

Nacionalinė mokslinė konferencija

Antikos ir Viduramžių tyrimai 2026

TURINYS

Konferencijos programa / 2
Pranešimų santraukos / 4

Rengėjai

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Vytauto Didžiojo universitetas

Organizacinis komitetas

dr. S. Rumšas, prof. (hp) dr. T. Aleknie, akad. E. Jovaiša, doc. dr. D. Alekna,
(hp) dr. K. Mitalaitė, dr. T. Baranauskas, E. Miltakis, G. Zelvaras, A. Petronis

Vieta

Lietuvos kultūros tyrimų institutas, Saltoniškių g. 58–216/217, Vilnius

Laikas

2026 05 14–15

KONFERENCIJOS PROGRAMA

GEGUŽĖS 14, KETVIRTADIENIS

9.30–10.30 Įžanginė sesija (216 salė).
Moderuoja Saulius Rumšas

Akad. Eugenijus Jovaiša, LKTI.
Sūdinai ir sūdinų karalius

kavos pertrauka

11.00–13.00 Pirmoji sesija A (216 salė).
Moderuoja Egidijus Miltakis

Marius Ščavinskas, KU. Politinė teologija
Viduramžiais ir Mindaugas

Inga Baranauskienė. Polocko perėjimas
į Lietuvos pavaldumą XIII amžiuje

Tomas Baranauskas, LKTI. Lietuvių pilis Rygoje:
kur ji stovėjo ir kokia buvo?

Vytas Jankauskas, VDU. VšĮ „LDK tyrimų centras“,
Jaroslavo Išmintingojo žygio prieš
Lietuvą kontekstai

pietų pertrauka

14.30–16.30 Antroji sesija (216 salė).
Moderuoja Saulius Rumšas

Naglis Kardelis, LKTI. Apmąstant muziką
šėlą: nuo „įpykusios“ minties
iki veikiančiosios priežasties

Ignas Kriaučiūnas, VU. Priešo samprata
senovės graikų ir C. Schmitto
politinėje filosofijoje

Tėja Snuviškė, LKTI. Budizmo pėdsakai
antikiniame pasaulyje

Gediminas Zelvaras, LKTI. *Sokratikoi logoi* įtaka
Alkibijado kalbai Platono „Puotoje“

11.00–13.00 Pirmoji sesija B (217 salė).
Moderuoja Gediminas Zelvaras

Tatjana Alekniečė, LKTI/VDU. Kas yra Aristotelio
Kalijas ir Sokratas?

Rasius Makselis, LKTI. Aristotelio aporetinio
mąstymo samprata

Augminas Petronis, LKTI. Ar Augustino pomirtinės
būklės samprata – neoplatoniška?

Julita Slipkauskaitė, KTU. Vėlyvųjų Viduramžių
filosofijos tyrimų kryptys 1925–2025 m.

9.30–11.00 Trečioji sesija (216 salė).
Moderuoja Augminas Petronis

Manvydas Vitkūnas, LKA. Kanų kautynių pamokos ir įtaka vėlesnių laikų karybai

Gintautas Jakštys, LKA. Flavijaus Renato Vegecijaus traktate *Epitoma de re militari* išdėstytų idėjų svarba tiriant Antikos ir Viduramžių karybą

Artūras Jazavita, Europos centro muziejus. Vitruvijaus žmogaus interpretacijos skirtis Viduramžiais ir Renesanse

Egidijus Miltakis, LKTI. Šv. Paulius ir Simono Grunau kronika

kavos pertrauka

11.30–13.00 Ketvirtoji sesija (216 salė).
Moderuoja Tatjana Alekniėnė

Antanas Benediktas Alekna, Vienos universitetas. Diokleciano manichėjų įsakas ir Didysis krikščionių persekiojimas: provaizdis ir paralelės

Kristina Mitalaitė, LKTI. Leonas Didysis ereziologas – polemėnė ir ekleziologinė popiežiaus kova su manichėjais

Gabrielius E. Klimentka, VDU. *Malleus maleficarum* palikimas: magijos sampratos transformacija ir jo struktūrinis tęstinumas šiuolaikinėje katalikybėje

pietų pertrauka

14.30–16.30 Penktoji sesija A (216 salė).
Moderuoja Tomas Baranauskas

Tomas Čelkis, VU. Riterio Guilleberto de Lannoy XV a. kelionių aprašymas: pasakojimo žanras, struktūra, paskirtis

Elvyra Usačiovaitė, LKTI. Žmonių aukojimas pagal Luko Davido „Prūsijos kroniką“ (1583)

Aivas Ragauskas, VU. Lietuvos valstybės istorijos archyvas. Kai lituanistikos neužtenka. Ką reiškė *baculi rectorales* 1598 m. Vilniaus katedros lobyno apraše

Henryka Ilgiewicz, LKTI. Vilniaus Stepono Batoro universiteto profesorius Rajmundas Gostkowski

14.30–16.30 Penktoji sesija B (217 salė).
Moderuoja Kristina Mitalaitė

Rūta Šileikytė-Zukienė, VU. *Omnis igitur beatus deus*: Supanašėjimas su Dievu Boetijaus *Filosofijos paguodoje*

Saulius Rumšas, LKTI. Supanašėjimo su Dievu hermeneutika Grigaliaus Didžiojo *Homilijose apie Ezechielį*

Dalia Marija Stančienė, KU. Polemika pasaulio amžinumo klausimu: Tomas Akviniėtis, Boecijus Dakietis, Jonas Peckham, Sigeras Brabantietis

Eglė Elena Murauskaitė, VDA. *Pietas Patris*: Rytų Europos virsmų atspindžiai XIV–XVI a.

Eugenijus Jovaiša, Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Sūdinai ir sūdinų karalius

Ptolemėjaus „Geografijoje“ randame, kad II amžiaus viduryje galindai ir sūdinai gyveno Sarmatų okeano rytinėje pusėje. Dar kita sūdinų gyvenama vieta nurodyta buvus prie Dunojaus, Moravos upės dešiniojo kranto aplinkoje, – tarp markomanų ir kvadų. Tai įdomi žinia, tačiau ilgą laiką į antrąją sūdinų gyvenamą vietą niekas iš mokslininkų rimtai nežiūrėjo ir nenagrinėjo manydami, kad tai, galbūt, autoriaus klaida, o gal tiesiog netikėdami tokia galimybe. Tačiau dabartiniai tyrimai – gilesnis žvilgsnis į Didžiąją aisčių migraciją, į Gintaro kelio procesus, į galindų ir sūdinų pasaulį Mozūrų ežeryno aplinkoje ir jų vaidmenį Gintaro kelio istorijoje – kitaip modeliuoja sūdinų prie Dunojaus gyvenimo galimybes. Kartu su sūdinų pasaulio sostinės – Krivulės – palikimo tyrinėjimais atsiskleidžia naujas mūsų priešistorės puslapis.

Pagrindinė Didžiosios aisčių migracijos banga iš prigimtinių žemių – buvusios Vakarų baltų pilkapių kultūros – plūstelėjo I amžiaus pabaigoje ir, palyginti, per trumpą laiką aisčiai, vakarų baltai, įsisavino didžiulius plotus visose kryptyse, kurių neribojo Baltijos jūra. Tos bangos chronologijoje ir topografijoje galima įžiūrėti du raidos periodus – ankstyvąjį, kuris datuotinas 10–220 metais ir vėlyvąjį, kurio laikas buvo tarp 200 ir 450 metų. Kiekvienas periodas pasižymi savita geografinė erdve ir skirtinga geopolitine orientacija, tačiau išsiskiria faktas, kad iki 220 metų ir šiauriniai, ir centriniai, ir pietiniai aisčiai apsibrėžė savo gyvenamąsias erdves. Bet ne Sembos aisčiai ir galindai. Jie nemigravo, jie tiesiog plėtė savo ribas. Ypač galindai, kurie savo kultūrą skleidė sūdinų erdvėje ir per juos toliau į rytus. Ir ne tik.

Dabartiniai antrosios (o gal ir pirmosios?) sūdinų erdvės prie Dunojaus istoriniai ir geografiniai tyrimai leidžia modeliuoti naują supratimą apie juos ir jų vietą Europos kultūros istorijoje. Tyrimai rodo, kad sūdinai galėjo ten gyventi, o jų vieta Gintaro kelio prekybinėje imperijoje buvo itin reikšminga. Jie gyveno anapus pagrindinio romėnų Gintaro kelio miesto Karnunto (Carnuntum) ir Vienos (Vindabona). Ši galimybė verčia kitaip pažiūrėti į Gintaro kelio prekybinę sistemą. Priešistorės istorikų darbuose Gintaro keliams skirtas nemenkas dėmesys, bet tik tiesinei struktūrai: kelias pirmyn, kelias atgal. Tačiau, kaip rodo galindų ir sūdinų pasaulio tyrimai, reikia kalbėti apie žiedinę Gintaro kelio struktūrą, apie nenutrūkstamą prekybinį srautą tiksliai apibrėžtais žiediniais keliais vandeniui ir sausuma, apie atraminėse vietose įsteigtas prekyvietes ir sukurtas infrastruktūras. Dabartiniai tyrinėjimai atskleidžia itin efektyvią žiedinę upių struktūrą, kur ypatingas vaidmuo tenka Vyslai, jos dešiniajam intakui Narevui, jo intakams Bebrui ir Pisai, Mozūrų ežerynui, Priegliui, Šešupei, Nemunui, Gilijai, Deimenai ir Baltijos marioms – Kuršių ir Aisčių, o joje – Elbingo įlankai. Šis nuolat cirkuliuojantis žiedas nuo romėnų iki aisčių buvo daugelio II–IV a. kultūrų pažangos veiksnys.

Atsitiktinumas ar ne, tačiau aiškių migracijos didžiausio aktyvumo laikas sutampa su Gintaro kelio didžiausio aktyvumo laikotarpiu. Nuo pat Nerono Romos imperatoriai nuosekliai didino prekybos apimtis iki ji pasidarė gyviausia tarp 151 ir 170 metų. O tai yra Antonino Pijaus ir Marko Aurelijaus epocha. Jo įpėdinio Komodo laikais prekybos apimtys sumažėjo 1,6 karto, o 191–210 metais – net 8,2 karto. Po 251 metų Romos monetų skaičius kapuose tapo itin nežymus. Jų randama tose vietose, kurios buvo arčiausiai prekybinių kelių – Pamaryje ir Mozūruose. Tai yra, ir galindų, ir sūdinų pasauliuose.

Atskirai nagrinėjant galindų ir sūdinų indėlį į Gintaro kelio istoriją, matyti, kad bendrieji dėsningumai čia atsikartoja. Mozūrų ežeryno romėniškųjų monetų analizė, paremta 365 radinių duomenų baze, iš kurių 92 yra chronologiškai apibrėžti, leidžia nustatyti aiškiai struktūruotą monetų cirkuliacijos modelį. Didžiausias monetų skaičius priklauso 150–200 metams (44,6 % visų datuotų radinių), jos sudaro pagrindinį cirkuliacijos branduolį. Artimi yra 220–260 (20,7 %) bei 70–150 metai (19,6 %). Visa tai kartu formuoja daugiau kaip 85 % visos chronologiškai patikimos imties.

Kultūrų indėlio pjūvis rodo ryškų ir neproporcingą pasiskirstymą tarp galindų ir sūdinų kultūrų. Galindų kultūra apima visus chronologinius laikotarpis – nuo ankstyviausių 10 iki 450 metų, ir tai rodo nuoseklų ir ilgalaikį monetų įsisavinimą. Tuo tarpu sūdinų kultūra pasižymi siaura chronologine koncentracija: monetų randama tik 70–200 metuose ir jos sudaro visą šios kultūros monetinį fondą. Taigi Mozūrų ežeryno duomenys atskleidžia aiškiai sluoksniuotą kultūrinį monetinės cirkuliacijos modelį, kuriame galindų kultūra veikia kaip pagrindinis ir ilgalaikis monetų kaupimo centras, o sūdinų kultūra – kaip riboto įsitraukimo zona, tačiau jos monetinis aktyvumas sutampa su intensyviausiu Gintaro kelio laikotarpiu. Šis monetų sutelktumas tiesiogiai sutampa su vadinamoju Romos imperijos stabilumo maksimumu, siejamu su Antonino Pijaus ir Marko Aurelijaus valdymo laikotarpiu. Tai buvo laikotarpis, pasižymėjęs politiniu stabilumu, efektyvia administracija ir intensyvia tarptautine prekyba. Tačiau II a. pabaigoje, po Komodo, prasidėjo imperijos krizės laikotarpis. Gintaro kelio saugumas jau priklausė ne nuo imperinės kontrolės, bet nuo vietinių ginkluotų Gintaro kelio bendruomenių. Būtent tokioje aplinkoje iškyla Krivulės sūdinų karaliaus istorija.

Sūdinų karalius iš Sūdinų sostinės Krivulės, dabar vadinamos Šveicarija (Lenkijos Respublika), yra dabartinio Suvalkų miesto ribose. Neįtikėtinas 220–260 metais mirusio asmens įkapių skaičius – net penkiasdešimt septynios – neleidžia jo interpretuoti kitaip, kaip ypatingo statuso karį ir drauge valdovą – karalių. Jam supylė net 24 metrų skersmens pilkapį ir įrėngė tik vieną, jam skirtą kapą, apjuostą dvidešimt keturių kuolų sistema. Išsami analizė leidžia pamatyti du lygius: karišką ir karališką bei jiems priklausančius ženklus. Karališką, paradinę dalį sudėjo galvūgalyje. Tai prabangios žirgo kamanos, prabangūs iškilmių ginklai – sidabru inkrustuotos geležinės ietys, o nuo juosmens, kojūgalio link, po skydu sudėtos visos žymaus kario įkapės. Antros, kovinio žirgo, kamanos. Tos, kuriomis lauko sąlygomis galima greitai pabalnoti žirgą. Greta: perpetė ir diržas, prilaikantis Spatha tipo kalaviją, kuris nuo II a. tapo pagrindiniu Romos kavalerijos ginklu, sudėtinis Romos lankas ir strėlinė, kovos kirvis. Rečiausius radinius papildė buities reikmenys – pincetai, žirkklės, šukos, segės ir ypatingos perpetės bei diržo puošmenos.

Kapinyno duomenys leidžia šį asmenį laikyti ne paprastu karių sluoksniu atstovu, bet politinės galios centru, kurio autoritetas buvo formuojamas per karinius pasiekimus, per ryšius su romėnišku pasauliu, per strateginių Gintaro kelio komunikacijos kelių kontrolę.

