

SOVIJUS



LIETUVOS KULTŪROS TYRIMŲ INSTITUTAS

SOVIJUS

TARPDALYKINIAI KULTŪROS TYRIMAI

2022 • T. 10 • Nr. 2

VILNIUS

2022

SOVIJUS. TARPDALYKINIAI KULTŪROS TYRIMAI – pusmetinis recenzuojamas Lietuvos kultūros tyrimų instituto žurnalas, skirtas aktualioms kultūros raidos, sklaidos ir įvairių kultūrų sąveikų problemoms tirti, taip pat naujiems kultūros tyrimų laukams plėtoti. Leidinyje skelbiami moksliniai straipsniai ir studijos, apimančios kultūros raidos ir sklaidos, kultūros teorijos, civilizacinės komparatyvistikos, socialinės ir kultūrinės antropologijos, kultūrinės atminties, kultūrinės psichologijos, kultūros sociologijos, naujųjų medių kultūros tyrimų rezultatus; publikuojami reikšmingų tekstų vertimai, istoriniai šaltiniai, recenzijos bei konferencijų apžvalgos. Leidinio redakcinė kolegija daug dėmesio skiria teorinėms ir metodologinėms kultūros ir su ja siejamų tyrimo laukų problemoms gvildinti. Straipsniai spausdinami lietuvių, anglų ir kitomis tarptautinės mokslinės bendruomenės dažniausiai vartojamomis kalbomis.

Atskira serija (kaip žurnalo priedas) publikuojamos studijos ir monografijos.

Vyriausiasis redaktorius

Akad. prof. Antanas Andrijauskas (Lietuvos kultūros tyrimų institutas)

Vyriausiojo redaktoriaus pavaduotojas

Dr. Tadas Snuviškis (Lietuvos kultūros tyrimų institutas)

Numerio sudarytoja

Dr. Salomėja Jastrumskytė (Lietuvos kultūros tyrimų institutas)

Redakcinė kolegija

Akad. prof. Antanas Andrijauskas (Lietuvos kultūros tyrimų institutas)

Prof. Sekhar Basu (Delio universitetas)

Akad. prof. dr. Audrius Beinorius (Vilniaus universitetas)

Prof. habil. dr. Pawel Bytniewski (Marijos Kiuri Sklodovskos universitetas Liubline, Lenkija)

Prof. Naglis Kardelis (Lietuvos kultūros tyrimų institutas)

Akad. prof. Janina Kursytė-Pakulė (Latvijos mokslų akademija, Latvijos universitetas)

Dr. Dainius Razauskas (Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas)

Dr. Romualdas Juzefovičius (Lietuvos kultūros tyrimų institutas)

Prof. habil. dr. Charles Ridoux (Valansjeno universitetas, Aukštutinės Prancūzijos politechnikos universitetas)

Dr. Vytautas Rubavičius (Lietuvos kultūros tyrimų institutas)

Prof. Carles Salazar (Lleidos universitetas, Ispanija)

Prof. emeritas Hidemichi Tanaka (Tohoku universitetas, Japonija)

Lietuvių kalbos redaktorė

Onutė Gaidamavičiūtė

Dizainerė

Skaistė Ašmenavičiūtė

Kiekvieną straipsnį recenzavo du recenzentai

Redakcijos adresas:

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Saltoniškių g. 58, LT-08105, Vilnius, Lietuva
El. paštas: redakcija@sovijus.lt
Tel. / faksas (85) 2751898
www.sovijus.lt

I viršelyje: Violeta Mackialo. „Ieško atsiktinumo“, 2021, popierius, cianotipija

Violetos Mackialo kūriniai iš serijos „Kelionė tęsiasi. Gilyn“, 2022, cianotipija, ofortas, monotipija, p. 9, 69, 139, 199

ISSN 2351-4728 (interaktyvi versija)

ISSN 2351-471X (spausdinta versija)

© Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2022

TURINYS

BALTŲ KULTŪRA / 9

Dainius Razauskas. Rojaus gardas. Aptverto anapusinio pasaulio vaizdiniai mitologijoje / 10

Summary / 35

Radvilė Racėnaitė. Ragana lietuvių stebuklinėse pasakose: tautosakiniai ir mitologiniai vaizdinio ypatumai / 36

Summary / 55

Onutė Gaidamavičiūtė. Paukščių paminėjimai ir funkcijos *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniuose* / 56

Summary / 68

FILOSOFIJA / 69

Algis Mickūnas. Existential Crisis / 70

Aivaras Stepukonis. (Post)Modernizing Contemporary Intellectual Culture / 87

Augustinas Dainys. Ugdymas(-is) kaip pirmoji filosofija / 93

Summary / 115

Tomas Nemunas Mickevičius. Kontekstualizuojant G. Simondono hilemorfizmo kritiką: apie technologinį medijavimą / 116

Summary / 126

Andrius Tamoševičius. Ontologinis estetikos pagrindimas M. Merleau-Ponty ir M. Dufrenne'o filosofinėse koncepcijose / 127

Summary / 138

KULTŪRA IR VISUOMENĖ / 139

Žilvinas Vareikis. Tarpkultūrinės prieigos apmąstymas etnologijoje ir kultūrinėje antropologijoje / 140

Summary / 166

Ina Kiseliova-El Marassy. The metaphysical Free Will of Sufi: Fate (*qadā'*) and Destiny (*qadar*) in Ibn Arabi / 167

Dalia Aleksandravičiūtė. XVII a. mechanistinės nuostatos ir optinių eksperimentų magiškumo spekuliacijos / 176

Summary / 185

Stasys Mostauskis. Medžių šviesa ir šešėliai M. Chomicz grafikoje / 186

Summary / 198

KONFERENCIJŲ APŽVALGOS / 199

Alvydas Noreika. Lietuvos filosofijos trajektorijos / 200

Apie autorius / 210

Leidybos politika / 216

Atmena straipsnių autoriams / 226

Straipsnio sklaida / 230

SOVIJUS. INTERDISCIPLINARY STUDIES OF CULTURE is a peer-reviewed semi-annual journal of *Lithuanian Culture Research Institute* for discussing important problems of cultural development, spread and interaction of different cultures, as well as for developing the new research fields of cultural studies. The journal contains scientific articles and studies, covering the culture development and spread, cultural theory, civilisational comparativistics, social and cultural anthropology, cultural memory, cultural psychology, cultural sociology, new media culture findings as well as translations of topical texts, historical sources, reviews and conference reviews. The editorial board focuses on theoretical and methodological problems of exploring culture as well as various issues of relative fields. Articles are published in Lithuanian, English and other languages commonly used by the academic community.

The journal is supplemented with a series of studies and monographs.

Editor-in-Chief

Prof. Antanas Andrijauskas (Lithuanian Culture Research Institute)

Deputy Editor-in-Chief

Dr. Tadas Snuviškis (Lithuanian Culture Research Institute)

Editor of the Issue

Dr. Salomėja Jastrumskytė (Lithuanian Culture Research Institute)

Editorial Board

Prof. Antanas Andrijauskas (Lithuanian Culture Research Institute)

Prof. Sekhar Basu (Delhi University, India)

Prof. Dr. Audrius Beinorius (Vilnius University)

Prof. habil. dr. Paweł Bytniewski (Maria Curie-Skłodowska University in Lublin, Poland)

Associate Professor Naglis Kardelis (Lithuanian Culture Research Institute)

Prof. Janina Kursytė-Pakulė (Latvian Academy of Sciences, University of Latvia)

Dr. Dainius Razauskas (Institute of Lithuanian Literature and Folklore)

Dr. Romualdas Juzefovičius (Lithuanian Culture Research Institute)

Prof. habil. dr. Charles Ridoux (Université de Valenciennes (The Polytechnic University of Hauts-de-France))

Dr. Vytautas Rubavičius (Lithuanian Culture Research Institute)

Prof. Carles Salazar (University of Lleida, Catalonia, Spain)

Prof. Hidemichi Tanaka (Tohoku University, Japan)

Lithuanian Language Editor

Onutė Gaidamavičiūtė

Design

Skaistė Ašmenavičiūtė

Recommended for publishing by the Council of Science of Lithuanian Culture Research Institute

Every article is reviewed by two reviewers

Address:

Lithuanian Culture Research Institute

Saltoniškių St. 58, LT-08105, Vilnius, Lithuania

E-mail: editor@sovijus.lt

Tel. / fax (+370) 5 2751898

www.sovijus.lt

ISSN 2351-4728 (online version)

ISSN 2351-471X (printed version)

Cover I: Violeta Mackialo. „Searching for a coincidence“, 2021, paper, cyanotype

Violeta Mackialo works from the series “The journey continues. Into the deep”, 2022, cyanotype, etching, monotype, coincidence, p. 9, 69, 139, 199

© Lithuanian Culture Research Institute, 2022

TABLE OF CONTENTS

BALTIC CULTURE / 9

Dainius Razauskas. Enclosure of Paradise: An Image of the Fenced-Around Beyond in Baltic Mythology / 10

Radvilė Racėnaitė. The Witch in Lithuanian Tales of Magic: Folklore and Mythological Peculiarities of the Image / 36

Onutė Gaidamavičiūtė. Mentioning and Functions of the Birds in *Baltic Religion and Mythology Sources* / 56

PHILOSOPHY / 69

Algis Mickūnas. Existential Crisis / 70

Aivaras Stepukonis. (Post)Modernizing Contemporary Intellectual Culture / 87

Augustinas Dainys. (Self)education(s) as First Philosophy / 93

Tomas Nemunas Mickevičius. Contextualizing Simondon's Critique of Hylemorphism: On Technological Mediation / 116

Andrius Tamoševičius. Ontological Foundation of Aesthetics in the Philosophical Concepts of Merleau-Ponty and Dufrenne / 127

CULTURE AND SOCIETY / 139

Žilvinas Vareikis. The Consideration of an Intercultural Approach in the Ethnology and in the Cultural Anthropology / 140

Ina Kiseliova-El Marassy. The metaphysical Free Will of Sufi: Fate (*qaḍā'*) and Destiny (*qadar*) in Ibn Arabi / 167

Dalia Aleksandravičiūtė. 17th Century Mechanistic Attitudes and Speculations on the Magic of Optical Experiments / 176

Stasys Mostauskis. The Light and Shade of the Trees in the Graphical Art of Malgorzata Chomicz / 186

CONFERENCE REVIEWS / 199

Alvydas Noreika. Trajectories of Lithuanian Philosophy / 200

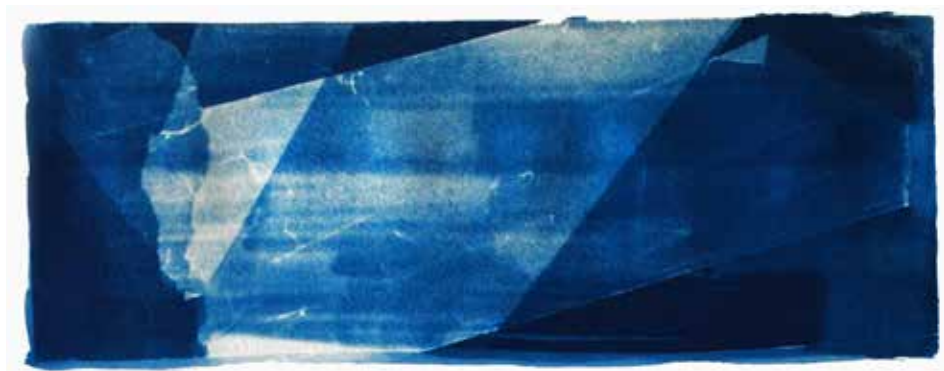
Our Contributors / 213

Editorial Policy / 221

Guidelines for Contributors / 228

Paper Promotion / 231

BALTŲ KULTŪRA



Violeta Mackialo. *Kelionė tęsiasi. Gilyn*, 2022
21,5 × 19 cm, cianotipija, ofortas, monotipija

Rojaus gardas. Aptvėrto anapusinio pasaulio vaizdiniai mitologijoje

DAINIUS RAZAUSKAS

Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas

dainius.razauskas@lnkc.lt

Keliuose pastaruosiuose autoriaus straipsniuose (Razauskas 2019a, c; 2020, 2022) buvo pristatyta ir nagrinėta mitinė kosmogonija aptveriant, t. y. pasaulio *sutvėrimo tvora* ir *aptvėrto* pasaulio vaizdins, šiuo atžvilgiu pateisinantis ir paties žodžio *sutvėrimas* kosmogoninę reikšmę. Pirmajame iš jų plėtojama piliakalnių pylimo ir pilių statybos sąsaja su kosmogonija, taip įtaigiai iškelta Gintaro Beresnevičiaus. Antrajame konkrečiais pavyzdžiais parodoma, jog pasaulis gali būti įsivaizduojamas kaip visa apimantis kosminis aptvaras, kurio vidus atstoja „šiapus“, o išorė „anapus“. Taigi šiapusinį pasaulį nuo anapusinio skirianti savotiška kosminė tvora. Savo ruožtu, žiūrint iš „anos“ pusės, lygiai taip pat aptvertas yra anapusinis pasaulis, irgi būdingai suvokiamas kaip aptvaras. O pilies, miesto, sodo ir pasaulio kaip *gardo* vaizdins ir apibūdinimas aptartas paskutiniajame iš minėtų autoriaus straipsnių.

Dabar, remdamiesi visų pirma baltų bei artimiausių giminių tradicijų duomenimis, apžvelgsime anapusinio pasaulio vaizdinius, paremtus atitinkamai gyvulių aptvaro (*gardo*, *diendaržio*, *tvarto*) ir augalų aptvaro (irgi „*gardo*“, *daržo*, *sodo*) įvaizdžiais. Pakeliui bus trumpai aptartas ir vietovardis *Raigardas*. Straipsnį sudaro trys dalys, iš kurių pirmojoje nagrinėjamas anapusinį pasaulį menantis „gyvulių *gardo*“ įvaizdis, antrojoje – galimos *Raigardo* sampratos, o trečiojoje – aptvėrto sodo („augalų *gardo*“) įvaizdis.

Visi asmenvardžiai straipsnyje rašomi lietuviškai, nelietuviškų asmenvardžių rašyba kitomis kalbomis atskiru sąrašu pateikta straipsnio pabaigoje.

Esminiai žodžiai: anapusinio pasaulio (rojaus) įvaizdžiai: gardas, daržas, sodas; Raigardas; lietuvių mitologija.

1. Gyvulių gardas, daržas, tvartas

Ryškus aptvėrto, aptvaru *sutvėrto* pasaulio vaizdins būdingas senovės germanams. Jį mena pats senasis ‘pasaulio’ pavadinimas **midja-gardaz* (iš jo gotų *midjun-gards*, sen. islandų *mið-garðr*, sen. anglų *middan-geard*, vid. vokiečių aukštaičių

mittin-gart ar *mittil-gart*)¹, pažodžiui ‘vidurinis gardas, vidurinis aptvaras’ ar gal ‘vidinis kiemas’ – kaip savas, pažįstamas, gardu aptvertas nuo aplinkinio, išorinio

¹ Buck 1949: 14–15, Nr. 1.1; PkIEW: 444, 707; LhGED: 253; ER: 3447; ГМИВИАИ: 485; Топорова 1994: 28 ir kt. Nuodugniau žr. Razauskas 2022.

chaoso. Iš kitų senųjų indoeuropiečių tradicijų, aptverto pasaulio vaizdinį galima aptikti senovės indų „Rigvedoje“ (VII.99.3), kur pasakyta: *vy āstabhna ródasī viṣṇav eté dādhartha prthivīm abhīto mayūkhaiḥ* „Surėmei dangų žemę, Višnau, aptvėrei plačiąją aplinkui mietais“². Vienoje iš budizmo kosmologijų apskritą pasaulį sudaro septynios koncentriškos kalnų grandinės su kalnu Meru viduryje, o aplinkui supa geležinis aptvaras *cakravāla*³. Senovės iranėnų Ormazdas pirmiausia sutvėrė pasaulį kaip kiaušinį, apsuptą kieto kiauto – dangaus skliauto, o paskui „visa kūrinija buvo sukurta dangaus viduje, tarsi pilyje arba tvirtovėje“⁴. Taigi pasaulis prilygsta piliai, tvirtovei, kurios gardas, ar aptvaras – dangaus skliautas. Viena rusų kosmogoninė saktmė prasideda: *Во время оно, когда не было ни неба, ни земли, стоял один только тын, вокруг тына плетень* „Anuo metu, kai nebuvo nei dangaus, nei žemės, stovėjo vien tik stačiatvorė, aplink stačiatvorė – žiogrių tvora“⁵. Taigi ir čia pasaulis nuo pat pradžių suvokiamas kaip aptvaras. Panašiai latvių etiologinėje saktmėje: *Senos laikos visapkārt pasaulei bijusi aptaisīta augsta sēta* „Senais laikais aplink visą pasaulį buvusi aptverta aukšta tvora“⁶. Pažymėtina, kad la. *sēta* ‘tvora, aptvaras’, be to, kad savaime gali reikšti ir ‘kiemą’ ar ‘sodybą’, antruoju dėmeniu įeina į sudurtinį latvių žodį *pilsēta* ‘miestas’, iš

**pils-sēta* ‘pilies aptvaras’⁷. Taip, beje, yra sudarytas ir Klaipėdos srities kuršių kilmės pavadinimas *Pilsotas* (plg. la. tarm. *pilsāts*)⁸.

Ir lietuvių kosmogoninė saktmė byloja: *O kada Dievas norėjo viską surėdyti ir sutverti, nu, tei paukščius, žvėrius, žuvis, žoles, tei ant tos vietos daržas, rojus vadinos. Ir Dievas užtvėrė tą daržą aplinkui, kad Liucinas neįeitų, anam viską berėdant ir betveriant, Dievu!*⁹. Čia tiesiai šviesiai pasakyta, jog Dievas pirminį rojui prilygstantį pasaulį su visais jo tvariniais būtent sutvėrė, užtvėręs jį aplinkui aptvaru, taigi aptvėręs tvora.

Ne be reikalo jis pavadintas daržu. Mat, daržas ir buityje paprastai būdavo aptvertas. Tai prikišamai rodo liaudies dainos: *Vai tvėriau, tvėriau darželį, / Vai sėjau, sėjau rūteles; Oi mergele mano, balta lelijėle, / Aš aptversiu darželėlį rūtelei pasėti; Mergužėle mano, balta lelijėle, / Oi kas tau nutvėrė rūtelių darželį?*¹⁰ Taigi: *Kas darželį tvėrė? / – Mes, sesutėlės*¹¹. Arba: *Broleliai darželį tvėrė, / Sesele rūteles sėja*¹²; *Mergužėle mano / Lelijėle mano, / O kas tau užtvėrė / Rūtelėms darželį? / O kas tau užtvėrė / Rūtelėms darželį, / O kas tau įsėjo / Žaliąsias rūteles? / Broleliai užtvėrė / Rūtelėms darželį, / Aš pati įsėjau / Žaliąsias rūteles!*¹³; *Brolyčiai mano, / Jaunieji mano, / Tverkit darželį / Vidury dvaro. / Tverkit darželį / Vidury dvaro, / Sėsiu rūteles / Ir mėgelkužes*

2 „Rigveda“ visur cituojama pagal Rigveda 2004 ir Aufferl I–II ir vėrciama atsižvelgiant į nuodugniausią Vakaruose rusiškąjį Tatjanos Jelizarenkovos vertimą Ригведа 1989, 1995, 1999.

3 ER: 2026.

4 Zaehner 2003: 258.

5 ПЭСЛ: 40, Nr. 15.

6 TPD: 60; ŠmlPT XIII: 55, Nr. I.15.22; AnIT: 386.

7 LaLKŽ: 661; KrLEV II: 50–51; žr. Buck 1949: 1309.

8 LtvŽ: 475; KrLEV II: 50–51. Plačiau apie visa tai Razauskas 2019a: 37–38.

9 DvPSO: 328, Nr. 104; plg. Balys 2002: 281, Nr. 34.

10 Balys 1948: 123, Nr. 31; 129, Nr. 36; 161, Nr. 62.

11 LTs V: 1107, Nr. 9696.

12 LLD XV: 567, Nr. 467.16.

13 JšLD III: 243, Nr. 1163.6–8.

(gvazdikus)¹⁴; *Verkė mergelė, / Verkė jaunoji, / Kad neaptvertas / Naujas darželis. [...]* *Nevertk, mergele, / Neverk, jaunoji, – / Aš tau aptversiu / Naują darželį*¹⁵. *Darželį tvėriau, tu tu tu, / Pinavijus smeigiau*¹⁶; *Berneli mano, raiteli mano, / Tu daržą tvėrei, aš rūtą sėjau*¹⁷. Užtat: *Aš turėjau darželaitį, / Vienais klevais tvertą; ir Gražiai žydi lelijėlė / Statinių daržely, t. y. statiniais aptvertame*¹⁸. Nes, pasak Kazimiero Būgos, senovėje „aplink dūminę trobą (pirtį) turėta daržas, kurio būta aptvėrto stiebiais“¹⁹.

Rojų atstojantis Dievo daržas, gal tas pats kaip minėtoje sakmėje, tapatinamas su tam tikru žvaigždynu: *Dievo darželis – netoli Sietyno ans eina, aptemusios krūva žvaigždelių*²⁰. Neretai „Dievo daržas“ minimas patarlėse ir priežodžiuose, pavyzdžiui: *Dievo darže ne sauja – pilna žolių, sviets pilnas mergų*²¹. Čia žolių prižėlusiam „Dievo daržui“ prilygintas merginų pilnas pasaulis. Arba štai priežodis: *Dar Dievo daržo nenu-ganei, t. y. neišsėmei visų galimybių (nes pasaulyje jos neišsemiamos, Dievo laukai nenuganomi)*²². Kita vertus: *Dievo daržo nenuganiau, velnio ropių nenuroviau* reiškia ‘niekam nieko nepadariau, esu visiškai nekaltas’²³. *Ko jūs dabar taip visi užpuolėt ant manęs, lyg būčiau Dievo daržą nuganęs*²⁴.

14 JšLD II: 352–355, Nr. 699.1–2; žr. 403, Nr. 731.1–2; daugiau žr. 630–633, Nr. 875.6–7; 877.6–7.

15 PKT II: 85.

16 LLD XX: 79 pastaboje.

17 LTs I: 313, Nr. 317.

18 JšSD I: 485, Nr. 569.1 ir 372, Nr. 425.1.

19 BūgaR III: 494.

20 DvPSO: 162, Nr. 44.

21 LPP I: 531, Nr. 2441.

22 LPP I: 532, Nr. 2448; Milkus 1990: 417; žr. Jasiūnaitė 2010: 299.

23 Jasiūnaitė 2010: 286; žr. Vaitkevičius 2003: 53.

24 LTs V: 264, Nr. 3265.

Pastaruosiuose priežodžiuose mums svarbu tai, kad Dievo darže gali būti gano-ma, vadinasi, jame gali būti laikomi gyvuliai. Tai patvirtina ir latvių daina, kurioje į Dievo daržą leidžiami žirgai:

*Atjāj divi Dieva dēli,
Abiem bēri kumeliņi.
Kumeliņus nosedloja,
Ielaiž Dieva dārziņāi.*²⁵

*Atjoj du Dievo sūneliai,
Abiejų bēri žirgeliai.
Žirgelius nusibalnoje,
Leido Dievo darželin.*

Ir minėtoje lietuvių sakmėje juk *Dievas norėjo viską surėdyti ir sutverti, nu, tei paukščius, žvėrius, žuvis, žoles, taigi ne tik žoles, augalus, bet ir gyvūnus.*

Galima numanyti, kad Dievas, šį pirmąją pasaulio daržą tverdamas, iš tikrųjų siekė ne tik jį apsaugoti nuo chaosui atstovaujančio velnio Liucino (Liuciferio), bet kartu ir sutelkti jame pirmuosius savo tvarinius. Juk *daržas*, be įprastos nūn reikšmės ‘žemės sklypas prie sodybos daržovėms’ ir retesnės, bet tebežinomos ‘sodas’, anksčiau buvo ir ‘aptvėrta vieta gyvuliams’, pavyzdžiui: *Kolek daržą būt aptvėrę, dobilienu[je] būt paganę* (Miežiškiai, Panevėžio r.)²⁶. Kitaip tariant, – ‘gardas’. Paminėtinas šiuo atžvilgiu *dien-daržis* ‘lauke g y v u l i a m s užtvertas g a r d a s, aptvaras’ ar ‘g a r d a s prie tvartų, laidaras, prietvartis’, ar tiesiog ‘gyvulių trobesys, t v a r t a s’²⁷. Latvių *dārzs*, pirmine reikšme ‘aptvaras’, irgi gali

25 LDdz: 57, Nr. VI.17; (BDS: Nr. 4978/1).

26 LKŽ II: 305.

27 LKŽ II: 509.

reikšti gyvulių gardą, kaip antai *lopu dārzs* ‘gyvulių daržas, diendaržis’, *zirgu dārzs*, pažodžiui ‘arklių daržas’, ir pan.²⁸ Pėterio Šmito paaiškinimu, „senais priešistoriniais laikais latviai neturėjo nei daržininkystės kaip tokios, nei atitinkamai daržo dievybės, o pats žodis *dārzs* ‘daržas, sodas’ visų pirma žymėjo laidarą, diendaržį (t. y. *laidārzs*, *laiddārzs*, taip pat *govju dārzs* ‘karvių daržas’)“²⁹. Tokią pirminę baltų žodžio reikšmę liudija ir senas suomių baltizmas *tarha* ‘aptverta vieta gyvuliams’³⁰. Ir vėlesni gudų tarmėse, Zigmo Zinkevičiaus duomenimis, „доржнік, даржнік, дыржнік, дражнік, даржэнь, даржына ‘aptvaras gyvuliams laukuose ar miške, žardis’ (pasitaiko įvairiose Baltarusijos vietose, pvz., apie Vitebską, Minską, Baranovičius, Bereziną, Červenį), iš balt. *daržnikas, *daržinė, plg. lie. *daržas*, *daržinė*, *diēn(ā)-daržis*, *bandó-daržis*“³¹. Iš to galima padaryti išvadą, kad ir *daržinė*, pastaraisiais laikais ‘trobesys sienui (pašarui, javams) laikyti’³², anksčiau, bent jau buvusiuose baltiškuose, lietuviškuose Rytuose, reiškė ir aptvarą gyvuliams, gardą. Gardas, aptvaras gyvuliams laukuose šiaip jau irgi ne tik saugo gyvulius nuo „išorės priešo“ – velnio padaro vilko, bet ir laiko juos pačius sutelktus, sutvertus nuo pakrikimo.

Kaip ką tik užsiminta, toks gyvuliams *sutvėrtas* gardas ar aptvaras taip pat yra *tvártas* ‘ūkinis trobesys ar atskira jo dalis vienos rūšies ar įvairiems gyvuliams bei

paukščiams laikyti’, ‘lauke esantis aptvaras gyvuliams laikyti’, atskira ‘atitverta tvarto dalis, gardas’ ar tiesiog ‘kokia nors atitverta vieta’, apskritai ‘tvora’, ‘užtvara, barjeras’, pavyzdžiui: *Tvartas – užtvaras gyvuliams nak[v]oti (ant lauko)* (Skuodas)³³. Pažymėtina, kad ‘tvora, aptvaras’ yra pirminė šio žodžio reikšmė, žinoma nuo seniausių lietuvių kalbos rašto paminklų, o Mažojoje Lietuvoje jis išvis vartotas tik šia bendra reikšme, kartais susijusia net ne su gyvuliais, o su žmonėmis, kaip yra pažymėjęs Algirdas Sabaliauskas: „Žodis *tvártas* Rytų Prūsijos lietuvių raštuose vartojamas net kalbant apie specialią bažnyčios dalį, plg.: *Moterims buva įpatiškas Twartas ant Atlikimo jū Dievo šlužbos paskirts* (K. Jurkšaitis, Jeruz. išp., 1901: 97). Vadinas, *tvártas*, iš pradžių reiškęs apskritai aptvarą, specialiai atitvertą vietą tvarte, vėliau pradėtas vartoti ‘gyvuliams laikyti trobesio’ reikšme.“³⁴ Vytauto Mažiulio aiškinimu, žodis remiasi baltų prokalbės niekatrosios giminės daiktavardžiu **tvarta-* bendra reikšme ‘(ap)tvėrimas’³⁵.

Kad jau *tvártas*, kaip ‘aptvaras’, seniau buvo tinkamas ne tik gyvuliams, gyvūnams, bet ir žmonėms, tai jis būtų galėjęs įgauti ir reikšmę ‘miestas’. Pats šis žodis tokios reikšmės neturi, bet veiksmazodžio *tvėrti* šaknies gyvenviečių pavadinimo Lietuvoje esama ne vieno. Tai miestelių pavadinimai *Tvērai* (Plungės r.) ir *Tverėčius* (Ignalinos r.), kaimų pavadinimai *Tverijō-niškė* (Raseinių r.) ir *Tvėrtinės* (Trakų r.)³⁶.

28 KrLEV I: 202; LaLKŽ: 152.

29 Šmitas 2004: 58.

30 Karaliūnas 2005: 382–383; plg. ZnLKI I: 167, Sabaliauskas 1966: 66; Sabaliauskas 1990: 56 ir kt.

31 ZnLKI I: 258.

32 LKŽ II: 307.

33 LKŽ XVII: 236–237.

34 Sabaliauskas 1970: 31–32.

35 MŽPKEŽ: 13; Mažiulis 2007: 66–67.

36 LATŽ: 322. Suprantama pagunda šitaip aiškinti ir tenykščių baltikų žemių paribiuose įsikūrusią *Tverę*,

Kaip kad pačiame Tverečiuje užrašyta: *Tvorą tvėrė – Tverečių su-
tvėrė*; šitaip, beje, gali būti apibūdintas ir kitų miestų bei sodžių į(si)kūrimas, nepriklausomai nuo pavadinimo: *Muno tėvo motyna pasakojo, kaip Telšiai su s i t vėrė* (Lieplaukė, Telšių r.); *Ši, kur su s i t vėrė Vilkgiris, buvo Ustukių ganyklės* (Pasvalys); *Meldutiškis su s t vėrė iš atejųnų* (Tau-
ragnai, Utenos r.) ir pan.³⁷

Juolab kad tvoros ne tik gali juosti pir-
mykštį miestą kaip gynybinis aptvaras, bet
ir sudaryti vidinę gyvenvietės struktūrą.
Štai Povilas Višinskis apie Tverus rašė: „Vi-
soje Žemaitijoje tai šen, tai ten yra išmėtyti
miesteliai ir nedideli sodžiai (20 kiemų
sodžius yra laikomas dideliu). Ypač charak-
teringos, sodomis vadinamos, šitokio tipo
gyvenamos vietos: didžiulį, kai kada 6–18
kvadratinį varstų plotą įvairiomis krypti-
mis raižo t v o r o s ir p e r t v a r o s; vi-
same plote išmėtyti atskiri kiemai; kiekvie-
nas ūkininkas gyvena visiškai atskirai nuo
kitų (aprubėje), visas žemės sklypelis apie
jo trobą iš visų pusių a t i t v e r t a s nuo
gretimų t v o r o m i s; be to, jis pats dalija
savo žemės sklypą į laukus ir kiekvieną
lauką a p t v e r i a. [...] Tokių gyvenamųjų
vietų yra labai daug Telšių apskrityje, ypač
Tverų parapijoje, kurios pats pavadinimas
(*Tverai*) kilęs iš veiksmažodžio *tverti*: apie
Tverų miestelį sodžiai yra aprašyto tipo ir
visur pilna t v o r ū.“³⁸

ru. *Тверь*, tik kad senosios Rusios metraščiuose jis
rašomas *Тѣхѣрѣ, Тѣфѣрѣ, Тѣнѣрѣ*, todėl siejamas
su atitinkamais finougrių kilmės vietovardžiais
(ФцѢСРЯ IV: 32–33; Нерознак 1983: 167). Sąsaja
su lie. *tvėrti*, jei anuomet kam nors ir būtų kilusi,
tėra antrinė.

37 LKŽ XVII: 265.

38 MT X: 125–126; Višinskis 1964: 164, 165.

Prieškary Višinskiui antrino Pranas
Budkus: „Vargiai yra kita šalis, kame būtų
buvę tiek daug ir taip įvairių *tórų*, kaip tai
buvo dar mano atminimu Žemaitijoje.
Anais laikais kiekvienas laukas, pievos,
daržai, kiemai, sodybos, žardynai, aplūakai,
ganyklos, net ištisos medės. Visa buvo ap-
tverta *tóromis*. O jau tų vartų, vartų buvo!“³⁹
Dar XX a. antroje pusėje tai yra pažymėjęs
Česlovas Kudaba: „Neatimamas senosios
žemaičių sodybos architektūros elementas
buvo pusgulstinės skaldytų rąstelių, žiogri-
nės, akmenų tvoros. Jas Biržuvėnų (Telšių
r.), Kontaučių (Plungės r.) apylinkėse dar
galima pamatyti ir dabar. Seniau, pasa-
kojama, jos ribojo laukus, ganyklas, arba
vadinamuosius apluokus. Keliuose buvo
daug vartų.“⁴⁰

Senuosius Tverus mena ir vokiečių
1284, 1395 m. paminėtas vietovardis *Twer-
tiken*, lietuviškai **Tvertikai*, su kuriuo
kažkaip gali būti susijęs Jono Lasickio
XVI a. paminėtas mitologinis *Twerticos*, gal
**Tvertikas* reikšmė ‘tvėrikas’⁴¹. Tos pačios
šaknies gali būti ir kunigaikščio Vykinto
pilies (prie kurios 1251 m. buvo sužeistas
karalius Mindaugas) vardas, šaltiniuose
užrašytas *Tviremet*. Gintauto Zabiėlos žo-
džiais: „Nelabai aišku, kaip šios pilies var-
das turėjo skambėti lietuviškai – *Tvermetė*
ar panašiai.“⁴²

O štai Teodoras Narbutas manė lie-
tuvius *tverais* tiesiog vadinus pilis, arba
gardus: esą „lietuvių garduose, arba pilyse,

39 Budkus 1936: 19. *Tóra* – tarmiška žodžio *tvora* atmaina.

40 Kudaba 1974: 97.

41 Jaskevičius 2010/2: 53; Mažiulis 2007: 67; ZnLKI II:
95; šaltinį žr. Ališauskas 2012: 112, 113; BRMŠ II: 582,
595; Lasickis 1969: 21, 41, 83.

42 Zabiėla 1995: 174.

vadintose *Tveras*, būta varpų kariams prikelti⁴³. Iš dalies jis teisus, nes bendrinis žemaičių žodis **tvēras*, kaip ir jo pirmtakas baltų **tvaras* (plg. lie. *ap-tvaras*), tiesiogiai susijęs su baltų **tvartas*, V. Mažiulio teigimu, kitados bus reiškęs tiesiog 'aptvėrimą'⁴⁴.

Tai irgi suvokęs Simonas Daukantas šitaip netgi bandė paaiškinti žodį *dvāras*. Pasak jo: *Antrosios durys toje pervarinėje sienoj tokio pat mažne didumo buvo, kaip didžiosios, vedė iš namo į tvartą, arba kūtę, taip vadinamą nuo žodžio tverti, nuo ko paskui visą gyvenimą tvartu, arba dvartu, vadino, kursai pradžioj iš virbų nutvertas buvo*⁴⁵. Ar tik ne liaudies daina (jo paties užrašyta) bus pakišusi šią mintį: *Kad aš jauna nuėjau, / Nieko gero neradau. / Virbų tvertas dvarelis, / Virkščioms kimštas langelis*⁴⁶. Dar štai variantas iš brolių Juškų rinkinio: *Tavo dvaružėliai / Tvorelėmis užtverti, / Tavo langužėliai / Su šiaudeliais užkimšti*⁴⁷. Semantiškai tokia sąsaja būtų pagrįsta: sodyba ir jos kiemas, taigi dvarelis, dvaras, nuo seno buvo ir dažnai tebėra aptverti; bet ji negalima fonetiškai, todėl dvaras iš tikrųjų yra visai kitos kilmės žodis (susijęs su *durimis*⁴⁸).

Atskiras namas, žmogaus namai – mažiausio masto gyvenamas pasaulis – irgi gali būti suvokiamas kaip aptvertas ar tiesiog *sutvertas tvora*. Pavyzdžiui, viename iš ką tik minėtų ironiškų dainų variantų, kuris

vis dėlto remiasi namo sienos ir aptvaro pirmąpradžiu tapatumu: *Tvora tverti nameliai, / Virkščiomis užkimšti langeliai*⁴⁹. Užtat ir Vytauto V. Landsbergio knygos „Žalčių karalienė“ pagrindinė veikėja Eglė, svajodama apie įsikūrimą, labai sklandžiai ir grakščiai pasako: *Tveriu namus*⁵⁰. Savo ruožtu, pasak Mirčios Eliadės, „bet kuris būstas yra *imago mundi*, tad kiekvieno naujo namo statyba – tai kosmogonijos pakartojimas“⁵¹, pirmąpradžio *sutvėrimo* pakartojimas. Todėl, anot Alberto Baiburino: „Sienų statymą galima perskaityti kaip kosminį veiksmą – visatos sutvėrimą iš chaoso.“⁵²

Beje, lietuvių tradicinėje sodyboje pašventinami būdavo ne tik žmonių namai, bet ir „gyvūnų namai“ – tvartai. Kaip antai užrašyta Apse (Breslaujos r., dabar Gudija): *Ir tvartus švenčia (šventina), ir priemenę*⁵³. Savo ruožtu nedorėlis, netikėlis galėjo būti apibūdintas kaip *nešventinto tvarto gyvulyš*⁵⁴. O tai mums primena, kad gyvulių aptvaras, gardas nuo seno buvo šventa vieta. Pavyzdžiui, senovės Šumere būdavo „šventyklos teritorijoje įrengti diendaržiai galvijams ir avidės“⁵⁵.

Senovės graikų vienas ir tas pats žodis *σηκός* – tai ir gyvulių 'gardas, tvartas', ir žmonių 'būstas, gyvenvietė' (žinomas ir gyvenvietės pavadinimas *Σηκοί*, kurį galima būtų versti maždaug „Gardai“ ar „Tverrai“), ir 'aptvaras aplink šventą alyvmedį',

43 Narbutas 1998: 162.

44 Mažiulis 2007: 66.

45 DkR I: 430; žr. LKŽ XVII: 216; SkardžiusRR I: 593; ZnLKI IV: 152.

46 DkŽT I: 176, Nr. 175.

47 JšSD II: 164, Nr. 938.9.

48 Dėl įmanomo jo lietuviškumo žr. Razauskas 2005: 8–10.

49 JšSD II: 263, Nr. 1072.7.

50 Landsbergis 2019: 131.

51 Eliade 1968: 115.

52 Байбурин 1983: 215.

53 LKŽ XVII: 236–237.

54 FŽ: 756.

55 Belickis 1972: 268.

ir tiesiog 'aptverta šventvietė, šventykla', kaip ir vedinys *σήκωμα*⁵⁶. Tos pat kilmės, beje, galįs būti Hermio epitetas *σῶκος* 'tvirtas, drūtas'⁵⁷. Dar XX a. pradžioje karelių kerdžius-žynys apeigas atlikdavo garde, kuriame vasarą buvo laikomi galvijai⁵⁸. Dėl to vertos dėmesio lietuvių mįslės, bažnyčią prilyginančios tvartui: *Pilnas tvartas avių – vienas baronas; Pilnas tvartas avelių, vienas baronas, ir tas bliuvonas; Pilnas tvartas avių, visos tyli, tik vienas baronas bliuana* = žmonės b a ž n y č i o j ir kunigas⁵⁹.

Panašiai vestuvinėje dainoje iš Juškų rinkinio: *Kad vėdu ėjov per šventorių, / Visi žmonės pirštais rodė. // Kai nuėjov į b a ž n y č i q, / Į tą Dievo a v i n y č i q, // Kai nuėjov prie grotelių, / Atsiklaupėv ant kelių, // Gied kunigai „Dvasią šventą“, / Vargamistra antrą srūgą*⁶⁰. „Dievo avinyčią“ verta palyginti su aptartu „Dievo daržu“.

Šie vaizdiniai, tiesą sakant, mena įprastą religinės bendruomenės prilyginimą avims, apskritai ganomiesiems gyvuliams, kaimenei, kunigo – piemeniui, ganytojui (plg. lo. *pāstor* 'piemu, ganytojas' ir 'kunigas', iš čia *pastorius*), o dievybės – išganytojui. Herberto Giunterio žodžiais: „Vakarų civilizacija yra kilusi iš ankstyvųjų Paviduržemio vergovinių visuomenių su joms būdingais vaizdiniais apie dangiškąjį įstatymdavį, nustatantį tiek įstatymus žmonėms, tiek dėsnius gamtos reiškiniams, kuris savinin-

ko teisėmis valdo žmones kaip savo kėltuvą, lyg piemu savo kaimenę, nuleisdamas jiems savo įsakymus. Toks pastoralinis dominavimas [...] gerokai prisidėjo prie įsigalėjusios dominavimo psichologijos, siekiančios pateisinti valdžios, galios ir viešpatavimo troškimą. Jo tikslas – ne tik paversti kitą objektu, kurį būtų galima panaudoti ar išnaudoti savo nuožiūra, bet ir priversti jį jaustis objektu savo žemiškojo arba dangiškojo šeimininko akyse. Tai šiaip jau neįmanoma, nes objektas, vergas negali suteikti savo viešpačiui to geidžiamo pripažinimo, kokį gali suteikti tik subjektas, tačiau kaip tik subjektas yra tai, ko šeimininkas kitame negali pakęsti ir siekia paneigti.“⁶¹ Iš čia I a. stoiko Epikteto priesakas „niekada nesielk kaip avis“, arba kitaip: „Visų pirma turi elgtis, kaip tinka žmogui. Ką tai reiškia? Kad ir labai romiai, bet ne kaip avis.“⁶²

Deja, ši pastoralinė piemens ir kaimenės metafora galioja toli gražu ne vien senosiose Paviduržemio kultūrose, bet visame plačiame pasaulyje, kur tik buvo užsiimama gyvulininkyste. Antai senovės indų „Rigvedoje“ (III.62.14) dievybės prašoma: *sómo asmábhyam dvipáde cátuṣpade ca paśáve / anamivá íṣas karat* „Soma mums, dvikojų ir keturkojų pekui, / peną sveiką tesukurie!“ „Dvikojų pekus“ – tai patys žmonės, prilyginę save gyvulių kaimenei, „keturkojų pekui“. Vedų *páśu, paśú* 'ganomasis gyvulys' ar 'gyvuliai, banda, kaimenė', kaip ir lietuvių *pėkus* 'gyvuliai, banda', 'smulkieji galvijai, ypač avys', lotynų *pecus* 'galvijai, gyvuliai' ir kt., visi remiasi ide. prokalbės atitinkamos

56 ДГРС: 1469; FrGEW II: 695; Топоров 2004b: 25–26.

Daugiau šventvietės, kurią sudaro aptvertas medis, pavyzdžių žr. Razauskas 2022: 16–18.

57 PkIEW: 1098; FrGEW II: 841.

58 Фишман 1986: 192.

59 LTs V: 579–580, Nr. 6720–6722.

60 JSLD III: 579–581, Nr. 1484,7–10.

61 Guenther 1972: 63–64.

62 Epiktetas 2001: 98, 173–174.

reikšmės žodžiu **pékū-*, kuris jau indoeuropiečių bendrystės laikais taikytas ne tik gyvuliams, kaimenėms, bet ir žmonėms, ypač nelaisviesiems, priklausomiems žmonėms, vergams⁶³. O religinė bendruomenė ir yra dievo „vergai“, jo, kaip ganytojo, „kaimenė“. „Atharvavedoje“ (II.30.1) minimas kažkoks *ya iše pašupatīḥ pašūnām catuṣpadām uta yo dvipadām* „pekaus šeimininkas, kuris valdo pekų keturkojų ir dvikojų“. Kas tasai *pašupatis*, lietuviškai *pekaus patis* ar tiesiog paraidžiui *pekupatis*, nėra visai aišku, bet kadangi toliau tame pačiame posme jis kviečiamas į aukojimą, tai veikiausiai turimas omeny kuris nors iš dievų, galbūt Agnis⁶⁴. Šiaip ar taip, vėliau Indijoje tai būdingas, skiriamasis Šivos eponimas⁶⁵. O jo ganomasis pekus – visi gyvi padarai iš kūno ir kraujo, tarp jų žmonės, žmonių sielos⁶⁶. Savo ruožtu „Brihadaranjaka upanišadoje“ (I.4.10) tiesiog rūsčiai primenama, jog žmogus, kuris akiai tarnauja kuriam nors iš dievų, užmiršęs aukščiausią laisvą savo sielos branduolį – brahmanui tapatų atmaną, „jis tarsi gyvulys dievams. Išties daugybė gyvulių žmonėms tarnauja, taip ir dievams tarnauja kiekvienas žmogus“ (*yathā pašūr, evam sa devānām; yathā ha vai bahavaḥ pašavo manuṣyam bhuñjyuh, evam ekaikaḥ puruṣo devān bhunakti*)⁶⁷. Vietoj „gyvulys“, „gyvulių“ galima būtų pažodžiui sakyti „pekus“, „pekaus“.

Tad nenuostabu, kad gyvulių gardas, tvartas gali būti prilyginamas žmonių gardui ir atstoti šventyklą.

Užtat ir pasaulis išties gali būti *sutvertas* kaip *tvartas* – kaip Dievo gardas arba „daržas“ visiems, visokiems „gyvuliams“. Arba tvartas gali būti pirmas statinys, sutvertas naujame, dar tuščiaje pasaulyje. Antai šumerų dangaus dievas „Anas sutvėrė pasaulį“, o požemio, vandenų ir gyvulių dievas „Enkis sukūrė tame pasaulyje gyvybę ir įvedė tvarką“⁶⁸. Toji tvarka, paties Enkio žodžiais, buvo įvesta štai kaip: „Aš – viešpats, aš esu tas, kurio žodis šventas, aš esu pirmiausias iš visų! Mano paliepimu įrengtas gardas, sutvertas tvartas“⁶⁹. Kad būtų kur laikyti toliau dievų sukursimą ir budriai gansimą „pekų“.

Kaip tik šitaip gal vertėtų aiškinti ir lietuvių Sutvaro dviprasmybę. Viena vertus, pasak jį pirmąsyk paminėjusio (1582) Motiejaus Stryckovskio, tai esąs *bydla wszelkiego bóg* „visokių galvijų dievas“⁷⁰. Kita vertus, pasak Simono Daukanto ir jam pritarusių Teodoro Narbuto, Juozapo Jaroševičiaus, Juozapo Ignoto Kraševskio, Joachimo Lelevelio, Mikalojaus Akelaičio, tai esąs pats Dievas Sutvertojas, ar Sutvėrėjas, kaip Saulė savo šiluma pasaulį sutvirtinęs iš dumpių. O Vilhelmas Manhartas apibendrino, jog tai galīs būti ir 1) pats Sutvėrėjas, ir 2) šiaip tvoros, tvarto (su)tvėrėjas, ir 3) gyvulių aptvaro dievybė⁷¹. Kaip dabar matyti, pasaulio Sutvėrėjas, tvarto

63 Watkins 1995: 210–211; ГИИВИАИ: 477–478; žr. PkIEW: 797; EIEC: 23; Sabaliauskas 1970: 13; MŽP-KEŽ: 684; Karaliūnas 2004: 195–196 ir daug kur kitur.

64 Žr. Atkharvaveda 2005: 135, 405.

65 (Pradedant jo, kaip Rudros, galima tapatybe su Agniu) Kramrisch 1988: 6, 9, 15, 64.

