą tarp trimito ir rago reikšmių taip pat nurodo žodžiai, apibūdinantys jų garso išgavimo būdą: sąvokos *tekija, terua, tekija gedola* vartojamas pakaitomis minint abu instrumentus. Talmude (Roš Hašana, 26 b) taip pat užsimenama apie šofarą ir chacocrą derinimą rituale: jeigu šofaru pūsdavo ilgą garsą, tai chacocra išgaudavo trumpus garsus, ir atvirkščiai. Galima ir kitokia šių instrumentų santykio interpretacija: ragas – jėgos, tvirtumo simbolis – reprezentuoja vyriškajį pradą, o sidabrinis trimitas, simbolizuojantis skaistumą, maldingumą, gali atspindėti moteriškajį pradą (pati gramatika nesipriešintų tokiai traktuotei: hebraiškai „šofar“ yra vyriškos

giminės, o „chacocra“ – moteriškos giminės daiktavardis).

Mūsų eros pradžioje šofaras igavo daugiau reikšmių ir buvo naudojamas įvairesnėse situacijose. Jį pūsdavo melsdami lietaus po ilgos sausros, taip pat epidemijų metu; šofaro fanfaros buvo toliau naudojamos kovose su priešais. Buvo įprasta paskelbtį visuotinį pasninką ir melstis palydint šofarų garsams²¹. Tačiau galutinai sugriovus Šventyklą, šofaras te liko pučiamas tik per Roš Hašana – Naujuosius metus; kaip moko žydų tradicija, skambančio instrumento matyti nedera, galima girdėti tik jo garsą. Tai tarsi prilygina instrumentą pačiam judėjų Dievui, su kuriuo tikintieji bendrauja ne vizualiai, o garsais, t.y. balsu. Tiktai tas, kuris atidžiai klauso skambančio šofaro garso, laikomas įvykdančiu religinį priesaką (Talmud – Roš Hašana, 27b). Šofaro, pagrindinio Roš Hašana šventės simbolio, garsas rabinistinėje tradicijoje tapatinamas su širdies balsu: „šofaras pagamintas iš nemastančio gyvulio. Tai parodo, kad tiesa leidžia mums išvengti gyvuliškų veiksmų, skatinančių mus nusidėti. Kai atgailaujame, šio pasaulio gyvuliškumą paverčiame šventumo būseną. Taigi, savo kritimą galime paversti šventumu. Gyvulio rago panaudojimas simbolizuoją kritimą, gyvulišką elgesį, kuris kartu įgalina siekti tokių aukštumų kaip atgaila“²². Tokio pobūdžio simbolišką (aprēpiantį ir kitus biblinius instrumentus) viduramžiais ypač išplėtojo Bažnyčios Tėvai.

Be šofaro, Senajame Testamente svarbus ir *kerenas*, pasižymintis keliomis reikšmėmis – gyvulio rago, naudoto ri-

tualiniais tikslais ar aukuro puošybai, ir muzikos instrumento. Hebrajiškas žodis „keren“ reiškia ir ragą, ir švytėjimą (spindėjimą), tad dėl šio dviprasmiškuo kerenas Biblioje siejamas su šviesa, orumu, išgelbėjimu. Jis daugiausia minimas Psalmese, Danieliaus, Izaijo pranašystėse.

Néra galutinai aišku, koks buvo kereno ir šofaro santykis. Kaip muzikos instrumentas kerenas minimas tik du kartus ir tik pasaulietiniame kontekste (minėtoje istorijoje apie Jericho užémimą Jozuės knygoje ir Danieliaus pranašystėje, Babilono rūmų orkestre); Talmude (Roš Hašana, 26a) jis traktuojamas visų pirma kaip galvio ragas, taip pat – kaip natūralus muzikinis ragas apskritai (ne išvengta ir išminčių ginčų apie galimą šofaro ir kereno sinonimiškumą). Manoma, kad kerenas galėjo būti viena seniausių judėjų muzikinio rago atmainų²³, tačiau tikėtina, kad tuomet archaijiskiausio instrumento muzikinė funkcija būtų paminėta Mozès Penkiaknygėje (kaip šofaro ir jovelio). Taigi jei šofaras vienareikšmiškai yra vienas ryškiausių simbolinių muzikos instrumentų Šventajame Rašte, tai kereną identifikuoti sudėtingiau ir jis reikšmingesnis Biblioje ne kaip muzikos instrumentas, bet būtent kaip gyvulio raga.