Marius Ščavinskas, Klaipėdos universitetas

Politinė teologija Viduramžiais ir Mindaugas

Nuo XX a. trečiojo dešimtmečio Viduramžių valdžios tyrimuose vis dažniau akcentuojama politinės teologijos reikšmė, leidžianti analizuoti, kaip religiniai, teisiniai ir simboliniai diskursai formavo valdovo autoritetą, galią, teisę ir legitimumą. Politinės teologijos sąvokos autorius C. Schmittas, tiesa, neanalizavo Viduramžių politinės teologijos, tačiau ją siejo su valdžios desakralizacijos procesu, vykusiu jau industrinės visuomenės epochoje. Nors medievistai iš pradžių gana rezervuoti vertino C. Schmitto vartojamą terminą, XX a. 5–8 dešimtmečių tyrimai leido geriau suvokti, kaip ir kokiais būdais skleidėsi viduramžiškoji politinė teologija. Viduramžių teologų ir kanonistų mąstyme autoritetas (*auctoritas*), galia ir teisė (*potestas*), taip pat legitimumas (*legitime, iusta potestas, potestas legitima*) buvo kildinami iš Dievo valios ir malonės (šv. Augustinas, Anzelmas Kenterberietis, Jonas Solsberietis, popiežiai Inocentas III ir Inocentas IV, šv. Tomas Akvinitietis ir kt.). Todėl Dievo valia ir malonė buvo laikomos tiesioginiais viduramžiškos valdžios šaltiniais, nepaisant to, per kurias rankas ši galia buvo perduodama – per imperatorių ar per Apaštalų Sostą. Toks pat Dievo valios ir malonės šaltinis matomas ir Lietuvos karalystės steigimo atveju.

Tačiau Lietuvos XIII a. kontekstas, ypač Mindaugo karūnavimo atvejis, šioje tyrimų tradicijoje tebėra fragmentiškai integruotas: turime iš esmės tik Z. Ivinskio, E. Gudavičiaus ir G. Mickūnaitės darbus, skirtus Viduramžių karalių karūnavimo tvarkai (*ordo*) apibrėžti. Tokia istoriografijos padėtis leidžia pranešime kelti šią mokslinę problemą: kaip iki šiol tyrinėtojų analizuoti politinės teologijos teoriniai modeliai gali būti pritaikyti Mindaugo valdžios konstravimui ir jos pripažinimo analizei, ypač atsižvelgiant į tai, kad Lietuvos karalystę steigė popiežius Inocentas IV – vienas svarbiausių viduramžiškos politinės teologijos formuotojų XIII a.

Norint suvokti Lietuvos karalystės steigimo atvejį bendrame Viduramžių politinės teologijos kontekste, pirmiausia reikia išgryninti galimus teorinius politinės teologijos modelius Viduramžiais. Viduramžiškos politinės teologijos tyrimuose (neretai net vengiant pačios sąvokos) remiamasi C. Schmitto suverenumo samprata, pabrėžiančia valdovo galią spręsti išimties situacijas; E. Kantorowicz karaliaus „dviejų kūnų“ doktrina, leidžiančia atskirti fizinį valdovo asmenį nuo politinio-korporatyvinio kūno; M. Blocho karališkojo sakralumo sociologija (ją iš esmės pratęsė J. Le Goff); W. Ullmanno ir B. Tierney įžvalgomis apie teologizuotą Viduramžių valdžios teisėtumą; bei G. Agambeno interpretacijomis apie išimties logiką ir valdžios ribas. Šią teorinę tradiciją papildė E. P. Schrammo tyrimai apie valdovo sakralumą ir insignijų semantiką, taip pat G. Althoffo sukurta ritualinės–komunikacinės valdžios analizės paradigma, pabrėžianti viešų gestų, priesaikų ir ceremonijų vaidmenį valdžios konstravime. Remiantis šių

tyrinėtojų įžvalgomis, pranešime bus išskirti keli politinės teologijos modeliai, aktualūs Viduramžių valdžios analizei ir Lietuvos karalystės steigimo suvokimui.

Pirmasis – sakralinio karaliaus modelis, akcentuojantis valdovo šventumo, patepimo ir religinio autoriteto svarbą valdžios legitimacijai. Antrasis – juridinis–institucinis modelis, kuriame valdžios pagrindas siejamas su bažnytinėmis ir pasaulietinėmis teisės struktūromis bei popiežiškojo pripažinimo mechanizmu. Trečiasis – suverenumo – išimties modelis, aiškinantis valdovo galią veikti krizės ar pereinamumo situacijose, kai normos yra sustabdomos. Ketvirtasis – ritualinis–komunikacinis modelis, pabrėžiantis valdžios performatyvumą, viešų ceremonijų, priesaikų ir karūnavimo aktų reikšmę.

Šių modelių pagrindu pranešime analizuojamas karaliaus Mindaugo atvejis: jo krikštas ir karūnavimas atskleidžia sakralinio ir juridinio legitimumo derinį; popiežiaus pripažinimas tampa institucinio valdžios įtvirtinimo mechanizmu; Mindaugo politiniai sprendimai liudija suverenumo praktiką išimties sąlygomis; o karūnavimo ceremonija parodo ritualinį valdžios performatyvumą XIII a. krikščioniškos Europos kontekste. Mindaugo atvejis leidžia matyti, kaip šie modeliai veikia periferinėje, dar tik krikščionėjančioje politinėje erdvėje, kurioje karaliaus valdžios konstravimas priklausė ne tik nuo teologinių ir juridinių mechanizmų, bet ir nuo vietinių elitų, karinės galios bei popiežiaus diplomatinės politikos. Pranešime bus siekiama parodyti, kaip Viduramžių politinės teologijos teoriniai modeliai gali būti taikomi Mindaugo valdžios konstravimui ir kaip šis konkretus atvejis praplečia politinės teologijos taikymo galimybes regioninėje XIII a. erdvėje.

Inga Baranauskienė

Polocko perėjimas į Lietuvos pavaldumą XIII amžiuje

Polocko kunigaikštystės perėjimas į Lietuvos pavaldumą XIII a. yra vienas iš kertinių, tačiau ilgą laiką istoriografijoje klaidingai interpretuotų Rytų Europos politinės raidos momentų. Problemos ištakos siekia dar XIX a., kai, remiantis vėlyvais ir netiksliai datuotais šaltiniais (ypač Motiejaus Strykovo kronika), buvo suformuota tradicija Polocko prijungimą datuoti apie 1307 m. Šią schemą sustiprino XIV a. pradžios Rygos arkivyskupo bylose prieš Vokiečių ordiną užfiksuota legenda apie kunigaikštį, neva testamentu užrašiusį Polocką Bažnyčiai. Vis dėlto šiuolaikiniai tyrimai rodo, kad ši tradicija neatlaiko kritikos, o tikrasis procesas buvo gerokai ankstesnis ir sudėtingesnis.

Analizuojant įvairius šaltinius – popiežiaus bules, Rusios metraščius, Livonijos dokumentus – ryškėja nuoseklesnė chronologija. 1255 m. popiežiaus aktai, patvirtinantys Mindaugo teises į „užkariautas Rusios žemes“, leidžia manyti, kad Polockas jau tuo metu buvo patekęs į Lietuvos įtakos sferą. Tai patvirtina ir 1258 m. bendri polockiečių ir lietuvių žygiai prieš Smolenską bei Naugarą. Todėl galima manyti, kad Polocko perėjimas į Lietuvos pavaldumą įvyko apie 1254 m.

Šį geopolitinį posūkį lėmė kompleksinės aplinkybės. XII–XIII a. sandūroje Polockas buvo nusilpęs dėl vidaus kovų ir praradęs dalį įtakos teritorijų, o jo priklausomybė nuo Smolensko kunigaikštystės ir Didžiojo Naugardo nebesuteikė realios apsaugos. Tuo

metu stiprėjanti Lietuva, vadovaujama Mindaugo, tapo patrauklia alternatyva. Ypač svarbus buvo Mindaugo susitaikymas su sūnėnu Tautvilu ir jo sąjungininku Danilu Haličiečiu, sukūręs plačią politinę koaliciją.

Vienas esminių klausimų – kas tapo pirmuoju Lietuvos statytiniu Polocke? Nors istoriografijoje ilgai dominavo versija, kad XIII a. 6-ame dešimtmetyje Polocką valdė kažkoks kunigaikštis Konstantinas, šaltinių analizė rodo, kad Tautvilas tapo Polocko kunigaikščiu ir pirmuoju Lietuvos statytiniu jau 1254 m. Jis minimas kaip Polocko kunigaikštis 1262–1263 m., buvo ne tik Mindaugo brolienas, bet ir Danilo Haličiečio svainis, palaikė gerus santykius su Rygos arkivyskupija, todėl galėjo tapti idealia kompromisine figūra, naudinga ir pačiam Polockui, ir kitoms suinteresuotoms šalims.

Po 1263 m. įvykių – Mindaugo nužudymo ir vidaus kovų Lietuvoje – Polocko politinė orientacija laikinai svyravo. Traidenis užleido Polocką Aleksandro Neviškio žentui, galimai iš Smolensko kunigaikščių giminės kilusiam Vitebsko kunigaikščiui Konstantinui, dėl ko Polockas dalinai grįžo į Didžiojo Naugardo įtakos sferą. Nepaisant to, Polocko ryšiai su Lietuva nenutrūko, ir XIV a. pradžioje jis vėl – šį kartą ilgiems šimtmečiams – atsidūrė Lietuvos pavaldume.

Apibendrinant galima teigti, kad Polocko įtraukimas į Lietuvos pavaldumą buvo ne vienkartinis aktas, bet procesas, vykęs apie XIII a. vidurį, kurio kulminacija laikytini 1254 m. įvykiai. Šis procesas atspindi platesnę Lietuvos valstybės transformaciją į regioninę galią, gebėjusią integruoti rytų slavų žemes.

Tomas Baranauskas, Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Lietuvių pilis Rygoje: kur ji stovėjo ir kokia buvo?

Hermanas Vartbergietis savo *Livonijos kronikoje* lakoniškai rašydamas apie prieš Vokiečių ordiną sukilusių Rygos miestiečių 1298 m. sudarytą sąjungą su lietuviais, teigė: „Taip pat tie patys miestiečiai prie įėjimo į savo miestą pastatė pilį netikintiesiems, kuri iki šiol vadinama Lietuvių pilimi“.

Kur stovėjo ši pilis, nei pats Hermanas Vartbergietis, nei jo komentatoriai (Ernst Strehlke, 1863; Ēvalds Mugurēvičs, 2005) nenurodė. Tikėtina, kad Lietuvių pilis buvo pastatyta dalyvaujant Vytenio kariams tarp žygių į Nojermiūleną (1298 m. balandžio 2 d.) ir Karksį (gegužės 25 d.). Hermano Vartbergiečio 1366 m. Pranešime pasakyta, kad Rygos „miestas iš lietuvių karaliaus rankų ir valdžios yra išplėštas ir įgytas, kaip žinia, tai akivaizdžiai matoma ir įrodoma, kadangi pilis, kurią rygiečiai pagonių karaliui pastatė prie miesto sienos, kurioje ir mieste daugelis gyveno, tai šiandien įrodo ir demonstruoja“. Lietuvos valdovo paminėjimas leidžia manyti, kad pilis statyta Vyteniui esant Livonijoje.

Papildomos informacijos apie Lietuvių pilį – ir pirmą kartą nurodytą tikslesnę jos vietą – randame 1392 m. pavasariu datuojamame Ordino prokuratoriaus skunde Romos popiežiui Bonifacijui IX. Šį dokumentą tik 1961 m. paskelbė vokiečių istorikas Kurtas Forstreuteris, ir į jį kiti tyrinėtojai dar neatkreipė dėmesio, kalbėdami apie Lietuvių pilies išvaizdą ir lokalizaciją. Šio dokumento informacija apie Lietuvių pilį unikali. Jame pasa-

kyta, kad akmeninę pilį (*castrum... lapideum*) pagonims pastatė Rygos arkivyskupas „priešais minėto Rygos miesto vartus, liaudiškai vadinamus Smėlio vartais“ (*ante portam dicte civitatis Rigensis vulgariter nominatam „porta arene“*). Šios pilies išplėsimas iš pagonių rankų Ordinui kainavęs daugiau kaip 20 tūkst. sidabro markių, o jos mūrai tebestovi iki šiol ir vadinami netikinčiųjų Lietuvių pilimi (*castrum Lithwinorum infidelium*). Iš Smėlio vartų gynybinio komplekso šiandien išlikęs Parako bokštas (latv. *Pulvertornis*, vok. *Pulverturm*), anksčiau vadintas Smėlio bokštu (latv. *Smilšu tornis*, vok. *Sandturm*). Jis buvo perstatytas vėlesniais laikais, bet pirmą kartą paminėtas jau 1330 m. Kartu atkrenta spekuliatyvūs Ėvaldo Mugurėvičiaus spėliojimai, kad esą Lietuvių pilis buvusi kažkoks neišlikęs medis įtvirtinimas.

1392 m. dokumento žodžiai *ante portam* leidžia manyti, kad Lietuvių pilis galėjo būti barbakano tipo gynybinis įrenginys. Verta atkreipti dėmesį ir į XIV–XV a. žinias apie Smėlio bokštą ir jo aplinką, esančias Rygos pajamų knygoje (*Libri reditum*), Rygos paveldėjimo knygoje (*Die Erbebücher der Stadt Riga*) ir kt. Antai XIV–XV a. sandūroje *Libri reditum* mini 4 miestiečių sodus ar daržus, buvusius tarp Smėlio vartų ir naujojo statinio (*ante portam arene inter novum opus*). 1416 m. *Die Erbebücher* minimas daržas prie „Lietuvių vartų“ (*primum ortum ad dexteram extra portam, que dicitur dee Lettowesche porte*), kurių pavadinimas galbūt mena Lietuvių pilį.

Vytas Jankauskas, Vytauto Didžiojo Universitetas, VŠĮ „LDK tyrimų centras“

Jaroslavo Išmintingojo žygio prieš Lietuvą kontekstai

Jaroslavo Išmintingojo politika vakarų ir šiaurės vakarų kryptimi buvo pakankamai dinamiška. Jis ne vieną kartą kovojo su Lenkija, skyrė dėmesio baltų kraštams. Itin intensyvus šios politikos laikotarpis apėmė XI a. ketvirtojo dešimtmečio pabaigą ir penktąjį dešimtmetį: 1038 m. Jaroslavas žygiavo prieš jotvingius, 1040 m. – prieš Lietuvą, o 1041 ir 1047 m. prieš Mazoviją. Kadangi to meto šaltinių nėra daug, kilo labai įvairių interpretacijų, kaip ir kokiame kontekste vertinti šiuos Jaroslavo Išmintingojo žygius. Pirmiausia buvo atkreiptas dėmesys į tai, kad tuo metu vyko Lenkijoje Piastų dinastijos valdžios atstatymo procesas, ir Jaroslavas akivaizdžiai buvo susijęs su Kazimieru Atnaujintoju (dinastiniai ryšiai). Tai leido įžvelgti sąjungą prieš Mazoviją. Tačiau istoriografijoje pasiūlyta ir kitų nuomonių. Henrikas Lowmianskis teigia, kad buvo sukurta sąjunga prieš Pamarį, Mazoviją ir baltus. Janusz Bieniak mato Mazovijos ir jotvingių bei lietuvių sąjungą. Oleksandr Golovko teigia, kad tik po žygių prieš jotvingius ir lietuvius Jaroslavas galėjo padėti Kazimierui kovose su Mazovija. Grzegorz Blaszczyk teigia, kad žygis prieš Lietuvą nėra susijęs su Mazovija, o veikiausiai lietuviams suteikė pagalbą jotvingiams. Taigi, Jaroslavo žygis matomas kiek platesniame geopolitiniame kontekste.