66 Kramrisch 1988: 74, 331–332, (334), 340, 433, 434; Zimmer 1946: 171 ir kt.

67 Upanišados 2013: 143; RdhPU: 168.

68 Belickis 1972: 183; žr. ME II: 424, 425; MHM I: 75; II: 662 ir kt.

69 Eliade 1977: 22, Nr. 16.

70 BRMŠ II: 513, žr. 546; LM I: 271, 498–499.

71 Tvarkingai su visomis nuorodomis apie tai žr. Razauskas 2019b: 14–15; taip pat Balsys 2010: 170–173.

sutvėrėjas ir gyvulių dievas gali būti tas pats vienas Dievas, visa ko gyvo Ganytojas. Gal tai turėtina omenyje ir kalbant apie Jono Lasickio paminėtą „tik ką atsivestų ėriukų saugotoją“ Gardunytį (*Gardunithis custos eorundem recens editorum*)⁷².

Prisiminus, jog Daukantas tapatino Sutvarą su Perkūnu⁷³, pažymėtina, kad „Rigvedoje“ (X.179.2) žaibasvaidis Indra pavadinamas *vrājā-pati*, lietuviškai pažodžiui „aptvaro-patis“ ar „gardo-patis“. Taigi senovės indų griausmavaldis irgi galėtų būti suprastas kaip „gyvulių aptvaro dievybė“. Kitur (X.48.2) jis pats save prilygina žmonių gynybiniam aptvarui: *ahám indro ródho* „aš, Indra, – (pilies, miesto) gardas“. Tatjana Jelizarenkova priduria, kad apskritai „Rigvedoje“ pilis „*púr* gali būti metafora ir charakterizuoti dievą: ‘tu – tvirtovė’ arba ‘būk mums tvirtovė’“⁷⁴. Senovės skandinavų griausmavaldis Toras, beje, irgi buvo Asgardo bei Midgardo sienų gynėjas, vadintas keningu „Midgardo sargas“⁷⁵. Ir Biblijoje: „Viešpats yra tvirtovė nuengtiesiems, tvirtovė nelaimės metu!“ (Ps 9.10); Dovydas meldžia: „Būk užuovėjos uola – mano tvirtovė, – galinga pilis man gelbėtis!“ (Ps 31.3). Žemyno keltai (galai) turėjo savitą pilių ir tvirtovių dievą, vardu Dunatis⁷⁶. Iš graikų daiktavardžio *ἔρκος* ‘aptvaras, gardas’, ‘tvirtovės pylimas, tvirtovė’ pasidarytas būdvardis *ἔρκεϊος* ‘esantis aptvare, priklausantis gardui, aptvarinis, gardinis’ (ir šia prasme ‘namų, naminis’)

yra tapęs vienu iš gausių Dzeuso epitetų – Herkėjas⁷⁷, kuris rodo Olimpo valdovą irgi, be kita ko, buvus „aptvaro, gardo dievą“ ar tiesiog „aptvarinį“, „gardinį“ (taigi Sutvarą, Gardunytį).

Ir lietuvių frazeologizmą *Dievo daržas* apvertus, išeitų atitinkamas *daržo Dievas*. Gal paminėtina dėl to trakų dievybė, bendrašakniu su lie. *daržas* vardu *Darzales*, apie kurį težinoma tiek, kad jo garbei švęsta šventė *darzeleia* derlingumui paskatinti⁷⁸. Sunku susilaikyti neleptelėjus: *Darželis* (rytų lietuvių tarme *Daržalis*) ir jo šventė su ritualiniu nuliejimu *darželieja*.

2. Rojaus gardas

Kaip sakmėje pasakyta, tasai daržas *rojus vadinós*. Viena vertus, tai pirmapradis Dievo sutvertas pasaulis, velnio dar nesugadintas, nesuterštas, vadinamasis žemės rojus. Kita vertus, rojus – tai ir gerasis mirusiųjų pasaulis, vėlių dausos. Kad ši ir aną pasaulį skiria tvora, jau aišku, neaišku tik, kuris iš jų aptvertas: ar tik šis, ar anas – irgi? O gal priklausomai nuo požiūrio taško? Arba abu pasauliai *sutverti* panašiai, ir anas pasaulis įsivaizduojamas ši pasaulį nusakančiais vaizdiniais.

Kaip ką tik užsiminta, religinė bendruomenė nuo seno prilyginama bandai, kaimeinei, o jos vadovas – piemeniui, ganytojui. Dabar pridurtina, kad vėlių šalis senovės indoeuropiečių (ir gal ne tik jų) įsivaizduota kaip ganykla, o pačios vėlės – kaip joje besiganantys gyvuliai⁷⁹. Galimas daiktas,

72 Ališauskas 2012: 110, 111; plg. Lasickis 1969: 20, 40, 76; BRMŠ II: 581, 594.

73 DkR I: 488–491–493 ir toliau.

74 Елизаренкова 1999: 208.

75 Davidson 1990: 91; PE: 66 ir kt.

76 Jones, Pennick 2007: 89.

77 Žr. ДГРК: 663; Zieliński 2003: 53; VĪAMŽ: 98 ir kt.

78 Eliade 1961: 103 ir kartu, dėl ryšio su lie. *daržas*, žr. Sabaliauskas 1990: 56, 164; FrLEW: 83–84, 97; PKIEW: 254.

79 Žr. Beresnevičius 1990: 40, 55, 96, 110 bei kt.; Vėlius 1987: 29, 89, 173–174, 188 bei kt.; Иванов,

jog toji „vėlių ganykla“ prokalbėje netgi vadinta lietuvių vėlių valdovą (ganytoją) Veliną, Velnią atliepiančiu vardu **uēlnu*-⁸⁰. Labai įtikėtina, kad ji buvo aptverta. O jei taip, tai ji irgi gali būti suprantama kaip *daržas* ‘aptverta vieta gyvuliams’, *dien-daržis* ‘lauke gyvuliams užtvartas gardas, aptvaras’, *tvartas* ‘lauke esantis aptvaras gyvuliams laikyti’ arba *gardas* ‘aptvaras lauke ar ganykloje gyvuliams’, taigi – kaip *rojaus gardas*.

Tokiu atveju Sutvaras gali būti ne tik pats Dievas Sutvėrėjas ir kažkoks „gyvulių dievas“, bet ir vėlių dievybė (aukščiausiam Dievui tai visai pritiktų). Atsižvelgiant į lietuvių tautosakoje žinomą vėlių-avelių įvaizdį, ir Gardunytį galima būtų įtarti buvus ne tik buitiską „ką tik atsivestų ėriukų saugotoją“ ir, perkeltine prasme, „ką tik bendruomenėn įvesdintųjų globėją“, bet ir, tarkime, „ką tik į rojų įvestų vėlių prižiūrėtoją“. Juolab kad ir gyvųjų įvesdinimas, arba iniciacija, simboliškai repetuojanti mirtį kūniškajam gyvenimui ir atgimimą dvasi- niam, senovėje būdavo atliekama aptvare ar aptvertame pastate, kartais labai primenan- čiam pirmąją pilį⁸¹, taigi – garde.

Pažymėtina, kad ir graikų *σηκός*, be jau minėtų reikšmių (gyvulių) gardas, tvartas, ‘(žmonių) būstas, gyvenvietė’ ir ‘aptverta šventvietė, šventykla, taip pat galėjo reikšti ‘kapą’⁸², t. y. mirusiojo ar mirusiųjų buveinę. Kažkoks „dangiškas gyvulių gardas“ mini- mas senovės indų „Rigvedoje“ (IX.102.8), kur apie dievą Somą sakoma: *ṛṇór āpa vrajām divāḥ* „atvėrei gardą dangaus“ (arba

„Dievo“). Tarp kitko, rusų *paŭ* ‘rojus’ vaka- rū tarmėse turi reikšmę ‘klojimas, jauja’⁸³, o rytų lietuvių tarmėse žodis *jauja* bent retsykiais vartotas ir reikšme ‘avių tvartas’: *Mūsioj jaujelėj ot šilta, kad avytės stov visq- žiem* (Lazūnai, Gudija)⁸⁴.

Šiaip ar taip, *rojus* išties gali būti supran- tamas kaip savotiškas *gardas*.

Vertas dėmesio šiuo atžvilgiu jotvingių kilmės sudurtinis vietovardis *Raigardas* (gu. *Paŭ-zopad*, le. *Raj-gród*)⁸⁵, skamban- tis tiesiog kaip sudurtinis *Rojaus gardas* ir apipintas padavimų apie nuskendusį miestą. Kai kurie tyrinėtojai mano pa- davimus menant kažkokį tikrą geologinį įvykį. Pavyzdžiui, Bronislava Kerbelytė: „Reikia manyti, kad kažkoks įvykis davė pagrindą lokalizuoti lietuvių padavimą apie nugrimzdusį Raigardo miestą. Pastaruoju metu geografs ištyrė, kad Raigardo slėnis yra susidaręs Nemuno vagai keičiant savo vietą. Padavimuose minimo nugrimzdusio miesto vardas sutampa su istorinio jotvin- gių miesto prie Bebro upės pavadinimu [dabar Lenkijoje]. Manoma, kad Raigardo slėnio apylinkėse buvo įsikūrę jotvingiai, persikėlę į Gardino kunigaikštystę XIII a. [...] Visa tai leidžia spėti dabartinio Raigar- do slėnio vietoje buvus jotvingių gyvenvie- tę. Ji galėjo būti pavadinta Raigardu senojo jotvingių miesto pavyzdžiu ir išgriauta ar užlieta, staigiai pasikeitus Nemuno vagai.“⁸⁶

⁸³ ДПТ IV: 56.

⁸⁴ LKŽ IV: 299.

⁸⁵ Apie Raigardą žr. BRMŠ II: 381, 388; VIEMD: 122; LMBK: 62, 215; LTs IV: 627–628; TŽ I: 129–135; KrbŽA: 163; MB: 398; Gliwa 2006: 12–13; Vaitke- vičius 2003: 152; pažymėtina monografija Raigar- das 2001, ypač p. 9–10, 66–77, 101, su pasakojamosios tautosakos apie Raigardą rinkiniu p. 117–132.

⁸⁶ Kerbelytė 1970: 186–187.

Топоров 1974: 71–72; МНМ I: 228–229, 530 ir daug kur kitur.

⁸⁰ Puhvel 1969: 66.

⁸¹ Жр. Пропп 1998: 204–205.

⁸² ДГРС: 1469.

Raigardo pavadinimo pirmojo dėmens *Rai-* sąsaja su *rojumi* (gu. *paũ*, le. *raj*) gali būti antrinė: antai Kazimieras Būga rekonstruoja jotvingišką prolytę **Rōja-gardas*, kurios pirmąjį dėmenį sieja su upėvardžiais jotv. **Rōjas* (Ipatijaus metraštyje *Paũ*), latvių *Roja* [Ruoja] bei kt. ir tokiais apeliatyvais kaip la. pasen. *rāja* ‘stovintis, pūvantis, žaliaukuotas vanduo žemose vietose’, kašubų *raja* ‘bala, pelkė’⁸⁷. Būgai pritaria Vladimiras Toporovas⁸⁸. Ir Jonas Basanavičius lenkiškąjį *Rajgród* lietuviškai rašė *Rajų gardas*⁸⁹. Vis dėlto liaudies tradicija pavadinimą sieja su *rojumi*, pasakoja, kad žmonės ten gyvenę „kaip rojuje“⁹⁰. Juolab kad „prasmegę“ miestai, pilys, dvarai padavimuose savaime perkelia į mirusiųjų pasaulį ir mena vėlių buveinę.

Pažymėtina, kad anksčiau Raigardu vadintas ne visas slėnis, o tik šventvietės branduolį sudarantis raistas; tai liudija seniausias žinomas jo paminėjimas 1784 m. Ašužos (blr. *Гожа*) parapijos topografiniame aprašyme: *Bagno znaczniejsze Rajgrad zwane rozciąga się poczawszy od Krynicznej aż do Przewałki* „Didžiausia pelkė, vadinama Raigardu, plyti nuo Šaltinių iki Pervalko“⁹¹. Dabar ji vadinama tiesiog Raistu.

Reikšmingas šiuo atžvilgiu Berndo Glivos pasiūlytas Raigardo aiškinimas. „Kai kurių gyventojų teigiama: *Raigardas* – ne prasmegusio miesto vieta (ši vadinama *Raistu*), o būtent prasmegusio miesto vardas. Informaciją siūlau suprasti taip: žemiau pelkėtos vietos, vardu *Raistas*,

esama kažko, vardu *Raigardas*. [...] Miestas atsiranda tada, kai pakankamai daug žmonių atsikelia gyventi į vieną vietą. Į klausimą, kaip po raistu atsirado Raigardas, alternatyviai galima būtų atsakyti, kad jo ‘gyventojai’ skendo ten po vieną tol, ko susidarė ištisas ‘miestas’. Kitaip sakant, *Raigardas* – tai ‘mirusiųjų miestas’, kurio ‘gyventojai’ – raiste sulaidotųjų palaikai.“⁹² Kitaip tariant, *Raigardas* – tai laidojimo vietos, senovinių kapinių pavadinimas. Jei taip, tai šis „mirusiųjų miestas“, vardu *Raigardas*, iš tikrųjų gali būti suvokiamas kaip *rojaus gardas*. Pažymėtina, kad to paties Pervalko, ar Pervalkų, kaimo Gudijoje (Gardino r.) apylinkėse vidur girios, irgi pelkėje, esama dar vienos šventvietės, vardu Raigardas (*Paūzpyd*)⁹³.

Palyginimui papildomai atsižvelgtina į du dalykus. Pirma, drauge su Janu Pūvelu, – į tai, kad Airijoje įvedus krikščionybę senieji dievai pasitraukė „į piliakalnius, požeminę dvasių karalystę, kur gyvendami jie per amžius išsaugo savo įtaką“, taigi „kadaise Airijos žemėje viešpatavę dievai ir iki šiol neprarado savo svarbos, nors žemės paviršių jie ir užleido žmonėms bei naujam tikėjimui, o patys pasitraukė į vadinamosios žemės nės mitologijos sritį“⁹⁴. Panašiai Lietuvoje, pavyzdžiui, apie Gilandviršių Šventkalnį (Tauragės r.), Vykinto Vaitkevičiaus duomenimis, padavimai pasakoja: „Pagonys tikėjo, kad kalne jų dievai gyvena. Čia buvusi šventa giria. Ant kalno stovėjo maldyklos rūmai.“⁹⁵

Antra – tai skandinavų Asgardas, s. isl. *Asgarðr*, dievų asų gardas su jame įrengta

87 Būga R I: 476.

88 Toporov 1987: 166.

89 BsR II: 70.

90 MB: 398.

91 Vaitkevičius 2022: 11.

92 Gliwa 2006: 12–13.

93 MB: 398.

94 Puhvel 2001: 178.

95 VtSLŠŽ: 603; žr. Razauskas 2017: 55, 83.

mūšiuose kritusių didvyrių vėlių mene, savotišku karių „rojumi“, vardu Valhala (s. isl. *Valhǫll*)⁹⁶. Taigi žmonių gardo viduryje – dievų gardas (kurį žemėje atstoja šventykla), o jo viduryje – laimingųjų vėlių rojus, esmiškai *rojaus gardas*.

Skandinavų mitinė geografija dievų asų vardą susiejo su Azija, kuri skandinavams plytėjo už rytinių Baltijos krantų, ir jų buveinę Asgardą teigė buvus kažkur rytuose ar pietryčiuose⁹⁷. Būta įvairių bandymų jo vietą patikslinti: esama net nuomonės jį priklausius osetinų protėviams skitams bei alanams Dono stepėse⁹⁸. Šiaip jau į rytus bei pietryčius nuo Skandinavijos ir Lietuva, juolab senoji istorinė Lietuva ir visos plačiosios baltų gyventos žemės. Todėl tomis pačiomis spėlionių teisėmis paminėtinas ir Adomo Liudviko Jucevičiaus teiginys, ištartas pasakojant apie senovės baltų prekybos su skandinavais centrus, esą „pačioje Lietuvoje senaisiais laikais buvo garsūs miestai *Gruzo* (Gruzdžiai), *Assgard*, *Kilim* (Kelmė), *Russ* (Raseiniai)“ ir kt.⁹⁹ Be šiuolaikinio atitikmens šiame sąrašė vienintelis Asgardas. Daukanto nuomone, lietuvis buvęs ir vyriausiasis skandinavų dievas „Odinas, gyvenęs antrajame amžiuje pirm gimimo Kristaus, tas turėjęs savo buveinę padaugavy, kurio pilis Asgardu vadinusis“¹⁰⁰. Asgardo vieton, bent jau mitine prasme, tikėtų ir panemunės Raigardas, dargi sutampantis su juo antruoju savo vardo dėmeniu.

96 Žr. StE: 51; PE: 109; Davidson 1990: 48, 149–153; Lecouteux 2006: 30; Demeter 1993: 59; ME I: 123, 143; MHM I: 112, 212 ir kt., taip pat Razauskas 2022: 14–15.

97 Pavyzdžiui, „Edoje“ (StE: 28–31; MŠ: 139–141).

98 Абаев 1965: 108; Jones, Pennick 2007: 136, 184.

99 Jucevičius 1959: 303.

100 DkR I: 579, žr. 580.

Kadangi *gardas* gali būti ir ‘aptvaras lauke ar ganykloje gyvuliams’, ir ‘miestas’¹⁰¹, tai ir *rojaus gardas* gali būti suprantamas atitinkamai skirtingai – kai vėlės įsivaizduojamos gyvulių pavidalu, tai bus aptverta vėlių ganykla, o kai žmogišku pavidalu, juolab drauge su dievais, tai bus aptverta vėlių pilis, ar vėlių miestas.

Rama Kūmarasvami mus patikina: „Kiekvienas šventas aptvaras atliepia Rojų.“¹⁰² „Rojaus miesto“ vaizdinys – irgi ne naujiena. Antai pavyzdinis krikščionių miestas-rojus, kaip jis nusakomas Apreiškime Jonui: „Ir išvydau šventąjį miestą – naująją Jeruzalę, nužengiančią iš dangaus nuo Dievo“, o „ji a p j u o s t a dideliu, aukštu m ū r u su dvylika vartų“ (Apr 21.2, 12). Mums dabar svarbiausia, kad *rojus* yra *gardas*, aptvaras, kad jis aptvertas.

Rojus įsivaizduotas aptvertas nuo seno. Be minėtos germanų Valhalos dievų gardo viduryje, pavyzdžiui, ir Senovės Egipto rojų supo siena (bronzinė arba tos pat medžiagos kaip dangus)¹⁰³. Gudijoje dar visai neseniai, 2007 m., iš vienos moters užrašytas štai toks archetipinis mitologinis sapnas:

Сплю і віджу таку гару. Высокою-высокою. І дым такі високі з яе. І загарожана ўся кругом. А мне ж хочацца ўзнаць, што там. Эта чыстая праўда – было. А мне хочацца ўзнаць. Эта ўва сне. Думаю – палезу. Дралася я, дралася на эту гару, дралася, дралася, а тут вароты. І за вараціну так узілася і гляджу. А падходзіць мужчына і кажаць: „А што

101 Apie tai nuodugnai Razauskas 2022: 10–13.

102 Pratarmėje Anandos Kūmarasvamio knygai Coomaraswamy 2004: x.

103 MHM I: 477 (plg. ME I: 89); Spence 1998: 116.

мабе, баба, тым нада?“ А я: „А што мым?“ А ён: „Эта мой свет“.¹⁰⁴

Miegu ir matau tokį kalną. Aukštą aukštą. Ir dūmai tokie aukšti nuo jo. Ir už - t v e r t a s v i s a s a p l i n k. O man juk norisi sužinoti, kas ten. Tai tikra tiesa – buvo. O man norisi sužinoti. Tai sapne. Manau – lipsiu. Draskiausi aš, draskiausi į tą kalną, draskiausi draskiausi, o čia vartai. Ir į vartus taip kibau, ir žiūriu. O prieina vyriškis ir sako: „O ko tau, boba, čia reikia?“ O aš: „O kas čia?“ O jis: „Tai a n a s p a s a u l i s“.

Kadangi aptvarto rojaus vaizdinys visuotinis, tiek archajiškas, tiek ir krikščioniškas, tai dažnu atveju šiedu sluoksniai susimaišę nebeatskiriamai. Šiaip ar taip, ir lietuvių pasakose *rojus buvo aptvertas aukšta mūro tvora*¹⁰⁵. Pavyzdžiui, susitinka kalvis su šv. Petru: *Eina abudu pagal aukštą gražių s i e n ą, o už jos girdis baisi linksmybė. Kalvis klausia: „Kas gi tenai yra?“ Petras atsako: „Tenai rojus.*“¹⁰⁶

3. Rojaus sodas

Betgi aptvertas gali būti ne tik gyvulių gardas, ne tik miestas (žmonių gardas), bet ir sodas (augalų gardas). Kad sodas būdingai suvokiamas esąs aptvertas ir pagal tai dažnai įvardijamas, rodo daugybė kalbos pavyzdžių. Antai čiuvąšų daiktavardis *kerem* ‘sodas’ remiasi veiksmažodžiu *kerem* ‘aptverti’, taigi pažodžiui yra tiesiog ‘aptvaras’ (kaip ir *keremet* ‘šventykla’)¹⁰⁷. Atitinkamai olandų *tuin* ‘sodas’, vid. vokiečių žemaičių *tūn* ‘žiogris, aptvaras, sodas’ remiasi germa-

nų prokalbės žodžiu **tūnaz* ‘tvora, aptvaras’ (kaip ir vokiečių *Zaun* ‘tvora, aptvaras’, ang. *town* ‘miestas’ bei kt.)¹⁰⁸. Atitinkamai sen. rusų *зпадѣ* ‘sodas’, rusų *озгород* ‘daržas’, lenkų *ogród* ‘sodas’, sen. anglų *geard* ‘aptvaras, daržas, sodas, kiemas’, vokiečių *Garten*, anglų *garden* ‘sodas’, lotynų *hortus* ‘sodas, daržas’, airių *lub-gort* ‘sodas’ (pažodžiui tiesiog ‘augalų gardas’) remiasi ide. daiktavardžiu **ghor-dhos* / **ghor-dhos* ‘aptvaras’, pasidarytu iš veiksmažodžio šaknies **gher-* / **gher-* ‘aptverti’¹⁰⁹.

Tad ir rojus, šis pirmapradis „šventas pasaulis“, dangiškas mūsų pasaulio provaizdis bei teisiųjų mirusiųjų buveinė, žinoma, gali būti ne tik ganykla, tvartas ar žvėrynas (gyvūnų gardas), ne tik miestas (žmonių ir dievų gardas), bet ir sodas (augalų gardas). Visais atvejais – *rojaus gardas*.

Tiesa, lietuvių žodis *gardas* ‘aptvaras (lauke ar ganykloje) gyvuliams’ ir ‘miestas’ nėra paliudytas reikšme ‘sodas’. Užtat tokia reikšmė – būtent ‘(rojaus) sodas’ – kitados vartotas jo artimas giminaitis *žardis* (be kita ko, irgi ‘aptvaras gyvuliams’). Antai Jono Bretkūno Biblijos vertimuose: *Ir padarė Dievas Ponas ž a r d į* (parašėje *rojų*) *ing Eden* (Pr 2.8: „Viešpats Dievas užveisė s o d ą Edene...“); *Ponas Dievas prisakė žmogui, bylodamas: „Tu iš visokių medžių ž a r d ž i o valgysi. Bet iš medžio žinojimo gero ir pikto nevalgysi“* (Pr 2.16: „Ir įsakė žmogui Viešpats Dievas, tardamas: nuo visų s o d o medžių tau leista valgyti, bet nuo gero bei pikto pažinimo medžio tau neleista valgyti“); *Turėjo gražų*

104 НІБП I: 144, Nr. 367.

105 Balys 2002: 282, Nr. 36.

106 Brn P I: 81, Nr. 31.

107 Салмин 1989: 40.

108 Pfeifer 2004: 1593; Klein 2003: 774; Kluge 1999: 904; OEE: 500.

109 Nuodugnai su nuorodomis žr. Razauskas 2022: 12–13.

ž a r d į (viršuje *d a r ž q*) *pas savo namus* (Dan 13.4: „Joakimas buvo labai turtingas ir turėjo s o d ą prie savo namų“)¹¹⁰. Beje, kaip germanų žmonių pasaulis Midgardas bei dievų rojus Asgardas (virš) jo viduryje, taip ir biblinis rojus, panašu, sutvertas aplink Medį: „Iš žemės Viešpats Dievas išaugino įvairių medžių, gražių akims ir gerų maistui, su gyvybės m e d ž i u sodo v i d u r y j e ir gero bei pikto pažinimo medžiu“ (Pr 2.9).

Jonui Bretkūnui kilusi mintis žodį *žardis* pakeisti žodžiu *daržas*, galbūt pastebėjus jų keistą panašumą, tarsi atvirkštumą, paskui kai kuriems kalbininkams sukėlė pagundą apskritai žodį *daržas* per metatezę kildinti iš *žardas*, *žardis*, nors daugelio tokia galimybė tik paminima, bet nepalaikoma¹¹¹.

Šiaip ar taip, *daržas*, be pagrindinės nūn reikšmės ‘žemės sklypas prie sodybos daržovėms’ ir jau anksčiau aptartos ‘aptverta vieta gyvuliams’, gali būti ir ‘sodas’, todėl – remiantis ta pačia Bretkūno pastaba parašėte bei Konstantino Sirvydo žodynu – ir ‘rojus’¹¹². Tad minėtoje lietuvių kosmogoninėje sakmėje *daržą* irgi galima suprasti ne tik kaip diendaržį, gardą gyvūnams, bet ir kaip sodą. Prisiminkime: *O kada Dievas norėjo viską surėdyti ir sutverti, nu, tei paukščius, žvėrius, žuvis, ž o l e s, tei ant tos vietos d a r ž a s, r o j u s vadinos. Ir Dievas užtvėrė tą daržą aplinkui... Kaip ir Dievo daržas, jis tapatinas su tam tikru*

žvaigždynu: *Rojaus darželis – ant žiemos rytų šalies. Žiemos laike arti vidurio dangaus tos žvaigždės apskritai yra kaip tekis, ale plačiai rodo apskui į rytus. Visos baltai šviečia. Apei anas seniejai daug ką žino, ale bile kam jie nepasako kytrumų savo.*¹¹³ Kita vertus, pasak tradicinės minklės: *O kur yra rojaus darželis? – Viduryje žemės.*¹¹⁴ Nepamirštas jis ir dainose: *Čia ne darželis, / Čia žalias gojus, / Mūsų sesučių / Žemiškas rojus; arba: Čia ne darželis, bet žalias gojus, / Jaunų mergaičių žemiškas rojus.*¹¹⁵

Latvių bendrinės kalbos *dārzs* apskritai pirmiausia yra ‘sodas’ – net junginys su papildomu pažyminiu *lopu dārzs* ‘diendaržis’, pažodžiui ‘gyvulių daržas’ (ar ‘gyvulių sodas’, kaip šiuolaikinis zoologijos sodas), tėra archajizmas¹¹⁶. Savo ruožtu dainose minimas *vara dārzs* ‘vario sodas’, pažodžiui *vario daržas*, mena mirusiųjų rojų, pavyzdžiui:

Aiz Daugavas v a r a d ā r z s
Baltā smilšu kalniņā;
Tur ziedēja zelta rozes,
Sudrabiņa magoniņas.
Dieva dēli, bāleliņi,
Puškoj’ savas cepurītes,
Saules meitas, jumpraviņas,
Darināja vainadziņus.

Už Dauguvos vario sodas
 Baltame smėlio kalnely;
 Ten žydėjo aukso rožės,
 Sidabrėlio aguonėlės.
 Dievo sūnūs, brolužėliai,

¹¹⁰ LKŽ XX: 168; skliaustuose pateiktos atitinkamos šiuolaikinio (Antano Rubšio) vertimo ištraukos iš ŠvR 1998. Dėl žodžių *gardas* ir *žardas*, *žardis* tarpusavio santykio žr. Razauskas 2022: 12–13 su nuorodomis.

¹¹¹ Žr. Buck 1949: 491, Nr. 8.13.5; PkIEW: 254; FrLEW: 83–84; KrLEV I: 202–203; SmSEJL: 94.

¹¹² LKŽ II: 305.

¹¹³ DvPSO: 162–163, Nr. 44.

¹¹⁴ DvPSO: 287, Nr. 88.

¹¹⁵ PKT II: 124, 265 (kalba mano subendrinta).

¹¹⁶ LaLKŽ: 152.

Puošė savo kepurytes,
Saulės dukros, mergužėlės,
Pynė vainikėlius.

Pateikusi dainą, Janina Kursytė paaiškina: „Šis vario sodas mirtingajam (bent jau paprastam mirtingajam) neprieinamas. Kas tenai vyksta, galima stebėti tik stovint kran-te šiapus Dauguvos: *Es nabags raudzijos, / Malīnai stāvēdams* ‘Aš, nabagas, žiūrinėjau, / Ant kranto stovēdams’ [dainos variantas]. Latvių mitologinėse dainose minimas vario sodas galėtų būti paradyzas, Eliziejaus atitikmuo. Viena iš pagrindinių semantemos ‘sodas’ reikšmių mitiniuose vaizdiniuose – sielų buveinė. Romėnai turėjo atitvertus mirusiųjų sodus, imituojančius Eliziejaus laukų struktūrą, kuriuose sodino rožės ir kitas gėles (mirties ir atgimimo simbolis). Be to, vario sodas yra balto smėlio kalne, kuris latvių tradiciniuose vaizdiniuose siejasi su vėlių šalimi. O ir sodo apibūdinimas ‘vario’ mena sąsają su anuo pasauliu.“¹¹⁷

Net kai Dievo sode priskinama apyniųalui, tie apyniai ypatingi, nepaprasti, o pats Dievo sodas – už upės, „anapus“:

*Ak, tu Dievs, saldus alus!
Kur tie šķiti apeniši?
Aiz upītes licīti,
Pašā D i e v a d ā r z i ņ ā.*

Ak tu Dieve, saldus alus!
Kur skinti tie apynėliai?
Už upės užuteky,
Pačiam Dievo sodely.¹¹⁸

117 Kursitė 1999: 96, cituojama daina BDS: Nr. 33739 su variantais.

118 Laurinkienė 1990: 110 (trečiosios eilutės vertimas skiriasi nuo čia pateiktojo).

Kitoje dainoje rojus tiesiai šviesiai vaizduojamas kaip Dievo obelių sodas:

*Dziedot dzimu, dziedot augu,
Dziedot mūžu nodzīvoju.
Dziedot gāja dvēselīte
D i e v' ābeļu d ā r z i ņ ā.*¹¹⁹

Dainuodama(s) gimiau,
dainuodama(s) augau,
Dainuodama(s) amžių nugyvenau.
Dainuodama ėjo sielelė
Dievo obelių sodelin.

Lietuvių rojaus daržą irgi esant sodą patvirtina, be minėtosios, kitos lietuvių sakinės. Antai vienoje iš Basanavičiaus rinkinių jis apibūdinamas kaip *puikiausias ir gražiausias d a r ž a s*, kuriame *auga m e d ž i a i visoki su stebuklingiausiais ir gardžiausiais vaisiais (aukso lapais, deimanto obuoliais ir t. t.); kur palociai žėri nog aukso, sidabro ir brangių akmenų; aplinkui tą s o dą viskas yra tamsume. Prie rojaus vartų stovi du milžinai* ir t. t.¹²⁰

Lietuvoje gausiausiai užrašyta pasaka apie senelį ir senelę, pupos stiebu užlipusius į dangų, o variantuose jie danguje pas Dievą randa obelių sodą. Pavyzdžiui, danguje *senis su babu nusivede sadan. Senelis atsigulįs graitai ažmiga, tik vis da nemiega baba: jai labai narėtus nusiraškyt nars vienas Dieva abalys. Un galų gala nebeiškinte ir nusiraške vieny abalį.*¹²¹ Arba: *Dievas sako: „Eikit sodan, tik neragaukit mano obuolių.“ Diedas su boba*

119 Kursitė 1999: 190, daina iš rankraštinųjų tautosakos rinkinių.

120 BsV: 115; apie lietuvių rojaus „daržą-sodą“ dar žr. Beresnevičius 1990: 151.

121 BsLPĮ II: 254, Nr. 114; LFCh: 207, Nr. 432.

nuėjo, atsigulė. Boba vis tiek negalėjo iškęst – paėmė ir paragavo obuolių.¹²² Dar: *Antrą dieną seniai vėl įlipo dangun ir prašo Dievo: „Dieve Dieve, priimki naktigulto.“ „Eikita mano sodan, tiktai nelieskita mano obuolių!“ Senis ir senė prisižadėjo nieko neliesių ir nuėjo sodan. Senei nubudus vėl parūpo paragauti, ar gardūs Dievo obuoliai, ir norint senis jai sakė, kad obuolių neliesių, bet ji nebegalėjo iškęsti ir nuraškė vieną obuolį.*¹²³ Kaip matyti, lietuvių senės poelgis Dievo sode iš dalies primena įvykius bibliniame rojaus sode, čia už tą obuolio paragavimą bei kitas pražangas Dievas galiausiai irgi senį su sene išvaro žemėn. Kadangi pasaka tarptautinė ir žinoma visai nekrikščioniškuose kraštuose, kaip Japonija bei Filipinai (ATU 804A), tai kyla įtarimas, ar tik nebus pati biblinė rojaus istorija atsiradusi remiantis šios tradicinės pasakos vaizdiniais. Bet mums dabar svarbiausias yra pats Dievo sodas.

Labai panašiai – kaip aptvertas sodas – rojus įsivaizduotas gudų:

*Пашоў ён далей да ў падходзіць к варотам рая. Бачыць праз частакол, што там цвітуць розныя кветкі, летаюць да паюць птушкі, стаяць гожаыя палацы, што аж зяхацяць ат золата...*¹²⁴

Eina jis toliau ir prieina rojaus vartus. Žiūri pro stačiatvorę, kad ten žydi visokios gėlės, skraido bei gieda paukšteliai, stovi dailūs rūmai (palociai), kad net tviska nuo aukso...

122 LTs III: 557, Nr. 193.

123 RSPS: 130, Nr. 74; daugiau žr. SbAED: 219, Nr. 113; ЧПОТК: 119, Nr. 70; GdrNPD: 223, 225, 228–229; Beresnevičius 1990: 152–153 ir kt.

124 Сержпутоўскі 2000: 222, Nr. 79.

Šis „rojaus gardas“, kaip matyti, vėlgi nėra vien tik sodas: jame, kaip kad Valhala germanų Asgarde, stovi puikus dvaras, rūmai, ar pilis (lie. *palociai* – irgi iš gudų *палацы*), o jo aptvaras gali būti suvokiamas kaip gynybinė stačiatvorė, pilies gardas. Panaši gyvenvietės struktūra, beje, ligi pastarųjų laikų buvo išlikusi ir žemėje. Pasak Angelės Vyšniauskaitės, „lietuvio s o d y b a be medžių, be s o d ū būtų ne sodyba“, savo ruožtu „lietuvio sodyba ir žemės valdos nuo senų senovės būdavo a p t v e r i a m a tvoromis“¹²⁵. Be žodžių *sōdas* ‘žemės plotas, kuriame auga vais-medžiai ir vaiskrūmiai’ ir *sodýba* ‘vieta, žemė apie namus su visais trobesiais’, šiuo atžvilgiu dar paminėtini *sodà* ‘neišskirstytas kaimas, sodžius’ ir ‘tokio kaimo gyventojai’, senųjų raštų *sodas* ‘paveldima žemė, buveinė’, *sōdžius* ‘kaimas’, ‘sodžiaus gyventojai’ ar ‘sodyba’ ir kt.¹²⁶, patvirtinantys glaudų sodo („augalų gardo“) ir gyvenvietės („žmonių gardo“) santykį. Beje, ir visas pasaulis kartais gali būti suvokiamas kaip sodas, pavyzdžiui, rusų priežodyje: *Мур, что огород: в нем все растёт* „Pasaulis – kaip sodas: jame viskas auga“¹²⁷. Ypač turint omenyje senąją rusų žodžio *мур* reikšmę ‘kaimo bendruomenė’¹²⁸, priartinančią priežodį prie lietuviškųjų pavyzdžių.

125 Vyšniauskaitė 1999: 28 ir 35, žr. 36. Tik žodžiai *sōdas* ir *sodýba*, kad ir giminiški, nėra tarpusavyje susiję tiesiogiai: pirmasis remiasi veiksmažodžio *sodinti* reikšme ‘augalą, daigą kišti, terpti į žemę, kad augtų’, o antrasis – jo reikšme ‘atkelti į kokią vietą, apgyvendinti’, kilusia iš pirminio veiksmažodžio *sěsti* (*sěda*, *sědo*) reikšme ‘apsigyventi, apsistoti’ (LKŽ XIII: 278; XII: 441; FrLEW: 854).

126 LKŽ XIII: 272–274, 287.

127 ДлПНП: 240.

128 Žr. RuLKŽ II: 211–212; ДлТC II: 330–331 ir kt.

Ką tik minėtoje lietuvių sakmės ištraukoje pasakyta: *Prie rojaus v a r t ų stovi du milžinu*. Ir gudų pasakos herojus *набходзіць к варотам рая* „prieina rojaus v a r t ų s“. Ano pasaulio vartus mėgino atidaryti ir gudė moteris anksčiau pateiktame jos sapne.

Rojaus duris prieina gudė nuotaka iš XIX a. buvusios Vilniaus gubernijos, Adomo Kirkoro užrašytoje vestuvinėje dainoje keliaudama į dangų kviesti mirusios motulės:

*Пашла Марьянка до Пана Бога,
Стаиць гадзинку, стаиць другую,
Пакуль адчинюць райские дзвери,
Пакуль выпускаць яе мамуню,
Ей на вяселе...*¹²⁹

Iškeliavo Mariutė pas Poną Dievą,
Stovi valandėlę, stovi kitą,
Kol atvers rojaus duris,
Kol išleis jos mamulę
Pas ją į vestuves...

Kur aptvaras, gardas, tvora ar siena, ten, suprantama, ir vartai arba durys. Ir atvirkščiai: vartai, durys irgi savaime rodo rojų esant aptvertą. Tokią išvadą padarė ir Jonas Basanavičius, aptvertą lietuvių sakmių rojaus sodą sugretinęs su dainose, ypač raudose gausiai minimais „vėlių varteliais“ bei „vėlių durelėmis“: „Čion tai, šitame sode, kursai rasi aptvertas buvo, turėjo būtie ir tos ‘vėlių durelės’, ‘vėlių varteliai’“¹³⁰. Basanavičiumi bei jo paskelbta tautosaka, matyt, remdamasi Pranė Dundulienė apibendrina,

kad lietuvių rojus – tai „gražiausias sodas, aptvertas, su varteliais“¹³¹.

Iš tikrųjų, *var̃tai* pagal apibrėžimą – tai visų pirma ‘t v o r o s a r g a r d o įeinamoji ar įvažiuojamoji anga, ppr. užkeliama ar užveriamą sąvaromis’ arba pati ‘atkeliama ir užkeliama tvoros ar gardo dalis, sąvaros’, taip pat ‘didelės suveriamos durys’ ir pan.¹³² Žodžiai *s̃qvara* ‘suveriamoji dalis’ bei (*su*)*ṽerti* ‘(už)daryti (duris, langą, vartus ir t. t.)’¹³³ savaime nurodo į *var̃tų* etimologiją, o kai kurie veiksmazodžio *ṽerti* vediniai savaime vėlgi mena tvorą, aptvarą, pavyzdžiui, *ṽaras* ‘kartis t v o r a i t v e r t i’¹³⁴. Taip pat *ap̃ivara* reikšmė ‘apkasai, sustiprinimas aplink miestą’ (esmiškai miesto, pilies pylimas), kaip Antano Baranausko Biblijos vertimuose, pavyzdžiui: *Ir apkastas yra miestas apivaromis*¹³⁵. Tiktų čia ir 1 *vorà*, *vóra* ‘ilga eilė, virtinė’ (nes tvorą kaip tik sudaro statinių *vora*) bei 2 *vora* ‘apkasas’¹³⁶. Pastarasis galėtų būti ir vienas iš pretendentų į pagarsėjusios Mindaugo pilies *Vorutos* vardo aiškinimus, kurių čia neturime galimybės nė dorai apžvelgti¹³⁷.

Panašiai rusų tradicijoje, Jelenos Levkijevskajos patikiniu, „rojus apsuptas tvora,

¹³¹ Dundulienė 1990: 130.

¹³² LKŽ XVIII: 314–316.

¹³³ LKŽ XII: 236; XVIII: 881, 896.

¹³⁴ LKŽ XIX: 129.

¹³⁵ LKŽ I: 231–232. A. Rubšio vertime ši vieta (2 Kar 24.10) turi visai kitą prasmę: „...ir miestas buvo apgultas“. Tačiau mums dabar svarbu ne Biblijos vertimo tikslumas, o lietuviškojo žodžio reikšmė, kurią Baranausko vertime atskleidžia apibūdinimas „apkastas“.

¹³⁶ LKŽ XIX: 947.

¹³⁷ Klausimo lauką nubrėžia BūgaR I: 131–136; Frenkelis 1969: 97; ZnLKI II: 13–14; ZnRS III: 135–137, 140 ir t.; archeologų spėlionės trumpai žr. Zabiela 1995: 171–175.

¹²⁹ Киркор 1858: 145.

¹³⁰ BsV: 28; BsRR: 289.

kurioje esama vartų¹³⁸. O vartų tiesiogini ryšį su tvora, aptvaru juolab ryškiai rodo slavieškieji atitikmenys: viena vertus, ru. *вopoma*, le. *wrota* bei kt. (sl. **vorta* 'vartai', taip pat le. *wierzeje* 'dviveriai vartai', *wierzeja* 'vartų varas', ru. *вepeя* 'vartų varas' bei kt. (sl. **verēja* 'vartų varas'); ir, antra vertus, ru. *вap* 'gyvulių gardas', *вop* ar *вopa* 'tvora, aptvaras', *вopок*, *вopak* 'tvartas', *за-вop* bei *за-вopa* 'stačiatvorė, tvora' (Vytauto Mažiulio apibrėžimu, pirmiausia kaip 'į žemę sukištų karčių, rąstų eilė, taigi varų vora), *об-вopa*, *обopa* 'tvora, aptvaras, gyvulių gardas', slov. *obor* 'aptvaras', le. *obora*, bulg. *обop* 'gardas, tvartas', č. *obora* 'gyvulių gardas; žvėrynas; draustinis' (sl. **ob-vora*) ir pan.; kitose ide. kalbose net ir tiesioginiai lie. *vartų* atitikmenys reiškia 'aptvarą', pavyzdžiui: anglosaksų *weorð*, *word* 'namų aptvaras, kiemas', albanų *vathë* 'aptvaras, kiemas, gyvulių gardas', tocharų *wārto*, *warto* 'sodas', sen. indų *vrtis* 'tvora, aptvaras'; tos pat šaknies dar yra sen. vokiečių aukštaičių *wuori* 'pylimas, užtvanka', sen. anglų *waru* 'pakrantės pylimas', sen. islandų *vör* 'akmenų vora prieplaukoje', gotų *warjan* 'užverti, užtvirti, sudaryti kliūtį', oskų *veru* 'durys' ir kt.¹³⁹ Sulig vienu iš aiškinimų, šios kilmės galės būti senasis Airijos pavadinimas *Ériu* < **epi-ueriō*¹⁴⁰. O mums dabar svarbiausias yra senovės iranėnų „žemės rojus“, mitinis „teisųjų miestas“, apsuptas viena ar net

keliomis koncentriškomis apivaromis bei aptvarais su vartais ir „Avestoje“ vadinamas tos pat šaknies vardu *Vara*, vid. persų *Var*, pažodžiui – 'aptvaras, gardas', saugantis jo išrinktuosius gyventojus drauge su rinktiniais gyvūnais visai kaip biblinėje Nojaus arkoje, tik ne nuo tvano, o „nuo atšiaurios žiemos, nuo demonų, nuo blogio“¹⁴¹.

Prabilus apie senovės Iraną, būtina priminti, kad biblinio rojaus sodo „paradyzo“ ir pats pavadinimas, ir vaizdinys yra būtent iranėnų kilmės: per graikų *παράδεισος* bei lotynų *paradisus* jis atėjo iš Persijos, iš senovės Irano arijų, kurių „Avestoje“ jau minimas daiktavardis *pairidaēza*, pažodžiui 'aptverta vieta, aptvaras, gardas', padarytas iš veiksmazodžio *pairidaēzaya* 'aptverti, apsupti tvora ar siena'¹⁴².

Pažymėtina, jog Simonas Stanevičius 1823 m. išleistame lotyniškos Š. F. Lomano „Istorijos šventos“ vertime rojaus pavadinimą *paradisus* išvertė žodžiu *daržas*, būtent: *Dievas padieja Adoma yr Iwa darže lynksmiauseme, kursay wadynas daržu žemes*¹⁴³.

O itin glaudžias lietuvių rojaus vaizdinio sąsajas kuo įvairiausiai atžvilgiais su senovės Irano arijų atitinkamais vaizdiniais, su kuriais jis, matyt, turi bendras šaknis, jau yra pastebėjęs Gintaras Beresnevičius¹⁴⁴.

138 Левкиевская 2002: 190, plg. 183.

139 ФcЭCРЯ I: 273, 298, 350, 353, 354–355; II: 72; III: 105–106; ЧpИЭC I: 167; ЭCСЯ XXXI: 93–96; Borys 2005: 374, 695, 710; Derksen 2008: 529; PkIEW: 1160–1162; EIEC: 199; VrAEW: 674; FrLEW: 1197–1198, 1229–1230; KrLEV II: 492, 512; MžPKEŽ: 195–197, 937–938; SmSEJL: 724, 740–741; Derksen 2015: 491–492, 498; žr. BūgaR II: 323; Sabaliauskas 1990: 129.

140 PkIEW: 1161.

141 Malandra 1983: 176–178, 180–182; Eliade 1977: 389–390, Nr. 188; Авеста 1998: 79–80, 83–84, 430–431; Pak 1998: 160–162, 460; Corbin 1990: 23–24, 71–72, 278; Puhvel 2001: 108–109; Zaehner 2003: 135; MHM I: 215; atskirai vardo etimologiją žr. MrhKEWA III: 245–246; PkIEW: 1161.

142 Buck 1949: 491, Nr. 8.13.7; FrGEW II: 473; WHLEW II: 251; PkIEW: 244; Klein 2003: 533; Kluge 1999: 612; OEE: 335; Pfeifer 2004: 969–970; Бойс 2003: 118; Авеста 1998: 453; ER: 6981; MHM II: 285, 363; McKenzie 1995: 637; OWR: 434 ir kt.

143 Stanevičius 1967: 21, 332, žr. 17.

144 Beresnevičius 1990: 137, 139 ir toliau.

Nelietuviška asmenvardžių rašyba

Akelaitis, Mikalojus = le. Mikołaj Akielewicz
Baiburinas, Albertas = Альберт
Кашфуллович Байбурин
Eliadė, Mirčia = Mircea Eliade
Epiktetas = Ἐπικτήτος, lo. Epictētus
Giunteris, Herbertas = Herbert V. Gu-
enther
Gliva, Berndas = Bernd Gliwa
Jaroševičius, Juozapas = le. Józef Jaroszewicz
Jelizarenkova, Tatjana = Татьяна
Яковлевна Елизаренкова
Jucevičius, Liudvikas Adomas = le. Lud-
wik Adam Juciewicz
Kirkoras, Adomas = le. Adam Kirkor, ru.
Адам Киркор
Kraševskis, Juozapas Ignotas = le. Józef
Ignacy Kraszewski

Literatūra ir šaltiniai

Ališauskas 2012 = Vy-
tautas Ališauskas. *Jono
Lasickio pasakojimas
apie žemaičių dievus*.
Vilnius: Aidai, 2012.

AnIT = *Latviešu tautas
teikas: Izcelšanās teikas:
Izlase*. Sastādītāja Alma
Ancelāne. Rīga: Zināt-
ne, 1991.