Pirmąkart kerenas paminimas Pradžios knygoje, Izaoko aukojimo scenoje (Pr 22, 13): „Kai Abraomas pakélé akis, jis pamatė aviną, ragais įstrigusį krūme. Abraomas tada priėjo, paėmė aviną ir paaukojo jį kaip deginamą auką vietoj savo sūnaus“. Pasak žydų tradicijos, avino ragai šioje istorijoje simbolizuoją Ab-

raomo paklusnumą Dievui, o kartu ir vienos žydų tautos pasiaukojimą Jam. Galima graži šios istorijos sasaaja su šofaro ženklinama Dievo apraiška Išejimo knygoje: Abraomas *pamaté* aviną, ragais įstrigusį krūme kaip materialią atnašavimui skirtą auką, o tauta, gavusi Dešimt Dievo įsakymų, *regejō* rago šofaro balsą kaip kvietimą nematerialiajai, dvasinei aukai.

Pranašų Jeremijo ir Amoso knygose pavartotos specifinės frazės „nukirstas ragas“, „nulaužtas ragas“ byloja, kad stiprieji bus nuteisti ir praras savo galybę. Jobo knygoje poetiškai ir vaizdžiai išreiškiamas gedulas ir pralaimėjimas naudojant kereną kaip simbolį: „Aš savo kūną apdengiau ašutine; savo raga paslėpiau dulkėse“ (Job 16, 15)²⁴. Ir atvirkščiai, džiaugsmą ir pergalę išreiškia frazės „iškeltas ragas“, „išaukštintas raga“ (Ps 75, 10; Ps 89, 17). Pats Dievas prilyginamas išgelbėjimo ragui (2 Sam 22, 3; Ps 18, 2). Džiaugsmą ir išaukštintimą kerenas išreiškia Onos giesmėje (1 Sam 2, 1–10): to paties simbolio rago kartojimas pirmojoje ir paskutinėje šio poetinio teksto eilutėse tarsi įrémina viša pasakojimą. Tokie pakartoimai Šventajame Rašte yra iškalbingi, skirti išpūdžiui ir vaizdiniam sustiprinti.

Dievo galią taip pat simbolizuoją raga: „Spinduliai [hebr. *karnajim*] švysčiojo iš jo rankos – iš ten, kur slypi Jo galybę“ (Hab 3, 4). Ši eilutė, kurioje panaujodama kita kereno reikšmę – spindulavimas, švytėjimas – primena istoriją Išejimo knygoje (34, 29 – 30), kur kerenas simbolizuoją Dievo šlovę: Mozès, nusileidžiančio nuo Sinajaus kalno su Dešimčia Dievo įsakymu, veidas vadina-

mas „spinduliuojančiu“ (hebr. *karan* – švytintis). Ši eilutė įkvėpė tokias interpretacijas kaip garsiojo Mikelangelo Mozės skulptūra – čia žydų pranašas pavaizduotas su dviem ragais. Menininkų tikriausiai inspiravo lotyniškoji Biblijos tradicija (Vulgata), kur hebraiškasis „*karan*“ išverstas kita jo reikšme – „*raguotas*“ (lot. *cornutam*).

Kerenas buvo svarbus kaip ritualinis indas, kurį pranašai naudodavo patepimo aliejui laikyti (*1 Sam 16, 13*). 1 Karalių knygoje aprašytoje karaliaus Saliamono patepimo ceremonijoje kerenas ir šofaras minimi kartu: „...kunigas Zadokas, paėmęs iš Padangtės aliejaus ragą [hebr. *keren*], patepė Saliamoną. Pasakui jie papūtė ragą [hebr. *šofar*], ir visi žmonės sušuko: „Tegyvuoja karalius Saliamonas!“ (*1 Kar 1, 39*). Šioje eilutėje aiškiai sugretinamos abiejų ritualinių ragų – kereno, kaip indo patepimo aliejui laikyti, ir šofaro, kaip signalinio muzikos instrumento – funkcijos. Idomi kereno reikšmė pranašo Danieliaus regėjimuose: čia avinų ir ožių ragai simbolizuojant pagonių valdovų ir jų karalysčių galybę, taigi neigiamą jégą (*Dan 7–8*). Trečiąjame pranašystės skyriuje (*Dan 3, 5*) kerenas su dar keliais, aramėiskai vadinais ir kitose Biblijos knygose neminimais instrumentais, minimas karaliaus Nebukadnezaro statulos garbinimo ceremonijoje kaip muzikinis instrumentas²⁵: „šauklys garsiai paskelbė: „O tau-tos ir gentys visų kalbų, jums įsakyta, kad, išgirdę balsą rago [aram. *karna*], dūdos, lyros, citros, arfos, būgno ar bet kokio kito instrumento, turite parpulti ir pagarbinti aukso statulą, kurią pastatė karalius Nebukadnezaras“ (*Dan 3, 4–5*).