Tačiau į Jaroslavo Išmintingojo žygį taip pat reikia atkreipti dėmesį žvelgiant iš Lietuvos pusės. Svarbiausias pastabas čia yra padaręs Edvardas Gudavičius. Tyrinėdamas 1009 metų įvykius ir šv. Brunono Kverfurtiečio misiją į Lietuvą, jis ne tik konstatavo, kad šventasis vyras pasiekė Lietuvą, tačiau taip pat pastebėjo, kad Lietuvos konsolidacijos lygis

pakankamai aukštas. Tai privertė ieškoti atsakymo, kodėl Lietuva valstybę sukūrė tik valdant Mindaugui? Atsakymą jam rasti padėjo Jaroslavo žygis, kuris, pasak E. Gudavičiaus, sustabdė Lietuvos valstybingumo raidą XI amžiuje ir pavertė Lietuvą Rusijos setelitu.

Dirbant šios hipotezės rėmuose galima paaiškinti, kodėl Lietuva minima Rusijos duoklininkų sąrašė, tačiau vargu ar tai buvo ilgalaikis statusas. Greičiau priešingai: jeigu lietuviai ir mokėjo Rusijos kunigaikščiams duoklę, tai buvo trumpalaikis epizodas, neturėjęs ilgesnio tęstinumo. Tačiau šios hipotezės rėmuose kyla žymiai daugiau klausimų. Kiek Jaroslavas išmintingasis buvo suinteresuotas sugriauti Lietuvos vidaus struktūras? Jeigu buvo pajudėta link valstybės susidarymo, formavosi centrai su valdžios struktūromis, Jaroslavas turėjo būti kaip tik suinteresuotas, kad šios struktūros išliktų: atvykus į vieną centrą buvo žymiai paprasčiau susirinkti duoklę ir sugrįžti – tai reikalavo žymiai mažiau resursų. Iš kitos pusės, mes nežinome, kokia buvo tiksliai Jaroslavo išmintingojo žygio apimtis, tačiau mažai tikėtina, kad Jaroslavas galėjo giliau įsiveržti į Lietuvą. Tai leidžia atlikti kai kuriuos svarstymus. Jeigu Lietuva nebuvo tuo metu suvienyta į vieną darinį, tuomet Jaroslavo žygio padariniai galėjo būti labai lokalūs, neapimti daugiau negu vienos ar kelių kunigaikštystių ar vadysčių. uomet, teigti kad Jaroslavo žygis galėjo sulėtinti Lietuvos konsolidacijos procesą nėra pagrindo. Priešingai, Jaroslavo žygis į Lietuvą turėjo aiškiai suformuoti Rusijos, kaip išorės grėsmės faktoriaus svarbą. Tai turėjo paskatinti ir pagreitinoti Lietuvos valstybės genezės procesus. Tačiau nėra duomenų, kad šie procesai būtų buvę tolygūs. Net Mindaugo valdymo laikotarpiu galima matyti konsolidacijos ir dezintegracijos procesus, todėl tokius pačius procesus galima manyti vykus ir XI–XII amžiais.

Todėl, žvelgiant į šaltinius negalima teigti, kad Jaroslavo išmintingojo žygis galėjo sustabdyti Lietuvos valstybės genezę. Priešingai, jis labiau galėjo įtakoti Lietuvos konsolidacijos procesus.

Tatjana Aleknienė, Lietuvos kultūros tyrimų institutas, Vytauto Didžiojo universitetas

Kas yra Aristotelio Kalijas ir Sokratas?

Aristotelis įvairiuose veikaluose bendrus teiginius dažnai paaiškina pasitelkdamas kokius nors asmenvardžius. Dažniausiai jis mini Koriską, Kleoną, Kaliją ir Sokratą. Sokratas, kaip kokio nors bendro ontologinio, gnoseologinio arba loginio teiginio iliustracija, paminėtas virš 80 kartų; beveik tiek pat Aristotelio korpuse minimas istorinis Sokratas arba Platono dialogų personažas Sokratas. Sokratas kelis kartus minimas kartu su Korisku, Kleonu, bet daug kartų dažniau Aristotelis savo teiginius iliustruoja Kalijo ir Sokrato poros pavyzdžiu. Pvz. šame *Metafizikos A* pradžios tekste: „Menas atsiranda, kai iš daugelio įgudimų gautų sampratų gimsta vienas bendras suvokimas apie panašius [atvejus]. Mat turėti suvokimą, kad tam tikras dalykas yra padėjęs tam tikra liga sergančiam Kalijui ir Sokratui, o taip pat ir daugeliui kitų paskirų žmonių, yra įgudimo reikalas, o kad tas padėjo visiems tiems žmonėms, kurie atitinka vieną apibrėžtą rūšį, sergantiems tam tikra liga, antai stipriai karščiuojantiems flegmatikams arba cholericams – meno“ (981 a5–20). Akivaizdu, kad tokiais atvejais Aristotelis konkrečius vardus pasitelkia kaip atvejų markerius – pa-

našiai svarstydami sakytume „Jonas“, „Petras“, „Steponas“. Vertėjai ir tyrėjai, be abejo, supranta, kad tikriniai vardai čia pasitelkiami *exempli gratia* ir dažniausiai nekomentuoja Korisko, Kalijo ar Sokrato tapatybės ir nekelia šių vardų gretinimo pagrindo klausimo.

Išimtyms yra retos, tačiau tikrai vertos apsvarstyti. T. Veteikis, komentuodamas savo 2024 m. pasirodžiusį *Retorikos* vertimą (VUL, 2024) svarsto: „Gali būti, kad čia tik dėl pavyzdžio pasitelkti dviejų populiarių asmenų vardai, be jokios implikacijos nei į konkretų asmenį, nei į konkretų atvejį, bet lygiai taip pat tikėtina, kad netiesiogiai turėtas galvoje ir kaip tik konkretus Kalijų giminės atstovas, Sokrato amžininkas (tad neatsitiktinai ir su Sokratu sugretintas) Kalijas“. A. E. Tayloras įžvalga apie *exempli gratia* Aristotelio minimus asmenvardžius dalijasi nagrinėdamas bendresnį klausimą: ar Aristotelio liudijimai apie Sokratą turi būti laikomi išskirtinio *istorinio* autentiškumo medžiaga (*Varia Socratica*, Oxford, 1911). Imdamas svarstyti Sokrato vardo vartoseną Aristotelio raštuose tyrėjas visų pirma atideda šalin mus čia dominančius atvejus, „kai *Σωκράτης* naudojamas kaip loginis pavyzdys, tuščias laukelis, kurį galima užpildyti bet kuriuo kitu tinkamu žmogaus vardu, nepakenkiant teiginio prasmei ar teisingumui“. Tokioms vartosenoms Tayloras skiria vieną interpretacinį pasiūlymą. Atkreipdamas dėmesį į tai, kad vienas iš dažniausiai greta Sokrato kaip loginis pavyzdys vartojamų vardų, Koriskas, „neabejotinai tapatinamas su Aristotelio bendramoksliu Akademijoje, Koriskiu iš Skepsėjos [*Scepsis*]“, Tayloras spėja, kad rankraščiuose minimas „Kalijas“ veikiausiai yra ne „Kalijas“, bet Platono 7 Laiške minimas „Kalipas“, prisidėjęs prie Diono nužudymo, o Sokratas – Sokratas Jaunesnysis (Sokratas ὁ νεώτερος), „akademinės matematikos atstovas, kuris pasirodo *Teaitete* ir jo tęsinyje – *Sofiste* ir *Politike*“. Taigi, Tayloras siūlo manyti, kad Aristotelis „mums išsaugojo asmeninį triuką, kurį Platonas naudojo paskaitose, kaip ir daugelis šiuolaikinių logikos dėstytojų – triuką, kai auditorijos nariai naudojami kaip pavyzdinių teiginių loginiai subjektai“.

D. Rossas, vienas iš autoritetingiausių XX a. Aristotelio tyrėjų, Taylora hipotezę priimana komentuodamas pirmą Kalijo vardo paminėjimą *Metafizikoje* 981 a8. Rosso manymu, tai, kad *Pirmojoje analitikoje* 43 a27 Kalijas paminėtas šalia garsaus V a. politiko Kleono, *Sofistiniuose paneigimuose* 176 a1 – kartu su (dar viena V a. garsenybe) Temistokliu, o *Retorikoje* 1356 b33 Sokratas minimas kartu su sofistu Hipiju, rodo, kad Aristotelis turi omenyje „garsųjį Kaliją ir garsųjį Sokratą“, bet ne savo bendramokslius. Labiau pagrįsta Rossui atrodo (taip pat XX a. pradžioje paskelbta) H. Jacksono interpretacija (Aristotle's lecture-room and lecturer, *The Journal of Philology* 1920 / 35). Šis tyrėjas, „remdamasis Kalijo paminėjimais [*Metafizikos*] Z, 1033 b24, 1034 a6 ir *Pirmosios analitikos* 43 a36, įtikimai siūlo manyti, kad Aristotelis savo paskaitų salėje turėjo paveikslą, vaizduojantį Platono *Protagoro* 335 c sceną – Kalijas neleidžia Sokratui palikti draugijos“. Jacksono interpretaciją paskaitoje apie Platono Akademiją palankiai mini ir dydis platonizmo tradicijos tyrėjas M. Baltasas.

Turėdama omenyje Jacksono ir Taylora daugiau kaip prieš šimtą metų iškeltas hipotezes ir su jomis susijusius keblumus, noriu pasiūlyti dar vieną Kalijo ir Sokrato asmenvardžio poros interpretaciją. Viliuosi, kad ir XXI a. tebeleidžiama pasidalinti hipoteze, kuri negali būti įrodyta, tačiau, tikiuosi, gali sudominti klausytojus, kaip sudomino mane pačią.

Aristotelio aporetinio mąstymo samprata

Pranešime bus analizuojamos senovės graikų filosofo Aristotelio (384–322 m. pr. Kr.) mintys apie aporetinį mąstymą, jo veikimo prielaidas, procesą bei vaidmenį pažinime. Aristotelio filosofijoje aporija (ἀπορία) – dažniausiai verčiama kaip „sunkumas“, „abejone“ ar „aklavietė“ – nėra atsitiktinė pažinimo kliūtis, bet mąstymo būseną, būtina siekiant tikro pažinimo. Ši būseną atsiranda tuomet, kai mąstymas susiduria su prieštaringomis galimybėmis ir negali lengvai pasirinkti vienos iš jų. Tokia situacija Aristoteliiui nėra neižiama: priešingai, ji žymi tikrojo pažinimo pradžią ir kryptį.

Aristotelis glaustai pristato aporetinio mąstymo būtinybę pirmajai filosofijai savo veikalo, vėliau pavadinto *Metafizika*, pradžioje, B knygoje:

Norintiems rasti išeitį yra naudinga pirmiausia nuodugnai apsvarstyti aklavietes. Mat vėlesnis aiškumas yra ankstesnių aklaviečių išrišimas; tačiau išrišti neįmanoma nežinant mazgo. O mąstymo aklavietė kaip tik ir parodo šį mazgą pačiame dalyke; juk kiek mąstymas patenka į aklavietę, tiek jis panašus į surištus žmones, nes jie negali judėti pirmyn. Todėl būtina iš anksto išnagrinėti visus sunkumus – tiek dėl jų pačių, tiek dėl to, kad ieškantieji be tokio išankstinio sunkumų iškėlimo panašūs į tuos, kurie nežino, kur reikia eiti; be to, jie net nežino, ar rado tai, ko ieško. Mat tikslas tokiam nėra aiškus, o tam, kuris anksčiau buvo patekęs į aklavietę – aiškus.“ (995a24-995b2).

Šis itin koncentruotas fragmentas pradeda Aristotelio iškeltų aporijų aptarimą, kuriam skirta visa *Metafizikos* B knyga. Čia aporijos iškeliomos ne kaip atsitiktiniai klausimai, bet kaip relevantiški filosofinio tyrimo „mazgai“, kurių analizė leidžia išgryninti problemų lauką, identifikuoti jo koordinates ir nustatyti galimas sprendimų paieškos kryptis. Dėl Aristoteliiui būdingo glaustumo ir konceptualinio tankumo ne visos šio metodo implikacijos yra iš karto akivaizdžios. Todėl pranešimo metu bus siekiama rekonstruoti aporetinio mąstymo sampratą platesniame Aristotelio filosofijos ir senovės Graikijos filosofijos tradicijos kontekste.

Ypatingas dėmesys bus skiriamas tam, koku būdu aporija atlieka pažinimo instrumento funkciją. Aristotelis teigia, kad „vėlesnis aiškumas“ (εὐπορία) yra ankstesnių aklaviečių „išrišimas“ (λύσις), o tai suponuoja, kad pažinimas nėra nei automatinis, nei tiesinis procesas. Priešingai, jis vyksta per sąmoningą susidūrimą su sunkumais, kurie atskleidžia esminius paties nagrinėjamo dalyko aspektus. Aporija čia atlieka diagnostinę funkciją: ji parodo, kur yra probleminis „mazgas“, t. y. kur slypi konceptualinė įtampa ar neišspręsta tikroji problema. Tokiu būdu mąstymo sutrikimas tampa ne subjektyviu tyrimo trūkumu, bet mąstytojui orientuotis leidžiančiu tikrovės ženklu.

Siekiant geriau suprasti šį metodą, pranešime bus analizuojamos Aristotelio aporetinį mąstymą nušviečiančios ištraukos iš kitų jo veikalų. Veikale *Topika* aptariama dialektika, grindžiama tikėtinomis nuomonėmis (ἔνδοξα), kurių prieštaravimas tarpusavyje dažnai sukuria aporijas. Dialektika tampa aporetinio mąstymo metodiniu pagrindu, nes leidžia iškelti ir artikuliuoti priešingas pozicijas. Tuo tarpu gamtos mokslų ir psichologi-

jos veikaluose, tokiuose kaip *Fizika*, *Apie sielą*, *Nikomacho etika* bei *Apie dangų*, aporetinis mąstymas metodiškai pritaikomas praktikoje: Aristotelis pradeda nuo skirtingų, dažnai prieštaringų nuomonių, jas analizuoja ir tik tuomet formuluoja savo paties poziciją.