AufHR I–II = Theodor
Aufrecht. *Die Hymen
des Rigveda*, I–II. Berlin:
Akademie Verlag, 1955.

Balys 1948 = Jonas Ba-
lys. *Lietuvių tautosakos
skaitymai*, I. Tübingen:
Patria, 1948.

Balys 2002 = Jonas Ba-
lys. *Raštai*. Parengė Rita
Repšienė, III. Vilnius:
Lietuvių literatūros ir
tautosakos institutas,
2002.

Balsys 2010 = Rimantas
Balsys. *Lietuvių ir prūsų
dievai, deivės, dvasios:
nuo apeigos iki prietaro*.
Klaipėda: Klaipėdos
universiteto leidykla,
2010.

BDS = Krišjāņa Barona
Dainu skapis: <[http://
www.dainuskapis.lv](http://www.dainuskapis.lv)>.

Belickis 1972 = Maria-
nas Belickis. *Užmirš-
tas šumerų pasaulis*.
Vilnius: Vaga, 1972.

Beresnevičius 1990 =
Gintaras Beresnevičius.

Kūmarasvamis, Rama = ang. Rama Coo-
maraswamy

Kursytė, Janina = Janina Kursite

Lasickis, Jonas = le. Jan Łasicki, lo. Joan-
nes Lasicius, Lasitius

Lelevelis, Joachimimas = Joachim Lelewel

Levkijevskaja, Jelena = Елена Евгеньевна
Левкиевская

Manhartas, Vilhelmas = Wilhelm Mann-
hardt

Narbutas, Teodoras = le. Teodor Narbutt

Pūvelas, Janas = Jaan Puhvel

Stanevičius, Simonas = le. Symon Staniewicz

Strykowski, Motiejus = le. Maciej Stryj-
kowski, lo. Matys Striicovius, Strycovius

Šmitas, Pēteris = Pēteris Šmits

Toporovas, Vladimiras = Владимир

Николаевич Топоров

*Dausos: Pomirtinio gyve-
nimo samprata senojoje
lietuvių pasaulėžiūroje*.
Vilnius: Taura, 1990.

Boryś 2005 = Wiesław
Boryś. *Słownik etymolo-
giczny języka polskiego*.
Kraków: Wydawnictwo
literackie, 2005.

BRMŠ II = *Baltų
religijos ir mitologijos
šaltiniai*, II: XVI amžius.
Sudarė Norbertas Vė-
lius. Vilnius: Mokslo ir
enciklopedijų leidybos
institutas, 2001.

BrnP I = *Antano Bara-
nausko pasakos*, I: *Vėtro-
s ūnus: surinktos šiaurės
rytų Lietuvoje*. Parengė
Kostas Aleksynas. Pa-
nevėžys: E. Vaičekausko
knygyno leidykla, 1999.

BsLPĮ II = *Lietuviškos
pasakos įvairios*. Su-
rinko Jonas Basanavi-
čius. Parengė Kostas
Aleksynas, II. Vilnius:
Vaga, 1995.

BsR II = Jonas Basa-
navičius. *Raštai*, II:
Publicistika, recenzijos.
*Iš gyvenimo kronikos
ir laiškų*. Sudarė Leo-
naldas Sauka. Vilnius:
Lietuvių literatūros ir
tautosakos institutas,
2004.

BsRR = Jonas Basana-
vičius. *Rinktiniai raštai*.
Paruošė D. Krištopaitė.
Vilnius: Vaga, 1970.

BsV = *Iš gyvenimo vėlių
bei velnių*. Surinko
Jonas Basanavičius.
Parengė Kostas Alek-

- synas. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1998.
- Buck 1949 = Carl Darling Buck. *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*. Chicago: The University of Chicago Press, 1949.
- Budkus 1936 = Pranas Budkus. Žemaičių tvoros. *Gimtasai kraštas*, 1936, Nr. 1(9).
- BūgaR I–III = Kazimieras Būga. *Rinkiniai raštai*. Sudarė Z. Zinkevičius, I–III. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958–1962.
- Coomaraswamy 2004 = *Guardians of the Sun-door: Late Iconographic Essays and Drawings of Ananda K. Coomaraswamy*. Louisville, Kentucky: Fons Vitae, 2004.
- Corbin 1990 = Henry Corbin. *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shī'ite Iran*. London–Princeton: Princeton University Press, 1990.
- ČPOTK = *Oi tu kregždele: Anelės Čepukienės tautosakos ir kūrybos rinktinė*. Parengė Norbertas Vėlius. Vilnius: Vaga, 1973.
- Davidson 1990 = Hilda R. Ellis Davidson. *Gods and Myths of Northern Europe*. London: Penguin Books, 1990.
- Demeter 1993 = Tekla Demeter. *Germanų ir keltų sakmės bei legendos*. Vilnius: Mintis, 1993.
- Derksen 2008 = Rick Derksen. *Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon*. Leiden–Boston: Brill, 2008.
- Derksen 2015 = Rick Derksen. *Etymological Dictionary of the Baltic Inherited Lexicon*. Leiden–Boston: Brill, 2015.
- DkR I = Simonas Daukantas. *Raštai*. Sudarė V. Merkys, I. Vilnius: Vaga, 1976.
- DkŽT I = Simonas Daukantas. *Žemaičių tautosaka, I: Dainos*. Parengė Vytautas Jurgutis, Bronė Kazlauskienė. Vilnius: Vaga, 1983.
- Dundulienė 1990 = Pranė Dundulienė. *Senovės lietuvių mitologija ir religija*. Vilnius: Moks-las, 1990.
- DvPSO = *Pasakos, sakmės, oracijos*. Surinko Mečislovas Davainis-Silvestraitis. Paruošė Bronislava Kerbelytė ir Klimas Viščius. Vilnius: Vaga, 1973.
- EIEC = *Encyclopedia of Indo-European Culture*. Editors J. P. Mallory, D. Q. Adams. London–Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 1997.
- Eliade 1961 = Mircea Eliade. *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*. London: Harvill Press, 1961.
- Eliade 1968 = Mircea Eliade. *Myths, Dreams, and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Reality*. London and Glasgow: Collins, 1968.
- Eliade 1977 = Mircea Eliade. *From Primitives to Zen: A Thematic Sourcebook of the History of Religions*. San Francisco–New York–etc.: Harper & Row, 1977.
- Epiktetas 2001 = Epiktetas. *Pokalbiai; Fragmentai; Vadovėlis*. Iš senosios graikų kalbos vertė Vanda Kazanskienė. Sudarė Antanas Rybelis. Vilnius: Pradai, 2001.
- ER = *Encyclopedia of Religion*, second edition. Lindsay Jones, editor in chief, I–XIV. New York etc.: Thomson Gale, 2005 (puslapių numeravimas ištisinis).
- Frenkelis 1969 = Ernstas Frenkelis. *Baltų kalbos: jų tarpusavio santykiai ir santykiai su kitomis indoeuropiečių kalbomis (Baltų kalbotyros įvadas)*. Vilnius: Mintis, 1969.
- FrGEW II = Hjalmar Frisk. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, II. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1970.
- FrLEW = Ernst Fraenkel. *Litauisches etymologisches Wörterbuch*, I–II. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag–Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962–1965. (Puslapių numeravimas ištisinis.)
- FŽ = *Frazeologijos žodynas*. Redagavo Jonas Paulauskas. Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2001.
- GdrNPD = „Ir nuaugo pupa dangun...“ Parengė Dangirutė Giedraitytė. *Tautosakos darbai*, XXXI. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2006.
- Gliwa 2006 = Bernd Gliwa. Kai kurie lingvistikos bei folkloristikos sąlyčiai su archeologija. *Liaudies kultūra*, 2006, Nr. 3.
- Guenther 1972 = Herbert V. Guenther. *The Tantric View of Life*. Berkeley–London: Shambala, 1972.
- Jasiūnaitė 2010 = Birutė Jasiūnaitė. *Šventieji ir nelabieji frazeologijoje ir liaudies kultūroje*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2010.
- Jaskevičius 2010/2 = Valteris Jaskevičius. Jono Lasickio žemaičių dievai: lietuvių mitologijos studija (tęsinys). // *Liaudies kultūra*, 2010, Nr. 5.
- Jones, Pennick 2007 = Prudence Jones, Nigel Pennick. *A History of Pagan Europe*. London

and New York: Routledge, 2007.

JšLD I–III = *Lietuviškos dainos*. Užrašė Antanas Juška. Paruošė A. Mockus, I–III. Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1954 (Казань, 1882).

JšSD I–II = *Lietuviškos svotbinės dainos*, užrašytos Antano Juškos ir išleistos Jono Juškos. Paruošė Vytautas Maknys, I–II. Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1955 (Санктпетербург, 1883).

Jucevičius 1959 = Liudvikas Adomas Jucevičius. *Raštai*. Redakcinė komisija: J. Lebedys, M. Lukšienė, Z. Slaviūnas. Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1959.

Karaliūnas 2004 = Karaliūnas, Simas. *Baltų praeitis istoriniuose šaltiniuose*, I. Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2004.

Karaliūnas 2005 = Simas Karaliūnas. *Baltų praeitis istoriniuose šaltiniuose*, II. Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2005.

Kerbelytė 1970 = Bronislava Kerbelytė. *Lietuvių liaudies padavimai*. Vilnius: Vaga, 1970.

Klein 2003 = Ernest Klein. *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*.

age. Amsterdam etc.: Elsevier, 2003.

Kluge 1999 = Friedrich Kluge. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 23., erweiterte Auflage bearbeitet von Elmar Seebold. Berlin–New York, 1999.

Kramrisch 1988 = Stella Kramrisch. *The Presence of Šiva*. Varanasi: Motilal Banarsidass, 1988.

KrbžA = *Žemės atmintis: Lietuvių liaudies padavimai*. Parengė Bronislava Kerbelytė. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1999.

KrLEV II = Konstantins Karulis. *Latviešu etimologijas vārdnīca*, II. Rīga: Avots, 1992.

Kudaba 1974 = Česlovas Kudaba. *Žemaičių aukštumų kultūrinio kraštovaizdžio liaudies kūrybos elementai*. // *Liaudies kūryba*, II. Vilnius: Mintis, 1974.

Kursite 1999 = Janina Kursite. *Mitiskais folklorā, literatūrā, mākslā*. Rīga: Zinātne, 1999.

LaLKŽ = *Latvių–lietuvių kalbų žodynas*. Sudarė Alvydas Butkus. Kaunas: Aestis, 2003.

Landsbergis 2019 = Vytautas V. Landsbergis. *Žalčių karalienė (Pokario pasaka)*. Vilnius: Dominicus Lituans, 2019.

Lasickis 1969 = Jonas Lasickis. *Apie žemaičių, kitų sarmatų bei netikrų krikščionių dievus*. Vilnius, 1969.

LATŽ = Lietuvos TSR administracinio-teritorinio suskirstymo žinynas, II. Vilnius: Mintis, 1976.

Laurinkienė 1990 = Nijolė Laurinkienė. *Mito atšvaitai lietuvių kalendorinėse dainose*. Vilnius: Vaga, 1990.

LDdz = *Latvju Dieva-dziesmas*. Ieraudzijis un sakārtojis Brastiņu Ernests. Latvju dievturu sadraudze, 11980.

Lecouteux 2006 = Claude Lecouteux. *Germanų mitologijos žodynas*. Vilnius: Aidai, 2006.

LFCh = *Lietuvių folkloro chrestomatija*. Parengė Bronislava Kerbelytė, Bronė Stundžienė. Vilnius: Regnum fondas, 1996.

LhGED = Winfred P. Lehmann. *A Gothic Etymological Dictionary*. Leiden: E. J. Brill, 1986.

LKŽ I–XX = *Lietuvių kalbos žodynas*, I–XX. Vilnius, 1956–2002.

LLD XV = *Lietuvių liaudies dainynas*, XV: *Dainos apie gamtą*. Parengė Giedrius Dringelis. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2000.

LLD XX = *Lietuvių liaudies dainynas*, XX:

Kalendorinių apeigų dainos, 1: *Advento–Kalėdų dainos*. Parengė Jurgita Ūsaitytė. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2007.

LM I = *Lietuvių mitologija*. Sudarė Norbertas Vėlius, I. Vilnius: Mintis, 1995.

LMBK = *Lietuvos metraštis (Bychovco kronika)*. Vertė, įvadą ir paaiškinimus parašė Rimantas Jasas. Vilnius: Vaga, 1971.

LPP I = *Lietuvių patarlės ir priežodžiai*. Parengė Kazys Grigas ir kiti, I. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2000.

LTs I = *Lietuvių tautosaka*, I: *Dainos*. Medžiagą paruošė V. Barauskienė, B. Kazlauskienė, B. Uginčius. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1962.

LTs III = *Lietuvių tautosaka*, III: *Pasakos*. Paruošė L. Sauka, A. Seselskytė. Vilnius: Mintis, 1965.

LTs IV = *Lietuvių tautosaka*, IV: *Pasakos, sakmės, pasakojimai, oracijos*. Medžiagą paruošė: L. Sauka, A. Seselskytė, N. Vėlius, K. Viščinis. Vilnius: Mintis, 1967.

LTs V = *Lietuvių tautosaka*, V: *Smulkioji tautosaka, žaidimai ir*

- šokiai. Medžiagą paruošė K. Grigas. Vilnius: Mintis, 1968.
- LtvŽ = *Lietuvinių žodis*. Parengė Kazys Grigas, Zita Kelmickaitė, Bronislava Kerbelytė, Norbertas Vėlius, redaktorių komisijos pirmininkas Norbertas Vėlius. Kaunas: Litterae universitatis, 1995.
- Malandra 1983 = William W. Malandra. *An Introduction to Ancient Iranian Religion: Readings from the Avesta and Achaemenid Inscriptions*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- Mažiulis 2007 = Vytautas Mažiulis. Iš baltų etimologijos. *Baltistica*, XLII (1). Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2007.
- McKenzie 1995 = John Lawrence McKenzie, S. J. *Dictionary of the Bible*. New York: Touchstone Book, 1995.
- ME I–II = *Mitologijos enciklopedija*, I–II. Vilnius: Vaga, 1997–1999.
- Milkus 1990 = Kristijonas Gotlybas Milkus. *Pilkainis: poezija, proza*. Vilnius: Vaga, 1990.
- MrhKEWA III = Manfred Mayrhofer. *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, III. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1976.
- MŠ = *Mimiro šaltinis: Senųjų islandų tekstų antologija*. Sudarytoja ir vertėja dr. Rasa Ruseckienė. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2003.
- MT X = *Mūsų tautosaka*. Red. prof. Krėvė-Mickevičius, X. Kaunas, 1935.
- MŽPKEŽ = Vytautas Mažiulis. *Prūsų kalbos etimologijos žodynas*. Antrasis pataisytas ir papildytas leidimas. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras, 2013.
- Narbutas 1998 = Teodoras Narbutas. *Lietuvių tautos istorija*, I: *Lietuvių mitologija*. Vilnius: Mintis, 1998.
- OEE = *The Concise Oxford Dictionary of English Etymology*. Edited by T. F. Hoad. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- OWR = *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*. Edited by John Bowker. Oxford: Oxford university Press, 2005.
- PE = *Poetinė Eda*. Iš senosios islandų kalbos vertė Aurelijus Vijūnas. Vilnius: Aidai, 2009.
- Pfeifer 2004 = *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. Erarbeitet unter der Leitung von Wolfgang Pfeifer. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2004.
- PkIEW = Julius Pokorny. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, I. Bern–München: Francke Verlag, 1959.
- PKT II = *Iš Panevėžio krašto tautosakos*, II. Sudarytojas Eugenijus Urbonas. Panevėžys: UAB „Panevėžio sp.“, 2006.
- Puhvel 1969 = Jaan Puhvel. “Meadow of the Otherworld” in *Indo-European Tradition*. // *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, t. 83. Göttingen, 1969.
- Puhvel 2001 = Jaan Puhvel. *Lyginamoji mitologija*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2001.
- Raigardas 2001 = Ar tikrai Raigardas prasme-go? *Kompleksinių tyrimų duomenys*. Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 2001.
- Razauskas 5005 = Dainius Razauskas. Dvaras ir Dvargantas. *Liaudies kultūra*, 2005, Nr. 2.
- Razauskas 2017 = Dainius Razauskas. *Bažnyčia, prasmegusi Kulionių piliakalnyje*. Molėtai: Molėtų krašto muziejus, 2017.
- Razauskas 2019a = Dainius Razauskas. *Įkurti ir sutverti*: Socialinio lygmens kosmogonija. *Liaudies kultūra*, 2019, Nr. 1.
- Razauskas 2019b = Dainius Razauskas. *Daukanto sutvėrimas. Būdas (= Liaudies kultūra)*, 2019, Nr. 2.
- Razauskas 2019c = Dainius Razauskas. *Kalba ir mitologija: Sutvėrto pasaulio tvora tarp šiapus ir anapus. Būdas (= Liaudies kultūra)*, 2019, Nr. 3.
- Razauskas 2020 = Dainius Razauskas. *Apibrėžimas: Nuo kosmologinio vaizdinio prie maginės praktikos ir episteminės metaforos. Būdas (= Liaudies kultūra)*, 2020, Nr. 3.
- Razauskas 2022 = Dainius Razauskas. *Pasaulio gardas: Aptvėrto pasaulio vaizdinys germanų mitologijoje ir jo baltiški atspindžiai. Sovijus: Tarpdalykiniai kultūros tyrimai*. Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2022, t. 10, Nr. 1.
- RdhPU = *The Principal Upaniṣads*. Edited with introduction, text, translation and notes by S. Radhakrishnan. India: HarperCollins, 2000.
- Rigveda 2004 = *Rig Veda*, a metrically restored text, edited by Barend A. van Nooten and Gary B. Holland, Harvard Oriental Series, vol. 50 = *Rigveda*. PDF edition by Keith Briggs, 2004 <www.keithbriggs.info/documents/rv.pdf>.

- RSPS = *Lietuvių rašytojų surinktos pasakos ir sakmės*. Parengė Bronislava Kerbelytė. Vilnius: Vaga, 1981.
- RuLKŽ II = *Rusų–lietuvių kalbų žodynas*, II: K–O. Sudarė Ch. Lemchenas. Vilnius: Moks-
las, 1983.
- Sabaliauskas 1966 = Algirdas Sabaliauskas. *Lietuvių kalbos leksikos raida. Lietuvių kalbotyros klausimai*, VIII: *Lietuvių kalbos leksikos raida*. Vilnius: Mintis, 1966.
- Sabaliauskas 1970 = Algirdas Sabaliauskas. Iš baltų kalbų gyvulininkystės terminologijos istorijos. *Lietuvių kalbotyros klausimai*, XII. *Iš lietuvių leksikologijos ir leksikografijos*. Vilnius: Mintis, 1970.
- Sabaliauskas 1990 = Algirdas Sabaliauskas. *Lietuvių kalbos leksika*. Vilnius: Moks-
las, 1990.
- SbAED = *Atbėga elniais devyniaragis: Rožės Sabaliauskienės tautosakos ir etnografijos rinktinė*. Sudarė ir parengė Pranė Jokimaitienė, Norbertas Vėlius. Vilnius: Vaga, 1986.
- SkardžiusRR I = Pranas Skardžius. *Rinktiniai raštai*, I: *Lietuvių kalbos žodžių daryba*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 1996.
- SmSEJL = Wojciech Smoczyński.
- Słownik etymologiczny języka litewskiego*. Wilno: Uniwersytet Wileński, 2007.
- Spence 1998 = Lewis Spence. *Myths and Legends of Egypt*. London: Senate, 1998 (1915).
- Stanevičius 1967 = Simonas Stanevičius. *Raštai*. Vilnius: Vaga, 1967.
- StE = Snorri Sturluson. *Edda*. Iš senosios islandų kalbos vertė Rasa Ruseckienė. Vilnius: Akademinė leidyba, 2017.
- Šmitas 2004 = Pėteris Šmitas. *Latvių mitologija*. Vilnius: Aidai, 2004.
- ŠmLPT XIII = *Latviešu pasakas un teikas*. Pēc Anša Lercha–Puškaiša un citiem avotiēm sakopojis un rediģējis prof. P. Šmits, XIII. Rīgā: Valtera un Rapas akciju sabiedrības izdevums, 1936.
- ŠvR 1998 = *Šventasis Raštas: Senasis ir Naujasis Testamentas*. Senąjį Testamentą vertė iš hebrajų, aramėjų ir graikų kalbų, pratarmę, įvadus ir ST sąvokų žodyną bei paaiškinimus parašė prel. prof. Antanas Rubšys; Naująjį Testamentą vertė iš graikų kalbos, įvadus ir NT sąvokų žodyną parašė kun. Česlovas Kavaliauskas. Vilnius: Katalikų pasaulis, 1998.
- TPD = *Teikas par Dievu: Izlase*. Sagatavojis Ernests Brastiņš. Rīga: Latviešu folkloras krātuves izdevums, 1929.
- TŽ I = *Tauta ir žodis*. Red. prof. V. Krėvė–Mickevičius, I. Kaunas, 1923.
- Upanišados 2013 = *Upanišados*. Iš sanskrito vertė, įvadinį straipsnį ir paaiškinimus parašė Audrius Beinorius, mokslinis redaktorius Dainius Razauskas. Vilnius: Vaga, 2013.
- Vaitkevičius 2003 = Vyktintas Vaitkevičius. *Alkai: baltų šventviečių studija*. Vilnius: Diemedis, 2003.
- Vaitkevičius 2022 = Šventa Dubrė – Raigardas. // *Būdas*, 2022, Nr. 1.
- Watkins 1995 = Calvert Watkins. *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*. New York–Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Vėlius 1987 = Norbertas Vėlius. *Chtoniskasis lietuvių mitologijos pasaulis: Folklorinio velnio analizė*. Vilnius: Vaga, 1987.
- WHLEW II = *Lateinisches etymologisches Wörterbuch von A. Walde*. 3., neubearbeitete Auflage von J. B. Hofmann, II. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1954.
- Višinskis 1964 = Povilas Višinskis. *Raštai*. Vilnius: Vaga, 1964.
- Vyšniauskaitė 1999 = Angelė Vyšniauskaitė. *Lietuvio namai*. Vilnius: Lietuvos liaudies kultūros centras, 1999.
- VlAMŽ = Aleksandra Velickienė. *Antikos mitologijos žinynas*. Kaunas: Šviesa, 1996.
- VlEMD = *Ežeras and milžino delno: Lietuvių liaudies padavimai*. Parengė Norbertas Vėlius. Vilnius: Mintis, 1995.
- VrAEW = Jan de Vries. *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*. Leiden: E. J. Brill, 1962.
- VtSLŠŽ = Vyktintas Vaitkevičius. *Senosios Lietuvos šventvietės: Žemaitija*. Vilnius: Diemedis, 1998.
- Zabiela 1995 = Gintautas Zabiela. *Lietuvos medinės pilys*. Vilnius: Diemedis, 1995.
- Zaehner 2003 = Robert Charles Zaehner. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London–New York: Phoenix, 2003.
- Zieliński 2003 = Tadeusz Zieliński. *Senovės graikų religija*. Vilnius: Ciklonas, 2003.
- Zimmer 1946 = Heinrich Zimmer. *Myths and Symbols in Indian Art and Civilisation*. Edited

- by Joseph Campbell. New York: Pantheon Books, 1946.
- ZnLKI I–IV = Zigmas Zinkevičius. *Lietuvių kalbos istorija*, I: *Lietuvių kalbos kilmė*; II: *Iki pirmųjų raštų*; III: *Senujų raštų kalba*; IV: *Lietuvių kalba XVIII–XIX a.* Vilnius: Mokslo, 1984, 1987, 1988, 1990; Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1992.
- Абаев 1965 = Василий Иванович Абаев. *Скифо-европейские изоглоссы: На стыке Востока и Запада*. Москва: Наука, 1965.
- Авеста 1998 = *Авеста в русских переводах (1861–1996)*. Составление, общая редакция, примечания и справочный раздел И. В. Рака. Санкт Петербург: Журнал «Нева»–Летний сад, 1998.
- Атхарваведа 2005 = *Атхарваведа (Шаунака)*. Перевод с ведийского языка, вступительная статья, комментарий и приложения Т. Я. Елизаренковой, I: Книги I–VII. Москва: Восточная литература, 2005.
- Байбурин 1983 = Альберт Кашфулович Байбурин. К описанию структуры славянского строительного ритуала. // *Текст: семантика и структура*. Москва: Наука, 1983.
- Бойс 2003 = Мэри Бойс. *Зороастрийцы: верования и обычаи*. Санкт-Петербург: Азбука-классика–Петербургское Востоковедение, 2003.
- ГМИВИАИ = Тамаз Валерианович Гамкрелидзе, Вячеслав Всеволодович Иванов. *Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры*. Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1984.
- ДГРС = *Древнегреческо-русский словарь*. Составил И. Х. Дворецкий, I–II. Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. (Puslapių numeravimas ištisinis.)
- ДлПРН = *Пословицы русского народа: Сборник В. И. Даля*. Москва: Русский язык Медиа, 2004 (1862).
- ДлТС I–IV = Владимир Даль. *Толковый словарь живого великорусского языка*, I–IV. Москва: Русский язык, 1981–1982 (1863–1866).
- Елизаренкова 1999 = Татьяна Яковлевна Елизаренкова. *Слова и вещи в Ригведе*. Москва: Восточная литература, 1999.
- Иванов, Топоров 1974 = Вячеслав Всеволодович Иванов, Владимир Николаевич Топоров. *Исследования в области славянских древностей*. Москва: Наука, 1974.
- Киркор 1858 = Адам Киркор. Этнографический взгляд на Виленскую губернию. // *Этнографический сборник, издаваемый императорским русским географическим обществом*, III. Санктпетербург, 1858.
- Левкиевская 2002 = Елена Евгеньевна Левкиевская. *Мифы русского народа*. Москва: Астрель–Аст, 2002.
- МБ = *Міфалогія беларусаў: Энциклапедычны слоўнік*. Складальнікі: Ірына Клімковіч, Віктар Аўтушка; навуковыя рэдактары: Таццяна Валодзіна, Сяргей Санько. Мінск: Беларусь, 2011.
- МНМ I–II = *Мифы народов мира: Энциклопедия*. Главный редактор А. С. Токарев, I–II. Москва: Советская энциклопедия, 1980–1982.
- Нерознак 1983 = Владимир Петрович Нерознак. *Названия древнерусских городов*. Москва: Наука, 1983.
- НПБП I = *Полацкі этнаграфічны зборнік*, вып. 2: *Народная проза беларусаў Падзвіння*. Укладальнік У. А. Лобач, I. Наваполацк: Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт, 2011.
- Пропп 1998 = Владимир Яковлевич Пропп. *Собрание трудов: Морфология (волшебной) сказки* [с. 5–111]; *Исторические корни волшебной сказки* [с. 112–436]. Москва: Лабиринт, 1998.
- Рак 1998 = Иван Вадимович Рак. *Мифы древнего и раннесредневекового Ирана*. Москва: Журнал «Нева»–Летний сад, 1998.
- Ригведа 1989 = *Ригведа: Мандалы I–IV*. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. Москва: Наука, 1989.
- Ригведа 1995 = *Ригведа: Мандалы V–VIII*. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. Москва: Наука, 1995.
- Ригведа 1999 = *Ригведа: Мандалы IX–X*. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. Москва: Наука, 1999.
- РЭСЛ = *У истоков мира: Русские этимологические сказки и легенды*. Составление и комментарии О. В. Беловой, Г. И. Кабаковой. Москва: Форум–Неолит, 2014.

Салмин 1989 = Антон Кириллович Салмин. *Сказка, обряд, действительность: Историко-типологическое изучение чувашского текста*. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 1989.

Сержпудоўскі 2000 = Аляксандр Казіміравіч Сержпудоўскі. *Казкі і апавяданні беларусаў Слуцкага павета*. Мінск: Універсітэцкае, 2000 (1926).

Топоров 1987 = Владимир Николаевич Топоров. Об одной готско-румынско-южнобалтийской параллели (Мотив людей и скота под землей). // *Балто-славянские исследования* 1985. Москва: Наука, 1987.

Топоров 2004b = Владимир Николаевич Топоров. О понятии места, его внутренних связях, его контексте (значение, смысл, этимология). *Язык культуры: Семантика и грамматика*. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996). Москва: Индрик, 2004.

Топорова 1994 = Татьяна Владимировна Топорова. *Семантическая структура древнегерманской модели мира*. Москва: Радикс, 1994.

Фишман 1986 = Ольга Михайловна Фишман. Связь пастушеской и свадебной обрядности у карел. // *Русский север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики*. Ленинград: Наука, 1986.

ФсЭСРЯ I–IV = Макс Фасмер. *Этимологический словарь русского языка*. Перевод с немецкого и дополнения О. Н. Трубачева, I–IV. Санкт-Петербург: Азбука, 1996.

ЧрИЭС I = Павел Яковлевич Черных. *Историко-этимологический словарь современного русского языка*, I. Москва: Русский язык, 1999.

ЭССЯ XXXI = *Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд*. Под редакцией О. Н. Трубачева, XXXI. Москва: Наука, 2005.

DAINIUS RAZAUSKAS

Enclosure of Paradise: An Image of the Fenced-Around Beyond in Baltic Mythology

Summary

Several articles by the author was already published recently on the mythical image of the world as cosmic enclosure, as fenced-around and created namely by fencing (cf. Lith. *su-tvėrimas* 'fencing' and 'creation by fencing, world creation, cosmogony'). On the social level, every settlement (home-stead, town, citadel, city) can be conceived as an embodiment of this mythical world-enclosure representing self-contained microcosm. One of the vivid examples of such a world-image is the Germanic Midgard (**midja-gardaz* 'world' > Gothic *midjun-gards*, Old Norse *mið-garðr*, Old English *middan-geard*, etc.) which, with its Baltic connotations, was examined recently in the special article. Thus, the world can be represented as an all-embracing cosmic enclosure, a kind of a huge fenced-in yard, whose inside amounts to the "this world", and the outside, to the "beyond", with particular cosmic fence between them.

Further on, this same fence, when looked from the other side, can be conceived as enclosing the "other world" as well. Anyway, the beyond is regularly represented as an enclosure too. This time, with reference to the Baltic and some akin traditions, with inevitable comparative data whatever, the image of the enclosed paradise is dealt with. Firstly – the paradise as fenced around pasture, a kind of pen, and the souls in it as herd (of sheep, for example), and the god of the dead as their shepherd, or pastor. This kind of paradise can be deduced under the Lithuanian oikonym *Rai-gardas*, by the way. Secondly, the paradise as fenced around garden, like the very *paradise*, Old Iranian *pairidaēza*, namely 'enclosed, fenced around place, enclosure'. (Cf. both meanings, 'garden' and 'pen', in derivatives of the same Indo-European noun **ghor-dhos* / **ǵhor-dhos* 'enclosure, ring-fence', as English *garden* and Lithuanian *gardas* 'pen'.)

Keywords: images of the beyond: pen, garden, paradise; oikonym Lith. *Raigardas*; Lithuanian mythology.

Ragana lietuvių stebuklinėse pasakose: tautosakiniai ir mitologiniai vaizdinio ypatumai

RADVILĖ RACĖNAITĖ

Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas

radvile.racenaite@gmail.com

Straipsnyje plačiau aptariama viena iš populiariausių lietuvių stebuklinių pasakų veikėjų – ragana – ir kai kurie jos sąsąjų su ugnimi kaip svarbiu raganiškos aplinkos atributu aspektai. Lietuvių moksliniuose tyrimuose plačiau analizuotas raganos kaip mitinės būtybės poveikslas mitologinėse sakmėse, o stebuklinių pasakų raganos vaizdinys ir sąsajos su ugnimi iki šiol nagrinėtos menkai. Lietuvių tautosakoje dažniausiai tuo pačiu raganos vardu vadinama ir lietuvių pasakų, ir mitologinių sakmių bei tikėjimų veikėja, šis įvardijimas sutinkamas ir raganavimo bylų aprašuose. Todėl tie stebuklinių pasakų tekstai, kuriuose veikia ir sakmėse minimos būtybės, gali būti artimesni mitologinei tautosakai, juose ryškūs ne tik pasakų, bet ir sakmių poetikos bruožai. Tad ir lietuvių stebuklinių pasakų ragana dažnai pasižymi ne tik tautosakinio personažo, bet ir mitinės esybės savybėmis. Straipsnyje mėginama išryškinti kai kuriuos stebuklinių pasakų raganos ir jos sąsąjų su ugnimi ypatumus. Aptariama ugnis kaip raganos aplinkos žymuo; analizuojama raganos – ugnies šeimininkės – samprata ir gvildinamas ugnies kaip apsaugos nuo raganos vaizdinys. Folkloro motyvams paaiškinimo ieškoma platesniame kitų tautosakos žanrų, mitologijos ir papročių kontekste ir siekiama atskleisti tokių tautosakinių ir mitologinių ypatumų tarpusavio sąveiką.

Esminiai žodžiai: ragana, mitologinė sakmė, stebuklinė pasaka, lietuvių tautosaka, lietuvių mitologija.

Įvadas

Lietuvių stebuklinėse pasakose viena iš populiariausių veikėjų yra ragana¹. Pasakose jai priskiriama keletas skirtingų vaidmenų.

Pasakų ragana nepriklauso įprastiniam žmonių pasauliui, o gyvena ar pasirodo už simbolinių jo ribų, dažniausiai miške, kur su ja susiduria kiti pasakų herojai. Ji taip pat gali būti vaizduojama kaip svetima socialiniu-gentiniu požiūriu: ji ir pamotė, teta, anyta, ir kaimynė, ir nuošaliai gyvenanti ar pakeliui sutikta sena moteris. Tose pasakose, kuriose yra vaizduojami išmėginimai, pagrindiniai herojai ir jų artimieji vadinami giminystės terminais (brolis, sesuo, sūnus, duktė), o kai naratyvuose atsiranda

1 Galima priskaičiuoti tarp 40–50 lietuvių stebuklinių pasakų tipų, kuriuose vienaip ar kitaip pasirodo ir veikia ragana (žr. KblPTK I ir katalogo elektroninę versiją www.aruodai.lt). Ragana gali figūruoti ir kitų žanrų pasakose, tačiau dažniausiai tokie paminėjimai yra dėsningi tik pavieniuose pasakų tipuose (žr. KblPTK II).

vedybų ir šeimos santykių problemos, herojai „įvardijami ir pagal padėtį gentyje, ir pagal padėtį šeimoje (vyras, žmona)“². Taigi pasakų raganos ir kitų personažų bendravimas yra paremtas hierarchiniu ir galios santykiais: ragana įprastai vaizduojama vyresnė amžiumi, užima aukštesnį statusą šeimoje ar giminėje, turi tam tikrų žinių arba antgamtinių gebėjimų, o kiti veikėjai yra nuo jos priklausomi.

Šios apibendrinimui pasiduodančios veikėjų charakteristikos susijusios su stebuklinių pasakų poetikos ypatumais, nes pasakose vaizduojamos tipiškos situacijos, susiduriama su veikėjų tipais, o ne su individualiais – „individualizacijos meno tautosaka dar nėra įvaldžiusi“³. Be to, tokios raganos charakteristikos atitinka bendrąją raganos kaip pavojingos būtybės traktuotę folklore ir mitologijoje. Raganos paveiksle apjungiamos ir tautosakos tekstuose įvaizdinamos dvejopos kultūrinio ir socialinio pobūdžio baimės: kylančios iš žmogaus susidūrimo su antgamtiniu, mitiniu pasauliu ir atsi-randančios iš socialinio pobūdžio įtampų⁴.

Vis dėlto klasifikacija, remiantis vien sociokultūrine raganos vaizdinio specifi-ka, neišsemia visų šios veikėjos traktavimo galimybių. Todėl dažniausiai atskaitos tašku pasirenkamos pasakų raganos atliekamos funkcijos. Pasaulio folkloristikoje iki šiol remiamasi dar XX a. 3-iajame dešimtmetyje

rusų tyrėjo Vladimiro Proppo išskirtais trimis pagrindiniais raganų tipais rytų slavų pasakose: tai ragana dovanotoja, ragana kovotoja ir ragana žmonių grobikė⁵. Tačiau ši klasifikacija nėra iki galo tinkama lietuvių stebuklinėms pasakoms, kur nėra ryškesnio raganos kovotojos tipo.

Kitiems mokslininkams priimtinesnis, nors ir labiau apibendrintas, kito rusų tyrėjo Nikolajaus Novikovo skirstymas. Jis išskyrė tik du pagrindinius stebuklinių pasakų raganos tipus: padedančiąją bei kenkiančiąją raganas⁶. Autoriaus nuomone, archajiškesnis yra raganos pagalbininkės motyvas, nes ryški jo mitologinė kilmė. Galima kelti prielaidą, kad toks raganos vaizdinys yra išlaikęs ir moteriškos dievybės bruožų.

Painus ir kenkiančios raganos paveikslas. Šiam tipui priklauso ne tik miške gyvenanti, mitines savybes išlaikiusi ragana, pas kurią patenka kiti pasakų veikėjai, bet ir žiaurioji pamotė ragana, kurios vaizdavimas jau yra kasdieniškesnis, ji gali pasirodyti kaip paprasta moteris, tačiau jos veiksmai išlieka piktybiški, o kartais įgauna kraštutines raiškos formas.

Toks prieštaringas raganos vaizdavimas stebuklinėse pasakose yra pasitelkiamas realizuoti didaktinę folkloro paskirtį: iliustruoti žmonių elgesio taisykles, saugoti ir perduoti patirtį⁷. Pasak žinomo psichoanalitiko Bruno Bettelheimo, kuris savo tyrimuose analizavo ir stebuklines

2 Kerbelytė, B. *Lietuvių tautosakos kūrinių prasmės*. Kaunas: VDU, 2011, p. 124.

3 Kazlauskienė, G. *Lietuvių tautosaka. Įvadas. Vadovėlis humanitarinių mokslų studentams*. Kaunas: VDU, 2005, p. 158.

4 Mencej, M. *Syrian Witches in European Perspective. Ethnographic Fieldwork* (Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic Series). London: Palgrave Macmillan, 2017, p. 349–357.

5 Пропп, Вл. Я. *Исторические корни волшебной сказки*. Ленинград: Наука, 1986, p. 53.

6 Новиков, Н. В. *Образы восточнославянской волшебной сказки*. Ленинград: Наука, 1974, p. 134–135.

7 Kerbelytė, B. *Lietuvių tautosakos kūrinių prasmės...*, p. 128.

pasakas, šiuose kūriniuose parodoma, kad blogis yra visur esanti duotybė. Pasakose abstrakčios gėrio ir blogio sąvokos tarsi įgauna kūną – tai ir kūriniuose vaizduojami skirtingai besielgiantys veikėjai, ir atitinkami jų veiksmai. Be to, tam tikros blogio apraiškos, pavyzdžiui, antgamtinės raganos galios, gali atrodyti patrauklios ir masinančios. Todėl svarbi stebuklinių pasakų paskirtis yra parodyti, kad blogiui būtina atsispirti. Pasakose atskleidžiama, kad jei herojus neišsigąsta ir drąsiai pasitinka netikėtus iššūkius, jis juos įveikia ir galop pasiekia pergalę⁸.

Tam, kad folkloro kūriniuose propaguojamos tokios elgesio taisyklės klausytojui būtų lengviau perprantamos, jos iliustruojamos dvejopais – ir teigiamais, ir neigiamais – pavyzdžiais, kai vienoje pasakoje vaizduojami skirtingi dviejų personažų veiksmi tomis pačiomis aplinkybėmis. Teisingai pasielgęs herojus išlaiko raganos skirtą išbandymą ir „gauna teisę grįžti į gentį arba yra dosniai apdovanojamas“, o pasielgęs neteisingai „žūva arba gauna neigiamą poįymį“⁹.

Kai herojai vaizduojami ginantys genties interesus: gelbstintys pas raganą patekusį jaunesnį genties narį, gaunantys iš jos gyvybiškai reikalingų objektų (pvz., ugnies), – jie yra vertinami teigiamai. Tuo tarpu raganos išmėginimų neišlaikę herojai yra nuvertinami ir nubaudžiami. Tokia kompozicinė pasakų schema lemia, kad pasakotojas ir klausytojas visada palaiko „savąjį“ herojų, o niekina herojaus

priešininką ar kitą neigiamą veikėją. Be to, pasakose „savasis“ herojus yra iškeliamas, o klastingu ar žiauriu laikomas „svetimas“ yra traktuojamas neigiamai net tada, kai toje pačioje pasakoje šie abu personažai atlieka iš esmės panašius veiksmus¹⁰. Taigi pasakose herojus niekada nesmerkiamas, o mūsų atveju neigiamai vertinama ragana¹¹.

Kaip pastebi Gražina Skabeikytė-Kazlauskienė, stebuklinėse pasakose atsispindi keleriopas moralės traktavimas: „kūriniuose išlikęs archajiškasis, mitiniam mąstymui būdingas moralės supratimas, pagal kurį dorovės normų privalu paisyti tik savųjų atžvilgiu, o su svetimaisiais gali elgtis kaip nori. [...] Tačiau pasaka [herojaus] poelgiams visada pritaria. Pritaria ir tada, kai nūdienos požiūriu, tie poelgiai toli gražu nėra moralūs“¹².

Galima tarti, kad moralinis vertinimas stebuklinėse pasakose grindžiamas ne herojaus dorybėmis, bet tuo, kad jis yra tas asmuo, su kuriuo save gretina pasakų klausytojai: jie drauge kenčia visus išbandymus ir džiaugiasi herojaus laimėjimais. Būtent šis tapatinimosi momentas ir pagrindžia didaktinį ir moralinį pasakų imperatyvą¹³. Taigi, stebuklinėse pasakose ryški savitai išreikšta *savo – svetimo* ir *gero – blogo* opozicija. Ja grindžiamos ir stebuklinių pasakų, kuriose veikia ragana, siužetinės schemos.

¹⁰ Ten pat, p. 126.

¹¹ Pvz., toje pačioje pasakoje vaikus bandančios iškepti ragana ar jos dukros laikomos baisiomis žmogėdromis, tačiau raganos dukrą į krosnį įviliojęs herojus vertinamas kaip gyvybei pavojingos situacijos išvenkęs gudruolis.

¹² Kazlauskienė, G. *Lietuvių tautosaka. Įvadas. Vado-velis humanitarinių mokslų studentams...*, p. 158.

¹³ Bettelheim, B. *The Uses of Enchantment...*, p. 9.

⁸ Bettelheim, B. *The Uses of Enchantment*. New York: Alfred A. Knopf, 1989, p. 8–9.

⁹ Kerbelytė, B. *Lietuvių tautosakos kūrinių prasmės...*, p. 126.

Verta atkreipti dėmesį, kad lietuvių tautosakoje dažniausiai tuo pačiu raganos vardu vadinama ir lietuvių pasakų, ir mitologinių sakmių bei tikėjimų veikėja, šis įvardijimas sutinkamas ir raganavimo bylų aprašuose. Stebuklinėse pasakose raganos vaizdinys konstruojamas pagal atitinkamus šio žanro poetikos bruožus: savitą santykį su tikrove, ryškesnę meninę išraišką, fantastikos vyravimą. Todėl pasakų ragana visų pirma priklauso fantastinių pasakų personažų kategorijai. Dar griežtesniu Donato Saukos požiūriu, stebuklinių pasakų ragana yra „grynai pasakiška būtybė, apibūdinama pagal griežtą pasakos schematinio vertinimo skalę“¹⁴. Vis dėlto tie stebuklinių pasakų tekstai, kuriuose veikia ir sakmėse minimos būtybės, gali būti artimesni mitologinei tautosakai, juose ryškūs ne tik pasakų, bet ir sakmių poetikos bruožai. Tad ir lietuvių stebuklinių pasakų ragana dažnai pasižymi ne tik tautosakinio personažo, bet ir mitinės esybės savybėmis.

Lietuvių stebuklinėse pasakose ragana dažnai pasirodo ir veikia ugnies prasminiame lauke. Tiek pasakų raganos, tiek ugnies vaizdiniai tautosakoje yra sudėtingi ir daugiaprasmiai, nes jų radimąsi bei kitimą veikė skirtingų epochų, tikėjimų ir istorinių realijų atspindžiai. Pasaka, perimdama naujus motyvus, neatmetė ankstesnių, todėl tame pačiame tekste išliko ne tik labai archajiškos ar net archetipinės, bet ir daug paprastesnės bei buitinės detalės.

Galima pastebėti, kad tos tradicinės stebuklinės pasakos, kuriose ragana sąveikauja su ugnies stichija, yra bene pačios

meniškiausios ir įtaigiausios, siužeto „emocinis motyvavimas jose išbaigtas iki galo“¹⁵. Galbūt todėl jos yra populiariausios, tapusios tam tikromis viso stebuklinių pasakų žanro reprezentantėmis ir šiuolaikinėje kultūroje¹⁶. Šios pasakos puikiai atskleidžia ir specifinius žanro savitumus: pasižymi ypatingu idėjinio-estetiniu turiniu, itin dramatiškais konfliktais, netikėta siužeto plėtote ir kompozicija, išskirtiniais veikėjų paveikslais, vaizdingu stiliumi¹⁷.

Stebuklinėse pasakose galima išskirti keletą raganos ir ugnies sąsajas išryškinančių siužetų ar smulkesnių motyvų¹⁸. Žinomiausi yra tie stebuklinių pasakų siužetai, kuriuose ragana vaizduojama kaip žmogėdra, norinti krosnyje iškepti vaikus, bet iškepama yra ji arba jos dukra¹⁹, ir pasakos, kuriose ragana pamotė ar ragana anyta mėgina nužudyti – sudeginti – podukrą ar

¹⁵ Ten pat, p. 82–92.

¹⁶ Tokį klasikinės pasakos aktualizavimo ir išpopuliarėjimo kelią visuomenėje, kai formuojasi modernus pasakų kanonas ir „sąkytinis kūrinys, veikiamas rašto kultūros, tampa visai tautai svarbiu ir žinomu naratyvu“, savo straipsnyje apie stebuklinę pasaką, žinomą „Sigutės“ pavadinimu, yra atskleidusi folkloristė Jūratė Šlekonytė, žr. Šlekonytė, J. Lietuvių liaudies pasakos „Antimi pavirtusi sesuo“ populiarumo fenomenas. *Tautosakos darbai*, 2019, t. 57, p. 76–99.

¹⁷ Sauka, L. *Lietuvių tautosaka. Vadovėlis*. Kaunas: Šviesa, 1998, p. 40.

¹⁸ Straipsnyje lietuvių pasakų pavadinimai ir jų tipų numeriai pateikiami, remiantis B. Kerbelytės „Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogo“ klasifikacija (KbLPTK I–II). Šiame kataloge tiksliau atspindėti nacionaliniai lietuvių pasakų siužetų ypatumai, išskirti tik lietuvių tautosakai būdingi pasakų tipai, kurių nėra tarptautiniame ATU kataloge.

¹⁹ „Vaikai ir ragana“ (AT 327 A), „Nyktukas ir žmogėdra“ (AT 327 B), „Ragana neša berniuką maiše; ragana ir žvejojantis berniukas“ (AT 327 C, F), „Kvailys ir raganos“ (AT 327 G) ir kt.

¹⁴ Sauka, D. *Tautosakos savitumas ir vertė*. Vilnius: Vaga, 1970, p. 89.

marčią, bet mirtimi (taip pat ir sudeginiu ant laužo) gali būti nubaudžiama pati²⁰. Tokie naratyvai, jų sąsajos su tradicinių mitologinių tikėjimų, liaudiškų brandos apeigų kontekstu, istorinėmis inkvizicijos taikytų bausmių aplinkybėmis, demonologiniais prietaisais ir jų atspindžiais tautosakoje reikalauja atskiros tyrimo²¹.