Šiam teksto fragmentui tiktą prielaida, kad kereno pavadinimas ženklinio natūralius muzikinius ragus apskritai, taigi ir tuos, kurie babiloniečių rūmų orkestre buvo pučiamieji instrumentai. Kita galima prielaida, jog kerena kaip muzikinio rago tipą babiloniečiai perėmė iš judėjų tremties metu ir pritaikė savo apeigoms.

Muzikologas J. Braunas pateikia kitokią versiją: „*karna*“ šiose eilutėse reiškia metalinį arba molinį trimitą, kurie Danieliaus knygos užrašymo metu buvo plačiai naudoti Naujojoje Babilono karalystėje šventinėmis progomis²⁶. Tokia interpretacija, netgi remiantis atitinkamais archeologiniais duomenimis, nėra galutinai įtikinanti, kadangi etimologiskai „*karna*“ itin giminingas hebraiškajam kerenui, kuris buvo ne kas kita, kaip natūralus gyvulio ragas. Net ir Targumuose, aramėiskuose hebraiškojo Biblijos teksto vertimuose (I–III a. po Kr.) rago pavadinimas verčiant nesupainiojamas su trimitu; to negalima pasakyti apie Septuagintą (graikiškajį Tanacho vertimą²⁷). Taigi net ir gerokai vėlesniais laikais negu buvo užrašyta Danieliaus knyga, aramėjų kalba ragas nebuvo tapatinamas su trimitu.

Grįžtant prie nemuzikinių kereno prasmių, iškeltas, išaukštintas ragas yra džiaugsmo, pergalės atributas, o paslėptas, t.y. nuleistas, ragas išreiškia kančią, pralaimėjimą, tremtį. „Iškeltas išgelbėjimo ragas“ randamas ir Naujajame Testamente, Luko evangelijoje užrašytoje Zacharijo giesmėje (*1, 69*), kurioje ryški Senojo Testamento poetinių tekstų stilistiką. Apreiškimo Jonui knygoje aprašytą keturių Dangiškosios Jeruzalės auksin-

nio aukuro ragų vaizdinį galėjo lemti Šventyklos apeigos, kuriuose kerenas buvo svarbus ritualinis objektas, aukuro puošmena. Taigi nors kereno kaip muzikos instrumento statusas atskleidžia tik dviejuose Senojo Testamento pasakojimuose, jo kaip džiaugsmo, pergalės ir spindesio simbolika labai ryški poetiniuose Šventojo Rašto tekstuose.

Ankstyvojoje Bažnyčioje instrumentai nebuko naudojami Dievo garbiniui, tikriausiai todėl Naujajame Testamente jiems skiriama nedaug dėmesio. Ragas graikų roménų kultūroje nebuko paplitęs, tad Naujajame Testamente vietoj Senajame tokio reikšmingo šofaro dažniausiai minimas trimitas (gr. *salpinē*), kuris visoje Romos imperijoje buvo naudojamas šventovėse ir kovose. NT autorai ypač plėtoja eschatologinę šio instrumento reikšmę. Paskutiniojo teismo įspūdis sustiprinamas Dievo ar angelų pučiamo trimito garsais (*Mt 24, 31; 1 Tes 4, 16*). Pirmajame Apreiškimo knygos skyriuje Jėzaus Kristaus balsas apibūdinamas kaip „galingas balsas, tarsi trimitas“ (*I, 10*); čia ryški paralelė su Dievo balso nusakymu Išėjimo knygoje, Dievui kalbant „rago gausmu“ ant Sinajaus kalno (*Iš 19*). 8 skyriuje septynių angelų trimitavimas simbolizuojama Paskutinijų teismą. ST *jom terua* reikšmė NT išplėtojama iki paskutinio, įspėjamojo Dievo šauksmo žmonijai, raginančio pasiruošti Paskutiniojo teismo dienai, kuri taip pat bus „rago gausmo“ diena, tik jau nebe šventiška, o īgavusi rūstybės atspalvį.

Laiške Žydams, primenant Dievo susitikimą su Moze ant Sinajaus kalno, šo-

faras taip pat pakeičiamas trimitu (12, 19) – laiško autorius neskyrė didelės reikšmės originaliems hebrajų instrumentams. Mato evangelijoje minimas trimitavimas gatvėse ir sinagogose (6, 2), o juk yra žinoma, kad sinagogose skambėdavo tik šofaras. Ši eilutė gali paskatinoti daryti prielaidą, kad NT autorai galėjo turėti omenyje šofarą, tiesiog jo ir trimito pavadinimą neskyrė. Arba šią eilutę derėtų suprasti tik metaforiškai: neva trimituoti reiškia girtis siekiant viešo pripažinimo.