Pranešime taip pat bus aptariama Aristotelio aporetinio mąstymo skirtumai nuo kitų, jam konceptualiai artimų senovės Graikijos filosofijoje taikytų mąstymo metodų. Pavyzdžiui, Sokrato elenchinis metodas taip pat veda prie aporijos, tačiau dažnai joje ir pasilieka. Platono dialektikoje aporija tampa pereinamuoju etapu kelyje į idėjų pažinimą, tačiau šis procesas įgyja transcendentinę metafizinę kryptį, kurios Aristotelis regimai atsisako, nors šio atsiribojimo mastas išlieka diskutuotinas.

Pirmtakų kontekste Aristotelio pozicija išsiskiria tuo, kad aporija jam yra nei galutinis taškas, nei savarankiškai egzistuojančių idėjų pažinimo įrankis, bet būtinas pažinimo etapas, vedantis į sprendimą. Aporija čia įgyja metodinio principo statusą: ji organizuoja tyrimą, orientuoja mąstymą ir leidžia atpažinti sprendimą kaip tikrą. Todėl Aristotelio filosofijoje mąstyti reiškia ne vengti sunkumų, bet juos nuosekliai išskelti, išanalizuoti ir per juos judėti link aiškumo.

Pranešimas sieks parodyti, koku būdu Aristotelio aporetinis mąstymas tampa esmiu jo filosofijos metodiniu principu, leidžiančiu suprasti pačią filosofo pažinimo teoriją ir jos metafizines prielaidas.

Augminas Petronis, Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Ar Augustino pomirtinės būklės samprata neoplatoniška?

Kiek giliai ir nuodugnai Augustinas buvo įsisavinęs neoplatoniškosios filosofavimo tradicijos mąstymo būdus ir argumentus ir kiek juos buvo linkęs įsileisti į teologinius svarstymus? Nors apie „platonikų knygu“ savo intelektualinei kelionei svarbą „Išpažinimuose“ kalba pats Augustinas, būtent XX a. pirmoje pusėje tarp tyrėjų suintensyvėjo pastangos ieškant iki tol neatrastų Plotino ar Porfyrijaus įtakos Augustinui ženklų. Vėliau toks požiūris į Augustino minties interpretavimą sulaukė kritikos, kaip neįvertinantis Augustino įsišaknijimo krikščioniškoje tradicijoje – šv. Rašte, Bažnyčios Tėvų tekstuose ir liturginėse praktikose.

Nuo tada, kai tapo krikščionimi, svarbiausi Augustino įsitikinimai, susiję su sielos būkle po mirties, taip ir nepakito – siela yra nemateriali, sulaukia amžino pasmerkimo arba amžinos palaimos, o paskutiniojo teismo dieną grįš į kūną. Tačiau Augustino požiūriu niuansai laikui bėgant keitėsi – jis neretai laikomas autoriumi, sumontavusiu teologinę struktūrą, kuri vėliau išaugo į skaistiklos sąvoką.

Žymus šiuolaikinis vėlyvosios Antikos istorikas Peteris Brownas teigia, kad argumentą apie *ignis purgatorius* Augustinas suformulavo norėdamas atmesti Pelagijaus praeikimus paties aukščiausio moralinio tyrumo standarto neatitinkantiems krikščionims. Smulkios nuodėmės gali būti išdildytos ir po mirties. Tačiau pats klausimas, kurį kelia Augustinas – pomirtinio sielos nutyrimo tema – jau iki tol buvo svarstomas Platonu sekti mėginusios filosofinės tradicijos, išsamiai aptartas Plotino. Be to, teigiama, kad ir

Augustino sielos samprata didele dalimi grįsta iš neoplatonizmo perimtomis sąvokomis ir argumentais. Ar galima būtų teigti, kad pati Augustino pomirtinės būklės samprata neoplatoniška?

Julita Slipkauskaitė, Kauno technologijos universitetas

Vėlyvųjų Viduramžių filosofijos tyrimų kryptys 1925–2025 m.

Vėlyvųjų Viduramžių filosofijos tyrimų kaip disciplinos atsiradimas ir plėtojimas neat-siejamas nuo klausimo, kaip įmanoma konceptualiai apibrėžti praeities filosofinę mintį ir susieti ją su nuo laiko ir konteksto nepriklausančia filosofine mintimi. (1) Viena vertus, tam, kad plėtotume šiuolaikinę filosofiją paimdami argumentus iš senų filosofinių tek-stų, nebūtina atsižvelgti į jų autorių ketinimus, tikslus bei poziciją svarstomu klausimu. Svarbiausia, kad tie rekonstruoti argumentai būtų įdomūs ir aktualūs šiandieninei filo-sofijai (Antonazza 2015: 163). (2) Kita vertus, jeigu praeities autorių mąstymą ir sampro-tavimus tirsime išimdami juos iš jų istorinio konteksto, rizikuosime pakeisti jos pobūdį bei sumenkinti originalumą. Filosofijos istorijos tikslas turėtų būti to mąstymo ir sam-protavimo nuosekli rekonstrukcija (Lærke, Smith and Schliesser 2013: 1-6). Bendrojoje fi-losofijoje šie du požiūriai laikomi nesuderinamais. Vėlyvųjų Viduramžių filosofijos kon-tekste jų sąryšis yra menkai reflektuotas, bet pirmasis (1) požiūris aktyviai palaikomas ir plėtojamas. Šiame pranešime yra pristatomos pagrindinės (Europos) Vėlyvųjų Viduram-žių filosofijos tyrimų kryptys, išplėtos per pastarąjį šimtmetį ir yra keliamas klausimas, ar, (ir, jei taip, tai kokiais būdais) siekiama suderinti (1) ir (2) požiūrius į filosofijos istorijos tyrimus. Čia nagrinėjami pagrindiniai historiografiniai darbai, kuriuose aptariama sąmo-nės kalbos (lot. *oratio mentalis*), priešastinio paaiškinimo (lot. *quia* ir *propter quid* pade-monstravimo), bei samprotavimo pagal prielaidą (lot. *ex suppositione*) problematika.

Naglis Kardelis, Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Apmąstant mūziškąjį šėlą: nuo „įpykusios“ minties iki veikiančiosios priežasties

Filosofija – ypač klasikinė – mums natūraliai asocijuojasi su protingumu, racionalumu, o visokias iracionalumo apraiškas suvokiame kaip savaiminę filosofijos priešybę: antai pyktį – kaip afektą – ir akimirką, kai žmogaus sielą apima nevaldomas pyktis, įvardijame kaip proto aklumo būseną ar proto aptemimo, momentinio mąstymo galių praradimo akimirką. Savo ruožtu iracionalistinės filosofijos sroves siejame veikiau su vėlesniu, po-klasikiniu, filosofijos raidos laikotarpiu, įžvelgdami jose sąmoningą filosofų siekį ver-tybiškai ir metodologiškai atsiriboti nuo klasikinės filosofijos, laikomos išskirtinai raci-onalistine, tradicijos, ir traktuodami kaip išimtį iš taisyklės bei maištą prieš filosofinio mąstymo „normą“.

Tuo, kad klasikinė racionalistinė filosofija ir poklasikinė iracionalistinė filosofija yra ne tik šiaip skirtingos, bet ir skiriasi iš esmės, yra visiškai akivaizdu. Vis dėlto, tai pripa-

žindami, galėtume teirautis, ar egzistuoja koks nors pačios Vakarų filosofijos paliudytas bendrasis racionalumo ir iracionalumo, o sykiu ir „racionalios“ klasikinės bei „iracionalios“ poklasikinės filosofijos bendrasis vardiklis. Jei tokį vardiklį – įvairius jo pavidalus skirtinguose Vakarų filosofijos tekstuose – įžvelgtume, tai leistų aiškiau suvokti visos vakarieetiško filosofinio mąstymo tradicijos nuoseklumą bei tęstinumą, o ne tik jos trūkio taškus.

Pirminis įtarimas, kad tarp „šaltos“, reflektuotos filosofinės minties ir „karšto“ afektinio pykčio, esą visiškai priešingo pačiai filosofinei nuostatai ir filosofinės minties veikimo būdai, gali būti daugiau sąlyčio taškų nei atrodo iš pirmo žvilgsnio, kyla skaitant Platono dialogą *Faidras*, ypač antrąją Sokrato kalbą: būtent dieviškai įkvėpta Sokrato sielos būseną, jo mūziškasis šėlas (*mousikē mania*), be paties meninio šios kalbos grožio, leidžia kalbėtojui pasiekti įspūdingą metafizinę jo pateikiamų argumentų galią ir filosofinių analogijų gelmę. Pirmoji Sokrato kalba šiame dialoge, palyginti su antrąja, priešingai, nėra nei tokia meniška, nei tiek pat gili metafiziniu atžvilgiu. Tad kyla klausimas: kodėl būtent „iracionali“ sielos būseną išprovokuoja tokį gelminės metafizinės įžvalgos, atrodytų, būdingos veikiau protingai minčiai nei aklam, „neprotingam“ afektui, proveržį?

Į šį klausimą iš dalies atsako ir pats šio dialogo autorius, atkreipdamas dėmesį į gelminį skirtingų dieviškojo šėlo – dieviškosios manijos (*mania*) – atmainų ryšį ir tai, kad bet kokio tikro bei gilaus pažinimo šaltinis yra dieviškas ir atveriamas tik dievų įkvėptiesiems. Ne mažiau iškalbinga ir ta aplinkybė, kad daugelis skirtingų tiek senosios graikų kalbos, tiek ir kitų indoeuropiečių kalbų žodžių, kuriais įvardijamos ne tik pažintinės – mąstymo, atsiminimo ir ateities spėjimo (pranašavimo) – galios, bet ir afektinės būsenos, tokios, kaip pyktis, turi tą pačią protoindoeuropietišką šaknį *men-*. Rekonstruojamas bendrasis semantinis šios šaknies reikšmės vardiklis yra aktyvi – sužadinta ir pažadinta – dvasinė bei psichinė būseną, priešinga bet kokio – tiek kognityvinio, tiek afektinio – dvasios tingumo, vangumo ar „miego“ būsenai. Nesvarbu, ar asmuo smarkiai pyktų, ar aktyviai mąstyti, buvo laikoma, kad jo dvasia yra aktyvi, pažadinta iš snaudulio. Pasakant kiek kitaip, mūsų protėvių požiūriu, atsispindinčiu pačioje kalboje, tiek žmogaus gebėjimui smarkiai pykti, tiek ir jo pajėgumui giliai bei galingai mąstyti, būtinas didelis dvasios aktyvumo, psichinės energijos potencialas. Šį bendrąjį visų dvasinių ir psichinių žmogaus gebų vardiklį paliudija tokių mintį, mąstymą, protą reiškiančių žodžių, kaip liet. *mintis*, *mąstymas*, lot. *mens* „mintis, protas“, sanskr. *manas* „t. p.“; atmintį reiškiančių žodžių, tokių, kaip liet. *at-mintis*, gr. *mnēmē*, *mnēmosunē*; su pranašavimu susijusių žodžių, tokių, kaip gr. *mantis* „pranašas“, *manteion* „pranašavietė“, *mantikē* „pranašavimo menas“; taip pat pyktį, įniršį, šėlą, siautulį reiškiančių žodžių, tokių, kaip gr. *menos* „pyktis“, *mēnis* „t. p.“, *mania* „šėlas, siautulytys“, *mainomai* „siausti, šėlti“, *mainas* „menadė“ bendra protoindoeuropietiška kilmė.

Remiantis tikėtiniausia etimologija, net pats tikrinis Mūzų (gr. *Moisai*, *Mōsai*) vardas taip pat savyje slepia tą pačią šaknį – būtent *men-*. Jei ši etimologija teisinga, pirminis graikiškasis mūziškojo šėlo sąvokos pavidalas, *mousikē mania*, skamba iš esmės kaip *figura etymologica*: Mūzos yra šėlo (*mania*) deivės *par excellence*, dėl to ką nors apsėdusios suteikia tam asmeniui malonę dalyvauti savo pačių maniškojoje prigimtyje. „Iracionalią“ šėlo stichiją įkūnijančios deivės vėliau buvo suvokiamos kaip globojančios menus bei

mokslus – tai, ką bent jau šiais laikais labiau siejame su racionalia žmogaus veikla. Dar atkreipkime dėmesį į tai, kad Mūzų tėvu laikytas Dzeusas, įkūnijantis *minties* galią, motina – Mnemosinė, įkūnijanti *atminties* galią, o vedliu – Apolonas, įkūnijantis *pranašavimo, ateities spėjimo* galią (beje, būtent Apolonas epe vaizduojamas ir kaip itin aikštingas bei kerštingas, sakykime, „dionisiškai iracionalus“ dievas, nuolat pasiduodantis pykčiui – *menos, mėnis* – ir, galėtume įtarti, sukeliantis šį afektą kai kuriems žmogiškos prigimties herojams, antai Achilui; puikiai žinome, kad būtent Achilo pyktis, *mėnis*, yra pagrindinė *Iliados* tema, ir kaip tik šiuo žodžiu pradedama minėta poema).

Šios archajinės, giliai fenomenologinę prasmę turinčios sąsajos savitai atsispindi ir pačioje metafizinio graikų mąstymo raidoje. Aristotelis, įvedęs skirtį tarp formaliosios ir veikiančiosios priežasčių, šia svarbia perskyra atkreipė dėmesį į skirtumą tarp minties turinio (sakykime, mąstomos bei mintimi apdorojamos informacijos) ir pačios minčiai būdingos bei jos veikimui būtinos psichinės energijos – paties minties aktyvumo, savo ruožtu susijusio su minties intencionalumu ir kryptingomis mąstančio asmens valios projekcijomis. Šiuolaikinei filosofijai svarbi fenomenologinė skirtis tarp intencijos, reencijos ir protencijos – minties veikimo atitinkamai dabarties, praeities ir ateities režimais – leidžia ir vėl prisiminti ne tik Mūzų ryšį su Dzeusu, Mnemosine bei Apolonu, bet ir pačias subjektyvios laiko patirties – o sykiu ir muzikos kūrinio suvokimo patirties – sampratas pradedant šv. Augustinu ir baigiant Bergsonu bei Husserliu.