Šiame straipsnyje mėginsime išryškinti kai kuriuos kitus stebuklinių pasakų raganos ir jos sąsają su ugnimi ypatumus. Dėmesį skirsime stebuklinėms pasakoms, kuriose ugnis yra raganos aplinkos žymuo; stebuklinėms pasakoms apie raganą kaip ugnies šeimininkę²² ir ugnies transformuojančią galių žinovę²³; stebuklinėms pasakoms apie ugnį kaip apsaugos nuo raganos priemonę²⁴. Tokios sąsajos bus aptariamos ne tik tiesioginiame, betarpiškai atsiveriančiame adresatui, bet ir giluminiame, mokslinėmis priemonėmis rekonstruotame pasakų turinio lygmenyje. Todėl paaiškinimo folkloro motyvams bus ieškoma platesniame kitų tautosakos

žanrų, mitologijos ir papročių kontekste ir siekiama atskleisti tokių tautosakinių ir mitologinių ypatumų tarpusavio sąveiką. Analizuojant pasakų medžiagą, naudotasi aprašomuoju, interpretaciniu ir lyginamuoju metodais.

Trumpa mokslinių tyrimų apžvalga

Galima konstatuoti, kad lietuvių moksliniuose tyrimuose plačiau analizuotas raganos kaip mitinės būtybės poveikslas mitologinėse sakmėse, o stebuklinių pasakų raganos vaizdinys ir ryšys su ugnimi iki šiol nagrinėti menkai.

Iki šiol plačiausiai apie raganas mitologiniu aspektu yra rašęs Norbertas Vėlius monografijoje, skirtoje mitinėms lietuvių sakmių būtybėms. Autorius pažymi, kad Lietuvoje raganos buvo labiausiai žinomos iš visų „nepaprastų“ žmonių. Tyrėjo statistiškai apibendrintais tautosakiniais duomenimis, sakmės, kuriose aptariamoji būtybė vadinama ragana, sudaro apie 85 procentus visų sakmių apie raganas. Raganos taip pat gali būti vadinamos čerauninkėmis, viedmomis, burtininkėmis, kerėtojomis ir žynėmis. N. Vėlius vienas pirmųjų yra atkreipęs dėmesį ir į kai kurių lietuvių mitologinių sakmių bei pasakų, kuriose veikia ragana, meninių ypatybių artimumą. Tai tos sakmės ir pasakos, kuriose pasakojama apie žmonių užkerėjimą: pavertimą akmenimis, gyvuliais, gyvūnais ar paukščiais. Taip pat tai sakmės apie raganų plukdymus ir deginimus, – tokiuose jų ir pasakų motyvuose nesunku įžiūrėti tikrų inkvizicijos laikotarpio įvykių atspindžių²⁵.

25 Vėlius, N. *Mitinės lietuvių sakmių būtybės*. Vilnius: Vaga, 1977, p. 218–219.

20 „Paukščių paversta žmona“ (AT 405), „Brolių ieškanti sesuo“ (AT 451), „Sesuo, ieškanti devynių brolių“ (AT 451 A), „Antimi pavirtusi sesuo“ (AT 452 C*), „Trys nepaprasti kūdikiai“ (AT 707), „Dievo motinos augintinė“ (AT 710), „Paukštis – nužudytas berniukas“ (AT 720), „Raganos nužudyti jaunuoliai“ (AT –) ir kt.

21 Kaip pastebėjo L. Sauka, manoma, kad daug šių pasakų „fantastinių vaizdinių paveldėta iš mitų, didelė dalis siužetų siejasi su brandos ir vestuvių apeigomis, protėvių kultu, senaisiais tikėjimais“ ir tik, kai tikėjimas antgamtiniais dalykais nusilpo, jie tapo menine išmone, žr. Sauka, L. *Lietuvių tautosaka. Vadovėlis...*, p. 40.

22 „Žmogėdra teta“ (AT 333 B), „Raganos sodyba“ (AT 334).

23 „Dvyniai arba kraujo broliai“ (AT 303), „Žmogumi virtęs gyvūnas“ (AT 425 C).

24 „Karalaitė karste“ (AT 307), „Raganos laidotuvės“ (AT –).

Raganas kaip mitinės būtybės, šio vaizdinio sąsajas su istorine tikrove – tikėjimus apie iš tiesų burti ir kerėti mokėjusias kaimo moteris bei jas smerkusios inkvizicijos taikytas susidorojimo priemones – taip pat yra aptarę ir daugiau mokslininkų, tokių veikalų paskelbta išties nemažai. Paminėsim tik svarbesnių publikacijų autorius: tai Jonas Balys²⁶, Gintaras Beresnevičius²⁷, Rimantas Balsys²⁸.

Panaši tyrimų situacija klostosi ir kitose šalyse: ir ten mitologinės raganos ypatybės, santykis tarp tradicinio ir krikščionybės paveikto raganos vaizdinio mokslininkus domina labiau, nei fantastinis pasakų raganos paveikslas. Galima išvardinti keletą tokio pobūdžio monografijų ir mažesnės apimties publikacijų, kurias paskelbė žinomi tyrėjai: latvis Sandis Laime²⁹, estas Ūlo Valkas³⁰, vengrė Eva Pócs³¹, slovėnė Mirjam Mencej³².

Turbūt nesuklysimė tardami, kad ragana yra vienas iš populiariausių, tradicinės pasaulėžiūros terpėje susiformavusių ir iki šiol modernioje vaizduotėje tebegyvuojančių personažų. Todėl visuomet įdomūs yra bendresnio kultūrologinio pobūdžio svarstymai apie raganas ir raganystės fenomeną, išryškinant feministines ar filosofines tokio reiškinių konotacijas. Tokiu aspektu apie raganas yra rašę Rita Repšienė³³, Dainius Razauskas³⁴.

Moterų veikėjų tarpusavio santykius stebuklinėse pasakose savo monografijoje aptarė Adelė Seselskytė ir kėlė prielaidą, kad pasakų pamotės įvardijimas „ragana“, „laume ragana“ yra daugiau moralinė kategorija, o pamotės demonizavimas yra visų pirma nulemtas socialinio pobūdžio veiksmų³⁵. A. Seselskytė apibendrino, kad ši veikėja pasakose dažniausiai ir vadinama ragana. Kai ji vaizduojama kaip kenkėja, tada dar gali būti pavadinta laume ragana, močeka, pikta moterimi, kai ji yra herojės pagalbininkė, tada vadinama švelniau – senele³⁶.

Daug dėmesio įvairiems stebuklinių pasakų vaizdiniais, taip pat ir raganos bei ugnies sąsajoms savo straipsniuose yra skyrusi Bronislava Kerbelytė. Ji siekė nustatyti, kaip tie patys susidūrimo su ragana motyvai vaizduojami pasakose ir

26 BIRŠ II, p. 197–202.

27 Beresnevičius, G., Čaplinkas, T. Ragana. *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos kultūra. Tyrinėjimai ir vaizdai*. Vilnius: Aidai, 2001, p. 557–573.

28 Balsys, R. *Lietuvių ir prūsų dievai, deivės, dvasios: nuo apeigos iki prietaro*. Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla, 2010, p. 354–358.

29 Laime, S. *Raganu priekšstati Latvijā: Nakts raganas*. Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2013, 302 p.

30 Valk, Ū. Relations between the Witch and the Devil in Estonian Folk Religion. *Studies in Folklore and Popular Religion*, 1996, vol. 1, p. 113–124.

31 Pócs, E. *Between the Living and the Dead: A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*. Budapest – New York: Central European University Press, 1999, 250 p.

32 Mencej, M. *Styrian Witches in European Perspective. Ethnographic Fieldwork* (Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic Series). London: Palgrave Macmillan, 2017, 454 p.

33 Repšienė, R. Magiškumo sugestija: laumė – ragana – burtininkė. *Tautosakos darbai*, 2002, t. 23, p. 155–164; Repšienė, R. Nepaprastumo kodas, medijos ir „paprasta“ kasdienybė skaitmeniniame amžiuje. *Sovijus*, 2021, t. 2, p. 96–107.

34 Razauskas, D. Filosofai, poetai ir raganos. *Religija ir kultūra*, 2013, t. 12, p. 79–96.

35 Seselskytė, A. *Lietuvių stebuklinės pasakos apie pamotę ir podukrą*. Vilnius: Vaga, 1985, 264 p.

36 Ten pat, p. 47–49.

kaip mituose³⁷. Tyrinėdama ugnies kilmės, ugnies šeiminių vaizdinius lietuvių mitologijoje, autorė taip pat rėmėsi ir stebuklinėmis pasakomis³⁸.

Trumpai apžvelgus tyrimus, galima daryti išvadą, kad dauguma mokslininkų ugnies ir raganos ryšį mini tik kaip vieną iš daugelio šios pasakų veikėjos bruožų, plačiau nesigilina į jo genezę ir plėtotę.

Ugnis kaip stebuklinių pasakų raganos aplinkos žymuo

Ugnis arba su ja susiję objektai paprastai žymi vietą, kur kas nors gyvena ar pasirodo. Tai suvaldyta, buitinėms reikmėms pajungta ir prižiūrima stichija, kuri dega lauže, kūrenasi krosnyje, o nuo jos sklindanti šviesa apšviečia erdvę ar patalpą. Pasak Jono Balio, seniau ugniavietė būdavo įrengiama trobos viduryje, todėl apie ją natūraliai sukdavosi visas šeimos gyvenimas. Esą iš to kilo ir vėlesnis namų židinio, krosnies, o ir pačios ugnies gerbimas, siejamas ir „su prosenių arba apsaugą teikiančių namų dvasių gerbimu“³⁹.

Ne išimtis ir pasakų raganos aplinka, ten taip pat kūrenasi ugnis. Raganos trobelė miške pastebima, pamačius krosnyje degančios ugnies skleidžiamą šviesą: mergelė „tai žiūro, kad miške žiba, ugniukė matyti [...], atėjo – miške stubiukė mažiukė pasta-

tyta, [...] ten sėdi tokia žmona“⁴⁰; „priėjo mišką – pirkelė, o toj pirkelėj žiba ugnelė“⁴¹. Ugnį gali kurstyti pati ragana: mergelė įeina vidun – ragana krosnį kūrena“⁴², ragana „iškūrino pečių“⁴³, gerai „prikūrino pečių“⁴⁴. Be to, ragana liepia krosnį iškūrenti savo dukroms, ką jos ir padaro: raganos duktė „pečių iškūrino“⁴⁵, „užkūrė pečių, prikūrino – net raudonas“⁴⁶, „prikūrino krosnį“⁴⁷, laumės raganos paliko „savo vaikus ugnį kurstyti“⁴⁸. Galima sakyti, jog šiuo atveju konstruojamas pasakų sekėjams ir klausytojams atpažįstamas kaimiškos buities troboje vaizdas, patvirtinantis pirmąją tautosakos motyvų ryšį su gyvenimu⁴⁹. Tuo pačiu šitaip pasakose realizuojamas pamatinis mitopoetikos principas, kai antgamtinis pasaulis vaizduojamas pagal analogiją su žmonių pasauliu, tik tam tikros žmogiškosios savybės gali būti pakeičiamos mitinio plano bruožais.

Miške atviroje erdvėje prie laužo pasirodo ragana burtininkė, paverčianti brolius akmenimis: „paskui pamačiau ugnį vidury girios, nuėjau, o tenai stovi boba ir kūrena ugnį“⁵⁰, brolis „priėjęs – ugnelę boba bekūrinianti, prie tos ugnies besišildanti“⁵¹. Kitoje pasakoje jaunikaitis pamato „tali kalnuos mažą žiburėlį“, sužino, kad ten gyvena „baba

37 Kerbelytė, B. Pasakos ar mitai. *Darbai ir dienos*, 1998, Nr. 6 (15), p. 145–152; Kerbelytė, B. Herojų išmėginimų ypatumai skirtingų žanrų pasakose. *Tautosakos darbai*, 1998, t. 8(15), p. 75–83.

38 Kerbelytė, B. Sakmės ir padavimai apie pasaulio kilmę. *Lietuvių mitologija*. T.3. Vilnius: Mintis, 2004, p. 258–299.

39 BIRŠ I, p. 9–10.

40 LTt III 122; panašiai DSPSO 125, 126.

41 LTt III 121.

42 StŽ 48; panašiai StŽ 1.

43 StŽ 57.

44 BsLPĮ III 180, panašiai BsLPĮ III 181, 202; BsLPĮ IV 94.

45 StŽ 90; panašiai BsLPĮ IV 92.

46 LTt III 173; panašiai LTt III 118.

47 LTt III 117.

48 DsŽT II 480.

49 Sauka, L. *Lietuvių tautosaka. Vadovėlis...*, p. 13.

50 BsLPĮ I 140.

51 DsŽT II 478.

ragana“, kuri „turėja su šluotu ažustajus saulį“⁵². Mitologiškai prasmingos yra šiuose naratyvuose minimos raganos pasirodymo vietos: viduryje miško ar ant kalno. Ko gero, tai ne kasdienė, o ritualinė, mitiškai išskirtinė erdvė. Matyt, dėsninga, kad kar-tais tokia ugnį kūrenanti boba ragana yra vaizduojama ne tik kaip fantastinė pasakų kenkėja, bet veikiau kaip mitinės būtybės bruožų ir kerėtojos galių turinti burtininkė.

Raganos siejimas su mišku, žinoma, visų pirma kreipia mūsų žvilgsnį į bendrą mitologinį miško kaip svetimos, nesaugios, įvairių mitinių būtybių gyvenamos erdvės įsivaizdavimą. Tačiau verta paminėti ir platesnį mitologinį kontekstą. Lietuvių mitologijos tyrėjai (A. J. Greimas, M. Gimbutienė, G. Beresnevičius, R. Balsys) yra atkreipę dėmesį į senuosiuose baltų religijos ir mitologijos šaltiniuose XIII a. minimas Medeina⁵³, Žvorūnė⁵⁴ ir XVI a. J. Lasickio paminėtas Modeiną ir Ragainą⁵⁵. Visos jos laikytinos miško deivėmis. A. J. Greimas su Medeina ir Ragaina gretina pasakų raganą, pirmąsias laiko tapačiomis pasakų veikėjai⁵⁶. M. Gimbutienė raganą visų pirma laiko deive ir priskiria ją pagrindinių moteriškų gyvybę duodančių ir atimančių deivių – Laimos, Raganos ir Žemynos – triadai⁵⁷. Ji suabsoliutina šios būtybės funk-

cijas ir vadina Raganą „lunarine, nakties, žiemos, mirties ir atgimimo deive“, dar viena „visa žinančios, visa galinčios, visa matančios Didžiosios deivės“ išraiška⁵⁸. Archeomitologė svarsto, kad atgarsiai apie šią senąją „svarbią ir galingą deivę“, amžių eigoje „sudemonintą, degraduotą ir nustumtą į girių glūdumą būtybę“ išliko tautosakinės raganos pavidalu lietuvių folklore iki mūsų laikų⁵⁹.

G. Beresnevičiaus nuomone, sunku vienareikšmiškai pasakyti, koks yra Ragainos santykis su lietuvių tautosakos raganomis – ypatingomis galiomis apdovanotomis kerėtojomis ar raganų teismų bylose minimomis moterimis⁶⁰. Vis dėlto jis sutinka, kad „už konkrečių raganų pavidalų ir su raganyste susijusių tikėjimų galėtų slypėti ir kažkokios moteriškos dievybės pavidalas – gimdančios ir keičiančios, valdančios gyvybę ir mirtį, atitinkamai ambivalentiškos; joje, be abejo, skirtingoje istorinėje bei kultūrinėje terpėje galėjo labiau išsiskleisti teigiami arba neigiami aspektai“⁶¹.

R. Balsys taip pat apsidraudžia abejone, kad „deivės Raganos autentiškumo problema, [...] Ragainos santykis su tautosakine (sakmių, pasakų) ragana ir raganų teismų bylomis nėra iki galo išaiškintas“⁶², tačiau daro prielaidą, kad Ragaina gali būti tapati sakmių ir pasakų raganai tuo,

52 BsLP I II 188.

53 Medeina (Meideina) minima Įpatijaus metraštyje (1252), žr. BRMŠ I, p. 261.

54 Žvorūnė (Žvorounė) minima Malalos kronikoje (1261), žr. BRMŠ I, p. 268.

55 „Modeina ir Ragaina – tai miškų deivės“, žr. BRMŠ II, p. 594.

56 Greimas, A. J. *Tautos atminties beiėskant. Apie dievus ir žmones*. Vilnius – Chicago: Mokslas – Algimanto Mackaus knygų leidimo fondas, 1990, p. 142.

57 Gimbutienė, M. *Baltai priešistoriniais laikais*. Vilnius: Mokslas, 1985, p. 151.

58 Gimbutienė, M. *Baltų mitologija. Senovės lietuvių deivės ir dievai*. Vilnius: LRŠ leidykla, 2002, p. 55.

59 Ten pat.

60 Beresnevičius, G. *Trumpas lietuvių ir prūsų religijos žodynas*. Vilnius: Aidai, 2001, p. 162.

61 Beresnevičius, G. „Eglė žalčių karalienė“ ir lietuvių teogoninis mitas: religinė istorinė studija. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2003, p. 51.

62 Balsys, R. *Lietuvių ir prūsų dievai, deivės, dvasios: nuo apeigos iki prietaro...*, p. 352.

kad „tautosakinės raganos gyvenimo ir veikimo erdvė dažnai yra miškas arba bent jau žmogaus neapgyventa, nesukultūrinta erdvė“⁶³. Galima pridėti, kad ir rusų mitologai, aptardami rytų slavų stebuklinių pasakų raganos – Babos Jagos – vaizdinį, apibendrina, kad šios veikėjos „ryšys su laukiniais gyvūnais ir mišku leidžia raganos paveikslą kildinti iš senojo žvėrių šeiminingės įvaizdžio“⁶⁴.

Kalbant apie stebuklinių pasakų raganos sąsajas su kalnais, galima paminėti, kad tikėjimuose raganos net vadinamos kalnų dvasiomis: „Dūkštuose, sako, kalnų dvasios tai viedmos buvo“⁶⁵. Padavimuose raganos vaizduojamos kaip milžinės, galinčios supilti kalnus ir ant jų sėdėti. Štai, apie Vosgėlių piliakalnį Žemaitijoje pasakojama, kad „tenai raganos ėmė nešti žemes iš pievos ir sunešė didelį kalną“⁶⁶. Toks raganos supiltas kalnas ir vadinamas Raganų kalnu⁶⁷. Tuo tarpu apie tris kalvas Molėtų rajone sakoma, kad „čia raganos ir sėdėjo: viena šitame [kalne], kita – šitame, trečia – trečiame [kalne]. Jos ant trijų [kalnų sėdėjo]“⁶⁸. Vis dėlto, tikėtina, kad toks vaizdinys buvo paveiktas ir krikščioniškos demonologijos tikėjimų apie raganų rinkimąsi į puotą su velniais kalvų viršūnėse: „Šnekieji, raganas lieks į kalnus unt šloutu“⁶⁹. Pasakojama, kad „pas Šatrijos kalną kitąkart labai ten tos raganos žiburiavusios Švento Jono naktį ir visaip rėkavę“⁷⁰.

63 Ten pat, p. 356.

64 MNM, p. 124.

65 LMD I 474 (515).

66 KbŽA 295.

67 KbŽA 342.

68 KbŽA 340.

69 LTR 4868 (568).

70 KbŽA 177.

[domių mitologinių asociacijų kelia saulės, užstotos su raganos šluota, motyvas. Atrodo, kad ši pasakų ragana turi galių paveikti dangaus šviesulį, t. y. jai suteiktos išskirtinės antgamtiškos funkcijos. Tokia pasakų ragana iš tiesų panaši į senąsias deives, kurių galioje yra gamtos ciklų, metų laikų, dangaus šviesulių fazių kaitos priežiūra⁷¹. Kitų stebuklinių pasakų detalės rodo, kad raganai suteikiama ir daugiau su dangaus šviesuliais susijusių mitinių bruožų. Pavyzdžiui, apie herojų dominančius dalykus sena bobelė sužino iš mėnulio⁷². Tai, kad raganos susijusios ir su mėnulio fazių kaita, rodo lietuvių tikėjimas, kad raganos naktimis galinčios nuskristi ir „mėnesį perkirsti“⁷³.

Pasakos „Raganos sodyba“ (AT 334) variantuose raganai paklūsta juodas, raudonas ir baltas raiteliai, kurie iš tiesų yra naktis, aušra ir diena⁷⁴. Panašumų pastarajam vaizdinui yra gruzinų ritualiniame folklоре: gruzinų užkalbėjimuose saulė lokalizuojama arti mirusiųjų pasaulio valdovo arba jis pats yra šviesos šaltinis, o greta jo vaizduojami juodas, raudonas ir baltas raiteliai, taip pat siejami su šviesos semantika bei mirusiųjų dvasiomis⁷⁵.

Verta paminėti, kad panašių, sinkretinio – mitologinio ir demonologinio –

71 Panašią mintį apie raganos prigimtį kėlė ir P. Dundulienė. Ji teigė, kad raganoms buvo priskiriama galia „tvarkyti ir regeneruoti ne tik gyvojo pasaulio, bet ir visatos reiškinius“, dangaus kūnus, žr. Dundulienė, P. *Pagonybė Lietuvoje: Moteriškosios dievybės*. Vilnius: Mintis, 1989, p. 151.

72 DSPSO 60.

73 BIRŠ IV p. 164, nr. 100.

74 LTt III 116, panašiai DSPSO 126, BsLP I 123.

75 Гагулашвили, И. Ш. О символике цвета в грузинских заговорах. *Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов*. Ленинград: Наука, 1984, с. 214–219.

pobūdžio tikėjimų žinojo ir ukrainiečiai. Ukrainoje tikėta, kad raganos (raganavimu kaltintos moterys) gali pavogti žvaigždes: jos nukabina nuo dangaus skliauto Aušrinę ir Vakarinę tam, kad gaidžiai negiedotų, o jos galėtų laisvai vaikščioti visą naktį. Manoma, kad norėdama nuimti žvaigždę, ragana lipa ir pasikabina ant kryžiaus aukštyn kojom ir žemyn galva arba gulasi ant peilio ašmenų, o nuimtas žvaigždes sudeda į ąsočius ir slepia namų palėpėse⁷⁶. Šie ukrainiečių tikėjimai apie raganas dangaus šviesulių vagiles tyrinėtojų aiškinami ir gretinami su bendru mitologinių vaizdinių apie įvairius neįprastus danguje regimus reiškinius kompleksu.

Nors lietuvių stebuklinių pasakų ragana gali užtemdyti saulę, jai paklūsta dienos ir nakties kaitą simbolizuojantys raiteliai, nereiškia, jog ji pati siejama su dangumi. Greičiausiai čia aktualizuojami tikėjimai apie chtoniškąją jos prigimtį ir, matyt, čia susiduriame su indoeuropiečių ir finougrų mitologijose žinomo mito apie laikiną saulės pagrobimą ir jos išvadavimą atspindžiais. Tokie mitologiniai vaizdiniai savitai aiškino artėjant žiemos solsticijai vis menkliau ir trumpiau šviečiančios saulės arba saulės užtemimų reiškinius⁷⁷. Kita vertus, tokie tikėjimai galėjo atsirasti ir iš krikščioniškosios demonologijos paveiktų tradicinių mitinių įvaizdžių. Pavyzdžiui, lietuvių mitologiniai tikėjimai atskleidžia, jog su išskirtiniais dangaus reiškiniiais, taip

pat ir su saulės užtemimu sietas ir lietuvių folklorinis velnias. Tik čia jis vaizduojamas ne kaip mitinis saulės pagrobėjas, o kaip milžiniška būtybė, savo kūnu ar kūno dalimi užstojanti saulę. Yra sakoma: „Saulės užtemimas – tai velnio galybės ženklas; Dievas galingas, bet velnias vis dėlto gali savo padaryti“, „Saulėi užtemus, žmonės sakydavo, kad tai velniai ją pridengia“, „Velnias užkiša savo uodegą tarp Saulės ir Žemės“⁷⁸. Vis dėlto tikėjimuose dažniausiai tokiu kenkimu kaltinamos raganos: esą, kai ragana apsverčia miegoti ant kito šono, tai skvernu uždengia Saulę; kai pasivėlinusi ragana grįžta iš raganų susirinkimo, Saulę uždengia savo šluota, ant kurios joja⁷⁹. Taigi tikėtina, kad lietuvių stebuklinėse pasakose išliko atspindžiai senųjų tikėjimų apie moteriškas dievybes, atsakingas už dangaus šviesulius, jų ciklą kaitą.

Grįžkime prie anksčiau trumpai paminėtos pasakos apie prie laužo raganos akmenimis paverstus brolius („Dvyniai arba kraujo broliai“, AT 303). Kaip sekama pasakoje, vienas iš brolių su savo žvėrimis naktį atsiduria miške, kur pamato „ugnį vidury girios“, o „tenai stovi boba ir kūrėna ugnį“. Brolis jos prašo leisti prie laužo pernaktvoti, bet „boba močiutė“ prašo iš pradžių leisti sušerti žvėrimis rykštele: „ir ji pabaudė tas žvėriukes, ir [jos] pavirto in akmeną, ir tas žmogus sykiu pavirto in akmeną“⁸⁰. Svarbu, kad pasakos pabaigoje

76 Милорадович, В. П. *Українська відьма: Нариси з української демонології*. Київ: Веселка, 1993, c. 56.

77 Plačiau žr. Racėnaitė, R. Senovės lietuvių dievai ir dangaus kūnai: nuo XIII a. mito fragmentų iki vėlyvosios XX a. I p. tautosakos. *Perspectives of Baltic Philology*. Poznan: Universitet im. A. Mickiewicza, 2008, p. 181–196.

78 BIRŠ II, p. 25.

79 Ten pat.

80 BsLPĮ I 140. Kituose šio tipo pasakos variantuose brolis leidžia raganai pasišildyti prie laužo / duoda raganai savo žvėrių plaukų / sušeria savo žvėrimis raganos rykšte / ragana paliečia brolių ir žvėris / pamuoja rykšte / raudona skara – brolis ir žvėrys virsta akmenimis (KbLPTK I, p. 131).

suakmenėję broliai yra vėl atverčiami į žmones. Tai kelia minčių, kad šis motyvas gali sietis su iniciacijos ritualų atspindžiais. Laužas buvo laikomas seniausią ritualine ugnies forma⁸¹. Su ugnimi susijusios ir šamanistinės virsmo apeigos bei visa ritualinė šamano veikla⁸². Taigi motyvas apie brolių vartimą akmenimis gali būti traktuotinas kaip iniciacinių apeigų, susijusių su laikina mirtimi, atspindys. Tai rodo ir kitos mitologiškai prasmingos pasakos detalės. Pavyzdžiui, toks pavirtimas dažniausiai vyksta naktį⁸³.

Be to, pats akmuo folklore siejamas su prieštaringa gyvybės – mirties semantika, ir su mirtimi dažniau nei su gyvybe. Lietuvių etiologinėse sakmėse teigiama, kad anksčiau akmenys augo, t. y. buvo tam tikros gyvos substancijos dariniai, tačiau po to Dievas, dažniausiai šalčiu, sustabdęs jų augimą, užšaldęs jų gyvybinę potencialą ir iki dabar jie tokie likę⁸⁴: „Akmenys augo seniau. Kada Dievas viską tvėrė, užleido šalną ant akmenų: jie minkšti buvo, pakando juos šalna ir nustojo augti“⁸⁵. Lietuvių mitologinės tautosakos duomenimis, net ir tokie nebeaugantys akmenys laikyti gyvais: tikėta „juos judant, sukantis vietoje, ar vien kruvant, manyta, kad jie rodo oro permainas, „prakaituoja“, leidžia garsus ar tiesiog šneka, vaitoja“⁸⁶. Akmuo dažnas senuosiuose

laidojimo paminkluose ir net tiki šių dienų išliko kaip pagrindinis kapo žymėjimo ir puošybos akcentas. Manytina, kad tokius papročius galėjo paveikti ir vaizdiniai, jog akmenyse buvoja sielos (*dūšios*), nors vis dėlto tikėjimuose dažniausiai teigiama, kad akmenyse yra nelaimingų mirusiųjų skaistykla – *čysčius*⁸⁷.

Vis dėlto artimiausios motyvų paralelės figūruoja padavimų tekstuose apie akmenimis paverstus vestuvinius⁸⁸:

Kartą [...] jaunieji nepakvietė į vestuves labai piktos moteriškės. Ji pasakė:

– Kai jie važiuos lauku, kad pavirstų akmenimis.

*Taip ir atsitiko. Jaunieji pavirto labai dideliu akmeniu, o svečiai – mažais akmenėliais. Jei kas sušerdavo tiems vestuviniukams, sako, iš akmenų kraujas bėgdavo*⁸⁹.

Žižmų sodžiaus lauke yra vienas labai didelis akmuo. Sako, tai buvo duktė, kuri važiavo į jungtuves su bernu. Motina ją prakeikė, tai ir pavirto visos vestuvės akmenimis. Dar neseniai akmenyje buvo

81 Пропп, Вл. Я. *Исторические корни волшебной сказки*, p. 56, 99.

82 Eliade, M. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press, 1974, p. 10, 335, 474–477.

83 BsLPĮ I 140; BsLPĮ II 188; SIŠLP 119.

84 Plačiau žr. Racėnaitė, R. Folklorinė atmintis: Retrospektyvus santykis su vieta lietuvių liaudies sakmėse. *Tautosakos darbai*, 2013, t. 46, p. 123–124.

85 LTR 988 (89).

86 Vaitkevičius, V. Žmonės, pavirtę akmenimis (1). *Liaudies kultūra*, 1995, Nr. 6 (45), p. 24.

87 Ten pat, p. 25.

88 Atkreiptinas dėmesys, kad padavimuose apskritai „daugelio kraštovaizdžio darinių atsiradimas yra pažymėtas negatyviu ženklu – tai siejama su netekties, mirties vaizdiniais. [...] Atskirų erdvės objektų radimas padavimuose gali būti siejamas su žmogiškojo pavaldalo ar žmoniškų gyvenimo sąlygų praradimu: padavimų žmonės suakmenėja, jie prasmenga skradžiai žemę, ten pat nugarma ir bažnyčios ar dvarai“, žr. Racėnaitė, R. Folklorinė atmintis: Retrospektyvus santykis su vieta..., p. 118.

89 KbŽA 14.

*žymu akys, nosis, krūtys, arkliai
ir t. t.*⁹⁰

Pažymėtina, kad ir stebuklinėse pasakose, ir padavimuose akmenimis paverčiami jauni žmonės, o juos užkeikia aukštesnio statuso asmuo. Reikšminga, kad ir pasakose, ir padavimuose panaudojama maginė galia, tik remiamasi skirtingomis jos išraiškos priemonėmis. Pasakose ragana broliams sušeria rykštele ar užkeri kitais panašiais būdais. Tuo tarpu padavimuose vestuvių dalyviai prakeikiami žodžiu, ilustratyviai atskleidžiant, kaip stipriai tikėta magine keiksmo galia.

Taigi brolių virtimas akmenimis šalia laužo yra mitologiškai įprasminas. Raganos laužas čia žymi ritualinių veiksmų erdvę. Tokia raganos lokalizacija leidžia ją sieti su iniciacijų vadove, žyne. Be to, raganos sąsajos su dangaus kūnais, jai priskiriamas gebėjimas juos kontroliuoti leidžia daryti prielaidą, kad ragana yra išlaikiusi dieviškos būtybės savybių. Pati ugnis tokioje aplinkoje jau yra ne tik vietos žymuo, bet ir sakrali virsmo priemonė.

Stebuklinių pasakų ragana – ugnies šeimininkė ir ugnių galių žinovė

Stebuklinėse pasakose ragana ne tik kursto ugniakurą, naudoja ugnį virsmo apeigose, bet ir yra ugnies šeimininkė. Žmogus yra tik tos ugnies naudotojas, todėl ugniai namuose užgesus, jis nesugeba vėl jos įžiebtį ir privalo eiti ugnies skolintis pas tikrąją jos šeimininkę raganą. Tokia ugnis skiriasi nuo mums įprastos ugnies. Ji ypatinga savo

magiškomis galiomis ir tik ragana išmano mitinę jos paskirtį – perkeisti aplinkos objektus ir įveikti demoniškus burtus.

Pati ragana, pasitelkdama magines ugnies savybes, gali tiek padėti, tiek kenkti pasakų herojams. Žiniuonės pagalbininkės, išmanančios magines ugnies galias, bruožų turi senutė ragana pasakoje „Eglė žalčių karalienė“ (AT 425 M). Gavusi vyro žalčio užduotį, „goglina Eglė pas vieną senę, ką netoli nuo jų gyveno ir kuri nuog visų buvo laikoma už žiniūnę, burtininkę“⁹¹. Nors ši ragana patarėja pati priklauso chtoniškajam pasauliui, tačiau tik jos padedama Eglė gali atlikti vyro žalčio užduotus darbus: suverpti kuodelį, sunėsioti kurpes, išsikepti pyrago. Tam, kad užduotys būtų įveiktos, senelė liepia Eglei iškūrenti pirtį, kuodelį užmesti už krosnies, o žiedą po krosnim⁹²; ratelį pastatyti ant *kakalio*⁹³, ir jis sutirps, o kuodelį įmestį į *kakalį*, ir jis sudegs⁹⁴; kuodelį mesti į ugnį, kai duoną keps⁹⁵; pakurti *pečių*, sumest *čeverykus*, kad perdegtų, kuodelio pakulas suverpt, o šakalius iš jo sumest į *pečių*⁹⁶; geležinius *čeverykus* sumest į *kakalį* ir sudegint⁹⁷ arba nunešt kalviui, kad pagruzdintų žaizdre⁹⁸ ir t. t. Šie patarimai, kuriuos duoda senelė, ir veiksmai, kurių ji pataria imtis, rodo, kad Eglei siūloma pasitelkti maginę transformuojančią⁹⁹, numanomus Žilvino kerus nuo daiktų nuimančią ugnies galią.

⁹¹ BsLPĮ III, 194.

⁹² StŽ 86.

⁹³ Kakalis, kakalys – krosnis (eLKŽ).

⁹⁴ BsLPĮ II 84.

⁹⁵ LTt III 123.

⁹⁶ LTt III 124.

⁹⁷ BsLPĮ III 174; panašiai BsLPĮ IV 65.

⁹⁸ BsLPĮ III 194; panašiai LTt III 123.

⁹⁹ Vaitkevičienė, D. *Ugnies metaforos: lietuvių ir latvių mitologijos studija*. Vilnius: LITI, 2001, p. 63.

⁹⁰ KbŽA 31.

Užkeikimą nuo daiktų nuima buitinė, namų krosnyje deganti ugnis. Eglei duodamos užduotys ir pamokymai, kaip jas įveikti, priklauso moters buities sferai, o ir pati pasaka sekama tarsi iš moters pozicijų¹⁰⁰ ir priklauso vadinamajai moteriškų pasakų grupei. Tad svarbus yra šiose pasakose iškeliamas namų ugniakuro, krosnies kaip su moteriškais darbais susijusio objekto mitologinis įprasminimas.

Raganos kaip tikrosios ugnies šeimininkės samprata ryški pasakose „Raganos sodyba“ (AT 334) ir „Žmogėdra teta“ (AT 333 B)¹⁰¹. Tačiau šiose pasakose raganos vaizdinys sudėtingas ir daugiaprasmis. Sunku vienareikšmiškai teigti, kad jose veikianči ragana tik kenkia ar tik padeda herojams. Kitose pasakose nuostata raganos atžvilgiu dažniausiai nesikeičia. Kokia ragana pristatoma siužeto pradžioje, tokia ji išlieka iki pabaigos. Tačiau, kai ragana vaizduojama kaip ugnies šeimininkė, neretai toje pačioje pasakoje arba keliuose to paties pasakos tipo variantuose ji veikia skirtingai ir dėl to yra vertinama prieštaringai. Greičiausiai tokia pasakų struktūra susiformavo, kai siužetai, anksčiau funkcionavę kaip atskiri kūriniai (archajinės pasakos, mitologinės pasakėlės¹⁰²), vėliau dėl panašumų buvo sujungti į vieną tekstą. Kaip jau minėta, toks skirtingą pabaigą turinčių dviejų siužetinių linijų apjungimas viename naratyve

itin parankus, norint pamokyti klausytojus elgesio taisyklių: taip galima palyginti herojų veiksmus ir padaryti atitinkamas išvadas, koks elgesys tradicijos yra propaguojamas kaip tinkamas¹⁰³.

Pasakos „Raganos sodyba“ variantuose su nelaiminga pabaiga¹⁰⁴, užgesus ugniai, mergina eina jos skolintis pas raganą, kuri atėjusią merginą visų pirma išklausinėja apie pakeliui matytus objektus, ugnies neduoda, o ją pačią nužudo. Pasakose vaizduojama, kaip eidama ugnies, mergaitė prieina vartus, kurie žmogaus ranka užkišti; ant tvoros žmonių galvų primaustyta; kambaryje žmonių rankų ir kojų primėtyta ir pan. Ragana sako duosianti ugnies, jei mergaitė papasakos, ką ateidama mačiusi. Mergaitė pasakoja, o ragana ją taiso: žmonių galvos – tai jos puodynės, ranka – sklęstis, kojos – žarstekliai, kraujas – rasalas ir t. t.¹⁰⁵

Tačiau egzistuoja ir tam pačiam tipui priskiriamos giminingos tematikos pasakos su laiminga pabaiga¹⁰⁶, kai atėjusi mergaitė nėra nužudoma: ji arba teisingai nusako matytų objektų tikrąją paskirtį, arba ragana jai paaiškina, ką ji matė pakeliui, ir po to duoda ugnies. Panašiai elgiasi ir pasakos „Žmogėdra teta“ herojė: atėjusi ugnies ir raganos paliepta valgyti žmogaus ranką ir koją, įsideda tas kūno dalis užantin, ir jos raganai atsiliepia esančios pilve¹⁰⁷. Taip mergaitė parodo, kad atpažįsta raganos pasaulio objektų tikrąją paskirtį, o imituo-

¹⁰⁰ Sauka, D. *Tautosakos savitumas ir vertė...*, p. 187.

¹⁰¹ Galima paminėti, kad lietuvių pasakose vaizduojami ir kiti ugnies šeimininkai. Pavyzdžiui, trečias brolis gauna ugnies iš senio, kai papasakoja jam negirdėtą neregėtą pasaką (AT 1920H), tokį ugnies šeimininką sutinka ir du broliai turtuolis ir vargšas (AT 751 B), žr. Kerbelytė, B. Sakmės ir padavimai apie pasaulio kilmę..., p. 282–283.

¹⁰² Kazlauskienė, G. *Lietuvių tautosaka...*, p. 158.

¹⁰³ Kerbelytė, B. Herojų išmėginimų ypatumai skirtingų žanrų pasakose..., p. 81.

¹⁰⁴ Pavyzdžiui, BsLP I 123; LTt III 116.

¹⁰⁵ KblPTK I, p. 175–176.

¹⁰⁶ DSPSO 126.

¹⁰⁷ KblPTK I, p. 175.

dama tuos veiksmus, kurių ragana iš jos tikisi, išlaiko išbandymą ir lieka gyva.

Bet kokių atvejų toks raganos elgesys atrodo keistas, turint omenyje tradicinius ugnies skolinimo papročius. Kaime skolinis ugnies buvo įprasta ir atėjusiajam niekada neatsakoma: „duoti prašančiam ugnies yra kiekvieno pareiga, – net ir susipykę kaimynai reikiant nevengia nueiti ugnies, dargi tiki, kad tada ir pyktis ar nesusipratimas išnyks“; „ugnies parnešti paprastai siunčiamas jauniausias šeimos narys, jis įėjęs į triobą pasako: „Ugnies atėjau“, ir daugiau nieko nekalba arba atsistoja prie durų ir visai tyli“, o ugnies gavus „kuo greičiausiai skubinama namo“¹⁰⁸.

Taigi pasakų ragana elgiasi visiškai priešingai: ne tik kalbina, klausinėja ugnies skolinis atėjusią heroję, bet ir tam tikrais atvejais ugnies jai nepaskolina.

Šią pasaką bei abu galimus jos pabaigos variantus yra analizavusi B. Kerbelytė¹⁰⁹. Anot mokslininkės, pasakos „Raganos sodyba“ variantuose su neigiamą pabaigą herojė žūsta, nes nemoka elgtis priešiškoje aplinkoje. Ji neatpažįsta raganos aplinkos daiktų, kadangi nežino, kad bet kokio objekto svarbiausias požymis yra jo paskirtis, o ne išvaizda. Tad herojė parodo raganai, kad priklauso kitam – neišmanančių žmonių – pasauliui. Todėl ji ne tik negauna ugnies, bet ir genties nario teisių. Tai „tolygu mirčiai“, o pasakoje tai interpretuojama kaip nužudymas¹¹⁰.

Yra ir daugiau užuominų, rodančių, kad šių pasakų veiksmas vyksta kaip ri-

tualinis iniciacinis išbandymas. Mergina ugnies eina naktį, kai lengviau susisiekti su mitiniu pasauliu. Šių pasakų ragana, kaip minėta anksčiau, yra susijusi su paros ciklo kaitos priežiūra (juodas, raudonas ir baltas raiteliai – jos naktis, aušra ir diena). Prižiūrėdama kosminę tvarką, ragana globoja ir žmogaus gyvenimo virsmus. Taigi ragana yra ne tik ugnies šeimininkė, bet ir iniciacijos apeigų žinovė. Išoriniame pasakos siužeto lygmenyjeėjimas pas raganą skolinis ugnies yra tarsi savaime suprantamas reikalas. Giluminėje plotmėje toks veiksmas priklauso ritualinei elgsenai: jei ugnis parnešama, vadinasi, herojė mergina išbandymą išlaikė.

Dalis stebuklinės pasakos „Raganos sodyba“ variantų turi laimingą pabaigą: ragana pataiso klaidingus mergaitės atsakymus ir duoda ugnies. B. Kerbelytė interpretuoja, kad tokiu būdu ragana suteikia herojei informacijos apie nepažįstamą mitinį pasaulį. Tokius pasakos variantus folkloristė gretina su kitų tautų mitais apie herojų keliones į kitą pasaulį ir daro išvadą, kad tokiems mitiniams pasakojimas apskritai būdinga, kad išmėginimai baigiasi ne herojų mirtimi, o tik žinių apie mirusiųjų pasaulį suteikimu¹¹¹. Ji kelia prielaidą, kad pasakose neigiamų siužetų apie neišlaikytą išbandymą virtimas teigiamais vyko ne tik nykstant riboms tarp skirtingų žanrų pasakų, bet ir pasakoms supanašėjus su mitais¹¹². Mituose herojai vyksta į kitą pasaulį, kad ten ko nors paklaustų, bet prieš tai jie nėra būtinai išbandomi. Siužetai apie veikėjo išmėginimą stebuklinėse pasakose

108 BIRŠ I, p. 11.

109 Kerbelytė, B. Pasakos ar mitai..., p. 145–152; Kerbelytė, B. Herojų išmėginimų ypatumai..., p. 75–83.

110 Kerbelytė, B. Pasakos ar mitai..., p. 146–148.

111 Kerbelytė, B. Herojų išmėginimų ypatumai..., p. 81.

112 Kerbelytė, B. Pasakos ar mitai..., p. 151.

supanašėjo su mitų siužetais apie keliones į mirusiųjų pasaulį gauti žinių ir taip atsirado artimos semantikos, bet skirtingai besibai-giantys pasakos variantai.

Taigi ugnis, kuria disponuoja ragana, yra kitokia, nei mums įprasta. Todėl ugniai užgesus tenka eiti jos skolintis iš raganos. Toks ėjimas prašyti ugnies gali būti su-prantamas kaip iniciacinis veiksmas. Tada ugnis tampa ritualinės erdvės ženklų bei iniciacinį virsmą patvirtinančia priemone. Kita vertus, ragana apskritai nusimano apie transformuojančias ugnies savybes, todėl gali padėti pagalbos prašantiems pasakų veikėjams įveikti kerus.

Ugnis – apsaugos nuo stebuklinių pasakų raganos priemonė

Ugnis stebuklinėse pasakose yra ambiva-lentiška tuo požiūriu, kad gali išreikšti tiek pavojingas, tiek apotropėjines savybes. Vie-nuose siužetuose ją galima sieti su požemio pasauliu. Tokią ugnį pasakų ragana valdo ir vienaip ar kitaip ją paveikia pasakų herojus žmonės. Tačiau ugnis atstovauja ir dangiš-kajam pradui. Tada ugnimi galima gelbėtis nuo piktųjų esybių. Apotropėjinės ugnies funkcijos ryškios stebuklinėse pasakose, į kurias dėl siužetinių detalių panašumo įpinami sakmiški tikėjimai. Tai ypač žymu pasakose „Raganos laidotuvės“ (AT –) bei „Karalaitė karste“ (AT 307).

Pasakoje „Raganos laidotuvės“¹¹³ at-siskleidžia prieštaringas ugnies pobūdis. Viena vertus, ugnis yra opozicija tamsai, kurioje aktyviausiai pasireiškia blogio jėgos. Tuomet herojus ją ginasi nuo demo-

niškų būtybių. Tačiau „ugnines“ priemones naudoja ir antagonistai. Pirmajame aptaria-mos pasakos variante¹¹⁴ naktį prie mirusios raganos susirenka velniai ir verčia jai ža-rijas į gerklę, o ji ugnimi „prunkščianti ir prunkščianti į tą kertę“, kur slepiasi herojus. Čia, ko gero, išreiškiamas krikščioniškas supratimas, kad ragana yra demoniška, vel-niui artima būtybė. Lietuvių mitologinėse sakmėse bei tikėjimuose taip pat minima, jog raganos ne tik bendrauja su velniais, bet iš jų gauna savo galią, todėl po mirties jiems ir atitenka¹¹⁵. Raganos kankinimai ugnimi primena krikščioniško pragaro vaizdinius. Tačiau kančios pragaro liepsnose turi ir platesnių analogijų senesnėse, ikikrikš-čioniškose ir nekrikščioniškose religinėse tradicijose.

Štai keletas komparatyvistinių sugreti-nimų. Senovės induistų pragare nusidėjėliai dega ugninėje duobėje. Budizmas žino net aštuonis karštus pragarus, pilnus ugnies. Liepsnų apimti pragarai egzistuoja džai-nizmo mitologijoje. Judaistų pragare Šeole yra ugnies apimta bedugnė, kurioje teka liepsnojančios upės. Ugninis kraštovaizdis yra ir pagrindinė musulmonų pragaro Džachanamo ypatybė¹¹⁶.

Kitos minimų pasakų detalės daugiau siejasi su tradiciniais tikėjimais. Pavyzdžiui, merga ragana ir velniai herojų pamato, kai sukuria laužą iš „skiedrų, švintėj drožtų, ir šupulių, nudegintų abiem galais“¹¹⁷. Lietu-voje iš tiesų buvo labai paplitę tikėjimai, jog negalima deginti balanos iš abiejų pusių, nes tokia balana yra „velniui raktas visur

113 SiŠLP 106; BsLPĮ II 147.

114 SiŠLP 106.

115 Vėlius, N. *Mitinės lietuvių sakmių būtybės...*, p. 223–224.

116 MS, p. 185, 387, 622.

117 BsLPĮ II 147.

prieiti“, o ypač įveikti maginę apsaugą, padaryti ją neveiksmingą¹¹⁸.