Pirmaisiais krikščionybės amžiais ir ypač viduramžiais, kai instrumentų simbolika buvo itin išplėtota, ji nutolo nuo pirminių, judėjams aktualių reikšmių ir praktinių instrumentų funkcijų, jų svarbos apeigose. Bažnyčios Tėvai dėl graikų filosofijos įtakos veikiau transformavo vieni kitų išsakytas mintis, negu ieškojo pirminių instrumentų prasmį komentuodami jau pačias Šventojo Rašto interpretacijas, o ne autentišką tekstą. Skirtumą lémė ir tai, kad ankstyvojoje Bažnyčioje instrumentai nebuko naudojami, taigi Bažnyčios Tėvų svarstymai buvo kilę ne iš praktinių poreikių, o veikiau iš teorinių apmąstymų atsižvelgiant į graikų ir roménų muzikoje naujojamus Biblijoje minimų instrumentų atitikmenis. Šofaro tuose komentaruose nebeliko; Bažnyčios Tėvai dažniausiai interpretuodavo trimito reikšmes.

Apibendrinant rago būtį Šventajame Rašte galima pavadinti simboliniu garniniu žydų tautos istorijos atspindžiu. Ragas savo pavidalu bei skambesiu simbolizuojama atskaitos tašką žydų tautos istorijoje – protėvio Abraomo bendrystę

su Dievu. Šofaro gausmas ant Sinajaus kalno – Aukščiausiojo ženklas, skambantis kartu su Dešimčia Dievo įsakymu, – itin reikšmingo žydų istorijos etapo pradžia: tuomet buvo suformuotas kertinis judaizmo dvasinis kodeksas. Galima teigti, kad šofaras, kaip garsinė įvykių ant Sinajaus kalno atmintis, juodėjams tiesiogiai primindavo ir tebepri mena Dešimt Dievo įsakymu. Ir pagaliau Jericho miesto užémimo istorija: izraelitams užkariaujant Pažadėtosios žemės valdas, muzikiniams ragams, kaip dvasiniams pergalę lėmusiems ginklams, skiriama ypatinga reikšmė. Šofaras visame Šventajame Rašte yra garsi nis Dievo veikimo, Jo teismo ir teisingumo simbolis bei vienintelis iš instrumentų yra tiesiogiai prilyginamas Dievo balsui. Šis raga tebéra vienintelis būdingas judėjų instrumentas praejus beveik 2000 metų po Jeruzalės Šventyklos sugriovimo.

Kereno ir Jovelio, kaip muzikos instrumentų, simbolika neprilygsta tokiomis išplėtotomis šofaro prasmėms. Kerena ženklino gyvulio raga apskritai, turėjo ritualinio objekto funkciją, galėjo simbolizuoti ir neigiamas jėgas bei išdumą, o kaip muzikinis ragas minimas

Biblioje tik du kartus. Antroji kereno reikšmė – spindesys, švytėjimas – rado platų atgarsį poetiniuose Biblijos tekstuose, kuriuose simbolizuojama pergalė, orumą ir džiaugsmą.

Tik dviejose Šventojo Rašto istorijose (Išejimo ir Jozués knygose) minimas Jovelis, kaip ir kerena, pasižymi daugia reikšmiškumu: žymi avino ragą, jo skambėjimą, taip pat – jubiliejų. Dėl įvairių ryptės semantikos ir santūraus paminėjimo Biblioje sudėtinga nusakyti tikrają Jovelio muzikinę charakteristiką, tačiau galima prielaida, kad „jubiliejinis“ raga buvo šofaro tipo instrumentas, naudotas ypatingomis aplinkybėmis.