Mūziškasis šėlas nėra tik egzaltuotas filosofinis poetizmas – jis kviečia naujomis akimis pažvelgti į tamsias skaidraus filosofinio mąstymo gelmes ir naujai apmąstyti pačią ne visada pagrįstą – tad ir ne visada racionalią – racionalumo ir iracionalumo, „protingumo“ ir „neprotingumo“ dichotomiją Vakarų filosofijos tradicijoje. Filosofinės minties turinys, kad ir koks gilus jis bebūtų, toli gražu nėra tas pat, kaip filosofinės minties gyvybė, dieviškojo šaltinio maitinama jos energija.

Ignas Kriaučiūnas, Vilniaus universitetas

Priešo samprata senovės graikų ir C. Schmitto politinėje filosofijoje

Carlas Schmittas (1888–1985) – vokiečių teisininkas ir politikos filosofas, padaręs reikšmingą įtaką teisės ir politikos teorijoms. Kvestionuodamas politinės filosofijos sąvokas, Schmittas kelia ontologinį klausimą „kas yra politiška?“ Atsakymas – draugo ir priešo skirtis, kuri apibrėžiama kaip esminė bet kurios politinės bendruomenės formos dalis.

Nūdienos pasaulyje didėjant tarpvalstybiniam priešiškiškumui, Schmitto teorija gali atrodyti dar patrauklesnė ir labiau paaiškinanti politinę tikrovę nei kitos teorijos, tarp jų ir iš Antikos kylančios klasikinės. Nors Schmittas tiesiogiai nesiremia klasikiniiais mąstytojais, jo bandymas išgryninti politikos esmę suteikia pagrindą palyginti jo požiūrį su Platono ir Aristotelio, kurie taip pat ieškojo politinės tikrovės pagrindų ir pirminio pradžios. Šio pranešimo tikslas yra rekonstruoti senovės graikų politinio priešo sampratą bei palyginti ją su Schmitto politinio priešo samprata, siekiant išryškinti esminius skirtumus ir panašumus tarp jų.

Senovės graikų politinio priešų samprata savo savybėmis skiriasi nuo Schmitto politinio priešų sampratos. Senovės graikų filosofams būdingas racionalus priešų sampratos supratimas, tuo tarpu Schmitto priešų supratimas – iracionalus, nes remiasi suvereno sprendimu, o ne racionaliais argumentais. Senovės graikai, formuluodami savo politikos teorijas ieško būdų, kaip priešiškus įveikti, net jei tik teorinėje politinėje bendruomenėje, tuo tarpu Schmittas sprendimo neieško. Taip pat, senovės graikai priešus randa ir kolektyve, ir žmogaus viduje, kai Schmittas – išimtinai kolektyve. Išimtį sudaro barbarų samprata, kuri, nors ir skiriasi nuo bendro senovės graikų požiūrio, turi panašumų su Schmitto politinio priešų samprata, nes barbarai suvokiami kaip „kiti“ ir iš prigimties priešiški.

Senovės graikų politinei filosofijai priešų samprata yra svarbi, bet ne esminė jų politikos teorijos dalis. Politiniai priešai yra svarbūs tik kaip tikslas, kurio įveikimą turėtų užsiimti politinė filosofija, o realus empirinėje tikrovėje sutinkamas priešiškus – paskata filosofiniams apmąstymams. Šio tipo paskata būdinga ir kitiems politinės filosofijos atstovams, įskaitant Schmittą.

Už politinio priešų sąvoką senovės graikams daug svarbesnė dorybės sąvoka, o iš dorybių ypač svarbi draugystė, kuri laikoma valstybės pamatu. Draugystės dorybė atliepia tiek Platono ir Aristotelio, tiek Schmitto darbuose postuluojamą politinės bendruomenės vienybės siekį. Senovės graikų politinės draugystės samprata leidžia Schmitto draugų–priešų skirtį pamatyti ne tik priešą, bet ir draugą.

Tėja Snuviškė, Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Budizmo pėdsakai antikiniame pasaulyje

Šiame pranešime bus nagrinėjama, kokiais pavidalais budizmo tradicija aptinkama antikiniame pasaulyje. Nors budizmas paprastai siejamas su Pietų, Pietryčių ir Rytų Azija, helenistiniu ir romėniškuoju laikotarpiu randama liudijimų, rodančių platesnius kultūrinius ryšius tarp Indijos ir Viduržemio jūros pasaulio. Bus aptariami istoriniai šių ryšių kontekstai, ypač Aleksandro žygių padariniai, helenistinių valstybių kontaktai su Indija ir Ašokos ediktų reikšmė.

Taip pat aptariami antikinių autorių paminėjimai apie Indijos išminčius, asketines praktikas ir galimus budistinius motyvus, taip pat archeologinė, ikonografinė medžiaga, liudijanti Indijos ir antikinio Viduržemio jūros pasaulio kontaktus. Ypatingas dėmesys skiriamas tam, kiek šie duomenys leidžia kalbėti apie tiesioginį budizmo pažinimą, o kiek jie atspindi bendresnį antikinį Indijos įvaizdį.

Pranešimo tikslas – parodyti, kad budizmo pėdsakų antikiniame pasaulyje klausimas svarbus ne tik kaip kultūrinių kontaktų tema, bet ir kaip platesnė metodologinė problema, padedanti naujai apmąstyti Antikos pasaulio ribas, jo santykį su Azija ir skirtingų civilizacijų intelektualinių mainų galimybes.

Sokratikoi logoi įtaka Alkibijado kalbai Platono „Puotoje“

Žymaus Atėnų politiko ir oratoriaus Alkibijado (450–404 m. pr. Kr) kalba Platono „Puotoje“ (paskutinė dialoge) literatūros kritikai iki XX a. vidurio atrodė perteklinė (F. A. Wolf, W. Hamilton), gal tik emociškai nuspalvinanti teorinius ankstesnės dialogo dalies (Sokrato kalbos) turinius. Juk svarbiausioji – Sokrato – kalba, vainikavusi ligtolinį diskursą apie filosofiją reprezentuojančią graikų dievybę Erotą ir nubrėžusi mirtingojo kelią link pamatinės filosofijai grožio idėjos, jau pasakyta. Tad (tai atrodytų nuoseklu pagal modernų metodiškumo reikalavimą) galima būtų parašyti logiškas išvadas ir rašyti kitą dialogą, skirtą kitai idėjų triados dedamajai (teisingumo arba gėrio idėjai). Tačiau po Sokrato kalbos dialoge įvyksta akivaizdi teorijai išoriškos tikrovės išiktis. Girtu Alkibijado kalba (nuoširdaus tiesos sakymo nuoroda) nėra rami teorinio diskurso tąsa, bet įsiveržia girtu politiko ir jam talkinančių lėbautojų pavidalu. Tad kokia yra Alkibijado, jaunystėje, anot Ksenofonto, besimokiusio pas Sokratą, kalba ir jos turinys? Kaip kalba dera su paminėta ištiktimi? Imsime domėtis, kad mus domina sokratiko Antisteno ir Aischino pastabos apie Sokrato kalbų daromą poveikį pašnekovui. Su šiomis pastabomis dera tai, kad išskirtinai šį poveikį nusako ir Alkibijadas. Kas tie silėniški Sokrato *logoi* dalykai, paliudyti politiko? Ir kodėl teorinio Vakarų mąstymo architektui Platonui, apsiėjusiam be sokratiškųjų diskursų tradicijos įnašo savo filosofijoje, prireikė tokiu būdu vainikuoti vieną iškiliausių savo dialogų? Kodėl „Gėrio trapume“ Martha Nussbaum teigia, kad čia pasakyta pati esmė? Kaip ši kalba siejasi su Sokrato dialogo pradžioje pasakyta savi-apibrėžtimi (177e)?

Atsiremami į graikišką Alkibijado kalbos tekstą ir ypač Aischino ir Antisteno fragmentų įtaką kalbai, sieksime rekonstruoti Alkibijado kalbos turinį kaip dialoginio filosofijos gyvenimo pamatinę sąlygą, trūkio filosofiniame diskurse svarbą bei užrašytos komunikacijos pedagogikoje ribotumo problemą. Marthos Nussbaum „Gėrio trapume“ išreikštas mintis laikydami ypatingu šiuolaikiniu dialogo partneriu siekiant Lietuvos platonistikoje išsamiau svarstyti „Sokratikoi logoi“ fenomeną kaip ypatingą Platono filosofijos kontekstą.

Manvydas Vitkūnas, Generolo Jono Žemaičio Lietuvos karo akademija

Kanų kautynių pamokos ir įtaka vėlesnių laikų karybai

Pranešime analizuojamos Antrojo Pūnų karo metu, 216 m. pr. Kr. Italijoje įvykusios Kanų kautynių, kuriose Kartaginos karvedys Hanibalas Bakra sugebėjo sutriuškinti gerokai gausesnes Romos respublikos pajėgas, vadovaujamas Liucijaus Emilijaus Paulo, pamokos. Panaudojant genealų taktinį planą, kartaginiečių vadui pavyko pasinaudoti romėnų klaidomis (pernelyg didele pajėgų koncentracija santykinai mažoje teritorijoje ir kt.) ir atlikti iš pirmo žvilgsnio neįmanomą užduotį – mažesnėmis pajėgomis apsupti

bei sutriuškinti kur kas gausesnį priešą. Tai leido padaryti sumanus pajėgų išdėstymas mūšio lauke, manevravimas ir priešo apėjimas iš flangų bei kiti Hanibalo veiksmai. Visgi, laimėjęs mūšį, Hanibalas neišvystė strateginės iniciatyvos, neužėmė Romos miesto, ir galiausiai Kartagina pralaimėjo karą. Ne vienas vėlesnių laikų karvedys (Napoleonas Bonapartas, Alfredas fon Šlyfenas, Normanas Švarckopfas ir kiti) nagrinėjo Kanų kautynių pavyzdį ir bandė jį pritaikyti. Vokietijos puolimo prieš Belgiją ir Prancūziją Pirmojo pasaulinio karo metu buvo įkvėptas Kanų kautynių pavyzdžio, kaip ir JAV bei sąjungininkų veiksmai kovoje prieš Iraką Persijos įlankos karo metu 1991 m. Kanų kautynių atvejis yra nagrinėjamas daugelyje šiuolaikinių karo mokyklų, tarp jų – ir Generolo Jono Žemaičio Lietuvos karo akademijoje.

Gintautas Jakštys, Generolo Jono Žemaičio Lietuvos karo akademija

Flavijaus Renato Vegecijaus traktate *Epitoma de re militari* išdėstytų idėjų svarba tiriant Antikos ir Viduramžių karybą

Pranešime analizuojamos Vegecijaus (lot. Publius Flavius Vegetius Renuš) traktate išdėstytos idėjos ir jų svarba tiriant Antikos ir Viduramžių karybą. Apie Vegecijų žinome nedaug, manoma, kad jis buvo vėlyvosios Romos imperijos valdininkas, parengęs neįvardintam imperatoriui, kaip jis pats nurodo, santrauką visų senųjų autorių darbų apie karo meną, kad tai teiktų naudą Romos imperijai. Reikia pripažinti, kad savo gyvenamuoju laikotarpiu jis taip ir nesulaukė deramo amžininkų įvertinimo bei neišgelbėjo Romos imperijos nuo žlugimo. Vegecijaus veikalas „Apie karybą“, tai savotiškas Romos imperijos kariuomenės kovos statusas arba karybos vadovėlis, kuriame gali rasti atsakymus į visus pagrindinius klausimus, pradedant kariuomenės komplektavimu, karių mokymu, karinių stovyklų įrengimu, mūšio rikiuotės pasirinkimu, patarimais taktikos klausimais, miestų apgulties arba gynybos organizavimu ir baigiant jūriniais karo organizavimo ir vykdymo aspektais. Pats veikalas parašytas lotynų kalba, daugybę kartų įvairių žmonių perrašytas turi nemažai pavadinimų variacijų žinomiausi šie: *Epithoma rei militaris*, *Epitoma de re militari*, *Epitoma institutorum rei militaris* ir *De re militari*. Vis dėlto ne tiek svarbu, kaip skambėjo originalus pirminis pavadinimas, bet svarbiausia jo reikšmė ir svarba siekiant tinkamai iširti Antikos ir Viduramžių karybą. Kiek įtakos karybai Viduramžių karybai turėjo Vegecijaus veikalas, sunku įvertinti. Tačiau yra žinių, kad jo nuorašus turėjo tokios Viduramžių įžymybės kaip: Anglijos karaliai Henrikas II ir Ričardas I Liūtaširdis bei Andžu grafas Fulkas Nerra (Foulques Nerra) – du pastarieji yra minėję, kad veikalo nuorašus su savimi pasiimdavo ir į žygius, ir karines kompanijas. Mūsų laikus pasiekė 226 lotyniški rankraščių nuorašai. Kaip antikiniui veikalui, tai neginčijamai didelis kiekis. Vegecijaus veikalo populiarumą ir žinomumą Viduramžiais pirmiausia lėmė faktas, kad Viduramžių karvedžiai ieškojo knygos, kuri taptų praktinės karybos vadovu ir šiuo aspektu veikalas „Apie karybą“ tobulai atitiko to laikmečio lūkesčius.

Vitruvijaus žmogaus interpretacijos skirtis Viduramžiais ir Renesanse

Antikos architekto Marko Vitruvijaus Poliono veikalas *De architectura* dažnai laikomas Renesanso idėjų šaltiniu, tačiau šiame pranešime nagrinėjama, kaip skirtingai „žmogaus kaip Dievo paveikslas“ idėja buvo interpretuojama vadinamuosiuose „tamsiuosiuose“ Viduramžiuose ir antropocentriškai orientuotame Renesanse.

Tyrimo centre – ne teksto prieinamumas, bet jo esminės idėjos – žmogaus kūno proporcijų ir geometrinės dermės – skirtingos interpretacijos, dviejų paradigmu kaita, vienos religijos rėmuose. Analizė apsiriboja vėlyvųjų Viduramžių ir ankstyvojo Renesanso laikotarpiu, o Vitruvijaus žmogus traktuojamas kaip archetipinė figūra, siejama su *imago Dei* samprata.

Pranešimo tikslas – atskleisti paradigmą poslinkį nuo „žmogaus kaip dalies“ prie „žmogaus kaip centro“, analizuojant šį virsmą per proporcijų kanonų kaitą ir geometrinę kūno interpretaciją vėlyvųjų Viduramžių ir Renesanso sandūroje. Tai išryškina „epochų persidengimo“ pavyzdžiai, vienalaikiškumas.