Apsaugos nuo raganų bei velnių priemonės sietinos tiek su pagoniška, tiek su krikščioniška pasaulėžiūromis. Dažnai tokie motyvai stebuklinėse pasakose ir apskritai mitologinėje tautosakoje bei tikėjimuose yra susipynę. Mūsų nagrinėjamoje pasakoje, norėdamas paslėpti herojų, senelis pagalbininkas jį paverčia į pliauską ir užkiša palubėje už balkio¹¹⁹; arba herojus užlipa slėptis „un pečiaus stulpa“, su žvake apsirėžia vieną, du ar tris ratus ir, žvakę užsidegęs, meldžiasi¹²⁰. Matome, kad pats apsisaugojimo veiksmas su ugnimi susijęs netiesiogiai, naudojami tik ugniai artimi objektai (paverčiama į pliauską, uždegama žvakė). Įsitikinimas, kad šventinta žvakė yra gera apsigynimo nuo piktų dvasių priemonė, ypač paplitęs katalikiškuose kraštuose. Tokios žvakės savybės žinomos ir lietuvių folklore¹²¹. Tačiau apsauga su ugnimi susijusiais objektais nėra visagalė. Dažniausiai apotropėjinių savybių turintys daiktai pasakose naudojami ne po vieną, bet kartu su kitomis maginėmis priemonėmis (pasirenkama specifinė vieta: pečiaus stuburas, bažnyčia; apsibrėžiama ratu; kalbama malda).

Kitoje stebuklinėje pasakoje „Karalaitė karste“ (AT 307) herojus turi tris naktis praleisti su numirusia mergina. Bijodamas, kad toji gali pakenkti, jis, užsidegęs žvakes, meldžiasi¹²². Čia vėl pasitikima ap-

saugine ne tik ugnies, bet ir krikščioniškų papročių galia.

Įdomu, kad šios pasakos veiksmo vieta – bažnyčia. Tikėtina, jog šis motyvas čia įterptas vėliau ir pakeitė kokį nors kitą archajiškesnį vaizdinį. Tai gali būti iniciacinių apeigų atspindys, kai veiksmas vyksta sakralioje erdvėje, naktį, netiesiogiai yra naudojama ir ugnis. Kitos šios pasakos detalės taip pat artimos pėrėjimo ritualų specifikai. Piktosios jėgos iš numirėlės galutinai išvaromos „visokių bjaurybių, piktvarlių, gyvačių, žalčių, driežų“ pavidalu¹²³, ją perplėšus pusiau ir išplovus vandeniu ar apdeginus¹²⁴. Panašiam ir slavų pasakoms būdingame motyve iniciacijų atspindžių įžvelgė ir V. Proppas. Jo apibendrinimu, tikėta, kad iš iniciacinių apeigų metu įsivaizduojamai „sukapoto“ kūno yra išvalomos blogybės, virtusios gyvatėmis ir vabalais¹²⁵. Kūno išvalymą bei perkeitimą verdant ar deginant per iniciacijas mini ir M. Eliade¹²⁶.

Apibendrinant galima sakyti, kad ugnis kaip apsaugos priemonė atsiranda vėlyvesniuose pasakų motyvuose, kurie yra susiejami su sakmiškais tikėjimais apie raganas kaip su velniais susijusias moteris. Pasakose susipynę senieji pagoniški ir naujesni krikščioniški apotropėjinės ugnies galios vaizdiniai. Ugnis negrįžtamai įveikia blogį tik tuomet, kai naudojama drauge su kitomis maginėmis priemonėmis.

118 BIRŠ I, p. 16.

119 SIŠLP 106.

120 BS LPJ II 147.

121 Vėlius, N. *Mitinės lietuvių sakmių būtybės...*, p. 108, 231 ir kt.

122 KbLPTK I, p. 134–138.

123 DSPSO 81.

124 StŽ 147.

125 Пропп, Вл. Я. *Исторические корни волшебной сказки...*, p. 97.

126 Eliade, M. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy...*, p. 33–66.

Išvados

Apžvelgus lietuvių stebuklinių pasakų tekstus, kuriuose figūruoja ragana bei ugnis, matyti, kad jos viena su kita siejamos gana dažnai. Jų tarpusavio santykių galima analizuoti keliais aspektais. Raganos ir ugnies funkcijas stebuklinėse pasakose geriau suprasti padeda ne tik tiesioginis empirinis, bet ir mitinis, tyrinėtojų rekonstruojamas kontekstai.

Betarpiskame pasakos siužeto lygmenyje ugnis pirmiausiai žymi raganos buvimo vietą. Taip išskirtas gali būti uždaras pastatas arba atvira erdvė (kalnas, miškas). Abiem atvejais rusenanti ugnis yra tarsi priviliojimo priemonė (raganos trobelė pastebima, pamačius ugnį; broliai raganą išvysta šalia laužo; pas raganą žmogėdrą einama skolintis ugnies).

Atviroje erdvėje ugnis visų pirma yra ritualinės vietos akcentas. Tokios ugnies prasminiam lauke veikianti stebuklinių pasakų ragana taip pat įgyja sakralių ypatybių. Ją galima laikyti iniciacijų vadove ar dieviškų savybių išlaikiusia būtybe.

Ragana – ugnies šeiminingė regimajame plane disponuoja buitine ugnimi, kurios ateinama skolintis. Tačiau tokia ugnis turi ir maginių savybių, susijusių

su jos kaip pirmapradės ugnies vaizdiniu. Išoriškai negatyvaus poveikio ugnis netiesioginiame plane sietina su virsmą įgalinančia priemone.

Stebuklinėse pasakose ryškios ir apsauginės ugnies funkcijos. Ugnis gali apsaugoti, nes yra priešprieša tamsai bei su ja susijusiomis būtybėmis. Ragana sietina su chtoniškojo pobūdžio ugnimi, o apotropėjinė ugnis priklauso dangiškajai sferai. Be to, galima išskirti pagonišką ir krikščionišką apsaugančios ugnies sampratą. Pastebėta, kad herojui siekiant sunaikinti demoniškas būtybes, turi būti tiesioginis kontaktas su ugnimi. Jei tokio kontakto nėra, net ir naudojant visą apsauginių priemonių kompleksą, susidūrimo su blogio jėgomis tik išvengiama.

Kaip matėme, raganos ir ugnies vaizdinius galima šifruoti betarpišku bei giluminiu aspektais. Galima konstatuoti, kad stebuklinių pasakų ragana dažniausiai yra traktuojama negatyviai. Giluminiame lygmenyje atsiskleidžia daug sudėtingesnis ir įvairiapusiškesnis, dažnai išoriniam turiniui priešingas prasmų sluoksnius, kuris patvirtina, jog stebuklinių pasakų ragana yra vienas iš įdomiausių ir sudėtingiausių pasakojamojo folkloro personažų.

Šaltiniai

- ATU – Uther, H.-J. The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson. Three volumes, *FF Communications*, 2004, no. 284–286.
- BIRŠ I, II, III, IV – Balys, J. *Raštai*. Parengė R. Repšienė. Vilnius: LLTI T. I. 1998, 303 p.
T. II. 2000, 391 p.
T. III. 2002, 545 p.
T. IV. 2003, 291 p.
- BRMŠ I, II – Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. Sudarė N. Vėlius. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla T. I: Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos. 1996, 743 p.
T. II: XVI amžius. 2001, 821 p.
- BsLPĮ I, II, III, IV – *Lietuviškos pasakos įvairios*. Surinko Jonas Basanavičius. Parengė K. Aleksynas. Vilnius: Vaga.
- Kn. 1. 1993. 430 p. (*Jono Basanavičiaus tautosakos biblioteka*. T. 1).
Kn. 2. 1993. 475 p. (*Jono Basanavičiaus tautosakos biblioteka*. T. 2).
Kn. 3. 1997. 495 p. (*Jono Basanavičiaus tautosakos biblioteka*. T. 3).
Kn. 4. 1998. 559 p. (*Jono Basanavičiaus tautosakos biblioteka*. T. 4).

- DSPSO – *Pasakos. Sakmės. Oracijos*. Surinko M. Davainis-Silvestraitis. Paruošė B. Kerbelytė ir K. Viščinis. Redagavo K. Aleksynas. Vilnius: Vaga, 1973, 456 p.
- DsŽT II – Daukantas, S. *Žemaičių tautosaka*. T. 2. Vilnius: Vaga, 1984, 396 p.
- eLKŽ – *Lietuvių kalbos žodynas*, t. I–XX. Vilnius, 1941–2002 (elektroninė versija, 2005).
- KbLPTK – Kerbelytė, B. *Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas*. Vilnius: LLTI
T. I: *Pasakos apie gyvūnus. Pasakėčios. Stebuklinės pasakos*. 1999. 437 p.;
T. II: *Pasakos–legendos. Parabolės. Novelinės pasakos. Pasakos apie kvailį velnią. Buitinės pasakos. Melių pasakos. Formulinės pasakos. Pasakos be galo*. 2001, 486 p.
- KbŽA – *Žemės atmintis: lietuvių liaudies padavimai*. Parengė B. Kerbelytė. Vilnius: LLTI, 1999, 254 p.
- LMD – Lietuvių mokslo draugijos rankraščiai Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštyne.
- LTR – Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštynas.
- LTt III – *Lietuvių tautosaka*. T. 3: *Pasakos*. Medžiagą paruošė L. Sauka, A. Seselskytė. Vilnius: Mintis, 1965, 699 p.
- MNM – *Мифы народов мира: Энциклопедия. Электронное издание*. Гл. ред. С. А. Токарев. Москва, 2008, 1147 с.
- MS – *Мифологический словарь*. Гл. ред. Е. М. Мелетинский. Москва: Советская энциклопедия, 1992, 736 с.
- SIŠLP – *Šiaurės Lietuvos pasakos*. Surinko M. Slančiauskas. Parengė N. Vėlius ir A. Seselskytė. Redagavo K. Aleksynas. Vilnius: Vaga, 1974, 450 p.
- StŽ – *Stebuklingas žodis: lietuvių liaudies pasakos*. Parengė K. Aleksynas. Melodijas parengė Z. Puteikienė. Kaunas: Šviesa, 1985, 382 p.
- ### Literatūra
- Balsys, R. *Lietuvių ir prūsų dievai, deivės, dvasios: nuo apeigos iki prietaro*. Antrasis pataisytas ir papildytas leidimas. Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla, 2010, 513 p.
- Beresnevičius, G., Čaplinkas, T. *Ragana. Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos kultūra. Tyrinėjimai ir vaizdai*. Vilnius: Aidai, 2001, p. 557–573.
- Beresnevičius, G. *Trumpos lietuvių ir prūsų religijos žodynas*. Vilnius: Aidai, 2001, 214 p.
- Beresnevičius, G. „Eglė žalčių karalienė“ ir lietuvių teogoninis mitas: religinė istorinė studija. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2003, 146 p.
- Bettelheim, B. *The Uses of Enchantment*. New York: Alfred A. Knopf, 1989, 352 p.
- Dundulienė, P. *Pagonybė Lietuvoje: Moteriškosios dievybės*. Vilnius: Mintis, 1989, 164 p.
- Eliade, M. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press, 1974, 610 p.
- Gimbutienė, M. *Baltai priešistoriniais laikais*. Vilnius: Mokslas, 1985, 192 p.
- Gimbutienė, M. *Baltų mitologija. Senovės lietuvių deivės ir dievai*. Vilnius: LRŠ leidykla, 2002, 163 p.
- Greimas, A. J. *Tautos atminties beiškant: Apie dievus ir žmones*. Vilnius – Chicago: Mokslas – Algimanto Mackaus knygų leidimo fondas, 1990, 527p.
- Kazlauskienė, G. *Lietuvių tautosaka. Įvadas. Vadovėlis humanitarinių mokslų studentams*. Kaunas: VDU, 2005, 264 p.
- Kerbelytė, B. *Pasakos ar mitai. Darbai ir dienos*, 1998, Nr. 6 (15), p.145–152.
- Kerbelytė, B. Herojų išmėginimų ypatumai skirtingų žanrų pasakose. *Tautosakos darbai*, 1998, t. 8(15), p. 75–83.
- Kerbelytė, B. Sakmės ir padavimai apie pasaulio kilmę. *Lietuvių mitologija*. T. 3. Vilnius: Mintis, 2004, p. 258–299.
- Kerbelytė, B. *Lietuvių tautosakos kūrinių prasmės*. Kaunas: VDU, 2011, 440 p.
- Laime, S. *Ragana priekštati Latvijā: Nakts raganas*. Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2013, 302 p.
- Mencej, M. *Styrian Witches in European Perspective. Ethnographic Fieldwork* (Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic Series). London: Palgrave Macmillan, 2017, 454 p.
- Pócs, E. *Between the Living and the Dead: A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*. Budapest – New York: Central European University Press, 1999, 250 p.
- Racėnaitė, R. Senovės lietuvių dievai ir dangaus kūnai: nuo XIII a. mito fragmentų iki vėlyvosios XX a.

- I p. tautosakos. *Perspectives of Baltic Philology*. Poznan: Universitet im. A. Mickiewicza, 2008, p. 181–196.
- Racėnaitė, R. Folklorinė atmintis: Retrospektyvus santykis su vieta lietuvių liaudies sakmėse. *Tautosakos darbai*, 2013, t. 46, p. 107–131.
- Razauskas, D. Filosofai, poetai ir raganos. *Religija ir kultūra*, 2013, t. 12, p. 79–96.
- Repšienė, R. Magiško sugestija: laumė – ragana – burtininkė. *Tautosakos darbai*, 2002, t. 23, p. 155–164.
- Repšienė, R. Nepaprastumo kodas, medijos ir „paprasta“ kasdienybė skaitmeniniame amžiuje. *Sovijus*, 2021, t. 2, p. 96–107.
- Sauka, D. *Tautosakos savitumas ir vertė*. Vilnius: Vaga, 1970, 458 p.
- Sauka, L. *Lietuvių tautosaka. Vadovėlis*. Kaunas: Šviesa, 1998, 301 p.
- Seselskytė, A. *Lietuvių stebuklinės pasakos apie pamotę ir podukrą*. Vilnius: Vaga, 1985, 264 p.
- Šlekonytė, J. Lietuvių liaudies pasakos „Anti-mi pavirtusi sesuo“ populiarumo fenomenas. *Tautosakos darbai*, 2019, t. 57, p. 76–99.
- Vaitkevičienė, D. *Ugnies metaforos: lietuvių ir latvių mitologijos studija*. Vilnius: LLTI, 2001, 205 p.
- Vaitkevičius, V. Žmonės, pavirtę akmenimis (1). *Liaudies kultūra*, 1995, Nr. 6 (45), p. 24–29.
- Valk, Ü. Relations between the Witch and the Devil in Estonian Folk Religion. *Studies in Folklore and Popular Religion*, 1996, vol. 1, p. 113–124.
- Vėlius, N. *Mitinės lietuvių sakmių būtybės*. Vilnius: Vaga, 1977, 336 p.
- Гагулашвили, И. III. О символике цвета в грузинских заговорах. *Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов*. Ленинград: Наука, 1984, с. 212–221.
- Милорадович, В. П. *Українська відьма: Нариси з української демонології*. Київ: Веселка, 1993, 72 с.
- Новиков, Н. В. *Образы восточнославянской волшебной сказки*. Ленинград: Наука, 1974, 256 с.
- Пропп, Вл. Я. *Исторические корни волшебной сказки*. Ленинград: Наука, 1986, 368 с.

RADVILĖ RACĖNAITĖ

The Witch in Lithuanian Tales of Magic: Folklore and Mythological Peculiarities of the Image

Summary

The article discusses one of the most popular characters of Lithuanian tales of magic – the witch – and fire as an important attribute of her milieu. In Lithuanian folklore studies, the image of the witch as a mythical creature in belief legends has been analysed in more detail, while the picture of the witch in folktales and her connection with the element of fire has so far been poorly researched. In Lithuanian folktales, belief legends, and belief statements as well as in witch trial reports the witch is usually referred to by the same name (*ragana* in Lithuanian). What is more, the tales of magic can also comprise specific imagery which is close to mythological folklore, and this way they merge the poetic features of both the folktales and the legends. Thus, the witch in Lithuanian tales of magic is not just a folklore char-

acter but can also acquire the features of a mythical being. The article attempts to highlight the peculiarities of the tales of magic with a common focus on witches and the element of fire: the fire as a marker of the witch's environment, the concept of the witch as the mistress of fire, and the image of fire as a protection against the witch. Folklore motifs are explained in the broader framework of other folklore genres, mythology, and customs. The functions of witch and fire in tales of magic enable us to better understand not only the direct empirical but also the mythical contexts reconstructed by the researchers. At a closer look, a complex and multifaceted layer of meaning is revealed, which confirms that the witch of the magical tales is one of the most interesting and complex characters in the Lithuanian narrative folklore.

Keywords: witch, belief legend, tale of magic, Lithuanian folklore, Lithuanian mythology.

Paukščių paminėjimai ir funkcijos *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniuose*

ONUTĖ GAIDAMAVIČIŪTĖ

Klaipėdos universiteto etnologijos krypties doktorantė

ona.gaida@gmail.com

ORCID: 0000-000-918-7208

Šiame straipsnyje tiriami paukščių paminėjimai ir funkcijos *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniuose*. Aptariami bendrieji paukščių paminėjimai *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniuose*, taip pat išskiriami baltų ir lietuvių gentims – prūsams, žemaičiams, kt. – svarbūs paukščiai ir jų gerbimo ar garbinimo specifiškai. Šis tyrimas yra naujas, tyrimo objektas anksčiau nebuvo detalai analizuotas.

Esminiai žodžiai: *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, paukščių funkcijos, Matas Pretorijus, baltai, lietuviai, prūsai, būrimas iš paukščių, gaidžio ir vištos aukojimas, dievas Kirnis, Paukštėtis.

Įvadas

Šio straipsnio objektas – paukščių paminėjimai ir funkcijos *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniuose* (Norberto Vėliaus sudarytuose, Mokslo ir enciklopedijų leidyklos išleistuose I–IV tomuose¹).

Tikslas – aptarti paukščių įvardijimus seniausiuose rašytiniuose *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniuose* (nuo XIV a.), jų funkcinis vaidmenis, išsiaiškinti, kurie paukščiai dažniausiai paminėti, kokios jų funkcijos, vaidmenys, kokie paukščiai būdavo gerbiami ar net garbinami, naudojami burtams, taip pat aukojami ir panašiai.

Tyrimo uždaviniai – išskirti paukščių paminėjimo ypatumus:

- 1) paukščiai – nužudytų krikščionių kūnų „absorbuotojai“;
- 2) medžioklinių paukščių reikšmė;
- 3) orų spėjimai ir būrimas iš paukščių, pavyzdžiui, pagal paukščio skraidymą;
- 4) šventieji paukščiai ir paukščių gerbimas ir garbinimas;
- 5) įkapės su paukščiais;
- 6) paukščių aukojimas, pasitelkimas įkapėms.

Svarbu keliais sakiniais pristatyti, kuo gi svarbūs *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, kurie pirmą kartą išversti ir publikuoti lietuvių kalba 1996–2005 metais. Pasak *Baltų religijos ir mitologijos šaltinių* sudarytojo Norberto Vėliaus, „Išleisti BRM šaltinius skatina ypatinga baltų religijos bei mitologijos vieta indoeuropiečių mitologijoje. Baltai ilgiausiai iš visų indoeuropiečių išpažino senąjį tikėjimą, kuris, kaip ir jų kalba, išlaikė daug archajiškų bruožų [...]“²

1 *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, 4 tomai. Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius, Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1996–2005:

I tomas. Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos. II tomas. XVI amžius.

III tomas. XVII amžius.

IV tomas. XVIII amžius.

2 *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*. T. 1. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1996, p. 8.

Reikia paminėti ir reikšmingą etnologės Angelės Vyšniauskaitės studiją „Lietuviai IX a.–XIX vidurio istorijos šaltiniuose“³, kurioje mokslininkė pirmą kartą (1994 m.) apžvelgė tada dar vienoje vietoje nepublikuotus, neišverstus istorijos (ir mitologijos) šaltinius.

Visgi esminė BRMŠ problema yra *patikimumo* problema⁴: „Patikimesni, atrodo, turėtų būti tie šaltiniai, kurie buvo rašyti dar tebesant gyvai BRM sistemai, nes jų autoriai iš pirmų lūpų galėjo viską sužinoti. Tačiau gaila, kad tie šaltiniai buvo rašyti ne pačių baltų, o kitataučių, kurie ne visada gerai buvo su BRM susipažinę ir svarbiausia – išpažino kitas religijas (buvo dažniausiai krikščionys), dėl to į baltų religiją žiūrėjo kaip į priešišką, manė reikiant su ja kovoti ir iš tiesų kovojo. Todėl informacija negalėjo būti objektyvi: jie visai stengėsi suniekinti BRM, parodyti ją kaip barbarišką, „velnio išmonę“⁵.

1. Bendrieji paukščių paminėjimai *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniuose*

Šiame skyriuje pristatysime bendrus paukščio kaip biologinės rūšies paminėjimus *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniuose*.

Gana neįprastai paukščiai paminėti vieno iš ankstyvųjų – XIII amžiaus – Henriko Latvio (lot. *Henricus de Lettis*; 1187–1259 m.), vokiečių kronikininko, Rygos vyskupo Alberto tarnybos kunigo, Senojoje

Livonijos kronikoje (*Chronicon Livonicum Vetus*, 1225–1227), kur lietuvių kaimynai, estų genties atstovai, vadinamieji sakaliečiai, nukryžiuo ir iškepė daną Hebbą ir kitus danus, o jų šonus atidavė šunims ir dangaus paukščiams⁶. Akivaizdu, kad šiuo atveju, matyt, kronikininkas gerokai perde- da, perspaudžia, vargu ar galima tikėti šio aprašo pagrįstumu. Visgi etnologė A. Vyšniauskaitė teigia, kad istorikas Z. Ivinskis, kaip ir kiti tyrinėtojai, „Henriko Latvio kroniką laiko autentišku XIII a. šaltiniu“⁷.

Eiliuotoji Livonijos kronika (*Livländische Reimchronik*) šiuo atveju yra seniausias (XIII amžiaus) šaltinis, kuriame minimi lietuvių genčių garbinti paukščiai, tikriausiai būrimas iš paukščių. Ją parašė išeivis iš rytinės Vidurio Vokietijos teritorijos, kurį laiką gyvenęs Livonijoje. Kronikoje aprašomi įvykiai nuo vokiečių atsikraustymo į Pabaltijį (XII a. antra pusė) iki kovų su lietuviais XIII a. pabaigoje (maždaug 1143–1290 m. laikotarpis)⁸.

Kalbant apie *Eiliuotąją Livonijos kroniką*, taip pat apie Mato Pretorijaus (lot. *Matthäus Prätorius*; g. ~ 1635 m. manoma Klaipėdoje – 1704 m. Veiherove) raštus, verta paminėti, kad jis įvardijo ir įvairius būrimo būdus, tarp jų buvo būrimas iš paukščių skrydžio (dažniausiai, matyt, apie žygių baigtį, taip pat apie orą).

Eiliuotoje Livonijos kronikoje taip kalbama apie Mindaugo nužudymą:

6 Ten pat, p. 290.

7 Vyšniauskaitė, Angelė. *Lietuviai IX a.–XIX vidurio istorijos šaltiniuose*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1994; Ivinskis, Z. *Rinktiniai raštai*. Roma, 1986, T. 2, p. 69–71.

8 Prieiga per internetą: http://www.xn--altiniai-4wb.info/files/literatura/LCoo/Eiliuotoji_Livonijos_kronika.LC0900D.pdf [žiūrėta 2020 12 15].

3 Vyšniauskaitė, Angelė. *Lietuviai IX a.–XIX vidurio istorijos šaltiniuose*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1994.

4 *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*. T. 1. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1996, p. 22.

5 Ten pat, p. 22–23.

„Taip pradėjo jie kelionę
Ir visi smagiai klegėjo.
Toks jų geras buvo ūpas,
Kad turėjo žygis sektis,
Burtas jiems laimingai krito
Ir gerai giedojo paukštis
Jie tikėjosi sau laimės. [...]”⁹

Šiuo atveju, regis, giedantis paukštis turėjo būti sėkmės ir laimės garantas.

2. Šventieji paukščiai ir jų gerbimas bei garbinimas

Paukščiai, jų gerbimas bei garbinimas Baltų tautose, konkrečiai prūsų, pirmą kartą paminėtas 1326 m. **Petro Dusburgiečio** (vok. *Peter von Dusburg*, g. XIII a. – XIV a. 1-ojoje pusėje – m. po 1326 m.) – Vokiečių ordino kronikininkas, 1326 m. parašęs lotynišką Prūsijos žemės kroniką (*Chronicon terrae Prussiae*), kurioje daugiausia rašė apie kryžiuočių kovas su prūsais, pateikė detalią Prūsijos nukariavimo istoriją, taip pat apie kovų prieš Lietuvą pradžią. Paukščiai minimi „Prūsijos žemės kronikos“ trečioje dalyje, skyrelyje „Apie prūsų stabmeldystę, apeigas ir papročius“, kur teigiama, kad „Prūsai nepažino Dievo. [...] Kadangi jie nepažino Dievo, tai, suprantama, klaidingai garbino kaip dievus visokiausius tvarinius, būtent: saulę, mėnulį ir žvaigždes, griauštinį, sparnuočius ir keturkojus, netgi rupūžes. Jie turėjo šventųjų miškų, laukų ir vandenų [...]”¹⁰.

Tad kronininkas prūsus, gerbusius, garbinusius paukščius, šiuo atveju įvardija kaip klaidatikius (žvelgiama, žinoma, iš

užkariautojų religijos – krikščionių kronikininkų, krikščionybės – pozicijų). Visgi „vertindami P. Dusburgiečio pasakojimus istorikai pažymi jo tendencingumą, lietuvių ir prūsų niekinimą [...]. Drauge jis pateikia etnografijai jau minėtų vertingų lietuvių buities ir papročių faktų, kuriuos patvirtina ir vėlesni šaltiniai”¹¹.

Vygandas Magburdietis (vok. *Wigand von Marburg*; gyveno apie 1365–1409 m.), Vokiečių ordino heroldas (diplomatas) Prūsijoje, 1394 m. „Naujojoje Prūsijos kronikoje“ (*Chronica Nova Prutenica*) taip pat mini, kad, laidojant kunigaikštį Kęstutį, tikriausiai paslaptinai dingus jo palaikams, kartu buvo sudeginti ir paukščiai: „Stebuklingu būdu žemėje atsivėrė vidutinio ūgio vyro bedugnė ir prarijo pelenus. Tai mate daugelis, tačiau niekas iš šalia stovingų gyvenimo būdo nepataisė. Arkliai, rūbai, ginklai ir t. t. – viskas buvo sudeginta, medžiokliniai paukščiai ir šunys su juo sudeginti [...]”¹² „Tad šiuo atveju paukščiai atlieka ir įkapių vaidmenį.

1335 m. **Mikalojaus iš Jerošino** (vok. *Nikolaus von Jeroschin*) – XIV a. vokiečių metraštininkas, rašęs Vokiečių ordino užimtoje Prūsijoje, savo užrašytoje „Prūsijos žemės kronikoje“, dalyje apie „Prūsų stabus, tikėjimus ir papročius“, 4000–4005 eilutėse teigiama, kad prūsai „Kiekvienai kvailai rupūželei meldavosi lyg Dievui; griauštinis, saulė ir mėnulis, paukščiai, žvėrys ir rupūžės – tai jų dievai rinktiniai buvo. Taip pat ir laukus, vandenį ir miškus jie laikė šventais.”¹³

9 *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*. T. 1. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1996, p. 313.

10 Ten pat, p. 344.

11 Vyšniauskaitė, Angelė. *Lietuviai IX a.–XIX vidurio istorijos šaltiniuose*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1994, p. 11.

12 Ten pat.

13 Ten pat, p. 367.

Tad Mikalojaus iš Jerošimo pozicija apie paukščių garbintojus tokia pati, kaip Petro Dusburgiečio, jie, prūsai, – klaidatikiai.

Vokiečių vienuolis **Heinrichas Beringeris** (*Heinrich Beringer*), Kartūzų vienuolyno filialo Marienkrone prie Riugenvaldės vyresnysis, 1428 m. publikuotame „Heinricho Beringerio pamokyme“, tiksliau jo dalyje „Sutrupinti Rygos provincijos nutarimai“, teigė, kad „Laikini parapinių bažnyčių vadovai prelatai privalo (kitai jiems gresia amžinas prakeikimas) išrauti visus prietarus bei bjaurastis iš tų žmonių, kurie, atmesdami tikėjimą Kūrėju ir šventųjų teiginiais, meldžia Dievo kūrinius, būtent Perkūną, kurį jie vadina dievu, žalčius, šliužus, paukščius, medžius ir t. t., savo neamžinų daiktų gausėjimo bei sveikatos“¹⁴.

Jonas Dlugošas (lenk. *Jan Długosz*; 1415 m. gruodžio 1 d. Bžežnica, Radomo paviatas – 1480 m. gegužės 19 d. Krokova) – lenkų kronikininkas, istorikas ir diplomatas. Svarbiausias veikalas – 12 knygų Lenkijos kronika nuo legendinių laikų iki 1480 m. „Garbingos Lenkijos karalystės metraščiai arba kronikos“ (*Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae 1455–1480 m.*, pradėta leisti 1615 m., visas leidimas 1701–1703 m. ir 1873–1878 m., vertimas lenkų kalba *Roczniki, czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego 1867–1869 m.*). Kronikininkas „Lenkijos istorijoje“ (XV a. II pusė), aptardamas Žemaičių krikšto laikus, rašo, kad 1413 m. karalius Vladislovas gesina amžinąją ugnį, žemaičių garbinamą kaip dievybę, iškerta šventąsias girias ir naikina plačiai žinomas pagoniškas apeigas¹⁵.

J. Dlugošas teigia, kad „Žemaičiai buvo tokie tamsuoliai, kad šventais laikė ne tik anksčiau minėtus miškus, bet ir paukščius bei žvėris, gyvenančius juose, ir kas tik į juos įžengdavo, jų papročiu turėjo būti laikomas šventu. Todėl nė vienas žemaitis nedrįso tuose miškuose kirsti malkų, medžioti žvėrių ir paukščių, nes tam, kas niokoja šventą girią, žudo paukščius bei žvėris, būdavo išsukiojamos rankos ir kojos taip, kaip demonai sugeba. Taigi ilgai žvėrys ir paukščiai buvo įpratę gyventi anksčiau minėtose giriose tartum namie ir žmonių buvimo nei vengė, nei bijojo“¹⁶.

Vėlgį J. Dlugošo akimis, žemaičiai, garbinantys miškus, taip pat paukščius, piešiami kaip klaidatikiai, tamsuoliai. O gamtos gerbimas, šventumo pajauta šiuo atveju traktuota kaip klaidatikystė. Deja, kalbant apie šių dienų Lietuvos kontekstą, kai masiškai kertami miškai, niokojama gamta, šaudomi paukščiai, galima pasakyti, kad nuo tų laikų, krikščionybės įvedimo, ši gamtos niokojimo, „negerbimo“ tradicija išliko ir sparčiai išplito.

J. Dlugošas taip pat mini, kad ir Prūsijos žmonės, panašiai kaip ir žemaičiai, buvo „laukiniai, žiaurūs stabmeldžiai, garbinantys demonus ir skendintys tokiame aklame ir tamsiame paklydime, jog saulę, mėnulį, žvaigždes, gyvulius, paukščius, ugnį bei kilus padarus laikė dievais, o kai kuriuos miškus, ežerus bei vandenį manė esant šventais ir neleido juose nei žvejoti, nei medžioti, nei medžių kirsti.“¹⁷

Lenkų istorikas, geografas, gydytojas, Krokuvos universiteto profesorius Motiejus Mechovietis (*Maciej Miechowita, Maciej z*

¹⁴ Ten pat, p. 494.

¹⁵ Ten pat, 580.

¹⁶ Ten pat.

¹⁷ Ten pat, p. 565.

Miechowa), tikr. Karpiga, 1457–1523 09 08)) „Traktate apie dvi Sarmatijas: Azijos ir Europos“ (*Tractatus de duabus Sarmatiis: Asiana et Europiana*) 1517 m. liudija, kad žemaičių gentis garbino paukščius ir miškus: „Žemaičių protas buvo taip aptemęs, kad šventais laikė ir tuos miškus, ir juose gyvenančius paukščius bei žvėris, ir bet kurią būtybę, kuri į juos yra įžengusi. Išdrįsusiam blogai elgtis su miškais, paukščiais ar žvėrimis demonai išsukinėdavo rankas ir kojas. Todėl labai stebėjosi tie barbarai, kai jų miškus kertantys lenkų kareiviai nepatyrė jokios skriaudos, o jie patys dažnai ją patirdavę“¹⁸.

Žvelgiant iš šių dienų antropologijos, ekologijos perspektyvų, gamtos gerbimas, sakralizavimas kaip tik būtų traktuojamas kaip teigiama perspektyva. Visgi M. Mechovietis, kaip ir ankstesni krikščionių kronikininkai, buvo šališki ir priešiški nusiteikę prieš lietuvių, žemaičių gentis, garbinusias gamtos jėgas.

Kaip teigiama lenkų humanisto istoriko **Martyno Kromerio** (apie 1512–1589) kronikoje „Apie lenkų kilmę ir istoriją“ („De origine et rebus gestis polonorum“, 1555 m.), prūsai „mirusiųjų kūnus degindavo kartu su gražiausiais ir brangiausiais rūbais, žirgais ir ginklais. Už nužudytojo vėlę atkeršydavo nužudydami žmogų. Kaip dievus garbino saulę, mėnulį, žvėris, gyvates, paukščius, vandenį, ugnį ir dar nežinau ką. Apeigų vyriausiąją vadino kriviu (*Criue*).“¹⁹ Šiuo atveju paukščiai išskyla kaip lygiavertės dievybės šalia dangaus kūnų ir jėgų, taip pat žvėrių, gyvačių garbinimo.

Martynas Kromeris „Apie lenkų kilmę ir istoriją“ („De origine et rebus gestis polo-

rum“, 1555 m.) III knygoje, skyriuje „Apie senųjų lenkų ir slavų religiją ir apie jų priimtą krikščionybę“, panašiai kaip ir ankstesni kronikininkai, su panašiu paniekinamuoju tonu, teigia, kad senovės prūsai garbinę gamtos jėgas, tarp jų ir paukščius: „Mirusiųjų kūnus sudegindavo kartu su gražiausiais ir brangiausiais rūbais, žirgais ir ginklais. Už nužudytojo vėlę atkeršydavo nužudydami žmogų. Kaip dievus garbino saulę, mėnulį, žvėris, gyvates, paukščius, vandenį, ugnį ir nežinau ką. Apeigų vyriausiąją vadino kriviu (*Criue*)“²⁰.

Įdomus liudijimas, kad šventais laikyti žalčiai ir gyvatės būdavo maitinami pienu ir viščiukais: „Tikėjo, kad žalčiai ir gyvatės yra kažkokios dievybės, laikė jas tarsi kokias namų dvasias visuose namuose ir šeimose, maitino pienu ir viščiuku“²¹.

3. Paukščių pagal rūšis paminėjimas *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniuose*

Petras Dusburgietis taip pat mini, kad prūsai, mirus kilmingam žmogui, kartu laidodavo – degindavo – ne tik žirgus, bet ir paukščius – sakalus: „Dėl to dažnai atsitikdavo, kad su mirusiu kilminguoju jie degindavo jo ginklus, žirgus, vergus ir tarnaites, drabužius, medžioklinius šunis ir sakalus ir visa kita, kas reikalinga karo tarnybai“²².

Jonas Dlugošas „Lenkijos istorijoje“ mini, kad „Gyvatis ir žalčiai dažnai gyveno tikrai tų žmonių namuose, kuriuose juos lakino pienu ir kaip permaldavimo aukas aukėjo jiems gaidžius“²³. Tad šiuo atveju

18 *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*. T. 2. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 2001, p. 354.

19 Ten pat, p. 421.

20 Ten pat.

21 Ten pat.

22 *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*. T. 1. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1996, p. 344.

23 Ten pat, p. 578

gaidys yra kaip ir permaldavimo aukos simbolis.

Lenkų istorikas ir poetas, kronikininkas **Motiejus Strijkovskis** (*Maciej Strykowski*, 1547– tarp 1586 ir 1593) savo „Lenkijos, Lietuvos, Žemaičių ir visos Rusios kronikos“ („Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiej Rusi“, 1582 m.) IV knygoje 4 skyriuje „Apie Rusios, Lenkijos, Žemaičių, Lietuvos, Livonijos ir Prūsijos gyventojų stabmeldžių senąsias apeigas, arba veikiau nesąmones, ir jų netikrų dievų įvairumą“ aptaria lietuvių dievybes, jas gretindamas ir lygindamas su romėnų dievų panteonu²⁴: „Venerą, meilės deivę, vadino Zizilija (*Zizilią*), jos prašydavo vaisingumo ir visokių kūno malonumų. Dianą, medžioklės deivę, savo kalba vadina Zievonija (*Ziewonią*), arba Dievone (*Dziewanną*). Garbino Kastorą ir Poluksą, romėnų dievačius, kuriuos vadino Lelu (*Lelusem*) ir Polelu (*Polelusem*), ir ligi pat šiol lenkus bei mozūrus, kai puotaudami gerai įkaušta, girdime šūkaujant „Lelium po Lelium“. Garbino ir Lelo bei Polelo motiną Ledą (*Ledę*), kurią, pasak graikų padavimo, Dzeusas, negalėdamas kitaip prie jos prieiti, pasivertęs gulbinu apvaisino, o ji padėjo kiaušinį, iš kurio gimė ar išsirito Elena (dėl kurios žuvo Troja) ir dvyniai Kastoras su Poluksu. [...] Mat tuoj po Atvelykio ir ligi pat Šv. Jono Krikštytojo moterys ir merginos renkasi būriais pašokti ir ten, susiėmusios už rankų, „lado, lado“ kartoja ir „lado mano!“ kartoja, gieda prisimindamos Ledą (*Ledy*), arba Ladoną (*Ladony*), Kastoro ir Polukso motiną, nors prasti žmonės nežino, iš kur tas paprotys radosi“²⁵.

24 *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*. T. 3. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 2001, p. 542.

25 Ten pat.

Kiek abejotinos M. Strijkovskio hipotezės apie romėnų ir baltų dievų panašumus.

Motiejus Strijkovskis, kalbėdamas apie mirusių tėvų, motinų ir giminių gerbimą, teigia, kad, pavyzdžiui, Turkijoje žmonės, norėdami pagerbti mirusiuosius, „paukščiams grūdus barsto“²⁶.

Svarbu, kad M. Strijkovskis 1582 m. mini dievą Šventpaukštinį (Svietpuncinį): „*Swieczpuncsynis* – dievas, kurio žinioje buvo vištos, žąsys, antys ir visi kiti paukščiai, tiek naminiai, tiek laukiniai; tam aukų neaukodavo, sakydavo, kad tai esąs lakiojimo dievas“²⁷.

Mykolas Lietuvis (*Michalo Lituanus*, apie 1490–apie 1560), Lietuvos publicistas, visuomenės veikėjas Renesanso kultūros atstovas Lietuvoje traktate „Apie totorių, lietuvių ir maskvėnų papročius“ kalba apie spėjimus pagal **paukščių** skraidymą: „Kad taip yra, aišku iš mūsų pusiau lotyniškos kalbos ir iš senų romėniškų papročių, kurie ne taip seniai nustojo gyvavę, kaip antai: iš žmonių lavonų deginimo, iš burtų, iš spėjimų pagal paukščių skraidymą ir kitų prietarų, kurie iki šio dar užsilikę kai kuriose vietose [...] Čia yra garbinami ir šventieji namų dievai, mirusiųjų vėlės, miestų, kelių, namų globėjai [...]“²⁸.

Labai įdomių liudijimų apie baltų genčių, ypač prūsų, garbintas atskiras paukščių rūšis pateikia XVI amžiaus vokiečių istorikas, senovės Prūsijos mokslinės istoriografijos pradininkas **Lukas Davidas** (*Lucas David*, apie 1503–1583), gyvenęs Vokiečių ordino valstybėje, nuo 1525 metų – Prūsijos

26 Ten pat, p. 551.

27 *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*. T. 3. Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 2003, p. 547.

28 Ten pat, p. 404.

kunigaikštystėje. 1583 m. parašytame veikalė „Prūsijos kronika“ (*Preussische Chronik*), aptardamas XVI a. prūsų garbintų dievų panteoną, jis mini ir su naminiais (**vištomis, žąsimis**), ir su laukiniais paukščiais (**pelėdomis, gandrais**) susijusius tikėjimus, papročius, prietarus.

L. Davidas teigia, kad prūsai **vištų** karkimą siejo su dvasiomis, tikriau su jų regėjimu: „Jei-gu karkia višta, tai jie kalba, kad jos regi dvasią, kuri čia esanti ir norinti būti prie žmonių“²⁹.

Įdomus ir liudijimas, kad moteris, norėjusi netekėti už pamulto vyro, vaidilučių buvo maudoma statinėje su baltomis **žąsimis**: „surado tokią vieną vaidilutę (*Waidelottinne*), kuri tą moterį išmaudė statinėje ar kubile kartu su baltomis žąsimis, darydama savo judesius, kalbėdama maldas ir priimdama ženklus, kuriuos ji šiai netekėjusiai moteriškai perdavė kaip atsakymą, kad ji turėianti atsižadėti savo jausmų ir norų, kadangi [anas vyras] jos nevesias, o ji gausianti į vyrus vieną kilmingąjį“³⁰.

Pasak L. Davido, **pelėda**, arba **apuokas**, buvo siejamas su mirtimi: „Jei taip pat tvirtai tiki, kad jei didelė pelėda, vadinama apuoku, tris naktis ūbauja, tupėdama ant kokio namo, tai ten kas nors mirs“³¹.

Istoriografas L. Davidas gandrų įvardija kaip šventuosius paukščius, kurių paliesti nevalia: „Jie taip pat neliečia **gandry**, bet ne tik todėl, kad jie yra nekenksmingi **paukščiai**, ir, be to, naikina visokius parazitus, kaip varles, gyvates, rupūžes ir panašiai, kuriomis jie minta, bet ir todėl, kad kai jie išskrenda į kitus kraštus, ten jie esą žmonės. Todėl jie vengia juos užmušti, nes nenorėtų

užmušti ir nužudyti žmogaus paukščio pavidalu“³².

Šis liudijimas unikalus ir prieš tai neminėtas bei neaptartas, įdomu visgi, kad manyta, jog gandrai virstą žmonėmis.

Svarbu pabrėžti, kad Luko Davido liudijimuose nėra neigiamo ir menkinančio požiūrio į senąją prūsų tikėjimą.

Baltų religijos ir mitologijos II tome yra užfiksuota ypač daug tikėjimų, susijusių su naminiais paukščiais: vištomis ir gaidžiais.

Pavyzdžiui, italas **Aleksandras Guagnini** (*Alexander Guagnini*, 1536–1614) veikalė „Europinės Sarmatijos aprašymas“ (*Sarmatiae Europaeae descriptio*) pasitelkia kompiliaciją: „Ir lotyniškame, ir lenkiškame Aleksandro Guagninio veikalė rašoma apie lietuvių, prūsų ir kitų baltų religiją bei mitologiją, tačiau beveik visa ta medžiaga sukompiliuota iš kitų rašytinių šaltinių“³³. Pasirodo, kad „Daugelis lietuvių religijos bei mitologijos aprašymų sutampa su Dlugošo, žemaičių – su Dlugošo, Herbersteino, Strijkovskio, prūsų – su Petro Dusburgiečio, Simono Grunau, Erazmo Stellos, Sūduvių knygelės duomenimis, tačiau dažniausiai jie imti ne iš šių pirminių tekstų“³⁴.

A. Guagninio teigimu, „Taigi turėjo dar kitus tris dievus, vieną iš jų savo kalba vadino Viršaičiu (*Wurschajto*), kurį didžiai gerbė kaip kilnojamojo turto dievą. Arklius, jaučius, karves, avis, ožkas, kiaules ir kitus galvijus jo globai patikėdavo. O kitą vadino Svaibratu (*Schneibrato*), jį šlovino už **žąsų, vištų, ančių, fazanų, karvelių** ir kitų naminių **paukščių** globą“³⁵.

29 Ten pat, p. 301.

30 Ten pat, p. 298–299.

31 Ten pat, p. 301.

32 Ten pat.

33 Ten pat, p. 467.

34 Ten pat.

35 Ten pat, p. 491–492.

Guagninis teigia, kad „Žemaitijos kaimiečiai kiekvienais metais spalio mėnesio pabaigoje, sudoroję derlių, švenčia pagonišku papročiu tokią šventę. Į tam tikrą vietą, skirtą puotavimui ir aukojimams, susirenka visi su žmonomis, vaikais ir tarnais. Stalą apkreikia šieniu, ant jo padeda duonos, o iš abiejų duonos pusių stato du indus alaus. Paskui atveda jautuką, paršą ir kiaulę, **gaidį** ir **vištą** ir kitokių naminių gyvulių – po patiną ir patelę. Juos pagonišku papročiu užmuša ir šitaip aukoja“³⁶.

A. Guagninis kalba ir apie dievo Žemininko (*Ziemińnikowi*) garbinimą ir aukas jam, tarp jų – ir paukščių aukas: „Šeiminkai, suėję su žmonomis, su vaikais ir tarnais, apkreikia stalą šieniu arba staltiese užtiesia, priraiko duonos ir pastato keturis kaušus alaus, paskui atsiveda veršį ir telyčią, aviną ir avelę, ožį ir ožką, kiekvieno gyvulio po patiną ir patelę, taip pat ir **paukščių**“³⁷ porelę“³⁸.

Istorikas, bibliografas, religijotyrininkas, protestantų polemistas, pedagogas **Jonas Lasickis** (*Jan Łasicki*, apie 1534–po 1599) veikale „Apie žemaičių, kitų sarmatų bei netikrų krikščionių dievus“ 1582 m. pateikia autentiškus duomenis apie **gaidžių** aukojimą: „Kirnis globoja prie paežerėje stovinčios tvirtovės augančias vyšnias. Norėdami jį permaldauti, jie papjautus gaidžius sumeta tarp **vyšnių** ir prismaigsto ten degančių vaškinių žvakių“³⁹.

Šiuo atveju Kirnis pasirodo kaip vyšnių, vyšnių medžių dievas. Tad kodėl jam

buvo aukojami **gaidžiai**? M. Gimbutienė manė, jog kirniu vadintas medis. Ji bandė aiškinti ir mitologines Kirnio sąsajas. Jis esą buvo „šventas medis, galėjęs turėti ryšio su Deive ir jos aitvaru“, laikyti jį dievu – nesusipratimas“⁴⁰. Pasirodo, kad „Su aitvaru Kirnį esą susieja gaidžio auka, o deginamos žvakės – su kalėdinėse dainose minima „grūšele, kurioje dega žvakė“⁴¹.

D. Senvaitytės pastebėjimu, „**Gaidys** gali būti apskritai ugnies dievybei skirta auka“³⁷. **Gaidys**, kaip teigia M. Pretorius, buvo aukojamas ir kreipiantis į Gabjaują kūrės pabaigtuvėse“³⁸. **Gaidžio** aukojimas kūrės pabaigtuvėse paliudytas ir kitų šaltinių“³⁹. **Gaidys** aukotas ir Dimstipačiui“⁴⁰ bei Žemininkui (A. J. Greimo nuomone,“⁴¹ Žemininkas – tai kitas Dimstipačio vardas).“⁴² Lietuviai aukėjo gaidį ir pradėdami mūryti krosnį“⁴³.

J. Dlugošas XIV a. pr. nurodo, kad namuose laikomoms gyvatėms ir žalčiams lietuviai kaip permaldavimo aukas aukėjo **gaidžius**.“⁴⁴ Analogiškas paprotys minimas ir kituose šaltiniuose. Aleksandras Guagninis „Europinės Sarmatijos aprašyme“ (1578 m.) teigia, kad žmonės laikė namuose žalčius, juos garbino kaip namų penatus ir larus, jiems aukėjo pieną, gaidžius ir viščiukus.“⁴⁵ Jėzuitų metinėse ataskaitose taip pat užsimenama apie panašias aukas namuose laikomiems žalčiams.“⁴⁶ Lietuvių užkalbėjimuose nuo gyvatės įkandimo ugnis yra izomorfiška **gaidžio** kraujui (LTR 3961).