Raga paminėjimo Šventajame Rašte aplinkybės atskleidžia jo simbolikos daugiasluoksnį:

- ragas, turėjęs signalinę–komunikacinię funkciją, tiek sakraliniame, tiek pasaulietiniame kontekstuose išreiškė žydų etninį tapatumą;
- ragas, kaip universalus gyvulio jėgos ženklas, simbolizavo valdžią, stiprą, pergalę, džiaugsmą;
- ragas, būdamas Dievo balso, Jo veikimo ir lemties neišvengiamumo ženklu, turėjo didelę reikšmę ritualų bei švenčių metu.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Ed. Barry W. Holtz. *Back to the Sources. Reading the Classic Jewish texts.* – New York, 1992, p. 35.
- ² J. Braun. *Music in Ancient Israel/Palestine. Archeological, written, and comparative sources,* – Cambridge, 2002, p. 11.
- ³ J. Koliada. *Muzikalnyje instrumenty v Bibliji.* – Moskva, 2003, p. 154.
- ⁴ Ten pat, p. 154.
- ⁵ J. Braun, p. 26. Anot muzikologės J. Koliados

skaičiavimų, 72 kartus. Tikriausiai J. Braunas galėjo priskaičiuoti ir tokias vietas, kur minimas tiktais terua, t.y. rago-trimito garsas, bet ne pats instrumentas.

⁶ J. Koliada, p. 159.

⁷ Jei kitaip nenurodoma, cituojamas Šventasis Raštas. Senasis ir Naujasis Testamentas. Lietuvos Katalikų vyskupų konferencija. – Vilnius, 1998. Cituojant Šventojo Rašto fragmentus,

- skliausteliuose pateikiami instrumentų pavadinimai originalo kalba, kadangi vertime jie neatitinkantys.
- ⁸ Su šiuo žodžiu siejamas Kaino palikuonio Juvalo, muzikos instrumentų išradėjo (*Pr 4, 21*), vardas.
- ⁹ J. Koliados apibendrinimas, *Muzikalnyje instrumenty v Biblijî*, p. 48
- ¹⁰ Mano pažodinis vertimas (bei pabrėžimas) iš: *Hebrew - English Tanach. Jewish Publication Society*. – Philadelphia, 2003.
- ¹¹ B. I. Berman. *Biblejskyje smysly*. – Moskva, 1997, p. 174.
- ¹² U. Cassuto. *A commentary on the Book of Exodus*. – Jerusalem, 1983, p. 231–232
- ¹³ Mano pažodinis vertimas.
- ¹⁴ Ji švenčiamama septintajį mėnesį (po Babilono tremties žinomą kaip Tišri), pagal mus – rugpjūtį. Tišri buvo pirmasis mėnuo pagal Babilono kalendorių, tad žydai pirmają Tišri dieną pavadino Roš Hašana – hebr. „metų galva“. Ši šventė žymi Dešimties Atgailos dienų pradžią ruošiantis Jom Kipur (Išpirkimo) Dienai, kuri švenčiamama dešimta septintojo mėnesio dieną. Pagal senesnijį žydų kalendorių metai prasidėdavo pavasarį Pesacho švente – Nisano mėnesį, pagal mus – kovą-balandį, žr. *Iš 12, 2* (žr. S. Bacchiocci. *God's Festivals in Scripture and History*, V. 2: The Fall Festivals. – Michigan, 1996).
- ¹⁵ A. P. Bloch. *The Biblical and Historical Background of Jewish Customs and Ceremonies*. – New York, 1980, p. 21.
- ¹⁶ K. Burbulio parengtas Biblijos vertimas. Vilnius, 1996. Intarpas mano.
- ¹⁷ „Ha“ yra žymimasis artikelis.
- ¹⁸ Apie kerēn žr. tolesniame tekste.
- ¹⁹ J. Koliada, p. 156.
- ²⁰ Archeologija nepalaiko Pažadėtosios žemės užémimo modelio tuo laikotarpiu, apie kurį kalba Biblia. J. R. Bartlett. *Archeology and Biblical Interpretation*. – London, 1997, p. 23.
- ²¹ A. Shiloah. *Jewish Musical Traditions*. – Detroit, 1992, p. 42.
- ²² Žr. www.aish.com/holidays/The_High_Holidays/graphics/hh00_header_rosh_hashana.
- ²³ J. Koliada, p. 56–57. Kaip teigia muzikologė, kerēnas veikiausiai buvo mažesnis nei šofaras (apie 20 cm. ilgio) ir labiau išlenktas.
- ²⁴ K. Burbulio parengtas Biblijos vertimas. Lietuvos Katalikų vyskupų konferencijos išleistame Šventojo Rašto vertime (1998) ši eilutė skamba taip: „Užsivilkau ašutinę ant odos, sėdžiu čia dulkėse nugalėtas“, o angliskajame Tanacho vertime (*Jewish Publication Society*, 2003) kerēnas šioje eilutėje prilyginamas „slovei“: „apsivilkau ašutine, ir palaidojau savo šlovę dulkėse“. Taigi, vertėjai skirtingais vaizdiniais išreiškia tą pačią kereno simbolizuojamą idėją.
- ²⁵ Danielius 2, 4–7, 28 fragmentas buvo užrašytas aramejiškai. Kiti instrumentai, išvardinami statulos garbinimo ceremonijoje kartu su karina, yra *mašrokita, katros, sabcha, pesanterin, sumponeja*.
- ²⁶ J. Braun, p. 33.
- ²⁷ Septuagintoje (apie 250 m. pr. Kr.) instrumentų pavadinimai kelia painiau. Hebraiški rago pavadinimai – *šofaras, kerēnas, jovelis* – daugelyje fragmentų pakeisti trimitu (gr. *salpinge*).