Viduramžių egzegezė: žmogus kaip dieviškas mikrokosmosas. Viduramžiais Vitruvijaus idėjos nebuvo suvokiamos kaip praktinis architektūros vadovas, bet veikiau kaip teologinės refleksijos šaltinis. Teocentrinėje pasaulėžiūroje žmogaus kūnas buvo laikomas ne autonomišku grožio standartu, o dieviškojo kosmoso atspindžiu. Statybos meistrai (*magister lathomorum*) perėmė apskritimo ir kvadrato simboliką, tačiau ją interpretavo metafiziškai: kvadratas reiškė žemiškąją tvarką, o apskritimas – dieviškąją begalybę. Šiose geometrinėse figūrose įkomponuotas žmogus tapo tarpininku tarp materijos ir dvasios. Architektūroje ši samprata materializavosi katedrų planuose – bažnyčia suvokta kaip simbolinis Kristaus kūnas (*Corpus Christi*), kurio proporcijos grindžiamos ne anatominiu tikslumu, o skaičių ir muzikinės harmonijos simbolika.

Renesanso lūžis: nuo mistikos prie antropocentrinio mato. Renesanse, kurį ryškiai įkūnija Leonardo da Vinci „Vitruvijaus žmogus“, įvyksta esminis poslinkis – žmogus tampa Visatos matu. Jei Viduramžiais simbolinė geometrija dominavo žmogaus atžvilgiu, tai Renesanse žmogaus kūnas pradeda diktuoti geometrines proporcijas. Da Vinci piešinys tampa ne tik meniniu, bet ir moksliniu teiginiu, kad žmogaus anatomija yra savaime tobula. Architektūroje tai reiškia perėjimą prie formų, kurios atitinka žmogaus kūno proporcijas, atsisakant Viduramžiams būdingo monumentalumo, skirto pabrėžti žmogaus menkumą dieviškumo akivaizdoje.

Išvados. Vitruvijaus idėjų transformacija atskleidžia fundamentalią Vakarų kultūros kaitą: nuo Viduramžių vertikalumo, orientuoto į dvasinį kilimą link Absoliuto, iki Renesanso horizontalumo, kuriame žmogus tampa racionali savo aplinkos centru. Ši skirtis padeda paaiškinti skirtingą architektūros poveikį: gotikinės katedros kelia mistinį pakilumą, o Renesanso rūmai – harmonijos ir pusiausvyros pojūtį. Abi epochos interpretavo tą patį tekstą, tradiciją, tačiau jame įžvelgė skirtingas žmogaus vietos pasaulyje vizijas.

Šv. Paulius ir Simono Grunau kronika

Šv. Paulius yra viena svarbiausių asmenybių krikščionybėje, turėjusi ypatingą reikšmę dominikonų ordinui. Jis (kartu su šv. Petru) laikomas dvasiniu ordino įkūrėju (vizija šv. Dominykui) ir globėju. Šv. Pauliaus misionieriška veikla, siekis į krikščionybę atvesti pamokslu, tapo nuolatiniu pavyzdžiu ir įkvėpimu kiekvienai dominikonų vienuolių kartai. Dominikonų ordino, ypatingą dėmesį skyrusio savo narių teologiniam parengimui, intelektualinę tradiciją formavo intensyvios teologinės studijos (kiekvienam ordino nariui privalomos *studia conventualia*) paremtos pirmiausia šv. Pauliaus mokymu (išdėstytu šv. Pauliaus laiškuose ir Apaštalų darbuose) ir jo mokymo komentarais (šv. Tomas Akvinietis). Nenuostabu, kad ir XVI a. Prūsijos dominikonų vienuolio Simono Grunau pasaulėjauta buvo smarkiai įtakota šv. Pauliaus mokymo, kas atsispindėjo jo 1530 m. pabaigoje *Prūsijos kronikoje*. S. Grunau baigė abi studijų dominikonų ordine pakopas – *studia conventualia* ir *studia generalia*, tad jis puikiai buvo susipažinęs su šv. Pauliaus mokymu. Savo kronikoje S. Grunau nurodo, kad rašydamas kroniką jis sekė šv. Pauliaus pavyzdžiu. *Prūsijos kronika* yra aiškiai išreikšto pamokomojo pobūdžio veikalas, pasakojimus apie istorinius įvykius S. Grunau dažnai konstruoja taip, kad jais būtų atskleistos krikščionių ydos ir padarytos nuodėmės, arba, atvirkščiai, dorybės ir geram krikščioniui pritinkantys veiksmai. Vertinimų, kokie kronikoje pasakojami veiksmai yra geri, o kokie blogi, pagrindas S. Grunau yra jo teologinės pažiūros, kurias suformavo Dominikonų ordino teologinės studijos, kurios kaip minėta paremtos šv. Pauliaus mokymu. Pranešime analizuojama, kokią įtaką šv. Pauliaus pavyzdys ir jo mokymas turėjo pasakojimų konstravimo strategijoms S. Grunau kronikoje.

Antanas Benediktas Alekna, Vienos universitetas

Diokleciano manichėjų įsakas ir Didysis krikščionių persekiojimas: provaizdis ir paralelės

Didysis (arba Diokleciano) krikščionių persekiojimas buvo paskutinis smurtingas Romos imperijos valdžios bandymas sustabdyti krikščionybės plitimą ir išsaugoti tai, ką tetrarchijos imperatoriai laikė senąja Romos religija. Jų motyvacija imtis priemonių prieš krikščionis aiškinama skirtingai. Kai kurie mokslininkai remiasi amžininko Laktancijaus versija, pasak kurios pagrindinis kaltininkas buvęs cezaris Galerijus ir jo krikščionių ypač nekętusi motina¹. Kiti tyrėjai ieško konkrečių incidentų, paskatinusių Dioklecianą ir Galerijų griežtinti priemones ir galiausiai pradėti visuotinį persekiojimą²; ši versija dažniausiai rekonstruojama pagal Laktancijaus ir Euzebijaus veikalus, nes patys prieš krikščionis nukreipti įstatymai neišliko. Trečioji ir naujausioje mokslinėje literatūroje dominuojanti versija krikščionių persekiojimą laiko tetrarchų politinės ideologijos pro-

¹ Kolb 1987, Kinzig 2019, Galerijų kaip kaltininką mato ir 1981.

² Portmann 1990, Demandt 2022.

duktu: vaizduodami save tradicijos sergėtojais, valdovai negalėjo nesiimti aktyvių veiksmų prieš „priešišką elementą“ – ypač prieš krikščionių atsisakymą dalyvauti viešuose aukojimuose³. Remiantis šia teorija dažnai svarstomas ir pagonių filosofų, pavyzdžiui, Porfyrijaus, vaidmuo – jų veikalai turėjo įtikinti Dioklecianą ir jo kolegas krikščionybės pavojingumu⁴. Daugelis šių teorijų mokslinėje literatūroje pasitelkiamos ir Diokleciano įsakui prieš manichėjus (paskelbtam 297 m. arba 302 m. Aleksandrijoje) paaiškinti.

Vienas šio pranešimo tikslų – parodyti, kad manichėjai (religinė grupė, susikūrusi Persijoje III a. vid. ir nuo 260 m. plitusi Romos imperijoje) amžininkų ir Romos valdžios laikyti krikščioniška grupe. Tad išlikęs unikalus šaltinis – įstatymas prieš juos (*Coll. XV, 3*) – gali būti pasitelkiamas aiškinantis Romos valdžios motyvaciją imtis krikščionių persekiojimo. Pranešime taip pat bus pristatytos ir aptartos iki šiol mokslinėje literatūroje nenagrinėtos tekstinės paralelės: panašumai tarp Diokleciano įstatymo prieš manichėjus ir Maksimino Dajos edikto prieš krikščionis (311 m.) bei Šiaurės Afrikos Bažnyčios tėvo Arnobijaus cituojamų pagonių priekaištų krikščionims. Arnobijaus veikale *Adversus Nationes* pristatoma krikščionybės kritika taip artimai atitinka Diokleciano argumentaciją prieš manichėjus, kad jų santykis turėtų būti svarstomas atskirai, galbūt aiškinant tai Porfyrijaus – III a. pab. pagonybės „ideologo“ – įtaka.

Kristina Mitalaitė, Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Leonas Didysis ezeziologas: polemė ir ekleziologinė popiežiaus kova su manichėjais

Vandalams vykdant agresyvią religinę politiką prieš nearijonus, Afrikos manichėjai plūdo į Romą, kur popiežiumi buvo Leonas Didysis (440–460 m.). Romoje susiformavusi reikšminga manichėjų bendruomenė paskatino popiežių imtis atgrasomųjų ir baudžiamųjų priemonių. Jo antimanichėjiška veikla, datuojama 443–444 m., atsispindi šešiuose pamoksluose (IX, XVI, XXIV, XXXIV, XLII ir LXXVI) ir keturiuose laiškuose.

Leono kova su manichėjais yra vienas mažiausiai ištirtų jo pontifikato aspektų. Popiežiaus iniciatyva 443 m. pabaigoje sušauktas bendras bažnytinis ir pasaulietinis sinodas, kuriame, išskvietus aukštesnio rango Romoje veikusius manichėjus (*electi* ir *electae*), buvo išklaustytos jų pažiūros. Apie tai Leonas praneša 16-ajame pamoksle, tačiau nuosprendžio nemini. Galima daryti prielaidą, kad jie buvo ištremti iš Romos. Leono pontifikato laikotarpiu manichėjizmas galutinai imtas laikyti krikščioniška ezezija, užmirštant jo persiškas šaknis.

Manytina, kad Romos manichėjų veikla buvo diskretiška ir tam tikru mastu toleruojama. Apie jų įkurtus namus Romoje rašė Augustinas (*De moribus Manichaeorum*, XX, 74). Manichėjai taip pat dalyvaudavo krikščionių mišiose. Jų apkaltinimą ezezija 443 m., regis, nulėmė seksualinis skandalas, kurį mini pats Leonas.

³ Williams 1985; Carlà-Uhink 2023.

⁴ DePalma Digeser 2012.

Popiežius siekė radikaliai panaikinti šį religinį judėjimą Romoje, tikėtina, perimdamas Afrikoje naudotus kovos su manichėjais būdus. Savo pamoksluose Leonas kviečia tikinčiuosius įskųsti ir pranešti apie manichėjus. Manytina, kad toks inkvizicinis modelis, taikytas Afrikoje, atsispindi ir Felikso manichėjizmo išsižadėjimo (*abiuratio*), datuojamo 404 m., formuluotėje.

Popiežius veikė glaudžiai bendradarbiaudamas su pasaulietine imperatoriaus valdžia, kaip rodo pretorijaus prefekto Albino birželio 19 d. konstitucija. Penki išlikę pamokslai liudija, kad pamokslavimas buvo viena iš kovos su „eretikais“ priemonių. Jis ne tik saugojo tikinčiuosius nuo manichėjų įtakos, bet ir siekė įtikinti slaptus klausytojus, linkusius į klaidingą doktriną, atsiversti į ortodoksinę krikščionybę. Šios taktikos veiksmingumą iliustruoja Posidijaus pasakojimas apie Augustino pamokslą, paskatinusį manichėjų Firmą atgailauti (*Vita Augustini*, 15).

Leono pristatoma Romos manichėjų doktrina yra kristologinio pobūdžio. Kyla klausimas, ar tai popiežiaus taikomas ereziologinis konstruktas, ar vis dėlto autentiškas Romos manichėjų mokyimo atspindys.

Gabrielius E. Klimentka OP, Vytauto Didžiojo universitetas, Katalikų teologijos fakultetas

Malleus maleficarum palikimas: magijos sampratos transformacija ir jo struktūrinis tęstinumas šiuolaikinėje katalikybėje

Heinrich Kramer OP ir Jacob Sprenger OP veiklas *Malleus maleficarum* (Raganų kūjis, 1487 m.), žymi lūžį Vakarų krikščioniškosios demonologijos istorijoje. Nors oficialiosios Bažnyčios institucijos traktatą vertino prieštaringai, o 1490 m. inkvizicija pasmerkė kaip eretišką, jis tapo raganų medžioklės teoriniu pagrindu bei požiūrio į magines praktikas formuotoju.

Iki XV a. Vakarų Bažnyčios požiūris į magiją nebuvo vienalytis, tačiau vyravo skeptiška laikysena. Ankstyvųjų Viduramžių kanoninės teisės tekstas *Canon Episcopi* teigė, kad tikėjimas raganomis ir magija yra apgaulė ir klaidatikystė, kylanti iš vaizduotės ir demoniško melo, o ne iš realios veikos. Net ir pripažįstant demonų egzistavimą, jų veikimas dažniau buvo aiškinamas kaip apgaulė arba iliuzija, o ne kaip autonomiška galia, prieinama žmonėms. Magija laikyta prietarų (*superstitio*) ir nuodėme prieš tikėjimą, tačiau ne kaip savarankiška antgamtinė jėga, galinti perkeisti materiją ar sugriauti kosminę tvarką. Dėmesys kryo į klaidos taisyamą, atgailą ir tikėjimo stiprinimą, o ne į sistemingą persekiojimą.

XV a. pabaigoje situacija radikaliai kito. *Malleus maleficarum* įtvirtino požiūrį, kad magija yra sąmoningas ir realus bendradarbiavimas su šėtonu, grindžiamas sutartimi (*pactum cum diabolo*). Tai reiškė perėjimą nuo magijos supratimo kaip klaidingo tikėjimo, prie magijos kaip materialias pasekmes sukeliančios galios, keliančios grėsmę ne tik individualiai sielai, bet ir visai Bažnyčiai. Demonologija buvo sistematizuota, o raganavimas pradėtas laikyti ne tik nuodėme, bet ir kriminaliniu nusikaltimu. Taip susiformavo paradigma, kurioje pasaulis suvokiamas kaip aktyvus antgamtinio konflikto laukas, o magija kaip sąmoningas įsitraukimas į šį dvasinį karą.

Malleus maleficarum magijos modelio pėdsakai atpažįstami ir šiuolaikinėje katalikybėje, pvz. egzorcistų vystomame teologiniame diskurse bei praktikoje, kur maginė veika, net ir sekuliariame ar kultūriniame kontekste, neretai interpretuojama ne kaip prietarai, bet kaip pavojingas atsivėrimas demoniškai įtakai. Egzorcistų mokymas kai kuriais aspektais tęsia *Malleus maleficarum* suformuotą demonologiją; magija suprantama ne kaip psichologinis ar simbolinis reiškinys, bet kaip realus santykis su piktaisia dvasia; išlaikoma nuostata, kad per maginius veiksmus gali būti padaryta tikra dvasinė ar materialinė žala, o materialūs objektai (pvz. amuletai, ritualiniai daiktai, okultinė literatūra) gali tapti demoniškos įtakos perdavimo terpėmis; pasaulis apibrėžiamas dvasinės kovos kategorijomis, kur žmogaus kasdienybė suvokiama kaip antgamtinių jėgų konflikto laukas. Šiuolaikiniai egzorcistai atsiriboja nuo istorinių kraštutinumų, tokių kaip mizoginija, taip pat pripažįstama psichiatrijos svarba diferencijuojant psichikos sutrikimus nuo dvasinių problemų, tačiau vis tiek išlaikoma dalis *Raganų kūjo* sukurtos teologinės paradigmos, kuri ir toliau formuoja tikinčiųjų santykį su ezoterika, okultizmu bei populiariosios kultūros reiškiniais.