D. Senvaitytės pastebėjimu, „**gaidys**, **višta** apskritai buvo vienos iš populiariausių

36 Ten pat., p. 474.

37 Tikriausiai turi omenyje naminiai paukščiai, – O. G. past.

38 *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*. T. 2. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 2001, p. 492–493.

39 Ten pat, p. 594.

40 Dalia Senvaitytė. Mitologinės Kirnio interpretacijos. *Liaudies kultūra*, 2002 / 6 (87), p. 6.

41 Ten pat, p. 9.

aukų. Pavyzdžiui, M. Strykowski XVI a. nurodė, kad gaidžiai buvo aukojami ir Prakorimui (*Prokorimus*), Chaurirari'ui, Sutvarui (*Sotwaros*), Šeimos dievui (*Seimi Dewos*), Didžiajam Ladui (*Dzidzis Lado*) ir dievui Gulbiui (*Gulbi Dziewos*). Gali tad būti, kad **gaidžio** auka nebuvo specifinė, skirta kuriam nors konkrečiam dievui, taigi šito argumento tektų atsisakyti⁴².

M. Strykowski užsimena, kad įvairių spalvų vištos – baltos, juodos, raibos ir kitokios – būdavo aukojamos lietaus dievui Lietuvoniui (*Lituwanis*) prašant lietaus (Balsys 2017, 25). Dėl margų gyvūnų – šiuo atveju vištų – Lidija Nevskaja užsimena, kad „mitologiniu atžvilgiu funkcionališkesni ir ambivalentiškesni yra g a i d y s ir v i š t a. [...] Margumas yra neatskiriama gaidžio ir vištos savybė baltų ir slavų kalbinėje sampratoje“ (Nevskaja 1999, 344).

Svarbu šiame kontekste paminėti ir prof. Rimanto Balsio straipsnį „Gaidžio (vištos) aukojimo refleksijos gimtųjų, krikštynų, vestuvių ir įkurtuvių papročiuose“⁴³. R. Balsys daugiausia remiasi Mato Pretorijaus liudijimais.

Gaidys, R. Balsio pastebėjimu, buvo siejamas ir su turtais, su lobių saugojimu⁴⁴.

R. Balsys, aptardamas aukojimus prie vandens ir per vandenį, cituodamas Vilniaus jėzuitų kolegijos ataskaitą, taip pat J. Lasickį, M. Strijkovskį, teigia, kad upės dievui vištos būdavo aukojamos ant upės

kranto siekiant permaldauti upės dievą (Vilniaus jėzuitų kolegijos ataskaita).

Šiuo atveju Kirnis pasirodo kaip vyšnių, vyšnių medžių dievas. Tad kodėl jam buvo aukojami gaidžiai? Pasak D. Senvaitytės, M. Gimbutienė manė, jog kirniu vadintas medis. Ji bandė aiškinti ir mitologines Kirnio sąsajas. Jis esą buvo „šventas medis, galėjęs turėti ryšio su Deive ir jos aitvaru“, laikyti jį dievu – nesusipratimas“ (Senvaitytė 2002, 6). Pasirodo, kad „Su aitvaru Kirnį esą susieja gaidžio auka, o deginamos žvakės – su kalėdinėse dainose minima „grūšle, kurioje dega žvakė“.

Etnologės Dalios Senvaitytės pastebėjimu, „Gaidys gali būti apskritai ugnies dievybei skirta auka. Gaidys, kaip teigia M. Pretorijus, buvo aukojamas ir kreipiantis į Gabjaują kulės pabaigtuvėse. Gaidžio aukojimas kukės pabaigtuvėse paliudytas ir kitų šaltinių. Gaidys aukotas ir Dimstipačiui bei Žemininkui (A. J. Greimo nuomone, Žemininkas – tai kitas Dimstipačio vardas). Lietuviai aukojo gaidį ir pradėdami mūryti krosnį.

III *Baltų religijos ir mitologijos* tome daugelyje vietų kalbama apie vištos / gaidžio auką gimtųjų, krikštynų, vestuvių papročiuose. R. Balsio pastebėjimu, „Tikėtina, kad su Žemynos ar Laimos pagerbimu, nors jos šiame epizode ir neminimos, susijęs M. Pretorijaus aprašytas ritualinis vištos valgymas krikštynų metu“⁴⁵.

Matas Pretorijus (*Matthäus Prätorius, Matthaëus Praetorius*, 1635–1704) – vienas žymiausių Lietuvos vakarinių žemių (Žemaitijos, Nemuno žemupio, Klaipėdos apskrities) ir Prūsijos istorikų, istoriografų,

42 Ten pat, p. 9.

43 Rimantas Balsys. Gaidžio (vištos) aukojimo refleksijos gimtųjų, krikštynų, vestuvių ir įkurtuvių papročiuose. Žiemgala. 2021 / 1, p. 10–15.

44 Rimantas Balsys. Gaidys – lobių saugotojas. Vaizdinio kilmė. Pranešimo, skaityto 2021 m. spalio 21 d. per LKTI konferenciją, skirtą Gintaro Beresnevičiaus 60-osioms gimimo metinėms.

45 Rimantas Balsys. Gaidžio (vištos) aukojimo refleksijos gimtųjų, krikštynų, vestuvių ir įkurtuvių papročiuose. Žiemgala. 2021 / 1, p. 10.

etnografų, mitologų, taip pat ir lietuvių raštijos darbuotojas.

M. Pretorijaus teigimu, „...kai kūmai su kūdikiu būna išvykę į krikštą, pribuvėja užmuša samčiu tėvo nurodytą juodą, baltą arba margą vištą (tik ne raudoną), jau dėjusią kiaušinius, viena pati (negali būti nieko svetimo) ir sutaiso virti, tik labai paiso, kad viralo nenubėgtų nei verdant, nei pilstant. Kai kūmai grįžta, patiekalas ir kiti valgiai jau būna paruošti. Tos vištienos valgo tik moterys, stovėjusios prie krikšto kaip kūmos. Valgyti jos suklaupia prie kėdės, ant kurios stovi puodas su vištiena, pribuvėja su pašventintu, jokiems kitiems reikalams nenaudotu kaušeliu, žemyneliaudama ir palabindama, užgeria gimdyvę, o ši savo kaimynės. Kaušelis turi apeiti ratu tris kartus tarp tų, kurios valgys vištieną. Kai šis apeina, toliau tebeklūpodamos jos valgo vištieną. Pavalgiusios negeria“.

Svarbus M. Pretorijaus veikalas „Prūsijos įdomybės, arba Prūsijos regykla“ (XVII a. II pusė). Šiame veikale M. Pretorijus postuluoja ir gaidžio bei vištos šventumą, jų svarbą įkurtuvėse: „Šitaip dar dabar nadruviai laiko šventais gaidį ir vištą ir juos pirmus įleidžia į namą per įkurtuves (Inkurtuwen) arba savo namų pašventinimą. Juos jie, aišku, gerai penės. Jų ne tik neleidžia skriausti, bet ir nepjauna bei nevalgo. Bet dėl to jie dar nelaikomi dievais. Tarp šventų dalykų irgi būta skirtumo, nes vienas buvo garbinamas labiau negu kitas; kai kurie būdavo garbinami atskirų žmonių, o kiti – visų (tokie buvo tik žalčiai ir pelėdos, iš dalies briedis), tą patvirtina ir Motiejus Mechovietis“⁴⁶.

46 Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai, t. 3. Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 2003, p. 266.

Netgi atskiras – 11-as – M. Pretorijaus *Prūsijos regyklos* skyrius skirtas analizuoti „pelėdų, briedžių ir kitų šventenybių garbinimą“⁴⁷. M. Pretorijus teigia, kad prūsai „Be žalčių, šventais jie laikė taip pat didžiąsias pelėdas ir briedžius, lotyniškai vadinamus *alce*, ką paliudija Erazmas Stella. Be to, reikia pastebėti, kad kiekvienas prūsas laisva valia galėjo savo dievams pasišventinti vieną ar kitą gyvį, bet ypač šventi jiems buvo žalčiai, briedžiai ir didžiosios pelėdos (kurias prūsiškai vadindavo *Ywas*, o lotyniškai – *bubones*), tai, atrodo, reikia paminėti, nes apie tokius šventinimus kronikose nėra vieningos nuomonės. [...] Reikia priminti, kad visai teisingas Strijkovskis leidinyje *Pelėdos*, nes pelėdas, jų vadinamas *Iwas*, jie didžiai vertino kaip ir dabartiniai lietuviai, žemaičiai ir dauguma nadruvių“⁴⁸. Matas Pretorijus pastebi, kad „žalčiai, pelėdos jiems patys savaime nebuvo šventi, juos reikėdavo pašventinti“⁴⁹.

Matas Pretorijus kalba apie lekutonis (*Lekkutones*), tam tikrą žmonių – savotiškų žynių – grupę, kuri (kurie) pranašaudavo ateitį pagal paukščių skrydį, klyksmą: „Lekutonys (*Lekkutones*) yra tie, kurie stebėdavo paukščių klyksmą ir skrydį ir iš to galėdavo pranašauti būsimus ir neaiškius dalykus; tokių, galinčių išpranašauti iš paukščių būrio, skrydžio ir klyksmo ne tik orų pasikeitimus, bet ir tai, ar bus laiminga, ar nelaiminga kelionė, teismo reikalai ir kiti dalykai, dar daug yra prie žemaičių sienos. Šiaip jie dar vadinami paukštučiais (*Pauksztuciei*). Jie buvę kaip romėnų augūrai – būrėjai iš paukščių skrydžio ir haruspikai – pranašautojai iš vidurių, ku-

47 Ten pat, p. 265.

48 Ten pat.

49 Ten pat.

rie, pasak Simono Grunau, kreipė dėmesį į paukščius. Pavyzdžiui, jei rėkdavusi šarka, jie galėdavę išpranašauti, kas atsitiks: ar ir iš kur ateisų svečių. Kai kudakuodavusi višta, jie sakydavę, kad tarp kaimynų kilsią vaidai. Tačiau reikia pastebėti, kad paukštučiai (*Paukštuciai*) ne visai tas pats kas lekutonys (*Lekkutones*); pastarieji stebėdavo tik skrydį ir iš to pranašaudavo, o anie stebėdavo ne tik skrydį, bet ir paukščių klyksmą, peštynes bei visa kita, kas tada su jais atsitikdavo. Jie paukščius skirstė: ereliai, varnos, grifai – vaidų paukščiai, lingės nešdavo nuostolius, gaisrus, tą patį reiškė kregždės, pelėdos ir bitės. Priešingai – gandrai, garniai, geniai, lakštingalos, karveliai jiems buvo laimės pranašai⁵⁰.

Reikėtų atkreipti dėmesį ir į tą faktą, kad daugelis vėlesnių autorių, kronikininkų perpasakoja ankstesniųjų šaltinių medžiagą.

IV *Baltų religijos ir mitologijos šaltinių* tome pristatomi XVIII amžiaus istorikų, kalbininkų liudijimai, žodynų duomenys.

Apie paukščių garbinimą ir svarbą bendrai nėra nė vieno liudijimo, o atskirai apie paukščius pagal jų rūšinę tapatybę – nemažai liudijimų, bet daugiausia liudijimų yra apie paukščių simboliką kaimynų latvių mitologijoje. Pvz., vokiečių kilmės latvių kalbininkas **Jakobas Langė** (*Jakobs Lange*, 1711–1777), gerai susipažinęs su kaimynų latvių mitologija, „Išsamaus vokiečių-latvių ir latvių-vokiečių žodyne“ (1777) ir „Išsamaus latvių-vokiečių žodyno“ II dalyje aptarė nemažai paukščių – gandro, pelėdos, zylės, urvinės kregždės, perkūno oželio – biologines, etimologines, semantines ir simbolines

konotacijas. Pasak Jakovo Langės, gandrai yra šventas paukštis⁵¹.

Gana šmaikščiai traktuotinas paukštis, pavadintas perkūno oželiu, kuris įvardijamas kaip „apsimestinė, netikra ožka“⁵².

Pasak J. Langės, zylė „latviams yra laimės paukštis, taip kaip **Uphis** „apuokas“ nelaimės“⁵³.

Idomu, kad J. Langė mini **Paukštėtį**, pagonių latvių paukščių dievą: „Užtat jie dar ir šiandien savo vištas šaukia put put! Iš čia“⁵⁴.

Vokiečių kilmės latvių rašytojas ir kalbininkas, folkloristas **Gothardas Fridrichas Stenderis** (*Gothards Fridrihs Stenders*, 1714–1796) „*Latvių kalbos žodyne*“ (1789 m.) taip pat mini, kad gandrai – šventi paukščiai⁵⁵. Taip pat savitai įvardija laukines antis, krykles – „raudotojomis“⁵⁶. Mini ir perkūno oželį, kuris skrisdamas mekena kaip ožka⁵⁷.

G. F. Stenderis mini ir gegutės kąsnelį – tai reikštų ką nors suvalgyti – „kad gegutė neužkukuotų nevalgiusio“⁵⁸. Tad „gegutės kąsnelis“ – koks nors užkandis [kad gegutė neužkukuotų nevalgiusio].

Idomu, kad gegutės vardas naudojamas ir kitiems paukščiams (ir net augalams) apibūdinti: „bado gegutė“ – kukutis, tututis; „gegutės tarnas“ – devynbalsė; „gegutės linai“ – gegužliniai, „gegutės autai“ – gegužraibės⁵⁹.

50 *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*. T. 4. Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 2003, p. 271–272.

51 *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*. T. 3. Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 2005, p. 189.

52 Ten pat, p. 174.

53 Ten pat, p. 175, 188.

54 Ten pat, p. 187.

55 Ten pat, p. 228, 238.

56 Ten pat, p. 229.

57 Ten pat, p. 227.

58 Ten pat, p. 220.

59 Ten pat, p. 214.

Žodyne fiksuojami pastebėjimai, susiję su gaidžiais: „jeigu gaidžiai sykiu gieda, tai greitai išauš“. Pristatomas ir ankstyvos aušros pavadinimas – „gaidgystė“⁶⁰, – laikas, kai gieda gaidžiai.

G. F. Stenderis „Latvių kalbos gramatikoje“ (1783 m.) „**Latvių mitologijos**“ skiltyje įdomiai mini, kad Ragana – tai „skraidanti žiezula, kuri pasiverčia kate arba šarka ir ant ožio joja oru“⁶¹. Tad šiuo atveju šarka iškyla kaip Raganos pagalbininkė.

Išvados

Peržvelgus keturis *Baltų religijos ir mitologijos šaltinių* tomus, tampa akivaizdu, kad dažniausiai minimi naminiai paukščiai, konkrečiai gaidžiai, vištos ir jų įvairiapusės funkcijos: naudojimas aukojimui, būrimai, pasitelkimas per pagrindinius žmogaus gyvenimo virsmus: krikštynas, vestuvės, laidotuves.

60 Ten pat, p. 215.

61 Ten pat, p. 206.

Literatūra

Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai, 4 tomai. Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius, Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1996–2005: I tomas. Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos; II tomas. XVI amžius; III tomas. XVII amžius; IV tomas. XVIII amžius.

Balsys, Rimantas. Gaidžio (vištos) aukojimo refleksijos gimtųjų, krikštynų, vestuvių ir įkurtuvių papročiuose. Žiemgala. 2021 / 1, p. 10–15.

Balsys, Rimantas. Gaidys – lobių saugotojas. Vaizdinio kilmė. Pranešimo, skaityto 2021 m. spalio 21 d. per LKTI konferenciją,

Išskiriami šios paukščių funkcijos:

- 1) paukščiai – nužudytų krikščionių kūnų „absorbuotojai“;
- 2) medžioklinių paukščių reikšmė;
- 3) orų spėjimai ir būrimas iš paukščių, pavyzdžiui, pagal paukščio skraidymą;
- 4) šventieji paukščiai ir paukščių garbinimas;
- 5) įkapės su paukščiais;
- 6) paukščių aukojimas, pasitelkimas įkapėms.

Laukiniai paukščiai, pasirodo, buvo ne tokie svarbūs, nors, pavyzdžiui, šarka turėjo ryšių su ragana, buvo jos pagalbininkė.

Nepaisant kelių paminėjimų, vargiai mūsų protėviai kaip dievus garbino paukščius (nors Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai fiksuoja menamus paukščių dievus, pavyzdžiui, Paukštėtį, Šventpaukštinį etc.). Paukščiai greičiausiai gerbiami kaip mediumai tarp žmonių ir dievų, taip pat tarp gyvųjų ir mirusiųjų pasaulių.

skirtą Gintaro Beresnevičiaus 60-osioms gimimo metinėms.

Balsys, Rimantas. Lietuvių ir prūsų dievai, deivės, dvasios: nuo apeigos iki prietaro. Klaipėda: Klaipėdos universitetas, 2006.

Senvaitytė, Dalia. Mitologinės Kirnio interpretacijos. Liaudies kultūra, 2002 / 6 (87), p. 6.

Vyšniauskaitė, Angelė. Lietuviai IX a.–XIX vidurio istorijos šaltiniuose. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1994.

Mentioning and Functions of the Birds in *Baltic Religion and Mythology Sources*

Summary

This article examines the functional roles and mentioning of the birds in Baltic religious and mythological sources. After reviewing the four volumes of the sources of Baltic religion and mythology, it becomes obvious that poultry, specifically roosters, hens and their versatile functions are mentioned most often: use for

sacrifices, divination, use during the main transformations of human life: baptism, weddings, funerals.

Despite a few mentions, our ancestors hardly worshiped birds as gods. They are likely revered as mediums between humans and gods, as well as between the worlds of the living and the dead.

Keywords: sources of Baltic religion and mythology, functional roles of the birds, Matas Pretorijus, the Balts, Lithuanians, Prussians, worship from the birds, the offering of rooster and hen, god Kirnis, Paukštėtis.

FILOSOFIJA



Violeta Mackialo. *Kelionė tęsiasi. Gilyn*, 2022
21,5 × 19 cm, cianotipija, ofortas, monotipija

Existential Crisis

ALGIS MICKŪNAS

amuali@gmail.com

The essay explores the nature of human existence and the basis of all existentialisms in Spanish and Russian literatures. Such literatures appear in the times of crisis – the parting of the ways between two social orders or life worlds; they depict figures which reflect and compare such life worlds and are asked to make a choice between them not in terms of the way they categorize nature or humans, but by raising the question which of the worlds allows the human Self to act honorably, truthfully, with full respect of others and oneself. This suggests that the true existential Self cannot be adequately understood in terms of social categories and systems of values, but only in concrete existential action, revealing the unconditional *self and other worth*.

Keywords: value, Self worth, freedom, crisis, life world, comparison, transcendental reflection.

Introduction

The discussion focuses on human crisis not as it appears in the Critical School of Horkheimer, Adorno and others, but as it is depicted at the most fundamental level by writers such as Cervantes in Spain and Russian writers, including Dostoyevsky in Russia. Other figures from these regions will be mentioned, but what is significant, is that they write „between“ two life worlds – one dying and the other being born. The one being born is called by Cervantes the „iron age“ and by Dostoyevsky, the „age of science“. Being „between“ the writers depict both worlds and make them transparent one through the other. But to understand the crisis, the parting of the ways, it is advisable to explicate the emerging world – the iron-scientific world in the modern West. The emergence is made clear by contrast-

ing it to another world apparent through specific figures which show the difference between them and are asked to make a radical, *existential choice which world is acceptable*. These figures experience and *existential crisis which must negate an unacceptable life world on the principle – the arche – of Self-worth*. As we shall see, such arche is distinct from any social value and from social, scientific and philosophical categories: it is singular and appears only in *existential commitment to action*. We must point out that values are social constructs, imposed on environment and humans: they might be the value of labor, religious values, scientific, technical and many other “functional values” serving a great variety of interests. The latter are regarded as subjective and even arbitrary – they could be sold, bought, discarded and changed – best exhibited in any market place in the signs:

“values for sale”. But *Self-worth* is not a value and it is the most objective human presence, specifically appearing during the crisis of a life world demanding an answer: is this life world adequate to respect human *Self-worth* beyond any social value; if not, I must commit myself to concrete, existential action which would demand the recognition of *my and the Self-worth of all others*. As all existentialisms would have it, in many cases there appear „limiting figures“ challenging our habitual assumptions. Thus figures, such as Don Quixote, Dimitri, Bazarov, Tolstoy, Gandhi, Frankl, Socrates, show us the ultimate, “objective” standard of who we are beyond any value and price. The task of this writing is to disclose such figures as *existential measure* of all values.

The World of Values

The modern Western world it is a process of valuation. Everything in the universe assumes a value to the extent that it serves our material interests. Contrary to claims that the world has no value, the world constructed by modern West is full of values: values for sale, values produced and to be produced, values of stocks and bonds, value of life and even calculated death, social values, and persons are judged as to their value in all of these settings. Indeed, the basic mode of awareness is valuative selectivity. It should be clear also that awareness and perception are no longer given in some pure empirical sense, but are selected on the grounds of valuation. What is given as a plethora of empirical environment is, for the most part, ignored. What is perceived depends on its specific value. There are so-

cial mechanisms which not only consist of values, but evaluation of values that select specific ones deemed relevant in terms of future material benefits. It has been argued that all these values are human and hence the primacy is placed on modern subject as the source of values. This claim would hold if the human were a distinct and decisive category, wherein all other categories and processes were subservient to humans. But this is no longer the case, since other values, such as technologies of various sorts, from electronic media to genetic biochemistry, compel the human to be equivalent to the rest of the values. This means that genetic biochemistry will not treat the human as a special category, but will have to reduce all human functions to biochemistry. Thus the environment, that is constructed on the basis of valuation and is deemed to be objective, requires that the human be treated equally objectively in terms of what such an environment demands, i.e. interpretation of the human as material, chemical, biological, physical entity in order that such constructed technical values could be applied and thus useful and valuable. All these features comprise the modern *iron age*.

The materialistic ontology, as a foundation of the *iron age*, also shifted the understanding of the “nature” of what constitutes humans, and nature was regarded at the lowest common denominator: biological and physiological, where the only reason for human life is to survive. Thus there are the major writers and philosophers (including the entire British crowd, such as Hobbes) claiming that life is a constant war of all against all, as means for self preservation. In Cervantes’ text, *Don Quixote*, the

knight Don Quixote is constantly shocked by the crudeness, the aggressiveness and belligerence of people who, in the emerging *iron age* are paraded as normal. The famous writer Zola already “naturalizes” human life to extol the biological and physiological aspects as the way humans are in reality. His writings explicate the following composition. First, there is the modern materialist world of the emerging and unchecked capitalism; everything is a value commodity, a means for profit and production, so much raw resources whose force has its own logic. Everyone, the boss as well as the masses of grimy, hungry, dull, and reduced workers to social productive labor value, are compelled to subsist at the level of raw materiality, dig and claw, kill and be killed in order to live one more day. All are exposed to the whims of forces which no one can master. All are subject to the very process they thought to have created freely only to discover that the very creations, as material forces, have their own overwhelming “logic”. Second, the extolling of scientific explanation – basically mechanistic-causal with tinges of its collapse toward the conception of „vital needs“, as a legitimization of the entire *iron age*. While this world is deemed to be material, the forces breaking out are vital. Third, the literary language of the time, debunking as best it could the romantic and orphic traditions, purifying itself from the earlier mannerisms, and finally selecting subject matters and persons which are more in line with modern common and daily existence. If there is an inner-critique among writers of each other, it is a critique of an inadequate depiction of the way things really are. Fourth, there

seems to be a constant debunking of the regime or the established and institutionalized order. It is inept or in collusion with unsavory impulses and characters. The figures that people such institutions are either corrupt or easily corruptible by „material“ forces and interests.

This foursome context structures what Zola proclaims to be naturalism. Although Zola was writing in the milieu of all triumphant science, the naturalism of his time cannot be equated with the conceptions of science where squeaky clean atoms and well scrubbed chemicals were orbiting and bonding in accordance with the precision of mathematical rules. The naturalism borrowed only what was mandatory to yield an explanatory order of the murky and at times vitally painted beauty of a daily iron life world. Starting with general impressions we find Zola’s writing to be composed of themes and figures which are reduced to carnality. Zola is not engaged in any scientific explanation but has elevated the iron life world into a literary principle. He parades brute and blind instincts, carnal love and the base side of human nature. He is interested in the animal in human. He distorts the human visage to look like an animal. Thus *Nana*, a beautiful animal, is irresistible due to the power of her sex, an earthy Venus with coarse legs. She is simply a crude adventure of flesh minus progress or tragedy, evil or good; she is obscene. But what of the non-obscene, the seemingly virtuous; in some other works, such as *Bonheur des Dames* or *Joye de Vivre*, where *Denise* is not a heroine thorn between vast choices and tragic decisions; she is simply healthy. In *Pauline* it is not her will that

wins but her health. They are basic forces that have no other purpose except being a flat statement that this is the way life is. Despite the glitter of contemporary environment with technically produced „consumer needs“, whatever is sold is transparent with this natural reflection: healthy sex sells everything and hardly clad „maidens“ flash and wiggle their rumps on mass media to the appreciative cheers of the adoring fans. Nothing new, just one more explicit value: bared body parts sell everything.

All descriptions emerged in a confusion: honor is identified with wealth, imprudence with courage, cunning, lying, exploitation with wisdom. The constant meanings of words overflow into obscure references. Sailors speak one way, traders another, and transporters yet another; their manners of speech appear very aggressive, exploiting, and contentious over insignificant trifles. The new emergent world is dominated by material values, and the value of an Ego is his function in society, achieved by competition against others. All that once was seen as noble and grand, all figures that once dominated the literary scene, the romantic, the heroic, noble, honorable, are either replaced or reduced to something that is most primitive and vital, leading to the elevation of such vitality to “vital national interests”, so obvious in Fascism, or “blood racism” in Nazism. This is part of the *iron age* and it compels some figures to raise a question whether all of its values can allow a human *Self-worth* to have a place. Here an existential question arises: can I act in such a world and be accepted, or is such a world closed to me, forcing me into an

existential crisis, a parting of the ways from such a life world?

Such parting – *krisis* – provides an opportunity for figures to emerge which fluctuate between two worlds: this fluctuation discloses differences between such worlds, and these differences reveal the essence of each world. The figures such as Don Quixote emerge when a new life world, in his case the emergent *iron age*, demands to know if it is worth living in it or if it should be denied, asking these figures to choose another, such as the passing world. The differences between life worlds appear in the transitional consciousness, lived by figures such as Don Quixote of Cervantes, and Dimitri of Dostoyevsky, Gandhi of India, Socrates of Athens, is how the essence of a crisis is disclosed. All the demands of Don Quixote are in principle related to the *Self-worth*, which, even if not recognized by the individual, shapes his life's way of being and the ways all events and others are seen.

Between two worlds

Don Quixote emerges between an old and a new world and no longer belongs to either, and thus makes transparent one through the other. Occasionally, some features of one world appear in another, no longer relevant for it and thus comprises a reflection of the difference between two life worlds, a difference which usually is obscured. It is important to notice that Don Quixote still does not recognize the coarseness of a new iron age and its general degradation; he perceives such events as permeated by dark, unknown powers – perhaps injustice, corruption, perhaps greed. Such permeation

becomes obvious to him when he describes the changes in Dulcinea. Suddenly he beholds her as a country maid – rough, crude, dour peasant – but not as an angelic Madonna. He wonders what powers could create such a debasement. Though he still sees all women as images of Madonna, he also sees that newly permeating powers can transform them completely into something quite opposite. Don Quixote encounters a fluctuation: Dulcinea appears both as a Madonna of exalted pedigree, and a daughter of her own actions, which are more significant than her geneology. The latter is no longer adequate to guarantee nobility. A person born into a lower layer can, through his actions, become more noble than a person born into a higher layer – simply defined by social categories. Hence, a new world can create an individual whose essence of Self is self-creation. No doubt, Don Quixote is a figure which is a critique of decadent aristocracy and its birthright requiring no noble or honorable deeds; to be a true knight and a noble person, one must earn such a position by deeds. In this sense, nobility of Don Quixote, in the *iron age*, is an active disclosure of *Self and others worth*. It is obvious that at this juncture there appears a confrontation between the passing world – past, but still lived by Don Quixote – and the future world. The latter is manifested in two ways: rough, debasing, exploitative, and aggressive, and, at the same time, opening up an opportunity for a person to become someone who he could not have been before. Don Quixote's desire to retain and to transmit his honorable, dedicated, noble and sensitive life of a knight to the new world is overwhelming,

and its crudeness, for him, is a result of mysterious forces. However, such a transfer from one world to another is based on hope that one's insistence on *Self-worth in action* can surpass the new world's commonness. Although slowly, the question that emerges is not one of knowledge, but a question of *Self worth*.

The description of the first level, mentioned above, indicates two possible life worlds; each has its own structure or a coherence to which every event, as a part, belongs. The logic of the parts and whole is the very essence of hermeneutics. A life world is composed of meanings which can be either perceptually confirmed or canceled. At this level of the life world it is necessary to confine the experience of those within it to their expressed actions. Why? The meant actions are congruent when the actions find empirical, symbolical experiences that acknowledge the structure of given meanings. Hence, knowledge within this level of the life world is defined by the relationship between the intention of one's actions and the empirical or symbolic acceptance of that intention. Otherwise, if references to the world are not congruent with their meaning, do not find the concretely meaningful events of experience, then the intentions remain empty of events to fill them. In these cases, there are no parts or partial events which unite with other parts, with other givens.

Here we find gentleman Alonso Quixana from La Mancha living in an infertile and impoverished province where he spends his days and nights immersed in tales about knights – strong guardians of innocent and oppressed peoples – gal-

lantly and ardently fighting for truth, honor, respect of self and others, dedicated to Madonnas and the ultimate good, expounded by classical philosophy. Here Quejana, day by day and night by night, finds references to a world which is filled with already lived and congruent images. The world is the universe that is ripe with spiritual tension, by the callings of honorable people and angelic Madonnas. This is the living awareness of Alonso Quejana: an age of golden dignity and of knightly tasks, separated from a new *iron age*. The *iron age*, as mentioned before, is the incarnation of the evil wishes of magicians and knaves somehow angered by Quejana. He also knows the *iron age* is not worthy of a true human life: this is a devaluing and debased age. He prefers the life of chivalry and knighthood over the life he shares with his niece, maid, and his neighbors. He knows the difference that the *iron age* consists of countrywomen who belch garlic and are not graceful, though they are nimble, while the *golden age* found in the books, contains ineffable beauty of honorable and noble Madonnas and knights. In this layer arises an important problem: Cervantes' work indicates that Quejana, living in the province of La Mancha, had possibly seen the country girl Aldonsa Lorenzo before starting his adventure. For him Aldonsa is a debased Dulcinea by the strange powers of the *iron age*. Here Quejana experiences a first *crisis*: Dulcinea, who represents all women as noble, worthy of respect and honor, appearing through debased Aldonsa, has no place in the *iron age*. Quejana faces a question of existential choice: the *iron age* in which he is living has no value;

all the values of *iron age* life world become degrading and worthless. No self and other respecting person, no honorable, truthful person, no person demanding justice would be of value. Little, narrow-minded, lying, self-serving ideologues, completely enslaved by their irrational squabbles, rule the day.

While freedom is extolled by all existential thinkers, it is depicted ontologically and not as it appears in a *crisis revealing a difference between two life world wherein one has all the values, while negating human arche as Self-worth*. Thus it is important to note that the question of *Self-worth* has no relative boundaries. Quejana does not ask, "Is it valuable to live in this world? because the *Self-worth* of life cannot be ascertained in it by the one who lives: 'I' as a doer of action, already belongs to this world. That is why he has to ask: "Is it worth to live in this life world at all?"; and eventually: "If I have only one life, does it authentically represent human *Self-worth* that I would live it in this life world?" While in contemporary life worlds it is „impolite“ to speak of absolutes, the *existential crisis* poses an absolute negation of any life world and its values in which *Self-worth* has no place. This is precisely the origin where *existential freedom* is manifested. By being between two life worlds, the *Self* no longer belongs to the world of values but can choose a life of human *Self-worth*, which is a standard for all life worlds. It should be obvious that even French existentialism – unnoticed by itself, posed the same question during the *crisis*: the Nazi life world demanding a decision, and the answer was existential: we shall forfeit our lives rather than live in such a

life world – an absolute choice between two absolutes: A world of absolute degradation and a world of human *arche* – *Self-worth beyond life and death*. **Contemporary American ideologues forget that this is the principle embodied in the actions of the revolutionaries – we shall forfeit our fortunes, our life....**

The activity of Don Quixote gives the fundamental answer through transitional awareness as an opportunity to gain liberation in a specific life world from this very world. It is the case that his *Self-worth* is not given in the empirical world of values of the *iron age*. Instead, it is experienced only symbolically as a vision of human *arche*. Hence our impoverished gentleman seeks the life world's *Self-worth* but does not find any event in his life world which would help him retain *such a worth*. Quejana's most profound *existential crisis* is disclosed and is preserved during this moment: *to take up the quest of Self worth and distance from the present life world*. He assumes the name of Don Quixote, mounts his bony mare, takes his battered sword and crooked lance, and becomes a noble knight on a venerable steed. He takes a shaving basin from the barber and requires that the owner of the inn – who is now the lord of a castle – promote him to a knight by the end of a ritual. A shaving basin becomes Mambrino's golden helmet. Don Quixote becomes a living consciousness, retained and described in novels about good knights, noble and honorable fighters for truth and protectors of the weak and oppressed. He becomes a knight and his actions embody *Self-worth* of honor, truthfulness, nobility, respect and

goodness. These phenomena are beyond value of life and at the same time lived as the very essence of his actions.

Here an essential distinction must be made. By a specific ontology, things are depicted by categories: we know what is a tree, an angel and many others. We too are categorized socially in terms of various functional values. But *Self worth* is not a category and it is present only in action: one is truthful in speech, respectful of others and oneself, honorable and honors others, and noble in his deeds, calling for the nobility of others. An essential feature is now present: Quejana's search for *Self-worth* requires the recognition of the *worth* of others, regardless whether the other is seen as Dulcinea through Aldonsa, as a capable bar maid, or a knight seen through his neighbor Carcaso. Don Quixote is a consciousness which makes transparent our blindness: he sees through the degraded the truth – the *arche of the others as equally Self-worth, honorable, noble, truthful, respectful of self and others*. All have *Self-worth* and thus Don Quixote's *worth*, as a noble and honorable knight is, and must be confirmed by others of equal nobility. Thus, led by his search for *Self-worth*, he finds it even in the degraded others. In this context emerges the logic of *Self-worth*: the degrading, coarse and dark forces of the *iron age*, where everything is a trash bin of constructed values, implies an intruding *Self worth*, appearing in a person, enacting honor, nobility, truthfulness and justice. Don Quixote discloses a significant awareness: in the *iron age* it would not be possible to degrade, despise human *worth* if it were not recognized. We cannot degrade a creature in its life world and demand of it

to justify its actions and to choose another life world. In other words, to call dog a dog is not a degradation. Degrading and despising is possible only in light of recognition of the *worth* of another and *Self* as noble, honorable, just and truthful. It should be obvious that Don Quixote's quest for *Self-worth* is only possible as a reflective recognition of the *worth of others*. He sees such *worth* through the degraded figures and in turn, makes them see themselves as bearers of *Self-worth*. This is the principle of *existential freedom: the recognition of Self-worth in the others, liberates them from a degraded life world and opens the choice for another life world. All liberation movements, even in their failure, assume such reflective existential freedom.*

This recognition founds numerous contemporary phenomena, inclusive of racism, religions, ethnocentrism, and ideologies. Degradation of others by self elevation, reveals the other's elevation, and our anxiety in face of the other's *Self-worth*, his/her significance – beyond any social value. This logic leads all the way to condemning the other to death: unable to withstand the presence of *Self-worth* of the other, we condemn him to death and thus reveal that we have denied our *Self-worth*, have degraded ourselves, and thus hate the other not only for exhibiting his/her dignity, but also for revealing our own self degradation. This is well depicted by Victor Frankl's experience in concentration camp. If a prisoner would show any self and other respect, treat oneself and others with respect, he would be either beaten or immediately eliminated; he was a reminder to the camp guards and "valuable" functionaries, that

they have lost *Self-worth*, specifically visible in their obscene pretense to be "superior." The pretence is a transparent effort to avoid their awareness of their own *Self-worth and freedom*.

An awareness, liberated from one life world, is open to other life worlds. Such opening reveals a difference between them, but through such difference appears a *Self* who does not seem to belong to either world. Such a *Self* is a reflective dimension which recognizes its limitation in a particular life world and the limitations of others in their life worlds, but also a recognition of the others as equivalent to the *Self* through those limitations. This dimensional *Self*, an *arche*, reflects an inadequacy of a lived life world, with all its known values as categorical, social functions, and allows for a question of mutual respect of others as another *Self*, of equivalence no longer of knowledge, but of existence: *Self* and *Other* are more than a life world offers in such a way, that the life world might pose a danger to that *arche*, since the latter is tacitly present, but cannot be lived existentially it that life world. As noted above, this is an *existential crisis* demanding a decision, either to live in a world of values, or to live otherwise. In order to better understand the emerging existential question of action, it is advisable to sharpen some of the linguistic points. A life world is delimited by known linguistic classifications, used mainly in second or third personal pronomina. Yet from Don Quixote flows an effort to understand oneself in first person terms. This mode of language can be called *tautogorical*. *It is not a narrower use of categories; this language has a very different logic. When a categorical*

language deals with truth as a correspondence to „reality“, for tautological language truth is not lying. Thus to say that „I am not a lyer“ is not the same as categorical statement. Moreover, categorical language describes general features, while tautological is unique and not repeatable – existentially authentic.

Russian existential self

Self-worth embodies such requirements as honor, honesty, dignity, self and other respect, and justice. If honor, honesty, dignity and respect cannot be fulfilled in person's activities, then the legitimacy of a life world is placed in absolute question, revealing equally the awareness of *absolute Self-worth*. It is at this juncture that the transcendental lived awareness in Russian literature recognizes that the world of values, constructed by modern West and the world of decadent Russian aristocracy, require evaluation as to their adequacy for human *worth*. Such a question is one of principle that required an essential delimitation of the constructs of both worlds and whether they could be adjusted, discarded or become open to the absolute requirement of the awareness of *Self-worth*. We are in a position now to attempt our venture into lived awareness as an intention correlated to *Self-worth* and thus place Russian writers at the point of *existential crisis*. The Russian Revolution was best expounded by writers who, very notably, were persecuted by the traditional aristocracy, some for becoming Westernizers, others for challenging the life world of autocracy. The figures that the writers

depicted were akin to the ones expounded by Cervantes at the point of *existential crisis* reflecting two life worlds. An important observation: not all traditions produce „professional“ philosophers; the profound questions to be discussed are left to others, using different means. The best Russian philosophy was present in literature written during a turbulent period of social life.

Philosophical critique of Russian aristocracy and Western scientific *iron age*, was offered by major writers who raised most basic questions. Thus, while tradition demands respect for customary rules and social arrangements, we find in Turgenyev's *Father's and Sons*, a question raised which rightly asks from what such respect follows? This question is reflected from two sources, one from Western modern scientific position, and one which implies that respect for both tradition and science must be evaluated on a basis of lived awareness that connects to the *Self-worth* of a person. Such a person is beyond his/her value for a tradition or for science and demands a treatment of oneself and the others in an honorable, noble, truthful, elevating manner *for its own sake*. It is, then, the task to unfold the lived awareness in Russian literature that is compelled to bracket, to place out of action, the life world of tradition and modern West, and to note the presence of the lived awareness across diverse phenomena. In *Fathers and Sons* a suspension is performed raising the question of legitimation of the traditional Russian life world of aristocratic privilege in contrast to the value of the world of the *iron age*; this very question places the questioner in a *crisis* situation. While we may

think that this provides a comparison for choice, in lived awareness there appears an intention that connects to a question: which life world would provide actual fulfillment of the *arche* of *Self-worth*.

The question of legitimation of a life world may appear in a quiet and solitary figure, such as the one shown by Gogol in his story called *The Great Coat*. There is no doubt that the main character is depicted to comprise a search for *Self worth* in face of a most bleak life world. It has been argued that this figure is driven by psychological desire for self importance or by a search for the appearance of a higher social status. Such desires may well be part of a personal morphology and a social situation, but they do not provide an adequate understanding of the intentionality involved in these drives or desires. Subtending and covered over both by psychologically and socially constructed value phenomena, appears an almost *quixotic* quest to reach something psychologically and socially unreachable and yet totally present in his lived awareness: *I am worthy, I have dignity, self and other respect, and honor*. The point is that such an awareness is not within the realm of prevalent social values or psychological feelings, since his social value will in no wise change with the acquisition of *The Great Coat*. He will remain in his meager occupation, still hungry and without a candle light at night, without any hope for a better tomorrow. In brief, he will not get any value out of his struggling and striving apart from the recognition of his *Self-worth* for its own sake. Across Russian literature appears something given to awareness that is akin to Kant's *thing in itself* possessing

no purpose no value, but is to be respected unconditionally. While Enlightenment opened up an entire level of constructs called values and announced that the thing in itself is unknowable, Russian literature is intent in showing that any question of legitimation of a given life world discloses a transcendental awareness of *Self-worth as the thing in itself*.

Let us look at the logic of *Self-worth*. In the life world where everything is a trash bin of values, there emerge personal actions and expressions that demand honor, dignity, respect, truthfulness, not only of themselves but of others. Indeed, their actions are equally an indication of *Self-worth* of others. The intentionality of consciousness as teleological is accepted both by the "rationalistic" Westernizers, from Belinsky through Herzen wherein consciousness is irreducible to scientific explanations, and the writers who emphasize Russian spirituality. This intentionality aims at its telos which is the point of critique of Russian and Western life worlds. Both reject the materialistic-rationalistic West as decadent, purposeless and even nihilistic despite its technical sophistication and extol the Russian man as a model of salvation. This model is distinguished from Western and Asiatic types by its striving, despite the Russian cultural veneer, to exhibit dignity, honor, truthfulness in action. Thus, Mikhailovsky makes a distinction between types and levels of civilization. West may have a higher level of material civilization but Russia is a superior type due to its intuitive understanding of the personal dignity and intrinsic *Self-worth* of an individual. Even Herzen and Bakunin, while living

as exiles, extolled the superiority of the Russian type of awareness of this dignity. Indeed, all the social degradations imposed by serfdom as a traditional value gradation reveal the common Russian acceptance of the absolute *worth* of a person. After all, it would be impossible to degrade others without recognizing the other as a possessor of *Self-worth*. To repeat the „logic“ we cannot degrade a creature who, in its life world, does not recognize a need to justify its deeds, to make a choice between two life worlds; in short, to call a dog – dog, is neither a degradation nor a negation of *Self-worth*. Only another person can be degraded on the basis of recognition of her *Self-worth*. This is to say, degradation, reduction, insult, are possible only when we recognize hers and our own, honor, nobility and dignity.

In the most degraded figures and the most elevated rebels there is a presence of *Self-worth*. Dostoyevsky gives back the key to paradise because the ruler of paradise values equally an innocent child and a decadent master. For the master, a favorite dog is more valuable than a child, and in the life world of feudal lords this is an acceptable standard. Such values are even accepted by „heaven itself“, but not for Dostoyevsky's characters who reject such „heaven“. Dostoyevsky's rejection is an affirmation of human *Self-worth* for its own sake. He will face an *existential crisis* and accept eternal damnation but will not accept a life world in which crimes against children are permitted. He raises an absolute question: is life worth living in a world where such a degradation of human *Self-worth* is a standard, sanctioned

and accepted even by the highest authority. Indeed, the entire corpus of Dostoyevsky's writings is a striving to disclose this awareness. The prisoners in Siberia comprising the „lowest“ elements of society do their best to look „decent“ among the worst conditions of life. Although forced to degrade themselves and others, they show their self and other respect and ask for respect in return.

While these outcasts have lost all social value they still strive to exhibit dignity, honor, respect and thus reveal the final human position for its own sake that cannot be abolished even when threatened by death. This is the Russian positive negativity: Even at the pain of death I shall say no to a life world that does not allow my *Self-worth* to be fulfilled. This merely discloses the constitution of *Self-worth* as transcendental given that is beyond life and death. This appears in extreme cases where the guards who manage prisons immediately condemn to death anyone who shows self and other respect, dignity and honor. Here is a recognition and a lack of honor and dignity in the guards who function as valuable servants of the state. This logic calls to the others to recognize the *existential crisis* in their lives, to legitimate the life world in which they live and to ask whether such a life world fulfills their lived awareness of their *Self-worth*. This is to say, the very presence of the other who is aware of her *Self-worth* performs a tacit phenomenological bracketing and hence challenges a blind inherence in this life world. Once again, this is a moment of *existential freedom*, allowing to raise a question whether such a life world is worthy of one's *Self-worth*.

In Dostoyevsky's *Brothers Karamazov*, the main figure, Karamazov Dimitri, is a member of decadent aristocracy with its privileges and family squabbles over money. His father is the degenerate and hypocritical „Christian“ hated by his sons (apart from the young priest Alyosha). One son Ivan, the intellectual is Westernized, secular atheist, who frivolously debates the question of God's existence, suggesting that the aristocratic rules of power are relevant only if they are sanctioned by the absolute power of authority. If such authority – God – does not exist, then indeed there is an *absolute, existential crisis of the aristocratic life world*. *The crisis is enacted by one of the brothers, Smirdikov, who follows the rule that if there is no God, everything is permitted – and kills his father*. In a perverse way, this brother, Smirdikov is suddenly released or liberated from his Feudal life world and feels free to act as an instrument of the „will of Ivan“. Meanwhile the main character, Dimitri, lives a life of decadence and debauchery. He demeans women exploits them for money and love, incurs debt, and is even accused of killing his father. His intrigues get involved a retired and impoverished captain who has a dying son. Dimitri insults and degrades this impoverished elderly captain who no longer has any social value. Yet toward the end of the story, Dimitri attempts to apologize to the captain by offering money, a money which would surely help with medical treatment of the dying child. Dimitri also offers nice toys to the child, but the child says no. Impoverished as he is, the captain refuses to be bought and thus degraded again. Indeed, in face of his own death, the child tells the father not to accept

money as a value which is offered to repay for the degradation of his father. No social value has any meaning; here we encounter an *existential crisis where Self-worth is placed beyond any social value and even beyond life and death*. Such a worth liberates everyone from all the values of an unacceptable life world. The captain and his dying son reveal *Self-worth* as being above any price, above any social value, and “compels” Dimitri to recognize his own *Self-worth* in face of the other and his nobility, dignity and honor. In short, it is “illegitimate” to attempt to place a monetary value on *Self-worth*. This is the place where *Self-worth* of both persons is disclosed, accepted and recognized. The very presence of the other who is aware of his *Self-worth* performs a tacit phenomenological bracketing and hence challenges a blind inherence in this life world. One can then raise a question whether such a life world is worthy of one's *Self-worth*. The only release for Dimitri is to recognize the others dignity, honor, truthfulness, nobility, and reflecting from the other, to recognize his own *Self-worth*. And this is the moment of truth: Dimitri asks for forgiveness for his deeds which degraded another human, even if the latter no longer had any social value in his life world. Through this recognition, Dimitri is liberated from his own Feudal life world.