Antanas ANDRIJAUSKAS, habilituotas humanitarinių mokslų daktaras, profesorius. Gimė 1948 m. Kaune. VDA profesorius. Kultūros, filosofijos ir meno instituto skyriaus vadovas, Lietuvos estetikų asociacijos prezidentas. 1973 m. Maskvos M. Lomonosovo universitete baigė filosofijos studijas. 1978 m. apgynė filosofijos daktaro, 1990 m. – habilituoto daktaro disertacijas. 1981–1982 m. stažavosi Sorbonos universitete ir Collège de France. Vizituojančio profesoriaus teisėmis skaito paskaitas įvairiose šalyse. Yra paskelbęs 11 monografijų ir per 360 mokslo darbų. Mokslių tyrimų sritys: filosofijos istorija, estetika, meno filosofija, menotyra, orientalistika, kultūrologija. 2003 m. už darbų ciklą „Lyginamieji kultūros, filosofijos, estetikos ir meno tyrimai“ apdovanotas Valstybine mokslo premija.

El. paštas: aandrijauskas@hotmail.com

Jonas BALČIUS, humanitarinių mokslų daktaras, docentas. Gimė 1943 m. Kultūros, filosofijos ir meno instituto vyresnysis mokslos darbuotojas, Vilniaus pedagoginio universiteto Etikos katedros vedėjas. 1986 m. apgynė disertaciją tema „Prano Dovydačio visuomeninės ir filosofinės pažiūros“. Domisi etikos istorijos, filosofijos istorijos, lietuvių etinės minties klausimais. Rengia monografiją „Dorovinė lietuvių identiteto problema“.

El. paštas: etika@vpu.lt

Aušra BIRGELYTĖ, magistrė. Gimė 1975 m. Marijampolės rajone. Baigė Vilniaus pedagoginio universiteto Gamtos mokslų fakultetą, išgijo geografinės magistro laipsnį. Studijavo vokiečių kalbą. Šiuo metu Vilniaus pedagoginio universiteto edukologijos doktorantė.

El. paštas: ausra_birg@yahoo.de

Romualdas DULSKIS (g. 1957), kunigas, teologijos daktaras, docentas. Vytauto Didžiojo universiteto Katalikų teologijos fakulteto dėstytojas. Europos katalikų teologų draugijos narys. Knygų „Ekumeninė teologija“ (2001 m.) ir „Pašaukimų teologija ir pastoracija“ (2004 m.) autorius. Mokslių interesų sritis – žmogaus pašaukimas ekumeninėje ir tarpreliginio dialogo perspektyvoje.

El. paštas: r.dulskis@ktf.vdu.lt

Christoph FLÜELER, habilituotas humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1957 m. Stans (Šveicarija). Fribourgo universiteto profesorius, skaito paleografijos ir kodikologijos kursus, dėsto viduramžių lotynų kalbą. Mokslių interesų sritis: viduramžių politinės filosofijos istorija, aristotelinės filosofijos recepcija viduramžiais, Petras Overietis, viduramžių manuskriptų kodifikacija.

El. paštas: christophe.flueler@unifr.ch

Virginija JAKIMENKO, humanitarinių mokslų daktarė, docentė. Gimė 1956 m. Vilniuje. 1979 m. baigė filosofijos studijas Maskvos M. Lomonosovo universitete. 1988 m. apgynė filosofijos daktaro disertaciją. Dirbo Vilniaus universiteto Kauno humanitarinio fakulteto prodekanė, Filosofijos ir politologijos katedros vedėja. Nuo 2000 m. – Mykolo Romerio universiteto Filosofijos katedros docentė. Mokslių tyrimų sritys: socialinė filosofija, logika, mokslo metodologija.

El. paštas: jvirgini@takas.lt

Lina KLUSAITĖ, magistrė. Gimė 1971 m. Kaune. Baigė Kauno aukštienią meno mokyklą. Vytauto Didžiojo universitete išgijo teologijos bakalauro laipsnį. 2005 m. VDU baigė teatrolinijos studijas ir išgijo menotyros magistro laipsnį. Nuo 2005 m. – VDU doktorantė.