Tomas Čelkis, Vilniaus universitetas

Riterio Guilleberto de Lannoy XV a. kelionių aprašymas: pasakojimo žanras, struktūra, paskirtis

Istoriografijoje neblogai žinomas vėlyvųjų Viduramžių riterio Guilleberto de Lannoy vardas, jis parašė įspūdingą pasakojimą apie savo keliones 1403 (1399?)–1450 m. Riteris ne tik dalyvavo miestų apgultyse, karo žygiuose, vykdė pasiuntinio misijas, bet kartu tokiu būdu puoselėjo riterišką gyvenimo būdą, kuris vėlyvaisiais Viduramžiais jau baigė užgęsti. Skaitytojams geriausiai žinomi G. de Lannoy pasakojimo duomenys apie jo kelionės kasdienybę, susitikimus su monarchais, kontaktus su vietos gyventojais ir patirtus nuotykius. Skirtingų šalių istorikai yra linkę „iškirpti“ ir naudotis tik tais pasakojimo duomenimis, kurie reprezentuoja jiems aktualią šalių istoriją. Tuo tarpu bendrai šio šaltinio reikšmė medievistikai nėra tinkama pristatyta. Juolab, kad G. de Lannoy yra palikęs pasakojimą ir apie piligriminę kelionę Rytų kraštuose, kur smulkmeniškai nusakė visas Biblijoje minėtas vietas, jų sakralumą. Tai liudija vėlyvųjų Viduramžių individo mentalitetą. Specialaus šaltiniotyrinio žvilgsnio į šį kūrinį lyg ir nėra, arba jei yra, tai labai sensitelėję aprašymai, dauguma parašyti XX a. pirmoje pusėje. Nesenai pasirodė šio teksto dalies švieži vertimai į čekų ir rusų kalbas, bet jų įvaduose ribotas dėmesys šaltinio kritikai. Šiuo atveju pranešime nagrinėjamas G. de Lannoy kūrinyje iš šaltiniotyrynės pusės. Analizuojamos surašymo priežastys, mėginama jį priskirti konkrečiam riterių literatūros žanrui (istoriniam pasakojimui), nes vėlyvaisiais Viduramžiais keitėsi iki tol nusistovėjęs „riterių romanistikos“ stilius. Nagrinėjama kalba, dėstymo stilius, tiesos kriterijaus laikymasis pasakojime, teksto struktūra ir surašytos informacijos paskirtis. Pranešimo tikslas – šaltiniotyriiniu požiūriu pristatyti vėlyvųjų Viduramžių riterio sukurtą raštinį paminklą.

Žmonių aukojimas pagal Luko Davido „Prūsijos kroniką“ (1583 m.)

Žmonijos raidos senose stadijose dievams būdavo aukojami daiktai, gyvūnai ir vertinamiausia, ką bendruomenė turi – žmogaus gyvybė. Tokio pobūdžio prūsų aukojimai šiame pranešime vertinami lyginamuoju aspektu, kadangi užsienyje apie žmonių aukojimą yra išleista monografijų ir net – „Žmonių aukojimų istorija“. Tad, siekiant geriau suvokti šį fenomeną Prūsijoje, pravartu jų papročius lyginti su kitų šalių duomenimis.

Apie žmonių aukojimą L. Davidas rašo pirmajame savo veikalų tome, taip vadina moje legendinėje prūsų istorijos dalyje, kuri panaši į kito XVI a. istoriko Simono Grunau „Prūsijos kronikos“ (1529) praeities aprašymą. Šių abiejų vokiečių autorių teigimu, jie rėmėsi pirmojo prūsų vyskupo Kristijono veikalu. Tačiau jis istorikams nėra žinomas. Garsaus Lietuvos religijotyrininko Gintaro Beresnevičiaus požiūriu, legendinė prūsų istorijos dalis minimose kronikose galėjo atsirasti remiantis gyvąja prūsų žodine tradicija, perduota iš kartos į kartą.

Legendinėje prūsų istorijos dalyje yra nurodytas savotiškas prūsų elgesį reglamentuojantis teisynas, pagal kurį senovės prūsas dievams galėjo pasiaukoti pats ir paaukoti savo vaiką. Kitame paragrafe pažymėta, kad jam leista aukoti nesveikus vaikus, kitus giminaičius, tarnus. Kronikose aprašoma senoji Rikojoto arba Romovės šventvietė su galingu ažuolu ir dievų atvaizdais, prie ažuolo atliekamais aukojimais. Pažymėta, kad mirties dievas Patulus ir darbų laukuose bei namuose sėkmės dievas Patrimpas, pasak L. Davido, „ypatingai mėgo žmogaus kraują“. Todėl pirmajam kraują atnašaudavo mirus šeimos nariui, įpjaudami giminaičiui ranką, o antrajam aukodavo mažus vaikus. Prūsų aukojimo paprotį mirties atveju patvirtina 1323 m. Petro Dusburgiečio „Prūsijos žemės kronika“, kurioje nurodyta, kad mirus kilmingam prūsui, kartu sudegindavo jo tarnaites ir nelaisvus žmones. Šis autorius taip pat pažymi, kad po mūšio jie dievams paaukodavo belaisvį. Šaltinių liudijimu, belaisvius taip pat aukojo senovės lietuviai. Be to, Henrikas Latvis „Senajoje Livonijos kronikoje“ ties 1204 – 1205 datomis pažymėjo, kad viename kaime dėl vyrų žūtis pasikorė 50 moterų, tikėdamos vėl kartu būsiančios kitame gyvenime.

Panašūs į prūsų (ir lietuvių) aukojimus papročiai buvo praktikuojami graikų, romėnų, germanų, slavų. Kai kurie yra minimi senųjų Antikos istorikų, keliautojų, rašytojų kaip Herodotas, Tacitas, Strabonas, Pausanijas, veikaluose. Karo vadas ir valstybės veikėjas Julijus Cezaris „Galų karo užrašuose“ pažymi keltų aukojimus. Adomas Bremnietis rašo, kad žmones aukojo Šiaurės germanai Upsalos šventvietėje. Juos analizuoja žinomi religijos tyrinėtojai – Mircea Eliade pastebi, jog Senovės Graikijoje žmonių aukojimas vyko minojiniu laikotarpiu; kiti autoriai nurodo archajinį periodą, o vėliau pasitaikydavo tik atskirais atvejais. Georges Dumézil pamini žmonių aukas vyriausiam skandinavų dievui Odinui. Žmonių aukas dievams rodo ne tik rašytiniai šaltiniai, bet ir archeologiniai kasinėjimai.

Kai lituanistikos neužtenka.

Ką reiškė *baculi rectorales* 1598 m. Vilniaus katedros lobyno apraše

Pranešime analizuojama, kam buvo naudojamos išskirtinės istorinės ir meninės reikšmės Vilniaus katedros lobyno 1598 m. registre minimos „dvi sidabrinės rektorių naudojamos lazdos, jų bumbulai truputį paaukuoti“ (lenk. *dwa kiie srebrne, których używaią rektorowie, u wierchu ich gałki potrosze pozłociste*). Pasak kai kurių lietuvių menotyrininkų, tai Vilniaus katedrinės mokyklos rektorius lazdos – jos iki mūsų dienų neišliko. Deja, tarpautinėje istoriografijoje rasti mokslinio tyrimo, skirto būtent šioms „rektorių lazdoms“ nepavyko. Rašyta daugiausia apie vyskupų ir kitokias labai jau svarbias lazdas.

Atlikus įvairiakalbių „rektorių lazdu“ paminėjimų paieškas vēlesniuose Vilniaus katedros lobyno registruose, kapitulos protokoluose, kituose spausdintuose ir rankraštiniuose Lietuvos bei Lenkijos ir kitų Europos šalių Bažnyčios istorijos šaltiniuose (pirmiausia lobynų aprašymuose) paaiškėjo, kad nemažai katedrų ir kai kurių vienuolynų bažnyčių turėjo tokias lazdas (lot. *baculi rectorales*, *baculi duo*, lenk. *laski rektorskie*, etc.). Paprastai po dvi, o kartais ir daugiau lazdu (iki šešių) turėdavo. „Rektorių“ lazdos (lotyniškuose šaltiniuose dažniausiai vadinamos *baculi rectorales*) būdavo prabangiai išpuoštos, inkrustuotos dramblio kaulu, sidabru, berilio akmenimis, netgi su kristolo rutuliais ir pan. Tokios lazdos buvo naudojamos ne tik pasaulietinės dvasininkijos, bet ir vienuolių dominikonų bei karmelitų.

Lygiagrečiai teko dirbti su daugiakalbe bažnyčios istoriografija – lenkų, anglų, vokiečių ir kitokia. Taigi, Vilniaus katedros mokyklos ir kitų mokyklų vadovai turėjo net dvi – šešias sidabrinės lazdas? Ieškant tikroviškesnio atsakymo teko analizuoti net kelias versijas – „altaristų lazdos“, „rektorių lazdos“ ir kt. Galiausiai jos visos buvo atmestos.

Galima teigti, kad minėtos lazdos kilo iš puošnių liturginių vēduoklių (lot. *flabellum*, *muscarium*, *hexapterygon*), žinomų jau pirmąkart krikščionybėje. Kai kuriose stačiatikių bažnyčiose iki šiol yra naudojamos tokios pat dvi liturginės lazdos (gr. *ripidion*), laikomos virš pulpito (sakyklos), kuomet vyksta Eucharistija ir skaitoma Evangelija.

Pavyko nustatyti, kad minėtos lazdos buvo liturginės–ceremoninės bažnytinės lazdos. „Rektorius lazdos“ buvo naudojamos bažnyčių ceremonijų magistrų – „rektorių“ (prabangūs būdavo ir jų pačių drabužiai):

a) vadovaujant giedojusiems dvasininkams bažnyčioje-chore (lot. *rectores chori*). Reikia pažymėti, kad vēlyvaisiais Viduramžiais ir ankstyvaisiais Naujaisiais laikais choru dažniausiai buvo vadinama vidurinioji architektūrinė – liturginė bažnyčios erdvė, buvusi dažniausiai presbiterijoje tarp navos ir altoriaus; jas turėjo katedrinės ir kitos didžiosios bažnyčios, ji buvo skirta dvasininkams ir giedotojams. Pvz., Linkolno katedros centrinėje dalyje buvo užrašas: *cantate hic*). Vadovauti visai liturginei muzikai šventinėms dienomis buvo skiriami du ir daugiau bažnyčios dvasininkų. Taigi „rektorių“ lazdos buvo susijusios ir su katedros muzika jos chore (*musicæ seu chori templi*).

b) einant dvasininkų bažnytinėse procesijose priekyje. Kai kuriose katedrose tokių „rektorių“ vienu metu būdavo iki kelių – pagrindiniai, pagalbiniai ir t.t.;

c) tokios lazdos buvo naudojamos ir dominikonų bei karmelitų bažnytinėse apeigo-
se: jas laikydavo akolitai, kurie taip pat uždegdavo žvakes.

Taigi minėtomis „rektorius lazdomis“ naudojosi ne mokytojai (rektorai), o katedri-
nių bažnyčių ceremonijų magistrai.

Henryka Ilgiewicz, Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Vilniaus Stepono Batoro universiteto profesorius Rajmundas Gostkowskis

Šiame pranešime siekiama trumpai nušviesti lenkų klasikinio filologo ir archeologo Raj-
mundo Gostkowskio (1885–1966) biografiją ir mokslinius pasiekimus, ypatingą dėmesį
skiriant jo darbui Vilniaus Stepono Batoro universitete 1929–1939 m.

Gostkowskis gimė Dobčiuose, Vieličkos paviete, tuometinėje Austrijos imperijai pri-
klausiusioje Lenkijos dalyje. 1896–1903 m. mokėsi gimnazijoje Krokuvoje. 1903–1907 m.
studijavo klasikinę filologiją ir archeologiją Jogailaičių universitete, o 1909 m. gilino ar-
cheologijos žinias Vienos ir Berlyno universitetuose. 1910 m. išlaikė egzaminą, suteikian-
tį teisę mokytį vidurinėse mokyklose. Mokytojavo Lvove, Stanislavove ir Myslenicuose.
Pirmojo pasaulinio karo metais dirbo Klasikinės archeologijos institute Vienoje. Nuo
1918 m. rugsėjo gyveno Krokuvoje, kur dirbo II gimnazijoje, o 1928 m. buvo perkeltas į Šv.
Jackaus gimnaziją. 1923–1924 m., gavęs valstybinę stipendiją, stažavosi Prancūzijos insti-
tute Atėnuose: stebėjo išlikusius antikvos paminklus, lankėsi muziejuose ir archeologinių
kasinėjimų vietose, rinko medžiagą archyvuose.

Sugrįžęs į Krokuvą toliau mokytojavo Šv. Jackaus gimnazijoje ir rengė daktaro darbą
apie Romos žynius, kurį apgynė 1925 m. spalio 14 d. Jogailaičių universitete. Po apsigy-
nimo tame pačiame universitete skaitė paskaitas, neatsisakydamas darbo gimnazijoje.
1926 m. mokslo tikslais lankėsi Berlyne ir Paryžiuje, 1927 m. – Londone. Remdamasis
surinkta medžiaga, parašė ir paskelbė straipsnius apie antikinius paminklus ir archeo-
loginius tyrinėjimus žurnaluose „Eos“ ir „Kwartalnik Historyczny“. 1928 m. Krokuvoje pa-
sirodė jo knyga apie fizinį lavinimą senovėje (*Wychowanie fizyczne w starożytności*, Kraków
1928).

1929 m. Gostkowskis buvo pakviestas dėstyti klasikinę archeologiją Vilniaus Stepono
Batoro universitete. 1935 m. Lvovo universitete apgynė habilitacinį darbą „Žyniai ir žynės
Kretos-Mikėnų ir Graikijos mene“. 1936 m. jam suteiktas profesoriaus vardas. Dirbdamas
universitete jis ne tik stengėsi perteikti studentams savo dalyko žinias, bet ir skatino juos
domėtis moksliniais tyrinėjimais. 1935 m. tapo Vilniaus Stepono Batoro universiteto Kla-
sikinės archeologijos studentų būrelio kuratoriumi.