Self-worth, as a discovered given, appears not only through degradations and oppressions, but also through actions demanding mutual recognition of self and other. And it appears irrespective of culture, historical period, or social standing. Gandhi angered colonial rulers by his bearing, his dignity, his dignifying those who were at

the lowest social rung, his demand that the colonial rulers have truthfulness and honor and thus made them recognize their own *worth* and not merely their value for the empire. Gandhi reminded all that the life world of an empire is illegitimate because it does not allow the fulfillment of the lived awareness of *Self-worth*. Hence he asked for legitimation of his own value in such a life world and whether he must rise to a transcendental level and reveal an *existential crisis* in his own life and that of the empire based on recognition of what is the ground of final human self awareness and all the values. While being an object of derision and *quixotic* depictions, he took the blows with dignity, demanding dignity from those who administered the blows. It is to be noted that he did not claim *Self-worth* as a value of a specific culture, but as an unconditional and absolute ground that raises the question of legitimation of any life world and demands the fulfillment of transcendental awareness that correlates to *Self-worth*. Einstein once pondered the phenomenon of Gandhi by wondering “that such a person could have walked among us.” In face of the *Self-worth* of this slight person, the British empire lost all of its moral, political, and military superiority – and lost to, what Churchill called, a „naked fakir.“ We know that Gandhi was dressed in dignity, honor, respect of others and himself, and not in suits produced in the factories of the British empire.

Existential arche of philosophy: beyond value

We reached a juncture at which the expounder of Western philosophy – So-

crates – can make his entrance. Although scholars locate Socrates as the relentless seeker of truth, i. e. categorical epistemologist, we must also recall that the first condition of the search for truth is the good and a life world where a person can live in accordance with the demands of the good as one expression of *Self-worth*. Only under these conditions that Socrates can search for truth as another aspect of human worth. After all, the search for truth was, for Socrates, a practical-existential commitment and activity of a good and truthful life. Thus Socrates, like many others, was an object of derision and caricatures. In short, he was a person without a social value, since he had no position, and raised strange questions of unsuspecting citizens, challenging them to search for truth and justice in mutual respect. We might even surmise that Socrates did not propose the final truth, but was an upholder of a dialogical and free domain in which every person was respected and honored as an equal partner in a common venture. He accepted the Athenian verdict of death in order to show that his and others *Self-worth* demands a life world in which the search for truth cannot be forbidden. He placed his *Self-worth* as the good above his personal life and could demand that such a good should be a part of his life world.

The decision by the jury to forbid Socrates his *daimon*, his eros, to “philosophize” was equivalent to a destruction of a life world in which his *Self-worth* once had a place. Socrates is compelled to face an *existential crisis* and reveal a crisis of his life world. He reaches and lives an awareness that places his entire life world into

question and demands a decision: is the life world, offered by Athenians, adequate to fulfill his *Self-worth*. In turn, did the Athenians, by their action, degraded themselves to a level of social value where truth, dignity, honor, will have no place. After all, such a degradation to social value is obvious from the trial when Socrates is offered a chance to surrender his quest and thus become a valuable citizen, and when Socrates offers, ironically, to accept a pension from the state for “whatever little services that I might render.” Here appears a depiction of the first *crisis of democracy* and Socrates reaches a lived awareness which demands a legitimation of the life world which is being offered to him. Can his lived awareness, correlated as it is to *Self-worth*, have any perceptual affirmation in such a life world? The latter, after all, demands self degradation and thus the denial of *Self-worth*. Socrates resolves the crisis by accepting the verdict of the Athenians with a warning: If you condemn me, my fame will spread far and wide; do not do this, because it will be forever a black mark on Athens.

Values and valuations have to be evaluated not by their own self proliferating construction, but by a discovery of a constitutive awareness that is correlated to a tacitly lived presence offering the possibility of performing a suspension of commitment to a given life world and its numerous values. The transcendental requirement was and is to disclose this dimension as an all pervasive reflective presence, an *arche*, demanding a transformation of a given, and specifically of the life world of modern *iron age*, explicated as political and scientific enlightenment. Kant’s offer of criterion as

good will, is quite inadequate, since it offers a psychological condition, or a *transcendental psychologism*, which belongs as a sign of autonomy in the *iron world*. Instead of constructed values, this presence of *Self-worth is uncontestable*. As we saw, the latter cannot be constructed and appears as the *existential crisis* background of all values and valuations. It also provides a background on which every life world can be reflected in its essential morphology and questioned concerning its legitimacy.

This is not to say that Kant it is therefore invalidated. Rather, its limits are exhibited from a transcendental lived awareness that demands “more” and does so on the basis of discovery what this more is. The constitution of this more – *Self-worth* – is not a construction but a disclosure of an intentionality whose meant objectivity, its *eidos* as *worth*, is present as absolute. We should not despair while using the term absolute; after all, in all awareness there are such terms comprising a pre-given *arche* whose denial is its unavoidable inclusion. This is to say, to attempt to negate an *arche* is to include it in the very negation and hence to comprise its absolute affirmation. We shall call this the *principle of self inclusion* and venture a claim that only critical existential philosophy, is in a position to function within this principle. Obviously, Socrates, Don Quixote, Gandhi, Dimitri, are embodiments of this principle. By discovering *Self-worth* in his encounter with the stories of knights, Don Quixote does not leave the meaning of their deeds to be dormant: he includes himself as the awareness that means the world and others as *worthy*, and does so with a pure passion.

He is aware that the deeds to be accomplished must accept of the actor a total and unwavering commitment.

As was noted, Alonso Quejana knows himself both as devalued participant in devalued world created by overwhelming evil sorcerers and impostors, as well as a presence in this world of a striving of *Self-worth* that must be available in the devalued world. Recognizing the transparency of these two life worlds one through the other, he chooses the deeds of knightly actions to be fulfilled in a way where the *iron age* figures are reflected from a dimension of a world that allows for *Self-worth* to become manifest in anyone. Thus, he selects names that more appropriately express a knightly life world: Alonso Quejana becomes Don Quixote, his horse becomes Rocinante, and Aldonsa Lorenzo becomes Dulcinea. It is important to note that the moment of transparency of *Self-worth* is, in the case of Don Quixote, the encounter with Aldonsa / Dulcinea, such that Dulcinea, as an embodiment of *Self-worth*, manages to shine through Aldonsa. In short, despite the evil forces of the *iron age*, a crude peasant girl is transparent with a true lady – beautiful, honorable, noble, and truthful – as is every woman. Through the crude, raggedy exiles of Dostoyevsky, shine a presence of this dimension which is more, an *arche* whose denial is its affirmation. . Don Quixote demands that *Self-worth* is not a category but a total commitment to action – being noble, respectful, truthful, returning us to the very essence of philosophy: search for truth without any obfuscation and respect for others who are engaged in the same venture. Here the Self as *Self-worth* recognizes

human fallibility and hence engages with others in this most profound, respectful and honorable vantage.

Just to be clear: all awareness is world oriented and coincides with what is given in the world. Alonso Quejana is reading books in his library. The actors in the books constitutes a background, covered over by a surrounding life world. Once again Quejana finds himself in a crisis position: the dimly visible reality compels a question how to legitimate his currently lived world. This dimly visible reality allows for the suspension in participation in his currently lived world as transparent with its inadequacy, not worth living in light of the other reality. An added recognition is apparent: *Self-worth*, demanding a worthy world, such that it signifies not a categorical composition but an embodiment of a tautological action. In such a world the intension toward the world as *Self-worth* corresponds to reality. Woman is honored, noble, beautiful, the actions of others are just, trustworthy, stable, and a given word is identical with life. Thus with the shift of awareness to Don Quixote, Quejana seeks his *Self-worth* as a permanent transcendental condition that frees him from the iron life world and its degrading shiftiness, and opens a world as a different background, demanding deeds worthy of a noble knight, justifying all actions. The same sort of dim awareness appears in Dostoyevsky's Dimi-tri. He lends money to an aristocratic girl to help her save the honor of her family; she offers herself to him for his generous deed, but he refuses to dishonor her for money. Meanwhile he encounters a woman who owns a bar – a low class person, just as

Aldonsa in Don Quixote. Yet almost imperceptibly, Dimitry sees through this lower lady a woman he wants to honor, treat with respect and, in a final scene, leave Russia with her. In fact, on a way out of Russia, he stops to visit the mentioned captain and his son where he finally is clear what this dimension is: mutual *Self-worth*.

One misunderstanding must be avoided: *Self-worth* is not a projected future utopian society to be achieved once some material conditions will be established, or once humanity evolves; it is the ever present recognition of the *absolute arche*, whether in the actions of Don Quixote, Gandhi, Dimitri, Socrates or a concentration camp guard and prisoner. It is the enactment as an existential disclosure of such an *arche* which is a measure of any social, theological and scientific value. It is Gandhi in the encounter with the British governor of India which reveal the recognition of both, even if the governor denies this recognition of Gandhi's *Self-worth*, he accepts it by requesting Gandhi's presence at the governor's mansion. There was no hint of any utopian future, but a presence of two humans.

Our existential crisis

Socrates disclosed a crisis in Athenian democracy where he was denied his responsibility and duty to philosophize and to invite everyone in search for truth. In the modern *iron age*, which has reached an extreme success in the proliferation of technical disciplines and progress, societies are extolling nothing but technical values and technical training. Such train-

ing becomes identical with individual's social value. Philosophizing is a Socratic nuisance and is being discarded as having no value. In short, philosophical thinking, whether in "formal" seminars, or in literatures, disclosing the inadequacies of such *iron age* for the life of human *Self-worth in truthful, noble honorable action*, is being abolished. The crudeness, the jargon, the "winner take all" through corruption, lying, without honor, dignity even self respect, in every area is the "natural norm". Hence any person, who still regards himself as a "place" where *Self-worth* can be enacted, will be regarded as "funny" or *quicksotic*. Just as for Don Quixote, Dimitri, Gandhi, as for anyone, the fulfillment of *Self-worth* in the *iron age gone wild*, is to make evident the presence of this most basic human *arche* through the phenomenon of transparency. Not a value function constructed in a society, dominating the modern life world – depicted above – but a given presence that is transparent even through the images of drab and crude persons of an *iron age*. Through everyone we must see a noble and honorable knight, through the smell of garlic and peasant's attire, through a bar maid we must see a woman – and for that matter any woman – as noble, honorable, and respectable. Just as all the mentioned figures between life worlds, it is our responsibility as humans – and thus *existential philosophers* – to strip the veil of a demeaning world to reveal the presence of himself and others for what they truly are in essence – to reveal their *existential crisis and with it our mutual freedom*. It is now somewhat evident that all awareness discloses a universal yearning for a reflective

presence of *Self-worth*, available only in action and not in epistemological, scientific, knowledge. With this awareness nihilism, as the aged sick man did for Buddha, is a sign that we, on the way to philosophy,

should also launch our Quixotic quest in search of adventures that would disclose ours and others *Self-worth*. Don Quixote, Dimitri, Socrates, Gandhi beckon: come and follow the brightest star.

Suggested readings

Cervantes, Saavedra Miguel de. *The Adventures of Don Quixote*, Daly D. tr. New York: Macmillan, 1957.

Edie, James. ed. *Russian Philosophy*. Chicago: Quadrangle Books, 1965.

Zola, Emile. *The Best Known Works of Emile Zola*. New York: Blue Ribbon Books, 1941.

(Post)Modernizing Contemporary Intellectual Culture¹

AIVARAS STEPUKONIS

Lithuanian Institute for Cultural Studies

astepukonis@gmail.com

ORCID: 0000-0003-3757-6620

The article constitutes the second part of a broader investigation into the intellectual culture of contemporary (primarily Western, but ever more global) societies. The main focus is on the avant-garde tendencies of contemporary intellectual culture, also known as postmodernism. Those avant-garde tendencies are generally driven by rebellion and protest against three fundamental orders: ontologically independent objects; established social (i.e., economic, political, cultural, religious, etc.) relations; and the very structure of human perception.

Keywords: contemporary intellectual culture, postmodernism, deconstruction, subjectivism, hermeneutics, scholasticism, cynicism.

In the first installment of the article series², I presented an overview of the *general* tendencies of contemporary culture that create conditions for the emergence of its intellectual proclivities. It is time to narrow the field of research, focusing on the *intellectual* life of today, discussing its directions, predispositions, and features. I immediately propose to distinguish two things that are by no means equal: 1) what might be called the intellectual *avant-garde* of this age and 2) the general intellectual traits of the *whole* age. I'll start with the avant-garde, also known as postmodernism.

Thinking at the Frontier: What is Postmodernism?

Whatever it is, I believe it should not be called a "movement," although there are

such descriptions in the literature³. Instead, it is a relatively frequent recurrence of certain critical attitudes among writers on cultural, historical, artistic, and other humanistic issues.

As soon as one transitions from the relations of time (with modernism) to the collisions of logic (postmodernism *versus* modernism), the postmodernist *post* turns into an anti-modernist *anti*. In general, postmodernism is much easier to define by reference to its negations than its affirmations; it is in the negations that its unity lies. Postmodernism is an uprising, rebellion, and protest against three established orders: ontologically independent objects; established social (i.e., economic, political, cultural, religious, etc.) relations; and the very structure of human perception – an

¹ Continuation. Start in vol. 10, no. 1.

² See Aivaras Stepukonis. "(Post)Modernizing Contemporary Intellectual Culture," 2022.

³ For example, see Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, p. 25.

uprising most influenced by thinkers such as philologist Friedrich Nietzsche; philosopher Martin Heidegger and his pupil, Hans-Georg Gadamer; linguist Ferdinand Saussure; grammatologist Jacques Derrida; psychologist and historian Michel Foucault. Here are the consequences:

The postmodernist is convinced “facts are inseparable from the observer who claims to discern them, and the culture which supplied the categories in terms of which they are described.”⁴ For this very reason, any positivism (the “belief in the existence and availability of objective facts, and above all in the possibility of explaining the said facts by means of an objective and testable theory, not itself essentially linked to any one culture, observer or mood”⁵) causes allergic annoyance. From now on, the outside world as a manifestation of autonomous being is no longer accessible and therefore no longer knowable. Furthermore, not only the present but also the past lacks objectivity.

Man is a ‘construct of history,’ his knowledge is a ‘product of history,’ unable to ‘transcend historical circumstances.’ Therefore, for someone like Hans-Georg Gadamer, universal claims, regardless of who makes them and how they are argued, are nothing more than “prejudice.”⁶ The postmodernist mindset includes biographical, cultural, historical, local, individual, and genealogical components; it is foreign, one might say, averse to the universality, objectivity, realism, and absolutism of thought; in a nutshell, to any form of logocentrism founded

on the “belief that there are abstract truths that have basis in reality.”⁷

In this way, the myth of the objective world and universal knowledge is seemingly dispelled. There are no things; just people writing texts about things that appear only when written about. Semiotics becomes the queen of the sciences: at first only a modest subdivision of language theory, but later an all-encompassing analytical method. Why not, if “every closed significant whole is called a *text*” and “one can speak of a linguistic, visual, or architectural text”⁸? The given reality, instead of *having* meaning, itself *becomes* meaning, a multitude of meanings. Ontology is transmuted into semiotics, objective phenomena into subjective signs⁹.

Hence, the primary task of the thinker is to explain the meanings of texts in terms of the psychological, social, and historical circumstances of their emergence, relations with their authors and with the subsequent generations of readers. Thus, the

7 Horst Waldemar Janson. *History of Art*, p. 903.

8 Felix Thürlemann. *Nuo vaizdo į erdvę*, p. 220.

9 Let me quote Gellner’s vivid description of this: “In the current intellectual atmosphere, one senses a feeling that the world is not the totality of things, but of meanings. Everything is meaning, and meaning is everything, and hermeneutics is its prophet. Whatever is, is made by the meaning conferred on it. It is the meaning with which it is endowed which has singled it out from the primal flow of uncategorized existence, and thereby turned it into an identifiable object.” (Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, p. 24). Also Janson: “Since all cultural products are texts in the sense of documents, everything—history, life itself—becomes a text. [...] [E]verything is intertextual; that is, it is dependent on everything else, to the point where no trait can be isolated and no order or causality can exist.” (Horst Waldemar Janson, *History of Art*, p. 903).

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*

6 Edmund E. Jacobitti. “Postmodernism,” pp. 732–733.

primary task of the thinker is to answer the questions of what the words mean, what the context of the words means, what the context of the words means to the words, what the words mean to their own context, and so on. This art of disentangling meanings is called hermeneutics. One of the most tragicomic predicaments of postmodernist hermeneutics lies in the recognition that the study and comparison of writings from different cultures and eras always involves “two sets of meanings, and the problem of their mutual intelligibility and translatability”¹⁰ which, according to postmodernists, cannot be overcome: the writer essentially writes *only* to himself, the reader essentially reads *only* to himself, and both of them think essentially *only* to themselves. Man is by nature closed (to others and, according to the psychoanalytic school, to himself).

The meaning of the text, thus, has to be interpreted—such is the work of a hermeneuticist—knowing in advance (and anticipating accordingly) that the meaning is in principle inexplicable. A paradox, isn’t it? The hermeneuticist, however, is cunning: if the meaning cannot be *found*, he whispers to himself, it can be *attributed*. The practical consequences of such a theoretical approach are easily predictable. George Steiner candidly remarks on Martin Heidegger, the father of contemporary hermeneutics, and his “explorations” of Hölderlin’s poetry¹¹:

Here, as in his notorious “translations” from the pre-Socratics, Heidegger is carrying to violent extremes the hermeneutic paradox whereby the interpreter “knows better” than his author, whereby interpretation, where it is inspired and probing enough, can “go behind” the visible text to the hidden roots of its inception and meaning. This, undoubtedly, is how Heidegger operates, and on the level of normal expository responsibility many of his readings are opportunistic fictions.¹²

One of the most famous and glaring methods of postmodernist hermeneutics is literary deconstruction, which was pioneered by the French philosopher Jacques Derrida. It was *initially* argued that the “meaning of a text often has nothing to do with an author’s intentions, but rather can be best understood against the background of inherent structures of a text, for example, unconscious slips or puns, gaps, inversions, or metaphors,”¹³ but soon escalated into uncontrollable arbitrariness, which “utilizes (and openly advocates) the deliberate misuse of terms, inappropriate synonyms, willful misquotes, irrational positions, extreme interpretations, and even personal attacks against its opponents.”¹⁴ Heed the word “deliberate.” This means that any complaint, accusation, or reprimand against a postmodernist for “inconsistency of thought” is likely to be taken as a compliment and a sign that he, the postmodernist,

10 Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, p. 26.

11 A linguist and professor of comparative literature, and thus a man with knowledge of both textology and textual archaeology.

12 George Steiner, *Martin Heidegger*, p. 143.

13 Elliot Neaman, “Jacques Derrida,” p. 233.

14 Horst Waldemar Janson, *History of Art*, p. 903.

has successfully avoided “logical banalities” by revealing “contradictory” human nature in the person of both the *other* and *himself*.

Anyone who has had a taste of higher education knows what it means to take shelter in the library for days, look for sources, collect quotes, and write a research paper. Sooner or later, the irritable question, plagued by encyclopedic fatigue, slips out: could it be that postmodernism is (neo)scholasticism—something old and musty rather than fresh and fragrant? What is meant when, in the heat of a debate, one party loses patience and name-calls the other, their speculations and arguments “scholastic”? Trimmers, people, drenched in textbook or school wisdom, who are completely reliant on the thoughts and authorities of others, unrealistic examples, intricate terminology, or other intellectual surrogates! And what is our age like? There are legitimate fears today as to whether the situation in contemporary philosophy is not as it was in the late Middle Ages. Today, as in the olden days, there is a sharp turn from “participation” in issues to a purely “historiographical” approach¹⁵.

Over a million publications in the natural sciences are published worldwide each year; over a hundred thousand journals in the social sciences; and the same number in the humanities¹⁶. “To perceive the world as a text,” Randall Collins says, “is not too inaccurate a description, perhaps not of the world itself, but of the life position of intellectuals: we are almost literally

buried in papers,” the author worries on, “The pessimism and self-doubt of the intellectual community under these circumstances is not surprising.”¹⁷ Elsewhere, Collins defines “scholastic” periods and notes that in such times, “intellectuals are primarily curators of old texts.”¹⁸ Curators of texts? What an accurate and poignant description of our times! The rather reckless and, for any honest philosopher, *tragic* replacement of the world with reading and writing, as well as the unavoidable illness of book-induced myopia—these harmful habits were not invented by us; we simply bestowed epidemic proportions on them. At the end of the 19th century, Nietzsche the grumbler complained of the same illnesses, exasperated by the modern man of theory who “still continues eternally hungry, the ‘critic’ without joy and energy, the Alexandrian man, who is at bottom a librarian and corrector of proofs, and who, pitiable wretch, goes blind from the dusty books and printers’ errors.”¹⁹

Once the postmodernist denies the “dogmas” of the Enlightenment, purges himself of the belief in the ideological and moral progress of society, and dispels the positivistic-universalistic illusion of “one world” and “one nature,” he is ready to turn to the values and ideals of contemporary culture to “critically” show just how fragile they are and how easily deconstructable into the incompatible processes of consciousness. So is man, the embodiment of instability, whom Jean Paul Sartre suc-

15 See Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, p. 502.

16 See Derek J. de Solla Price, *Little Science, Big Science, and Beyond*, p. 266.

17 Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, p. 521.

18 *Ibid.*, p. 793.

19 Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, p. 67.

cinctly and eloquently characterizes as a “being which is what it is not and which is not what it is.”²⁰ But we have already talked about it. I would like to emphasize something else here. By deriding his own cultural environment, rumpling the cradle in which he was born and raised, the post-modernist must sooner or later admit that without all those “phantoms” of humanity he must criticize and deconstruct, he would have nothing to do. The postmodernist can, incessantly and without remorse, scold the existing education system, dismember the habits of today’s enlightened class and intelligentsia (this conservative and self-complacent *establishment*!) to the last bone, while being himself an educator, a university lecturer, and an intellectual who receives (and takes!) a salary from an institution he advises with a grin on his face to deconstruct rather than reconstruct.

This tendency of postmodernism to engage in “shameless” (self)criticism is a special form of cynicism, the same kind that both Ortega y Gasset and Ludwig von Mises talk about, albeit in different contexts. Here is what Gasset says about the pioneers of historical cynicism, the Greeks, “emerging from the heyday of Mediterranean culture”:

Diogenes, in his mud-covered sandals, tramps over the carpets of Aristippus. The cynic pullulated at every corner, and in the highest places. This cynic did nothing but *saboter* the civilisation of the time.

He was the nihilist of Hellenism. He created nothing, he made nothing. His role was to undo—or rather to attempt to undo, for he did not succeed in his purpose. The cynic, a parasite of civilisation, lives by denying it, for the very reason that he is convinced that it will not fail. What would become of the cynic among a savage people where everyone, naturally and quite seriously, fulfils what the cynic farcically considers to be his personal role? What is your Fascist if he does not speak ill of liberty, or your surrealist if he does not blaspheme against art?²¹

The tone of this passage is a bit angry, and the assessment is a bit harsh. The cynic is by no means just a parasite. His relationship with society is rather similar to the church’s relationship with heretics, without whose help, let’s face it, ecclesiastical dogmatics and Christian theology in general would hitherto be dressed in newborn diapers. But the main characteristic is sufficiently clear: the cynic lives on and from what he in one way or another attacks and tries to destroy. Such was, according to Ludwig von Mises, Friedrich Nietzsche, one of the prophets and patriarchs of postmodernism:

It is noteworthy that the men who were foremost in extolling the eminence of the savage impulses of our barbarian forefathers were so frail that their bodies would not have come up to the requirements of “living

20 Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, p. 58.

21 José Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses*, p. 116.

dangerously.” Nietzsche even before his mental breakdown was so sickly that the only climate he could stand was that of the Engadin valley and of some Italian districts. He would not have been in a position to accomplish his work if civilized society had not protected his delicate nerves against the roughness of life. The apostles of violence wrote their books under the sheltering roof of “bourgeois security” which they derided and disparaged. They were free to publish their incendiary sermons because the liberalism which they scorned safeguarded freedom of the press.²²

Here, as in the previous quote, the intemperance of cynical bile and bitterness, often outright insolence, is described quite

expressively. It is worthwhile to iterate that a “good” postmodernist is a cynic from head to toe. He knows this and, more importantly, uses it, especially when resorting to “inflammatory” tactics.

“What is post-modernism?” Ernest Gellner asks somewhat anxiously, and just as anxiously replies, “[I]t is a kind of hysteria of subjectivity [...]”²³ Unfortunately, this is what the “avant-garde” of our culture actually is. It is a phenomenon, however, that is surrounded from the south and north, east and west by the seas of a world that is much wider, more diverse and complex; a world that does not fit into modernism, postmodernism or any other label of “ism.” Let’s paddle those wider waters in our next investigation.

22 Ludwig von Mises, *Human Action: A Treatise on Economics*, p. 172.

23 Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, p. 29.

Literature

Collins, Randall. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge (MA), London (EN): The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.

Gasset, José Ortega y. *The Revolt of the Masses*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1932.

Gellner, Ernest. *Postmodernism, Reason and Religion*, London, New York: Routledge, 1992.

Jacobitti, Edmund E. “Postmodernism” / Daniel Robert Woolf (ed.),

A Global Encyclopedia of Historical Writing, vol. II, New York, London: Garland Publishing, Inc., 1998, pp. 732–733.

Janson, Horst Walde-mar. *History of Art*, 5th edition, revised and expanded by Anthony F. Janson, New York: Harry N. Abrams, Inc., 1995.

Mises, Ludwig von. *Human Action: A Treatise on Economics*, 3rd edition, Chicago: Contemporary Books, Inc., 1966.

Neaman, Elliot. “Jacques Derrida” / Daniel Robert Woolf (ed.), *A*

Global Encyclopedia of Historical Writing, vol. I. New York, London: Garland Publishing, Inc., 1998, p. 233.

Nietzsche, Friedrich. *The Birth of Tragedy*, translated by Clifton P. Fadiman. New York: Dover Publications, Inc., 1995.

Price, Derek J. de Solla. *Little Science, Big Science, and Beyond*. New York: Columbia University Press, 1986.

Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*,

translated and with an introduction by Hazel E. Barnes, New York: Philosophical Library, 1956.

Steiner, George. *Martin Heidegger*. New York: The Viking Press, 1979.

Stepukonis, Aivaras. “(Post)Modernizing Contemporary Intellectual Culture”. *Sovijus*, 2022, vol. 10, no. 1, pp. 46–54.

Thürlemann, Felix. *Nuo vaizdo į erdvę, iš vokiečių kalbos vertė Lina Kliugaitė*. Vilnius: Baltos lankos, 1994.

Ugdymas(-is) kaip pirmoji filosofija

AUGUSTINAS DAINYS

Vytauto Didžiojo universiteto Švietimo akademija
augustinas.dainys@vdu.lt

Straipsnyje dėstoma ugdymo kaip pirmosios filosofijos samprata. Teigiama, kad ugdymo filosofija yra XX a. vyravusios kalbos įpėdinė, nes kalbos prasmių stabilumas yra palaikomas kalbos vartojimo praktikų, kurios diegiamos ugdyme. Skleidžiant šią mintį, aptariami Aristotelio, R. Descarteso ir E. Levino pirmosios filosofijos projektai bei pateikiama jų ugdytojiška interpretacija. Prieinama prie išvados, kad iki šiol siūlyti pirmosios filosofijos projektai, Aristotelio atveju akcentuojant bendrųjų tikrovės dėsnių mąstymą, Descarteso atveju – pažinimo procedūrą, o Levino atveju – etinį santykį, rodo dar gilesnę ugdymo(si) praktikų plotmę. Visas filosofinis darbas dalijamas į ugdymo(si), filosofinio atradimo ir filosofinio atradimo pagrindimo kontekstus, kai pagrindinis filosofijos kontekstas yra ugdymo(si) kontekstas. Siekiant formuluoti ugdymo kaip pirmosios filosofijos projektą, pirma, formuluojama empirinė tezė apie ugdymą kaip pirmąją filosofiją. Parodžius jos nepakankamumą vėliau formuluojama transcendentalinė tezė. Pateikiami transcendentalinės pedagogikos projekto metmenys. Teigiama, kad ugdymas (- is) kaip pirmoji filosofija nėra vien tik vaikų auginimo mokslas, bet ir biologiškai suaugusių žmonių būvis, kai būti yra mokytis būti. Straipsnis baigiamas mintimi, kad ugdymas (-is), demokratija ir filosofija yra tos pačios plotmės dalykai.

Esminiai žodžiai: pirmoji filosofija, metafizika, pažinimo teorija, etika, transcendentalinė pedagogika.

Įvadas: ugdymo filosofija kaip kalbos filosofijos reikalo tęsėja

Mes nenorime atlikti revoliucijos filosofijoje teigdami ugdymą (-si) esant esmingiausia žmogumi sąlyga ir todėl formuluodami ugdymo (-si) kaip pirmosios filosofijos (toliau – PF) projekto metmenis. Tokios revoliucijos ketinimas būtų pigi žurnalistinė sensacija, neverta sugaišto rimto filosofinio darbo laiko (kiekviena filosofinė revoliucija kyla ne iš noro atmesti ar apversti savo pirmtakus, bet iš jų filosofijos

giluminių implikacijų, kurių jie nematė ar nebuvo iki galo įsisąmoninę, iškėlimo į dienos šviesą net tada, kai jų išryškinimas keičia pirmtakų filosofijos statusą). Tad, formuluodami ugdymo kaip PF idėją, atskleidžiame praėjusio amžiaus antroje pusėje vyravusios kalbos filosofijos vidines ugdytojiškas implikacijas, kurių nematė ar nebuvo įsisąmoninę jų kūrėjai: Vakarų filosofijos kalbinis posūkis galų gale yra pedagoginis posūkis.

XX a. filosofija buvo kalbos filosofija, kai filosofinės problemos traktuotos kaip

kalbinės, o filosofinis nagrinėjimas tapatinamas su kalbos analize. Bene ryškiausias tokios filosofijos pavyzdys yra Wittgensteino filosofija, kurios vėlyvajame variante atskleista, kad ženklo prasmė glūdi ne juo įvardijamame dalyke, bet vartojimo praktikoje. Kalbų yra mokoma(-si) įvaldant jų žodyno bei gramatikos vartojimo praktiką, todėl kalbos filosofijoje glūdi galingas iki šiol akivaizdžiai neatskleistas ugdymo(-si) filosofijos potencialas, kai galiausiai galima sakyti, kad kalbos filosofija yra ugdymo(-si) filosofija, nes įvaldyti kalbą yra mokytis turėti reikalų su įvairiomis prasmėmis įsisavinant jų vartojimo praktikas. Tą patį galima pasakyti ir apie filosofiją apskritai – jos prasmų stabilumas grindžiamas ugdymo praktikų stabilumu: prasmingas filosofinių teiginių vartojimas nusistovi tik tada, kai įdiegiamas į ugdymą kaip prasmų vartojimo praktikų mokymą, kai jaunuoliai mokomi konkrečios filosofijos disciplinos (ontologijos, epistemologijos, etikos, estetikos) teiginių vartojimo taisyklių. Tik įtvirtinamos ugdyme socialumo, pažinimo, meno bei etinės praktikos išsilaiko ir išsaugo savo tapatybę, todėl be ugdymo neįmanoma jokia prasmų tvermė laike ir istorijoje.

Šią kalbos filosofijos išdavą matė Rorty „Filosofijos ir gamtos veidrodžio“ paskutiniuose skirsniuose, kai teigė, kad filosofija turi būti ugdanti (edifikuojanti), o ne pažintinė. Tačiau jis nesiekė generalizuoti savo tezės ir formuluoti ugdymo kaip PF projekto, apsiribojo empirinėmis pastabomis apie ugdymą ir šiuo požiūriu nesiskyrė nuo kitų Vakarų filosofinės tradicijos autorių, rašiusių apie ugdymą. Tad Rorty liko kalbos filosofijos paradigmoje, ją praturtino amerikietiška pragmatine prieiga.

Wittgensteinas, „Filosofiniuose tyrimuose“ nuolat klausęs, kaip vaikas mokosi kalbos, ir atsakydamas į tai, teigęs, kad išmokstant su kalba žaisti įvairius žaidimus, gali būti traktuojamas kaip ugdymo (-si) filosofas, net jei sau skyrė daugiau kalbos filosofo vaidmenį. Jis „Filosofinius tyrimus“ pradeda citata iš A. Augustino „Išpažinimų“, kur aprašoma, kaip vaikas rodymo pagrindu mokosi kalbos. Patys „Tyrimai“ yra fundamentalus dialogas su šiuo „Išpažinimų“ fragmentu, kur Wittgensteinas dažnai apmąsto, kaip vaikas mokosi kalbos ar ką reiškia išmokyti žaisti šachmatais nurodymas ženklo vartojimo praktikų svarbą.

Pasak kalbos filosofo, išmokyti žodžio reikšmę yra įvaldyti jo vartojimo praktiką, kai žodžio reikšmė yra jo vartojimas, o ne dalykas, kurį žodis įvardina. Tad vėlyvasis Wittgensteinas atmeta Frege's *Bedeutung* kaip žodžio reikšmės sampratą, kurią sudaro žodžiu įvardijamo dalyko nurodymas, ir kalba apie žodžio vartojimo praktikas kaip jo reikšmes¹.

Tačiau mes negalime daugiau plėstis šioje vietoje, nes Wittgensteino kalbos

1 A. A. Plėšnys ir M. P. Šaulauskas straipsnyje „Frege's *Bedeutung* kaip reikšmė ir kaip nurodymas“ siūlo naują Frege's termino *Bedeutung* vertimą kaip nurodymą. Taip jie šią Frege's sampratą susieja su Wittgensteino „Traktato“ loginio pozityvizmo tradicija bei *ostensyviu* arba nurodančiu žodžio reikšmės apibrėžimu. Būtent šią *ostensyviu* arba nurodančio apibrėžimo ir tuo pat metu Frege's *Bedeutung* kaip nurodymo sampratą vėlyvasis Wittgensteinas išsamiu kritikuos „Tyrimuose“. Šio teksto autorius *Bedeutung* vertimą traktuoja kaip išradinę inovaciją, tačiau jis visiškai negalioja vėlyvojo Wittgensteino „Tyrimų“ reikšmės kaip vartojimo sampratai, kuri paremta nurodymo kaip žodžio reikšmės sampratos kritika, todėl kalbėdami apie vėlyvąjį Wittgensteiną, mes visgi vartojame senąjį reikšmės terminą.

filosofijai kaip pedagoginei filosofijai reikėtų skirti mažiausiai atskirą straipsnį. Tęsdamas šio filosofo inovacijas, Gilbertas Ryle'as sąmonės filosofijai skirtime veikale „Sąmonės sąvoka“ įveda dispozicijos idėją, kuria nori nusakyti išmoktus mentalinius įgūdžius, kurių rinkinys ir sudaro tai, ką vadiname sąmone. Mums svarbu, kad įgūdžiai susidaro išmokstant tam tikrą praktiką, tad analogiškai Wittgensteinui, Ryle'as teikia ugdymo sąmonės filosofiją. Šio teksto sumanymas nėra pristatyti šių filosofų mintis, juos minime dėl bendro filosofinio konteksto, kuriame brendo šio straipsnio mintys.

Šiame tekste sieksime nustatyti savo poziciją trijų PF projektų atžvilgiu – Aristotelio, iškėlusio metafiziką į PF rangą, Descarteso, iškėlusio į šį rangą nuo tįsumo atsietą refleksiją, ir Levino, iškėlusio etiką į šį rangą, bei atlikdami šių PF projektų ugdymojojišką interpretaciją. Sieksime parodyti, kad iki šiol formuluotos ugdymo filosofijos teorijos yra empirinės ir sprendžia praktinį uždavinį, kylantį iš tos aplinkybės, kad žmonėms gimsta vaikai, kuriuos, norint užauginti tinkamais valstybių piliečiais, reikia kažkaip ugdyti. Tad pirmoji ugdymo kaip PF idėja yra empirinė ir baigtinė. Suformulavę šią tezę apie ugdymą kaip PF, vėliau formuluosime transcendentalinę tezę apie ugdymą, kuri sako, kad būti žmogumi yra nuolat mokytis būti.

Graikų *paideia* verčiame kaip ugdymą (-si), todėl sakome, kad ugdymas (-is), suprastas šia prasme, yra PF, o ne ugdymo filosofija, kuri yra modernybės produktas. Moderni ugdymo filosofija mūsų netenkina, nes modernybė įkandina Descarteso ir Kanto akcentuoja mąstomybės dėsnius ir

ugdymo(-si) filosofiją suprantą kaip mąstymo dėsnių pritaikymą vaikų auginimo ir lavinimo mokslui ir šią discipliną traktuoja kaip taikomąją ir praktinę. Tuo tarpu mes ugdymąsi patalpiname ties pačia teorinės filosofijos šerdimi ar nervu. Tačiau graikų *paideia* filosofinės reikšmės nusakymas (sugrįžimą link jos tyliai prielaidauja šis tekstas), nėra šio straipsnio tikslas, nes tam mažiausiai reikėtų atskiro straipsnio.

Mokslo ir filosofijos atradimų taikymo ugdymui svarba

Toje pačioje mokslo paradigmoje dirbantys jauni mokslininkai yra ugdomi tų pačių mokslo vadovėlių pagrindu, todėl perimtas pačias mąstymo taisykles. Thomas S. Kuhnas sako, kad „vadovėlių tikslas yra mokytis šiuolaikinės mokslo kalbos žodyno ir sintaksės“ (Kuhn 2003: 163). Tad mokslinės paradigmos vienovė taip pat yra mokslinio ugdymo praktikos vienovė. Mokslininkai yra ugdomi vienos paradigmos viduje ir mokomi remtis tais pačiais faktais bei jų mąstymo taisyklėmis. Taip jie vieningai sprendžia mokslo problemas, suprasdami vienas kitą ir kolegų tyrimus padarydami galiojančius.

Mokslo revoliucija įvyksta tada, kai suformuluojama nauja teorija, kitaip aiškinanti gamtą, nei iki šiol ji aiškinta Kuhno terminais tarant, „normaliajame moksle“, kuris rėmėsi jau kelis amžius nusistovėjusiomis gamtos aiškinimo taisyklėmis, sudarančiomis savarankišką mokslo paradigmą. Kuhnas skiria „revoliucinį mokslą“ ir „normalųjį mokslą“. Pirmasis kuriamas keičiant senąją mokslo paradigmą nauja paradigma. Tačiau ilgainiui nusistovi

bendrosios gamtos mąstymo taisyklės, ir mokslininkai jau neformuluoja naujų revoliucinių teorijų, bet sprendžia galvosūkius jau esamoje mokslo paradigmoje. Pasak Kuhno, „vadovėliai, kurie yra pedagoginė normaliojo mokslo įamžinimo priemonė, turi būti visiškai perrašomi kiekvieną kartą, kai keičiasi normaliojo mokslo kalba, problemų struktūra arba standartai“ (Kuhn 2003: 162). Tad vadovėliai kuria „normalųjį mokslą“. Pavyzdžiui, rašant šį tekstą kvantinė fizika yra „normalusis mokslas“, nors, jam kuriantis prieš šimtmetį, buvo „revoliucinis mokslas“. Tačiau, nepaisant mokslo atradimų svarbos, naujai paradigmai įsigalėti didelę reikšmę turi gebėjimas naujai suformuluotą „revoliucinio mokslo“ teoriją pritaikyti ugdymui ir turėti naujosios teorijos rėmuose išugdytų mokinių bei sekėjų, kurie vėliau mokslo veikloje įtvirtintą „revoliucinio mokslo“ teoriją ir savo ruožtu paverstų ją „normaliuoju mokslu“.

Filosofijos istorijoje vienas iš pirmųjų paradigmos keitėjų buvo Sokratas. Jis tokias sąvokas kaip „teisingumas“, „gėris“, „dorybė“ ar „tiesa“ pradėjo tirti atsigręžęs į žmogaus, o ne į kosmo tikrovę, kaip tai darė tie filosofai, kurie vadinami „ikisokratikais“. Toks Sokrato atsigręžimas į žmogų ir nusigręžimas nuo kosmo buvo revoliucija senovės graikų filosofijoje. Tačiau ji įsitvirtino dėl to, kad Sokratas buvo ne tik didis filosofas, bet ir didis filosofinis ugdytojas, turėjo daug mokinių. Jo mokiniai pasklido po Graikijos miestus, ten įkūrė savo mokyklą ir vėl ugdė filosofus, kurie priklausė filosofinei tradicijai, pradžią ėmusiai nuo Sokrato. Tad mokslinė paradigma įsitvirtina tada, kai jos pagrindu pradedama rašyti vadovėlius ir pagal juos

ugdyti jaunus mokslininkus, kurie vėliau tirs tikrovę remdamiesi naujos konkrečios mokslo teorijos prielaidomis.

Tad, atsakydami į klausimą, kuri filosofijos teorija įsitvirtins, galime teigti, jog įsitvirtins ta, kurios formuluotojas bus geresnis pedagogas ir savo teorijos pagrindu gebės išugdyti daugiau mokinių. Naujų revoliucinių filosofijos paradigmų įvedimo pavyzdžiai gali būti ir Edmundo Husserlio bei Bertrando Russellio filosofijos, kurios inspiravo analitinę bei fenomenologinę tradicijas, sulaukusias daug sekėjų ir tapusias angloamerikietiškos ir kontinentinės filosofijos pasidalijimo akstinu. Taip pat turime atkreipti dėmesį, kad šie filosofai buvo ne tik inovatyvūs mokslininkai, formuluojantys revoliucines teorijas, bet ir dideli pedagogai, tapę daugybės studentų mokytojais, kurie vėliau šias revoliucines teorijas pavertė „normaliąja filosofija“.

Filosofijos ir kito mokslo istorija yra naujų teorijų formulavimo istorija, sprendžianti kilusias teorines problemas. Siekiant, kad filosofinis mokymas turėtų didelę svarbą ir pasisėkimą, neužtenka būti vien tik pedagogu, bet reikia būti ir filosofijos bei kitus mokslo atradimus darančiu tyrėju. Turime pripažinti ir tą aplinkybę, kad mokiniai atvyksta mokytis pas tą filosofą, kuris geba suformuluoti revoliucinę teoriją ir dėsto ją savo paskaitose. Tad sėkmingo pedagogo sąlyga yra gebėjimas formuluoti naujas teorijas ir jų pagrindu skaityti paskaitas. Naujos teorijos vienaip ar kitaip turi būti įtvirtinamos ugdyme, ir sėkminga filosofine ar kita mokslo teorija visada yra ugdomi jauni mokslininkai.

Kuhno mokslo paradigmų teorijos pavyzdžiu buvo parodyta, kad ugdymas

svarbus filosofijos ir mokslo raidai. Toliau mėginsime parodyti, jog ugdymas (-is) yra svarbiausia buvimo žmogumi sąlyga, todėl ugdymo filosofija nusipelno pirmosios filosofijos statuso.

Aptarsime tris pirmosios filosofijos projektus: pirmus du, į pirmosios filosofijos statusą iškeliantį pažinimo procedūrą, o trečią – iškeliantį etiką. Panagrinėsime Aristotelio metafizikos kaip pirmosios filosofijos sampratą, Descarteso mėginimą pirmąją filosofiją grįsti save mąstančiu mąstymu ir Levino siekį pirmąją filosofiją pamatuoti žmogišku etiniu santykiu. Stengsimės atlikti Aristotelio, Descarteso ir Levino pirmosios filosofijos projektų ugdytojišką performulavimą. Sieksime parodyti, kad kiekvieno iš šių pirmosios filosofijos projektų pagrinde glūdi ugdymas, todėl nurodytos jų savigrindos procedūros nėra pačios fundamentaliausios, jiems turi būti atliktas ugdytojiškas performulavimas.

Aristotelio, Descarteso ir Levino PF sampratų ugdytojiška interpretacija

Aristotelio PF samprata. Anot graikų, karališkiausias žmogaus gebėjimas yra protas. Tarp kitko, krikščionybėje, kuri yra judaizmo ir graikiškumo sintezė, arba judaizmo vlynas, supiltas į graikiškumo butelius, – juo taps širdis. Tai sakome dėl to, kad šią paskališką jau ne proto, bet širdies logiką plėtos Levinas savo etikoje kaip PF.

Platonas „Valstybėje“ protą prilygino valstybės karaliui, afektus – kariams, o geismus, antikoje kaip žemiausią gebėjimą, – amatininkams. Taip yra todėl, kad protas niekam netarnauja, bet kiti žmogaus gebėjimai tarnauja jam, mat protas lyg

koks valstybės karalius įsakinėja afektams, kad jie priverstų geismus paklusti protui. Analogiškai iš visų mokslų karališkiausias – filosofija, nes ji yra nesuinteresuotas mąstymas, kuris netarnauja jokiam praktiniam tikslui. O iš visų filosofijos disciplinų karališkiausia yra metafizika, kuri priklauso PF lygmeniui. Aristotelio manymu, PF yra mąslus kosmo stebėjimas, nepajungtas jokiam praktiniam tikslui, bet yra pats sau tikslas. Išmintis yra bendriaušių gamtos dėsnių ir priežasčių žinojimas, kuris neteikia specializuotų žinių apie konkrečius daiktus. Toks bendras mokslas yra metafizika, todėl ji, pasak Aristotelio, išmintingiausia išmintis.

Etika kaip vienas iš praktinių mokslų yra toks žinojimas, kuris tarnauja žmogiškiems santykiams, ir šiuo požiūriu ji yra asimetriška metafizikai, mokslui, kuriam tarnauja žmogiški santykiai. Antai, Platonui žmogiški santykiai, pavyzdžiui, meilės santykis, kuris prasideda kaip meilė gražiam žmogaus kūnui, tarnauja metafizinei teorijai – kopimui abstrakcijų kopėčiomis iki grožio idėjos. Kaip tik dėl to, kad etika tarnauja žmogiškiems santykiams ir dėl to nėra savitiksliis mokslas, Aristoteliui ji yra žemesnis mokslas už metafiziką kaip PF, kuri, būdama pačiu karališkiausiu mokslu, pajungia žmogiškus santykius ir jiems įsakinėja. Taigi Aristoteliui, kaip ir Platonui, žmogiški santykiai tarnauja metafizikai.

Iš praktinių mokslų aukščiausia yra etika. Kaip filosofijos disciplina ji yra žemesnė už metafiziką kaip pirmąją filosofiją, nes jos tikslas yra dorybingas praktinis gyvenimas, o metafizikos tikslas – mąstymas pats savaime, kuris suinteresuotas savimi pačiu kaip kosmo esmių mąslia kontem-

pliacija. Panašiai ir poetika kaip estetinė disciplina, graikų supratimu, yra žemesnė už metafiziką filosofinė disciplina, nes taip pat kelia praktinį uždavinį – svarsto meno kūrinii kūrimo taisykles, kaip, tarkime, „Poetikoje“ Aristotelis nagrinėja dramų rašymo taisykles. Kai XIX ir XX a. pradės formuotis neklasikinė filosofinė paradigma, kuri sieks užginčyti teorinės kontempliacijos veiklą, kaip labiausiai pirminę filosofinę veiklą, būtent Nietzsches ir Heideggerio atveju poezija, o Levino atveju etika taps pirmesnėmis veiklomis už kosmo teorinę mąšlią kontempliaciją.

Teoriniai mokslai dirba su universalijomis ir nesusiję su konkrečiu patyrimu. Pavyzdžiui, aritmetika yra bendresnė ir dėl to aukštesnė už geometriją, nes prie jos analitinių veiksmų neprisietas tįsumas. Iš visų teorinių mokslų, kaip jau minėta, pats bendriausias ir karališkiausias yra metafizika. Jai reikia laisvalaikio, kai visi būtini poreikiai yra patenkinti ir galima imtis mąšlios kosmo bei gamtos kontempliacijos dėl jos pačios, nesiekiant iš šios veiklos praktinių tikslų ir naudos.

Descartes PF samprata. Aristotelio tik pati savimi suinteresuota mąšli kontempliacija kaip PF Descartes mąštyme virsta refleksija, kuri remiasi savimi pačia ir viskuo abejoja. Graikų mąštomybė yra projektuojama į naujųjų amžių matematinį mąštymą. Descartes pažintinis projektas, kuris pirmąją filosofiją padaro filosofinę refleksiją, drauge ir tęsia Aristotelio PF projektą, bet drauge ir jį vulgarizuoja ir profanuoja. Kas Aristoteliui buvo mąšli kontempliacija, darbar Descartesui virsta metodine abejone. Descartesą lyginant su Aristoteliu ir apskritai naujųjų amžių

filosofiją su antike graikų, galima būtų įkandin Heideggerio (žiūrėti paskutinę šio skirsnio dalį) sakyti kad Descartesui ir apskritai naujųjų amžių filosofams buvo būdinga tam tikra *apaideusiasia* (neišmanėliškumas). Nes Descartesas per daug abejojo tuo, kuo reikia mažiau abejoti, t. y. pačiu pasauliu, ir per mažai abejojo tuo, į ką būtų verta žvelgti kritiškiau, t. y. pačia abejone.