El. paštas: lina.klusaite@delfi.lt

Bronislovas KUZMICKAS, habilituotas humanitarinių mokslų daktaras, profesorius, Mykolo Romerio universiteto Filosofijos katedros vedėjas. Gimė 1935 m. Prienu rajone. 1960 m. baigė Vilniaus universitetą, 1966 m. apgynė filosofijos daktaro, 1984 m. – habilituoto daktaro disertacijas. Dėstė filosofiją aukštojiame mokyklose, dirbo mokslinių darbų. Mokslinio darbo sritys: filosofijos istorija, katalikiybės filosofija, etika. Parašė septynias knygas, paskelbė apie 200 mokslinių, mokslo populiarinimo ir publicistinių straipsnių.

El. paštas: Brkuzm@lrs.lt

Nijolė LOMANIENĖ, humanitarinių mokslų daktarė, docentė. Gimė 1953 m. Palangoje. 1976 m. baigė Vilniaus universiteto Istorijos fakultetą, psychologijos specialybe, filosofijos specializaciją. 1991 m. apgynė humanitarinių mokslų daktaro disertaciją. Dirbo Aukštojo ir specialybio vidurinio mokslo ministerijoje, Vilniaus pedagoginiame universitete, nuo 1998 m. – Vilniaus universiteto Filosofijos fakulteto Filosofijos istorijos ir logikos katedros docentė. Mokslių interesų sritis: logikos filosofija, aktualios moralės filosofijos problemas.

El. paštas: Nijole.Lomaniene@fsf.vu.lt

Aušra MALKEVIČIŪTĖ, magistrė. Gimė 1971 m. Rokiškio rajone. 1995 m. Vilniaus universitete išgijo filosofijos bakalauro, o 1997 m. VDU – filosofijos magistro laipsnį. Šiuo metu dirba Mykolo Romerio universiteto Filosofijos katedros lektore. Mokslių tyrimų sritys: moralės filosofija, fenomenologija, hermeneutika.

Tel. + (370 5) 2714628

Asta MEŠKAUSKIENĖ, magistrė. Gimė 1963 m. Ignalinoje. 1987 m. apgynė istorijos bakalauro, 2000 m. – socialinių mokslų (etikos) magistro laipsnį. 2004 m. baigė edukologijos doktorantūros studijas Vilniaus pe-

dagogniniame universitete. Dirbo Vilniaus S. Daukanto vidurinės mokyklos etikos mokytoja, VPU Etikos katedros asistente. Nuo 2005 m. – VPU Etikos katedros lektorė, Pedagogikos ir psychologijos fakulteto prodekanė. Mokslių tyrimų sritys: etikos teorija ir dėstymo istorija, edukologijos metodologija.

El. paštas: astamesk@yahoo.com

Raimonda NORAKUTĖ, magistrė. Gimė 1981 m. Radviliškyje. 2003 m. Vytauto Didžiojo universitete įgijo menotyros bakalauro laipsnį. 2005 m. baigė magistrantūros studijų Kultūros vertybių apsaugos programą (VDU, Menų institutas). Magistro tezių tema: „Šiaulėnų Šv. Onos bažnyčios sakralinės dailės paveldo apskaita ir įvertinimas“.

El. paštas: newraimonda@yahoo.com

Tomas PABEDINSKAS, magistras. Gimė 1980 m. Kaune. 2005 m. Vytauto Didžiojo universitete įgijo menotyros magistro laipsnį. Šiuo metu – VDU Menų instituto doktorantas. Tyrinėjimų sritis: atvaizdo reikšmė socialiniame ir kultūriniame kontekste, jo santykis su regimaja tikrove; fotografijos teorija ir praktika.

El. paštas: t.pabedinskas@leidykla.vdu.lt

Valdas PRUSKUS, habilituotas socialinių mokslų daktaras. Gimė 1950 m. Vilniuje. Studijavo Vilniaus universitete, Lietuvos filosofijos, sociologijos ir teisės instituto aspirantūroje. 1985 m. apgynė filosofijos, 1997 m. – habilituoto socialinių mokslų daktaro disertacijas. Dirba Vilniaus Gedimino technikos universiteto Filosofijos ir politologijos bei Vilniaus pedagoginio universiteto Socialinių mokslų katedrų profesoriumi. Lietuvių katalikų mokslo akademijos narys, Tarptautinės konferencijos, globojamos Šventojo Sosto „Verslo efektyvumas ir solidarumas: vertybių konfliktas“ dalyvis ir prelegentas (Italija, 1998). Mokslių interesų sritys: religijos, politikos, verslo etikos, tarpkultūrinės komunikacijos ir švietimo sociologija. Yra paskelbęs 6 monografijas ir per 130 mokslių straipsnių.