Taip pat aktyviai veikė Vilniaus mokslo bičiulių draugijoje: buvo vienas iš Meno is-
torijos sekcijos įkūrėjų, vėliau – jos sekretorius ir pirmininko pavaduotojas. Serijiniame
šios sekcijos leidinyje buvo išleistas jo habilitacinis darbas *Žyniai ir žynės Kretos-Mikėnų
ir Graikijos mene* (*Kapłani i kapłanki w sztuce kreteńsko-mykeńskiej i greckiej*, z 126 ilustrac-
jami, Wilno 1936).

Vilniaus Stepono Batoro universitete Gostkowskis dirbo iki 1939 m. gruodžio 15 d. Antrojo pasaulinio karo metus praleido Vilniuje. Nepaisydamas įvairių sunkumų ir grėsių represijų, dalyvavo konspiracinėje veikloje. Po karo, pasikeitus valstybių sienoms, išvyko į Lenkiją, kur tęsė pedagoginę ir mokslinę veiklą. Mirė 1966 m. liepos 2 d. Lodzėje, kur ir buvo palaidotas.

Rūta Šileikytė-Zukienė, Vilniaus universitetas

Omnis igitur beatus deus: supanašėjimas su Dievu Boetijaus Filosofijos paguodoje

Pranešime nagrinėjama Boetijaus *Filosofijos paguodoje* išreiškiama žmogaus sudievėjimo samprata, nuosekliai išvengiant tiek mistinio susivienijimo su dieviškumu, tiek ontologinės tapatybės su Dievu. Keliamas klausimas, kaip įmanoma kalbėti apie supanašėjimą su Dievu neperžengiant šių ribų, taip pat, atskleidžiama įtampa tarp skirtingų Vėlyvosios Antikos filosofinių ir religinių šios sąvokos interpretacijų.

Tyrimas grindžiamas trimis *Filosofijos paguodos* teksto fragmentais. Pirma, aptariama pitagoriškoji maksima *ἔπov θεῶν* („sek Dievą“, *Cons.* I pr. 4, 135–145), kuri Boetijaus kontekste siejama su platoninės filosofijos tradicija: supanašėjimas su Dievu čia suvokiamas kaip etinis ir intelektinis tikslas, pasiekiamas per dorybę, sielos tvarką ir teisingą jos orientaciją; toks sudievėjimas yra veikiau siekiamybė, o ne ontologinė tikrovė. Antra, nagrinėjama tezė *vos autem deo mente consimiles* („o jūs protu panašūs į Dievą“, *Cons.* II pr. 5, 71–92), pabrėžianti žmogaus proto (*mens*) dieviškumą. Šioje vietoje ryškėja aristoteliškos *nous* sampratos įtaka: panašumas į Dievą ne įgyjamas, bet jau duotas kaip žmogaus prigimties pagrindas, leidžiantis paaiškinti paties supanašėjimo galimybę. Pagaliau, analizuojamas teiginys *omnis beatus deus* („kiekvienas laimingasis yra dievas“, *Cons.* III pr. 10, 81–92), atskleidžiantis dalyvavimo (*participatio*) metafizinį principą: Boetijus pabrėžia, kad žmonės tampa „dievais“ ne prigimtimi, bet dalyvaudami aukščiausiam gėryje, kuris yra Dievas. Tai leidžia kalbėti apie „daugelį dievų“, išlaikant dieviškosios vienybės vientisumą. Ši schema atitinka neoplatoninės minties tradiciją, tačiau interpretuojama jau krikščioniškojo monoteizmo kontekste.

Galime daryti išvadą, kad Boetijus platoniską supanašėjimą su Dievu, aristotelišką proto dieviškumą ir neoplatoninę dalyvavimo aukščiausiam gėryje sampratą sujungia į nuoseklią filosofinę programą, kurioje žmogaus sudievėjimas suprantamas ne kaip mistinė ekstazė ar ontologinis susiliejimas, bet kaip racionaliai praktikuojamas gyvenimo būdas, proto principais grindžiant žmogaus dalyvavimą dieviškoje tikrovėje.

Supanašėjimo su Dievu hermeneutika Grigaliaus Didžiojo *Homilijose apie Ezechielį*

Žmogaus panašumo į Dievą (*similitudo Dei*) tema kiek netikėtai sutinkama Grigaliaus Didžiojo (540–604 m.) *Homiliae in Ezechielem*, kuriose ji plėtojama kaip dinamiškas, kristocentriškas ir egzistencinis procesas, apimantis moralinį gyvenimą, dvasinę kontempliaciją ir eschatologinį išsipildymą. Pranešimo metu bus siekiama išanalizuoti ir sistemiškai pristatyti žmogaus supanašėjimo su Dievu temos grigališkokios hermeneutikos esminius bruožus.

Pirmiausia atkreipsime dėmesį į tai, kad žmogaus panašumą į Dievą apskritai Grigalius aiškina per savitą „žmogaus panašumo“ (*similitudo hominis*) (II, 18–21; VII, 20) sąvoką, kuri tiesiogiai siejama su Kristumi. Komentuodamas Ezechielio regėjimą, jis klausia, kas yra tas „žmogus“, kurio panašumas pasirodo regėjime, ir atsako, kad tai pats Kristus – įsikūnijęs Dievo Sūnus. Tad žmogaus panašumas į Dievą pirmiausia suprantamas kaip santykis su Kristumi. Šis kristologinis kelias yra svarbus: žmogus tampa panašus į Dievą tiek, kiek tampa panašus į Kristų.

Toliau pranešime analizuosime šios kristologinės perspektyvos dedamąsias. Panašumas, pasak Grigaliaus, nėra statiška duotybė, bet procesas, kuris vyksta per Kristaus gyvenimo imitaciją. Jis teigia, kad kiekvienas šventasis tiek panašėja, kiek seka savo Atpirkėjo gyvenimu (*in quantum vitam sui Redemptoris imitatur*) (II, 19). Tokiu būdu panašumas į Dievą jau įgyvendinamas šiame žemiškajame gyvenime ir įgauna moralinį pobūdį, nes jis įgyvendinamas per dorybes, kurios yra paties Kristaus gyvenimo atspindys žmoguje. Grigalius išskiria pagrindinius šio panašėjimo bruožus – gailėstingumą, romumą, teisingumo uolumą, nuolankumą ir meilę. Šios dorybės nėra vien etinės savybės, bet jos jau rodo, kad žmogus pradeda dalyvauti dieviškajame gyvenime. Priešingai, nukrypdamas nuo Kristaus įsakymų, žmogus nutolsta nuo panašumo. Nuodėmė šioje perspektyvoje nėra tik moralinis pažeidimas, bet egzistencinis atitolimas nuo dieviškojo gyvenimo. Tad žmogaus gyvenime atsiranda nuolatinė įtampa tarp panašumo ir nepanašumo, tarp artėjimo prie Kristaus ir nutolimo nuo jo.

Vis dėlto moralinis panašumas nėra galutinė šio panašėjimo proceso stadija. Apie tai bus kalbama kitoje pranešimo dalyje. Grigalius be moralinio panašumo akcentuoja ir eschatologinį panašumo išsipildymą, kuris bus pasiektas per Dievo regėjimą (*visio Dei*) (II, 18–21; VIII, 29–30). Aiškindamas *Pirmojo Jono laiško* eilutę – „būsime panašūs į Jį, nes matysime Jį tokį, koks Jis yra“ (1 Jn 3, 2), Grigalius tarsi sutrinka ir pereina į teocentrinį aiškinimą (Kas tas „Jis“? Dievas apskritai ar Kristus konkrečiai?), bet greitai grįžta į plėtojamą kristocentrinę perspektyvą. Grigalius teigia, kad šis Dievo regėjimas turi transformuojančią galią. Žmogus, kontempliuodamas Dievo nekintamumą, peržengia savo prigimtinių kintamumą, tampa šio nekintamumo dalininku ir įgyja dalyvavimą amžinybėje. Tad panašumas nėra tik moralinė elgsena ar būseną, bet realus dalyvavimas dieviškojoje tikrovėje.

Žmogus perkeičiamas, o šis perkeitimas apima ne tik sielą, bet ir kūną. Grigalius kalba apie būsimą kūno perkeitimą, kai išrinktųjų kūnai bus „sukonfigūruoti“ pagal Kristaus šlovingąjį kūną (*configuratum corpori claritatis suae*) (II, 21; VII, 7, plg. *Fil* 3, 20). Nors žmogus nepasiekia lygybės su Dievu pagal prigimtį, jis per malonę įgyja realų panašumą. Tai leidžia Grigaliui išlaikyti pusiausvyrą – viena vertus, jis pabrėžia tikrą žmogaus išaukštinimą, kita vertus, jis aiškiai išsaugo ontologinę skirtį tarp Kūrėjo ir kūrinio.

Galiausiai pranešime atkreipsime dėmesį į svarbų vaidmenį šiame procese atliekantį įsikūnijimo slėpinį. Grigalius, naudodamas *electrum* (aukso ir sidabro lydinio) (II, 14) metaforą, aiškina, kad Kristuje dieviškoji ir žmogiškoji prigimtis susijungia taip, kad dieviškumas tampa prieinamas žmogui, o žmogaus prigimtis pakeliama į naują šlovės lygmenį. Dievas pamatuotai teikia savo šlovę, kad žmogus galėtų ją priimti, ir būtent dėl to žmogus gali būti perkeistas. Ši dinamika atskleidžia dvi kryptis – Dievo nusileidimą į žmogaus būklę ir žmogaus pakėlimą į dieviškąją tikrovę.

Apibendrinant galima teigti, kad Grigaliaus Didžiojo *Homiliae in Ezechielem* atskleidžia žmogaus panašumą į Dievą kaip daugiasluoksnį procesą, apimantį moralinį, kontempliacijos ir eschatologinį matmenis. Šis procesas prasideda nuo Kristaus imitacijos kasdieniame gyvenime, gilėja per kontempliaciją ir pasiekia pilnatvę eschatologinėje tikrovėje, kai žmogus tampa panašus į Dievą tiek siela, tiek perkeistu kūnu. Šis procesas visada išlieka malonės dovana ir niekada nepanaikina esminės skirties tarp Dievo ir žmogaus. Tačiau būtent šioje įtampoje tarp panašumo ir nepanašumo atsiskleidžia krikščioniškosios antropologijos gelmė – žmogus yra pašauktas tapti tuo, ko pats savo pastangomis niekada nepajėgtų pasiekti – supanašėti su Dievu Kristuje.

Dalia Marija Stančienė, Klaipėdos universitetas

Polemika pasaulio amžinumo klausimu: Tomas Akvinielis, Boecijus Dakietis, Jonas Peckham, Sigeras Brabantietis

Kova dėl principinių metafizinių ir pasaulėžiūrinių klausimų tapo neatskiriama Brandžiųjų Viduramžių kultūros dalimi, nulėmusi vidinius scholastikos prieštaravimus. 1270 m. gruodžio 10 d. Paryžiaus vyskupas Etjenas (Steponas) Tempjė paskelbė potvarkį, draudžiantį skelbti trylika klaidingų teiginių. Potvarkiu netiesiogiai buvo patvirtinta, kad filosofijoje ir teologijoje privalu laikytis augustinizmo nuostatų, kurios neigia racionalistines aristotelizmo ir lotyniškojo averoizmo tendencijas.

Paryžiaus universiteto Menų fakulteto dėstytojai, pranciškonų ir dominikonų ordinių atstovai, diskutuodami apie šį potvarkį, stojo į priešingas barikadų puses, vertindami filosofinius graikų-arabų traktatus. Šiame diskurse svarbią vietą užėmė pasaulio sukūrimo teorija, kuri tarnavo metodologiniui pagrindu filosofinėms ir teologinėms koncepcijoms grįsti, atskleisti Dievo santykį su pasauliu.

Polemika dėl smerktino teiginio, kad *pasaulis amžinas*, atsispindi apie 1270–1271 m. pasirodžiusiuose universiteto magistrų Boecijaus Dakiečio *Apie pasaulio amžinumą (De aeternitate mundi)*, pranciškono Jono Pekhamo (*lot.* Joannis Peckham, ~1225/30–1292)

Klausimai apie pasaulio amžinumą (Quaestiones de aeternitate mundi), dominikono Tomo Akviniečio *Apie pasaulio amžinumą* su paantrašte *Prieš prieštaraujantįs (Contra murmurantes)* ir 1272 m. Sigero Brabantiečio *Traktatas apie pasaulio amžinumą (Tractatus de aeternitate mundi)* darbuose.

Pranciškonų ordino generolas Bonaventūra (Jonas Fidanca, *it.* Giovanni Fidanza, 1221–1274) dar 1267 m. gavėnios konferencijoje diskutavo šia tema. Jis nesumenkino graikų filosofų kosmologijos, bet pastebėjo, kad Aristotelio teiginys, jog pasaulis amžinas, liečia tik gamtos tvarką, o ne teologinius dalykus.

Tomas Akvinietis, aptardamas sukurto pasaulio galimybę egzistuoti amžinai, pabrėžė, kad būtina atkreipti dėmesį į tai, kuriuo aspektu tiriama: teologiniu ar filosofiniu ir griežtai prisilaikyti pasirinkto metodo principų.

Eglė Elena Murauskaitė, Vilniaus dailės akademija

***Pietas Patris*: Rytų Europos virsmų atspindžiai XIV–XVI a.**

Pranešime analizuojamos XVI a. pr. Lenkijos *Pietas Patris* tipo skulptūrėlės – ikonografiškai neįprasta kompozicija, kurioje Dievas Tėvas laiko nukryžiuotą Kristų poza, tradiciškai siejama su Švč. Mergele Marija (*Pietà* motyvu). Kaip ši ikonografinė transformacija atspindi vėlyvųjų Viduramžių religines bei politines įtampas Rytų Europoje, dabartinės Lenkijos teritorijoje? Remiantis ikonografinė ir konfesinė analize teigiama, kad *Pietas Patris* tipas yra vizualinė reakcija į XIV–XV a. Šv. Trejybės teologijos aktualizaciją, regioninę pamaldumo praktiką bei konfesinius lūžius. Pranešime taip pat svarstomi galimi ikirikščioniškų religinių vaizdinių reliktai ir jų adaptavimas krikščioniškai vizualinei kultūrai. Taip pat skiriama dėmesio XVI a. Lenkijos anti-trinitorių judėjimui, kurio radikalus ikonoklazmas lėmė šios ikonografijos naikinimą ir vėlesnį retumą. Vienas svaresnių šio tyrimo indėlių: remiantis stilistine ir kontekstine analize, siūloma patikslinta aptariamų skulptūrėlių funkcinės paskirties ir ekspozicinės aplinkos atribucija.

Nacionalinė mokslinė konferencija
Antikos ir Viduramžių tyrimai 2026

Išleido

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius
www.lkti.lt

Spausdino

BĮ UAB „Baltijos kopija“
Kareivių g. 13B, LT-09109 Vilnius