Tel.: +370 5 2695677

Kamilė RUPEIKAITĖ, magistrė. Gimė 1973 m. Kaune. 1999 m. baigė Lietuvos muzikos ir teatro akademiją ir įgijo muzikologijos magistro laipsnį. Nuo 1999 m. yra Lietuvos Muzikos ir teatro akademijos doktorantė. Tyrinėjimų sritis – muzikos instrumentų prasmės Šventajame Rašte. 1997 m. stažavosi Lundo universitete, 2004–2005 m. mokėsi judaikos studijoms skirtame Paideia institute Stokholme.

El. paštas: kamile_r@yahoo.com; kamile@email.lt

Dalia Marija STANČIENĖ, humanitarinių mokslų daktarė, docentė. Gimė 1948 m. Palangoje. 1971 m. baigė Vilniaus universiteto Fizikos fakultetą, 1983 m. apgynė filosofijos daktaro disertaciją. 1976–1988 m. dirbo Vilniaus universiteto Filosofijos katedroje vyr. dėstytoja. Kultūros, filosofijos ir meno instituto vyresnioji mokslo darbuotoja, VPU Etikos katedros docentė, „Logos“ žurnalo vyr. redaktorė, Tarptautinės Tomo Akviniečio asociacijos (SITA) Lietuvos skyriaus direktorė. 1993 m. stažavosi Šv. Tomo Akviniečio kolegijoje Los Andžele (JAV), 1999 m. – Šv. Tomo universitete Hiustone (JAV). 2001 m. gavo Prancūzijos vyriausybės stipendiją ir stažavosi Poitiers universitete (Prancūzija).

El. paštas: logos@post.omnitel.net

Aivaras STEPUKONIS, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1972 m. Kaune. 1991 m. baigė Juozo Gruodžio konservatoriją. 1995 m. Stiubenvilio pranciškonų universitete (JAV) baigė filosofijos ir teologijos bakalaurų studijas. Nuo 1995 m. filosofijos studijas tęsė Tarptautinėje filosofijos akademijoje Lichtenšteino kungiškystėje, kur 1997 m. apgynė magistro laipsnį, 2005 – filosofijos daktaro disertaciją. Šiuo metu – Kultūros, filosofijos ir meno instituto mokslo darbuotojas.

El. paštas: astepukonis@centras.lt

Rima VALINČIŪTĖ, doktorantė. Gimė 1977 m. Vilniuje. 1999 m. Vytauto Didžiojo universitete įgijo menų bakalauro, 2001 m. – dailėtyros magistro laipsnį. Nuo 2001 m. VDU Menų instituto doktorantė. Nuo 1999 m. dirba Kauno arkivyskupijos muziejuje. Mokslių interesų sritys: Lietuvos senojo dailė, bažnytinė dailė, muziejinių objektų.

Tel.: +(370 680) 81 751

Aldona VASILIAUSKIENĖ, humanitarinių mokslų (istorija) daktarė. Gimė 1945 m. Anykščių rajone. Nuo 1975 m. dirba Vilniaus universitete vyr. mokslo darbuotoja. 1990 m. apgynė daktaro disertaciją. Nuo 1992 m. LKMA Istorijos mokslo sekcijos pirmininkė. Tyrinėja Katalikiškajį intelektualinį sajūdį Lietuvoje ir Lietuvių katalikų mokslo akademijos bei jos narių veiklą. Šia tematika paraše per 300 mokslo populiarinimo ir per 20 mokslių straipsnių, 10 įvairios apimties knygų, yra dviejų bibliografių autorė. Vadovauja 2000 m. susikūrusiai Lietuvių, ukrainiečių istorikų asociacijai.

Tel. +(370 5) 265 1268

Juozas ŽILIONIS, socialinių mokslų daktaras, docentas. Gimė 1949 m. Lazdijų rajone. 1971 m. baigė Vilniaus pedagoginio instituto Lietuvių kalbos ir literatūros fakultetą. 1984 m. Sankt-Peterburgo A. Gerceno valstybiniame pedagoginiame institute apgynė daktaro disertaciją. Nuo 1985 m. dirba Vilniaus pedagoginiame universitete, Edukologijos katedroje. Nuo 1997 m. – Pedagogikos ir psychologijos fakulteto dekanas.

El. paštas: ppf.dekanatas@vpu.lt

LOGOS

44

ISSN 0868-7692