Priešingai mūsų ginamai tezei, pagal kurią mąštymą nuo pat pradžių formuoja ugdymas, Descartesas mano, kad mąštymas yra įgimtas ir kaip žmogaus sielą sudaranti substancija yra gaunamas nuo gimimo. Todėl nuomonių įvairovę lemia skirtingi proto ugdymo(si) būdai bei kontekstai. Gebėjimas nukreipti savo protą viena ar kita linkme yra skirtingų ugdymo (-si) kontekstų padarinys. Šią tiesą Descartesas pripažįsta, kai sako: „Nuo pat vaikystės buvau lavinamas mokslais“ (Descartes 2017: 39), tačiau kitaip dėlioja akcentus, leisdamas suprasti, kad nuo pat mažens buvo lavinamas jau nuo gimimo gautas susiformavęs protas, kai iš tiesų jis buvo formuojamas lavinant(is) mokslais. Protas ne tik nukreipiamas ugdantis, pavyzdžiui, pagal jėzuitų ideologiją arba pagal marksistinę ideologiją, priešingą pirmajai, bet ir tiesiog ugdomas nuo pat kūdikystės.

Levino PF samprata. Descartesas mąštė abstrakčią nuo pasaulio atsieto mąštymo kylančią pirmąją filosofiją. Levinas patyrė įtaką Heideggerio faktiškumo filosofijos kaip alternatyvos abstrakčiai iš mąštančiosios substancijos kylančiai žmogaus sampratai. Tačiau jei tarsime, kad Heideggerio faktiškumo mąštymas yra į tįsiją substanciją orientuota metodologija, kuri priešinama Descarteso į mąštančiąją

substanciją orientuotam PF projektui, ar Levinas yra visiškai faktiškumo mąstytojas? Į šį klausimą galėtume atsakyti neigiamai. Levinas nėra gryno faktiškumo mąstytojas, nes vieną iš pagrindinių savo kategorijų – veidą – mąsto kaip begalybės apraišką anapus jo faktiškumo. Garsus Levino pasakymas skelbia – pasižiūrėti į kito žmogaus veidą, tai nepamatyti jo akių spalvos. Tad kas yra tas Levino veidas, per kurį reiškiasi begalybė? Turbūt geriausiai tam tinka universalios atskirybės konstruktas, sugestijuotas dar Hegelio „Religijos filosofijos paskaitose“. Veidas yra konkretus kaip štai šis veidas, tačiau per jį kalba begalybė prilygstanti bendražmogiško Dievo apsiareiškimui. Tad Levino etika yra viduryje tarp Descarteso abstraktaus subjekto mąstymo ir Heideggerio faktiškumo, nes Levinas kalba apie bendražmogiškumą, glūdintį konkrečiame faktiniame žmogiškume. Tačiau šis bendražmogiškumas nėra gryna dekartiška mąstomybė, kaip nėra ir grynas heidegeriškas faktiškumas. Bet yra radikali atsakomybė kaip bendražmogiška etinė žmogaus buvimo struktūra, kuri yra konkretesnė už Descarteso gryną mąstomybę ir abstraktesnė už Heideggerio gryną faktiškumą. Šios etinės buvimo struktūros aprašymo ėmėsi Levinas.

Levinas siekia išeiti anapus Vakarų filosofijos koreliacijos tarp mąstymo ir būties į artumą dviejų žmonių santykyje, už kurį esama absoliučiai atsakingam. Levinas kalba „apie kalbos gimimą atsakomybėje“ (*naissance du langage dans la responsabilité*) (Levinas 1992: 86). Kalba yra nuolatinis at-sakymas, at-(si)liepimas į kito žmogaus veido kreipimąsi. Tad Levino etikoje Vakarų filosofijos pažintinę koreliaciją tarp

mąstymo ir būties keičia ikireflektyvus tarpasmeninis santykis, kuris nėra mąstymas ir yra pirmiau už bet kokią laisvę.

Toks santykis, pasak Levino, yra bet kokios filosofijos išeities pozicija, todėl suprantamas kaip PF ištaka. Šią poziciją iliustruoja nagrinėjamo filosofo interpretatoriaus S. Critchley pripažinimas: „Nepriklausomai nuo to, ką mąstai – tu gali būti visumai atsidavęs budistas, gyvenantis Palo Alto, arba aristotelininkas iš Oxfordshiro kaimo, turintis nedidelį draugų ratą, kurie vieni pas kitus vaikšto į begalines vakarienes... – ir tu vis dar būtum levininkas!“ (Critchley 2015: 87). Tad nesvarbu, koks yra reflektyvumo pobūdis ir kokia filosofinė teiginių sistema formuluojama, giliau už šiuos teiginius, pasak Levino, yra etinis santykis su kitu žmogumi kaip labiausiai pamatinis filosofinis santykis.

Tačiau šis Levino etikos ikireflektyvumas, kuris glūdi iki bet kokio filosofinio reflektyvumo, ir dėl to yra PF ištaka, edukologiškai suformuotas. Šis pripažinimas iškelia ugdymą kaip PF ištaką.

Išdėstytų PF sampratų ugdytojiška interpretacija. Derama filosofinė *pai-deia* yra geras proto formavimas, kuris leidžia tinkamai mąstyti. Aristotelis *Metafizikos* ketvirtos knygos ketvirtame skirsnyje vartoja žodį *apaideusia* žymėti dėl blogo ugdymo nederamai išugdytam filosofiniam protui, kuris blogai sprendžia apie dalykus, kurdamas „blogą“ filosofiją. Neišmanėlis (*apaideutos*), pasak Aristotelio, yra tas, kuris sako, kad neprieštaravimo dėsniui reikia įrodymo. Tačiau, filosofo manymu, šis dėsnis negali būti įrodytas, nes jau tokia įrodymo galimybė remiasi juo (*Metafizika* Γ 1006a). Anot Heideggerio cituojamo

Leibnizo laiško paskaitų kurse *Apie pagrindo teiginį*, Descartesui buvo būdinga *apaideusia*, nes, kurdamas metodinę abejonę vienais dalykais jis per daug abejojo, o kitais – per mažai (Heidegger 1997: 19).

Deramos filosofinės *paideia'os* negalima tiesiogiai išmokyti, mokant mašinaliai sekti mąstymo taisyklėmis. Filosofinės *paideia'os* turėjimas leidžia skirti tai, kas tinka ir netinka konkrečiam mąstymui. Šis gebėjimas suformuluoti išmintingą mintį ir deramai spręsti apie filosofijos, mokslo, meno ir politikos dalykus prilygsta meniniam gebėjimui sukurti, pavyzdžiui, plastiškai ir gracingai skulptūrai arba gražiai muzikinei melodijai ir yra analogiškas tam gebėjimui, kurį Aristotelis įvardijo *phronesis*, t. y. praktiniam išmintingumui, leidžiančiam deramai veikti. Tačiau šio dalyko mokymas, kaip ir *paideia'os*, nėra vien praktinio veikimo taisyklių iškalimas, tai greičiau praktinio gyvenimo menas.

Tai, kas prieštarina ir neprieštarina, yra mąstymo paradigmos, kurios diegiamos ugdyme, reikalas. Vienoje konceptualioje schemoje tas pats dalykas gali būti prieštaringas, o kitoje – ne. Pavyzdžiui, Schrödingerio katinas, kuris ir yra gyvas, ir nėra tuo pačiu metu, kvantinės fizikos konceptualios schemas rėmuose yra neprieštaringas, o Aristotelio metafizikos konceptualios schemas rėmuose yra prieštaringas, nes, pasak šio filosofo neprieštaravimo dėsnio, tas pats dalykas negali būti ir nebūti tuo pačiu metu.

Tad nėra tokių dalykų kaip tikrovės dėsniai savaime, nes kiekvienas jų išryškėja tam tikroje konceptualioje schemoje, kuri metama ant tikrovės tam, kad artikuliuotų jos patyrimo srautą. Šios konceptualios

schemos diegiamos ugdyme. Tad nuo to, kokia mąstymo paradigma bus diegiama ugdyme ir kokių mokymo vadovėlių pagrindu bus ugdomi jauni filosofai ir mokslininkai, priklausys, kas prieštarina, o kas – ne, koks pasaulio vaizdas ir etinė sistema konkrečioje visuomenėje bus laikomi savaime suprantamais, o kokie ne.

Trys filosofo veiklos kontekstai

Remdamiesi atliktu tyrimu, visą filosofo veiklą skiriame į 1) ugdymo (-si) kontekstą, 2) atradimo kontekstą ir 3) atradimo pagrindimo kontekstą.

Filosofo atradimo kontekstas yra fundamentaliai priklausomas nuo ugdymo (-si) konteksto. Atradimo konteksto skyrimas nuo ugdymo (-si) konteksto yra loginė prielaida, o ne realaus filosofo formavimosi būvio aprašymas. Faktą, kad Vakarų filosofijos istorijoje yra daug filosofinių sistemų, radikaliai besiskiriančių viena nuo kitos, paaiškina tai, jog buvo, yra ir bus daug skirtingų ugdymo(-si) kontekstų, kuriuos įsisavinę įvairūs filosofai savitai lavino savo protus ir kūrė skirtingas filosofines sistemas.

Filosofinio atradimo kontekste pasirodo apmąstomas dalykas, kuris yra iš anksto numanomas taip, kaip į jį nurodo ugdymosi kontekstas, o pastarąjį sudaro naująjį filosofą išugdžiusių filosofų gyvi pokalbiai, straipsniai bei knygos. Tačiau kai filosofinio apmąstymo eigoje dalykas pasirodo atradimo kontekste, naujasis filosofas turi galimybę mąstyti nedogmatiškai ir įsimąstyti į dalyką, vartojant Heideggerio terminą, jo nepaslėpties vyksme. Pavyzdžiui, jaunajam eiguliui, niekada

nemačiusiam gyvos stirnos, vyresnis eigulys, per pasivaikščiojimą po mišką, gali aiškinti, kad šiame miške, pro kurį jie eina, gyvena stirnų. Tokiu atveju jaunas eigulys stirnas mąsto jų paslėpties būvyje, nes dar niekada nėra matęs gyvos stirnos. Tačiau, kai grįždami iš pažintinės kelionės gamtoje, vyresnis eigulys ir jo mokinys pamato iš gretimo eglyno iššokantį būrį stirnų, tada stirnos sąvoka iš paslėpties virsta nepaslėptimi, nes šiuos gyvūnus jaunas eigulys mato tiesioginės ir nepaslėptos jų duoties būdu. Tačiau įsivaizduokime, kad jaunas eigulys, vėliau stebėdamas stirnas Žemaitijos miškuose, lygina su Aukštaitijos miškų stirnomis ir nustato, kad pirmosios sudaro atskirą porūšį, ir toks nustatymas yra jaunojo eigulio mokslo atradimas. Taip jaunas eigulys, įsimąstydamas į stirnų duotį, koreguoja vyresnio eigulio žinojimą, kad Žemaitijos ir Aukštaitijos stirnos yra tokios pačios, ir padaro mokslo atradimą – atranda naują stirnų porūšį. Šis pavyzdys rodo, kaip yra koreguojami ugdymosi konteksto teiginiai, esantys filosofo mokytojų knygoje ir straipsniuose apie dalyką, nes paties pasirodančio dalyko patyrimas leidžia aptikti naują filosofą išugdžiusių vyresnių filosofų mąstymo klaidų, kai jų teiginius naujasis filosofas lygina su patyrimu pasirodančiu dalyku.

Filosofinis atradimas padaromas tada, kai naujasis filosofas randa, kad apmąstomo dalyko struktūra yra kitokia, nei ją pateikė ir vaizdavo mokytojų teorijos. Tada, nurodant jų klaidas ir netobulumus, yra kuriamos naujos teorijos. Tačiau būtent tada, kai naujai atrasti duomenys apie dalyką yra pagrindžiami, t. y., kai pereinama į atradimo pagrindimo kontekstą, išryškėja tikrasis

naujojo filosofo teorijos originalumas, nes naujasis filosofas stengiasi parodyti, kuo jo teorija skiriasi nuo išugdžiusių filosofų teorijų, ar net siekia jas apversti. Visa tai daroma tam, kad išryškėtų naujosios teorijos originalumas.

Mokslinio pagrindimo kontekste manyti tikrasis filosofinis inovatyvumas, nes filosofas, grįsdamas savo atradimą, parodo, kuo jis skiriasi nuo ankstesnių filosofinių inovacijų. Todėl dažnai, grįsdamas savo idėjas, siekia jas pateikti kaip savo pirmakū idėjų apvertimą, parodyti, kad jis daro revoliuciją filosofijoje, ir savo filosofinę inovaciją grindžia per kontrastą su apverčiamo filosofo sistema. Taip Nietzsche savo filosofijoje apvertė Platoną, teigdamas, kad nėra anapusbės, grindžiančios šį pasaulį, bet yra tik šiapusybė, ir ja žmogaus gyvenimas bei mąstymas turi apsiriboti. Arba Popperis pažinimo teorijoje apvertė Vienos ratelio, kuriam buvo nenuilstamoje opozicijoje, siūlytą verifikacijos procedūrą, kuria patvirtinama mokslinė teorija, ir pasiūlė falsifikacijos procedūrą, teigdamas, jog mokslo teorija yra ne patvirtinama, bet paneigiama: tam kad hipotezę pripažinti mokslinė, reikia pamėginti ją ne patvirtinti, bet paneigti.

Filosofinio atradimo kontekstą skiria nuo pagrindimo konteksto remdamiesi tuo, kad kelias, kuriuo padaroma filosofinė inovacija, ir kelias, kuriuo ji įrodoma, kad visi filosofai galėtų ją pakartoti savo samprotavimuose, skiriasi. Kai filosofai grindžia filosofinį atradimą, jį sureikšmina, sakydami, kaip, tarkime, darė Kantas, kad daroma „Koperniko revoliucija“ filosofijoje. Tačiau realiai Kantas tiesiog surinko nektarą nuo Descartes, Leibnizo,

Hume, Bearkley'io bei Rousseau žiedynų ir pateikė šių filosofijų sintezę, o tai sudarė Kanto saviugdgos kontekstą, nes jo filosofija formavosi permąstant minėtus filosofus.

Bet ar iš tiesų Kantas, „Grynojo proto kritikos“ pratarinėje teigdamas, kad ne protas derinasi prie daiktų, bet daiktai prie proto, ir dėl to žmogus, prie kurio proto derinasi daiktai, yra Visatos centras, iš tiesų padarė „Koperniko revoliuciją“ filosofijoje? Juk Kopernikas atrado, kad ne Saulė sukasi aplink Žemę, kuri yra Visatos centras, bet, atvirkščiai – Žemė sukasi apie Saulę. Tad kantiškoji revoliucija, atskleidusi, kad aplink žmogaus protą kaip Visatos centrą sukasi daiktų planetos, kaip parodė Meillessoux, yra daugiau „Ptolemajaus revoliucija“. Tad tikrasis Kanto indėlis į filosofijos raidą nieko bendra neturi su „Koperniko revoliucija“. Tačiau Kantas savo filosofinio atradimo pagrindimo kontekste, prisistatė kaip darantis „Koperniko revoliuciją“ filosofijoje, nors jo atradimas yra greičiau antikopernikiškas ir ptolemajiškas, mąstantįjį filosofą padarantis Visatos centru. Siekimas sureikšminti savo filosofinį atradimą, pateikiant išpūdingą jo pagrindimą, dramatinizuojant ir hipertrofuojant, būdingas ne tik Kantui, bet ir kitiems filosofams.

XX a. kalbos filosofija, neigusi tikrovės anapus kalbos buvimą ir visą tikrovę siekusi mąstyti kaip tekstą, stengėsi parodyti, kad *atradimas* iš tiesų yra *išradimas*, kad filosofija ne atranda anapus žinojimo teiginių esančią iki tol nepažintą tikrovę, bet ją kuria, išrasdama naujus žodynus (Rorty), konceptus (Deleuzeas ir Guattari) ir iki tol nebuvusius filosofinių knygų rašymo stilius (Derrida). Tačiau nepaisydami šios praėjusio amžiaus tendencijos, mes vis tiek

laikomės minties, kad apmąstymo dalykas išnyra mąstančiojo protui ir yra duodamas, pasitelkiant Heideggerio terminą, pros-kynoje, kurioje jis sušvinta. Ir šis sušvitęs dalykas gali būti ne tik esinys, bet taip pat ir naujas žodis, ir konceptas ar žodžių siejimo gramatikos taisyklė. Tad mums visai nesvarbu, koks dalykas pasirodo mąstančiojo protui – kalbinis ar daiktiškas, svarbu, kad pasirodo. Todėl sakome, jog kalbos darinių išradimas visada yra jų atradimas, kaip naujo iki tol nepamąstyto dalyko – nesvarbu, kalbinio ar daiktiško – davimas (-is) mąstančiojo protui. Išrasti tai yra atrasti naują dalyko duotį mąstančiojo protui, net jei tai yra naujas žodžių derinys, sukuriamas filosofo galvoje.

Empirinės tezės apie ugdymą kaip PF iškėlimas

Žmogumi ne gimstama, juo tampama, nuolat puoselėjant ir kompensuojant genetiškai paveldėtus duomenis – gabumus bei trūkumus – ir taip ugdantis kultivuojant iš gamtos gautą prigimtį. Kaip tik dėl to ugdymas (-is) yra svarbiausia buvimo žmogumi sąlyga, nes, kaip jau minėta, žmonės tampa žmonėmis ugdymo(si) dėka.

Klasikinė filosofija teigė, kad filosofas kaip žmogus mąsto tai, koks jis pats ir pasaulis yra iš prigimties, todėl akcentavo, jog filosofas atskleidžia objektyvią tikrovę. Klasikinė filosofija įpratino mąstyti, kad „brandus filosofas,“ kuriuo tampama, pasak Aristotelio, pasiekus akmę, t. y. sulaukus keturiasdešimt metų, atsistoja prieš pasaulį ir, pasižiūrėjęs į jį „objektyviu žvilgsniu“, atsisakęs geismų ir pragmatinės naudos siekimo, pasako, kas pasaulis yra.

Buvo manoma, jog filosofas pradeda nuo keletą trivialių teiginių, kurie jam yra akivaizdūs ir savaime suprantami, ir ant jų pagrindo pastato daugiaaukštį neakivaizdžių ir netrivialių teiginių intelektualinį statinį. Kaip, tarkime, Euklido geometrijoje iš akivaizdaus teiginio, kad per vieną tašką, esantį šalia tiesės, galima nubrėžti tik vieną lygiagrečią su ja tiesę, išvedama daugybė neakivaizdžių teiginių. Tokį filosofo gautą žinojimą laikome akivaizdžiu ir savaiminiu. Ant jo gali būti statomas tolesnis mokslų statinys. Tačiau ar toks pripažinimas yra savaiminis ir gali būti traktuojamas kaip savarankiška atskaitos sistema? Pavyzdžiui, Descartesui akivaizdžios matematikos tiesos, tokios kaip, tarkime, elementarios aritmetikos procedūros (sudėtis, atimtis ir daugyba), kurias suvokiame aiškiai ir ryškiai (*clara et distincta perceptio*), tarnauja viso jo tikro ir neabejotino filosofijos bei žinojimo statinio pamatais.

Tradicinė filosofija akcentavo brandų ir susiformavusį filosofo žvilgsnį į pasaulį ir jo mąstymą, tačiau šie dalykai nėra substancinė duotis, kaip manė tradicinė filosofija, bet yra formuojami ugdymo įvairiose istorinėse bendrijose bei epochose.

Panagrinėkime detaliau, ar mūsų ką tik apibrėžta prasme „brandaus filosofo“ žvilgsnis į save ir pasaulį yra savaime pakankamas? Toks, koks galėtų tarnauti kaip filosofinis pradžios ir atskaitos taškas, ant kurio kaip neabejotino ir nepajudinamo pagrindo gali būti statomas filosofijos statinys. Juk nesuklysimė pasakę, kad į brandžią filosofinę žiūrą jis ėjo visą gyvenimą, ugdomas priklausomai nuo laiko ir kultūrinio konteksto, pradedant žindymėmis, tėvais, darželiu, einant per mokyklą, vėliau uni-

versitetą bei nuolat užsiimdamas saviugda.

Tad iki tos akimirkos, kai filosofas suformulavo savo akivaizdžius teiginius, jo teorinį žvilgsnį formavo ilgalaikiai ugdymas bei saviugda. Apie „brandų“ teorinį žvilgsnį turime kalbėti ne kaip apie savaime pakankamą, bet turime įtraukti ir ilgą filosofo ugdymo (-si) istoriją. Juk filosofo „brandi ir skaidri“ žiūra negalima be ją suformavusio ugdymo (-si). Tai sudaro pripažinimą, kad filosofo žvilgsnis yra ugdomas ir formuojamas, įvairiose, pasak Khuno, žinojimo paradigmos, kurios grindžiamos tai mokslo epochai akivaizdžiais teiginiais, ir ant jų statomas tolesnis mokslo statinys. Vėliau ateina revoliucinio mokslo epocha, priimami kiti akivaizdūs teiginiai, ir ant jų statomas naujas žinojimo statinys, paneigiantis ar koreguojantis ankstesnįjį. Tačiau revoliuciniai filosofai, kurie prisideda prie filosofinės paradigmos keitimo, irgi yra ugdomi ugdymo(-si) kontekstuose, todėl jie lemia mąstomų teiginių pobūdį. Tuo galima paaiškinti faktą, kad skirtingose epochose mąstę filosofai suformuluoja skirtingus akivaizdžius teiginius apie tą patį pasaulį. Taip yra dėl to, jog skiriasi jų ugdymo (-si) istorijos ir kontekstai.

Tad galima formuluoti edukologinį „brandaus filosofo“ paradoksą: filosofas gali prieiti prie akivaizdžių teiginių apie pasaulį tik dėl to, kad ilgą laiką buvo ugdomas ir užsiėmė saviugda tam tikros istorinės filosofinės tradicijos kontekste, kuri jam suteikia žinojimo konceptualią schemą bei filosofinę kalbą. Todėl filosofo akivaizdūs teiginiai apie pasaulį negali būti mąstomi anapus jo ugdymo (-si) istorijos.

Vakarų filosofijoje yra daug empirinių ir praktinių pastabų apie ugdymą, tačiau

niekas neformulavo bendrosios, arba transcendentalinės, teorijos apie ugdymą kaip pamatinę buvimo žmogumi sąlygą. Pavyzdžiui, Platono veikalas „Valstybė“, keliantis teisingos valstybės klausimą, yra ne tik politinės filosofijos, bet būtent ugdymo filosofijos veikalas, nes jame Platonas prieina prie išvados, kad teisingos valstybės negalima sukurti be deramo jaunuolių ugdymo. Gavę tokį ugdymą, jie taptų gerais būsimos teisingesnės valstybės piliečiais.

Ugdymo klausimą Naujaisiais amžiais kėlė ir Rousseau savo traktate ir romane „Emilis, arba apie ugdymą“, kuriame pasakotojas lydi įsivaizduojamą vaiką, o vėliau jaunuolį Emilį jo kaip žmogaus augimo, brendimo ir formavimosi vyksme, formuluoja patarimus, kaip turi būti ugdomas jaunas žmogus. Šiame veikale gausu praktinių, psichologinių, visuomeninių pastabų apie ugdymą, tačiau neformuluojama bendroji, arba transcendentalinė, teorija apie ugdymą, todėl šio veikalo pedagogika lieka daugiau praktinė, o ne transcendentalinė. XX a. kalbos filosofijoje ugdymo klausimą kėlė Wittgensteinas, Ryle'as, Kuhnas, Rorty, Hadot, tačiau jie taip pat liko daugiau empirinių, nors ir labai įžvalgių, pastabų lygmenyje, neformulavo bendrosios, arba transcendentalinės, tezės apie ugdymą. Tad šiame skirsnyje formuluojame empirinę, arba praktinę, tezę apie ugdymą, kylančią iš to, kad žmonėms atsiranda būtinybė deramai ugdyti vaikus, kad jie išaugtų gerais būsimos teisingesnės valstybės piliečiais.

Visuomenės įvairių grupių ugdymas, gal net perugdymas yra vienas iš svarbiausių dabartinio socialumo interesų, kurie rūpi ir Apšvietos projekto tęsėjams, ir kontrašvietėjų šalininkams. Mūsų vi-

suomenėje jau pripažįstama, kad ugdymas yra labai svarbi socialinė instancija, todėl žvelgiant į ateitį, galima būtų prognozuoti, kad ateinančius dešimtmečius ši svarba tik didės, todėl pagrindinės politinės diskusijos bus ne tiek dėl ekonominės kairiosios ar dešinėsios politikos, bet dėl kairiojo ir dešiniojo jaunimo ir visuomenės ugdymo projektų. Tačiau remtis šiomis empirinėmis pastabomis ir formuluoti ugdymo kaip PF projektą būtų trivialu. Toks tvirtinimas būtų socialinio būvio aprašymas, įvardijantis socialinę empiriką, todėl filosofiskai vulgarus, o mes norėtume formuluoti bendrąją, arba transcendentalinę tezę, apie ugdymą kaip PF, t. y. būti iš pagrindų filosofiški.

Transcendentalinės tezės apie ugdymą kaip PF iškėlimas

Atsigręžkime į antikinę Graikiją, kaip filosofinio mąstymo lopšį, ir paieškokime kokios nors filosofinės pedagoginės įžvalgos. Žinome Herakleito aforizmą: αἰὼν παῖς ἔστι παῖζων πεσσεύων παιδὸς ἢ βασιλῆϊν. (Amžinas yra vaikas vaikaujantis, kauliukus metantis: vaiko yra karalystė) (Hērakleitas 1995: 59). Įkandin Herakleito, kuris vaiką vaikaujantį iškėlė į kosmo lygį, ugdymą siekiame iškelti į metafizinį dėsni, tiesa, jau jį mąstydami pokantiškai, t. y. transcendentaliai. Žmogaus augimas tęsiasi pasibaigus organiniam augimui ir niekada nesibaigia, nes visada galima dar labiau augti dorybėmis ir pažinimu. Augimą šiuo atveju suprantame kaip mokymą (-si), kai būti yra nuolat mokytiis būti. Kita vertus, mokymas (-is), kurį suprantame labai plačiai – nuo darželio ir mokyklos iki doktorantūros ir

atsižvelgimo į mokslinio straipsnio recenzentų pastabas – negalimas be to, kuris padeda mokytis, kai net tas, padedantysis, pats turi nuolat mokytis.

Taigi vengiame empirinio teiginio, kad ugdymas yra filosofiskai svarbus, nes kiekvienas žmogus neišvengia ugdymo, ir formuluojame bendrąjį, transcendentalinį, tvirtinimą: būti – tai nuolat mokytis būti, kai mokymasis yra labiausiai pamatinė buvimo žmogumi sąlyga. Žmogus yra tik tiek, kiek nuolat mokosi, o nustojęs tai daryti, praranda esminę žmogiškumo sąvybę. Taip ugdymą suprantame ne tik kaip vaikų auginimo mokslą, kuris formuluoja vaiko lydėjimo ir lavinimo augimo vyksme metodus (taip ugdymą suprato Rousseau „Emilyje“), bet ugdymą suprantame kaip bendriausią bei pamatinę buvimo žmogumi sąlygą, kai žmogaus buvimas tapatus nuolatiniam mokymuisi.

Siekis formuluoti ugdymo kaip PF projektą verčia priimti transcendentalinę nuostatą ir formuluoti transcendentalinės pedagogikos projektą. Tačiau mes transcendentalumą mąstome išmokę XX a. kalbos filosofijos, konkrečiai – vėlyvojo Wittgensteino – pamoką, kad bet kokios prasmės stabilumas yra socialinės praktikos, užlaikančios šios prasmės tvermę laike, stabilumas, todėl transcendentalumas yra ne dalyko galimybės sąlygos esančios subjekto prote, bet konkrečios ugdymo(si) praktikos, kuri pripažįstama universalia, transcendentalumas.

Taigi mes siūlome ugdymą(si) kaip labiausiai bendrą buvimo žmogumi sąlygą, kuri apglėbia visas filosofines skirtis, ir šiuo požiūriu gręžiamės į Herakleitą, kurio vaikas vaikaujantis ir kauliukus metantis,

apima visas priešybes. Logo, kurį girdi filosofai, ir įprastinio socialumo, kuriame miegama atsimerkus, priešstata Herakleito filosofijoje transformuojama mūsų cituojamu vaiko vaikaujančio aforizmu, kai labiausiai pamatinis kosmo būvis yra vaiko vaikaujančio būvis. Panašiai ir mūsų mąstyme teiginys apie buvimą kaip nuolatinį mokymąsi būti, atlieka Herakleito vaiko figūros vaidmenį, teikiant labiausiai pamatinį tvirtinimą apie žmogaus tikrovę.

Ši Herakleito mintis yra labai netikėta į protingą suaugusįjį orientuotoje graikų kultūroje, kai joje vaikas dėl dar nesusiformavusio proto, traktuojamas kaip defektą turintis suaugėlis. Šiame aforizme Dievas prilyginamas vaikui, žaidžiančiam kauliukais. Tačiau toks netipiškas graikams vaiko iškėlimas į kosminį lygį nėra analogiškas Naujaisiais amžiais suformuluotam Rousseau gamtiniam auklėjimui, kuris irgi yra orientuotas į vaiką kaip savotišką nekaltą būtybę. Kuo Herakleitas su savo vaiku vaikaujančiu skiriasi nuo Rousseau Emilio, kurio ugdymo istorija aprašyta filosofiniame romane ir traktate „Emilis, arba apie ugdymą“? Herakleito vaikas vaikaujantis yra kosminis dėsni, o Rousseau pedagogika daugiau yra botaninė, kai „Emilio“ pedagogas gali būti suprastas kaip sodininkas, puoselėjantis vaiko ūglį, jį ugdantis ir lydintis iki pilnametystės.

Tad Rousseau „Emilis“ vis dar yra empiriškai ir praktiškai orientuotas, skirtas vaikų ugdymo gyvenimiškam uždaviniui, kylančiam iš to, kad žmonėms gimsta vaikai ir juos reikia deramai ugdyti, kad ateityje taptų gerais visuomenės piliečiais. O mūsų tikslas yra kurti transcendentalinės pedagogikos projektą yra siūlyti egzistencinį edu-

kavimą kaip PF, kai būti yra mokytis būti ir šitame mokymosi vyksme išvesti save ir kitus į pilnatvišką buvimą. Rousseau atstovaujama sodininko pedagoginė paradigma yra savotiškas empirinės pedagogikos projektas nukreiptas į vaiko kaip ūglio ugdymą ir puoselėjimą, lydint jį augimo vyksme, atmetantis nereikalingą kultūrinį antstatą, kuris jį gadintų, kai šiam mąstytoju gamtos būvis yra geras, o kultūra tik tvirkina pirmojo nekaltybę. O Herakleitas kalba apie vaiko ontologiją, kuri yra kosmo buvimo būdas. Įkandin Herakleito, tiesa būdami jau pokantinėje situacijoje, ugdymą traktuojame kaip pagrindinį transcendentalinį dėsni, kai būnama nuolat ugdanti (-is).

Iš Herakleito perėmę vaiko kaip pamatinio kosminio dėsni figūrą, sakome, kad vaiko žaidime vyksta kosminiai dalykai, nes vaikas žaidime leidžia rodytis dalykams ir taip žaidžiantis vaikas per save leidžia kosminius vyksmus, jo žaidimas yra kosminis vyksmas. O suaugę, dėl nuolat ir kasdien besikartojančių praktikų tampa mašinulys, jie išmoka būti kvalifikuotais savo praktikose, nes nuolat vykdo veiksmus, apie kuriuos Camus sako, kad mes nuolat ridename akmenį į kalną ir jis nuolat vakare nurieda žemyn, taip kasdien kartodami tuos pačius veiksmus. Tuo tarpu vaikas dar neįgavo rutinos patirties, jam viskas įdomu ir stebina, todėl per jį rodosi dalykai, kurie drauge yra ir kosminis vyksmas, ir ugdymosi vyksmas. Ugdyti yra diegti polinkį dalykams su kuriais turima reikalų, juos nuolat ugdytiniui kartojant, kad jis vėliau pats išmoktų juos kartoti ir jie taptų jo įgūdžiu.

Filosofijos ir mokslo atradimus padaro ne kiekvienas ugdymo parengtas protas, o

tik tas, kuriam būdinga derama filosofinė *paideia*. Tad neišradingai mąstančiam protui būdinga *apaideusia*. Kita vertus, filosofinių atradimų darymą negalima tapatinti išskirtinai tik su ugdymu, nes yra daug gerą išsilavinimą gavusių žmonių, bet nemokančių mąstyti kūrybingai ir daryti filosofinių atradimų. Jie daromi tada, kai išlaikoma pusiausvyra tarp išankstinio kultūrinio ir mokslinio pasirengimo bei įgyto žinojimo ir, kita vertus, gebėjimo stebėtis: pažvelgti į gamtą nestandartiškai, užmiršus visą ankstesnį žinojimą, tarytum į dalykus būtų žiūrima pirmą kartą.

Transcendentalinė pedagogika kaip PF, arba dalykų rodymas(-is) ugdymo(-si) aikštėje kaip universali patyrimo struktūra

Taigi ką tik suformulavome transcendentalinę tezę apie ugdymą, pasak kurios ugdymas tampa tikrovės dėsniu. Ugdymas yra labiausiai pamatinė veikla žmogaus pasaulyje, nes būnama nuolat mokantis būti, nes visis žmogaus prasmės yra diegiamos ir atrandamos ugdantis ir tveria laike tiek, kiek yra užlaikomos ir atkartojamos ugdymo(si) praktikų. Šį teksto skirsnį norėtume skirti transcendentalinei pedagogikai kaip PF, kuri akcentuoja dalykų rodymąsi ugdymo aikštėje kaip universalią patyrimo struktūrą.

Pradėsime įvesdami *paakumo* terminą. Įsivaizduokime tokią situaciją: mes įeiname į kambarį kuriame niekada neesame buvę. Mus nustebina keistai sustatyti baldai ir daiktai, nes mes niekada jų nematėme. Patiriame nuostabą. Taip yra todėl, kad baldai ir daiktai šiame kambaryje nebuvo

anksčiau matyti, todėl jie nebuvo mums *paakūs* – mūsų akys nebuvo įpratusios turėti reikalų su šiuo kambariu. Paakumas, kuris suskamba tokiuose žodžiuose kaip kraštovaizdis ir vietovaizdis, yra tai, kas mums reikšmingiausia iš Heideggerio parankumo (*Zuhandenheit*) sampratos, išdėstytos „Būtyje ir laike“.

Tai turbūt yra produktyviausia prieiga, kuri mums dabar leidžia mąstyti kantišką transcendentalinę erdvę (ji mums yra ugdymo (-si) erdvė) kaip ugdymo ir gamtos abipusės priklausomybės konstrukta, kai šie dalykai santykiauja tarpusavyje kaip dvi tos pačios monetos pusės. *Paakumas* yra pasaulio matymo samprata, sukurta išmokus Kanto atliktą naiviojo realizmo kritikos pamoką. Ji mums nuskamba vėlyvojo Wittgensteino kalbos ženklų vartojimo praktikos ir ankstyvojo Heideggerio įrankiškumo analizų tonacija.

Pirmasis sakė, kad mokėti kalbą yra mokėti žaisti kalbos žaidimus su jos žodžiais, o antrasis sakė, kad kasdienybėje mums daiktai yra parankūs ir yra įrankiai. Taigi šie abu mąstytojai įsteigė turėjimo reikalų su daiktais ir žodžiais sampratą. Todėl sakydami *paakumas*, interpretuojame Heideggerio parankumo sampratą. Tačiau mūsų indėlis į šią diskusiją yra toks, kad pateikiame *paakumo* ugdytojišką interpretaciją ir tai darydami tuo pat metu ugdytojiškai interpretuojame Kanto transcendentalinį projektą. *Paakumą*, kaip išankstinę matymo struktūrą, kaip Heideggerio *Vor-Struktur-des Verstehens* (ar *des Sehens*) variaciją formuoja ugdymas, kaip mokymas (-is) turėti reikalų su daiktais, įgyjant išankstinius turėjimo reikalų su jais įgūdžius, todėl heidegeriškas išankstinės

supratimo struktūros faktiškumas negali būti suprastas kaip filosofijos pagrindas, nes jis nėra savaiminė ir pirmapradė duotis, už jį labiau pirmapradė duotis yra jį formuojanti ugdymo praktika.

Šiame skirsnyje mėginame interpretuoti Heideggerį ir Wittgensteiną – du XX a. didžiausius filosofus – ugdymo aspektu: išankstinę supratimo struktūrą, kaip mokėjimo turėti reikalų su daiktais ir žodžiais, suprasti kaip ugdymo (-si) struktūrą – turėti parankiai daiktus ir žodžius įmanoma tik išsiugdžius jų parankumą (*paakumą*, *paliežuviškumą*, *pamintiškumą*), kurie visada yra išsiugdomi ir išsaugomi socialinėse praktikose nuolat jų mokant (-is), lavinant (-is) mokėti turėti su daiktais ir žodžiais reikalų. Todėl mokytojai ir dėstytojai įveda mokinius ir studentus į parankumą daiktams ir žodžiams, įvairioms technologijoms, mokslams ir menams. Todėl parankumo samprata remiasi į ugdymą (-si), išmokstant turėti parankius santykius su daiktais, žodžiais ir ženklais, todėl parankumas nėra savaiminė duotis. Pirmiau už išankstinę supratimo struktūrą yra ugdymas (-is).

Taigi aiškiai matyti pasaulį yra mokoma (-si) mokantis jusliniam srautui priskirti konceptualias schemas, kurios šį srautą artikuliuoja. Kadangi konceptualių schemų, kurios savo ruožtu diegiamos ugdymo praktikose, gali būti daug (pavyzdžiui, aristotelinė konceptuali schema, reikalaujanti, kad tas pats daiktas būtų arba nebūtų tuo pat metu, kai negalimos vienalaikiškai abi situacijos, arba kvantinės fizikos konceptuali schema, kuri leidžia Schrödingerio katino egzistavimą, kuris ir yra gyvas, ir nėra gyvas tuo pat metu). Mums svarbu,

jog kiekvienoje iš šių konceptualių schemų, kurios metamos ant juslinio srauto ir taip artikuliuoja pasaulį, galimas vienoks ar kitoks pasaulio matymo aiškumas bei nuoseklumas, kai aristotelininkas mato pasaulį vienaip, kvantinis fizikas – kitaip, o, tarkime, šliogerininkas – dar kitaip.

Transcendentalinė patyrimo struktūrą apibrėšime kaip situaciją, kai suvokimo aikštėje pasirodantis dalykas aiškėja stebiniojo žvilgsniui. Dalyko transcendentalumas yra jo pasirodomumas, o transcendentalinė galimybė yra dalyko duotumo galimybė aiškumo aikštėje. Šią situaciją mėginta konceptualizuoti transcendentalijų² pavidalu. Tačiau kitaip, nei tai darė tradicija, dalyko pasirodomumą apibrėšime ne kaip sąvokų mąstymą, kurios artikuliuoja patyrimo galimybę, bet kaip tokią atvirumo pasauliui aplinkybę, kurioje pasirodo pats dalykas. Tad transcendentaliją apibrėšime ne kaip proto kategoriją, bet kaip buvimo situaciją pasirodant dalykui, kai jis aiškėja (į)rodymo aikštėje, besirodydamas mąstančiajam. Šiuo požiūriu pedagogas yra tas, kuris parodo dalykus ugdytiniams, juos aiškina ugdymo aikštėje ir taip formuoja ugdytinių gebėjimą aiškiai suprasti dalykus. Tad mokymosi pamoka yra aiškumo aikštė (lietuvių kalboje susisieja aiškumas su aikšte: aikštėje dalykai aiškėja žvilgsniui) taigi šioje pamokos aiškumo aikštėje mokytojas rodo dalykus mokiniams ir jie aiškėja jų žvilgsniui, ir mokiniai mokomi įgauti įgūdžius turėti reikalą su šiais daly-

kais, pavyzdžiui, anglų kalbos mokytojas moko turėti reikalą su anglų kalbos žodynu ir gramatika, aiškindamas šiuos kalbos žaidimus aiškumo aikštėje; tad mokiniai mokomi žaisti kalbos žaidimus su anglų kalbos žodžiais ir gramatika, ir jie įgauna *parankumą* ir *paakumą* šių dalykų kalbos žaidimų atžvilgiu. Tad pamatinė pamokos struktūra yra aiškumo aikštė, kurioje, mokytojui aiškinant dalykus, jie aiškėja mokinių *paakumui* ir *parankumui*. Tad pedagogas yra tas, kuris parodo dalykus ugdytiniams juos aiškindamas aiškumo aikštėje ir taip formuoja ugdytinių gebėjimą aiškiai suvokti aiškinamus dalykus.

Kita vertus, suprantame, kad galimos kelios tarpusavyje konkuruojančios aiškumo schemas. Paprastai tą schemą, kuri įsivyrąja kultūroje, sutartinai diegia ugdymo institucijos, todėl, mūsų teigimu, negalimas jos aiškumas anapus ugdymo. Šis pripažinimas skatina formuluoti ugdymo kaip PF sampratą.

Ką reiškia Herakleito vaikas vaikaujantis, kuris meta kauliukus? Vaikas leidžia dalykams rodytis, kai jie rodo iškrentant tam tikromis kauliukų sienelėmis su įrežtais skaičiais. Žaidžiantis vaikas yra grynasis dalykų rodymasis, kai žaidžiant dalykai nenusavinami, nesiekiami kištis į rodymosi vyksmą, bet jie patys rodo. Nuo čia labai arti iki mokymo kaip dalykų rodymo mokiniui, siekiant suformuoti proto operacijos jais įgūdį. Rodymas, atidengiantis dalykų prigimtį, susieja žaidimą bei mokymą, kai ir vienas, ir kitas yra kaip dalykų rodymas (-is).

Tiek vaikas žaisdamas, tiek mokytojas dėstydamas rodo dalykus, todėl žaidimas ir mokymas yra savo prigimtimi giminingi dalykai, nes šiose veiklose rodo ar yra

2 Apie scholastų ir konkrečiai Tomo Akviniečio transcendentalijų sampratą rašoma Nederlandų tyrėjo Jano A. Aertseno knygoje „La filosofía medieval y los transcendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino“. Nurodome ispanišką jos vertimą.

rodomi dalykai. Mokymo praktika – tai irgi savotiškas žaidimas, kuriame rodomi dalykai. Dalykų rodymas pamokoje ir vaiko žaidimas giminiški dalykai, nes mokytojas inscenizuoja dalyko rodymo žaidimą mokymo tiesomis, rodo šiuos dalykus ugdytiniais, ir jie įtraukiami į šį mokymosi žaidimą, ir dalyvaudami jame, jie mokosi. Žaidžiant dalykais, leidžiant jiems atsiverti, mokytojas moko, o mokiniai mokosi.

Kantui mąstymas, nuriėdėjęs nuo sąvokų bėgių, užstringa, ir atsigauna tik vėl užkeltas į sąvokų lygmenį. („Mintys be turinio – tuščios, stebiniai be sąvokų – akli“, „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“) (Kant, 2013, 96)). Tačiau kantiškasis mąstymas, kuris remiasi judėjimu sąvokomis, yra pasenęs ir mūsų netenkina, todėl transcendentalumą mąstome ne kaip judėjimą sąvokomis, bet veikimą pasaulio aplinkybėje, kurią šiuo konkrečiu atveju apibrėžiame kaip ugdymo (-si) aikštę, kurioje aiškinami dalykai, jiems aiškėjant ugdytinių protui.

Mes skiriame sąvoką nuo aplinkybės. Sąvoka yra mąstymo judėjimo savimi pačiu pagrindinė struktūra, o aplinkybė yra anapus mąstymo atrandama pasaulio situacija, kurioje atsiveria dalykų padėtys. Graikų kaip tobulo filosofų tautos didysis atradimas yra mąstymo, judančio savimi pačiu, atradimas, kai Vakarų mąstymo magistralinė linija nuo Parmenido iki Hegelio yra mąstymo, judančio savimi pačiu kaip sąvokomis, paradigma. Taip buvo teigiamas ir įtvirtinamas *logo* bei *ratio* pirmumas lyginant su visomis kitomis tikrovės sritimis, tačiau šį pirmumą užtikrina filosofinio ugdymo institucijos, vadinasi, už pažinimo dalykus pirmesnė yra graikų *paideia* ir

romėnų *humanitas*. Tad, įsimastę į *logo* ir *ratio* funkcionavimo Vakarų visuomenėse prielaidas ir jas išmastę iki loginės baigties, prieiname prie *paideia*os ir *humanitas* pirmumo. Ugdymas moko pasaulio aiškumų, kurie savo ruožtu yra artikuliuoti *logos* ar *ratio*, bet kadangi jų aiškumas atsiremia į jų ugdymo praktikas, kurios moko įvairių aiškumo paradigmu ar konceptualių schemų, tai už šiuos dalykus pirmesnės yra ugdymo praktikos. Kiekvienas pažinimo projektas atsiremia į jo atstovaujamos konceptualios schemos diegimą ugdyme.

Ugdymo aplinkybė yra atvira vieta, mūsų įvardijama ugdymo aikšte, kurioje rodosi dalykai³. Mokymas yra mokymo aplinkoje dalykų rodymas mokiniui, aiškinant dalykus, kad jie imtų aiškėti paakiam ugdytinio žvilgsniui, kurio *paa-kumą* formuoja ugdymas, mokant žvilgsniu patyrimo sraute atpažinti konceptualios schemos, diegiamos ugdyme, dalykus, ir taip artikuliuoti patyrimo srautą. Pavyzdžiui, mokytojas moko Pitagoro teoremos ir sieja tris trikampio ilgius – du statinius ir vieną įžambinę, kai statinių kvadratų suma lygi įžambinės kvadratui. Žinodami šią teoremą kaip trijų didžiųjų sąryšį, kai turėdami dvi kraštines, galime sužinoti

3 Atsakant į klausimą, kodėl labiau akcentuojame ugdymo (-si) erdvę, o ne laiką, reikia pripažinti, kad erdvėje lengviau demonstruoti ar, sakant lietuviškai, rodyti dalykus, tam naudojant įvairias schemas ir brėžinius. Pati ranka, kuria rodomi dalykai, yra erdvinė. Tačiau mūsų tikslas nėra įrodyti ugdytojišką erdvės pirmenybę prieš laiką, nes matome ir laiko svarbą. Pavyzdžiui, pokalbis telefonu, kuriame paaiškėja dalykai, yra laikinis. Apskritai, paskaita, kurioje daug dėstytojas kalba ir mažai braižo ant lentos schemas, irgi yra laikinis darinys. Tad dalykus demonstruoti galima ir laike.

trečiąją, pavyzdžiui, žinodami įžambi-
nę ir vieną iš statinių, galima sužinoti ir kitą
statinį. Mokytojas pamokoje parodo, kaip
veikia Pitagoro teorema. Lotyniškai įrody-
mas yra *demonstratio*; pademonstruojant
ar vartojant lietuvišką žodį – jį parodant,
įrodomas dalykas. Tad geometrijos pa-
moka yra Pitagoro teoremos parodymas,
susiejant tris trikampio dydžius. Mokyti
įrodyti teoremą yra parodyti, kaip ji veikia.
Išmokyti yra susiformuoti pamokoje paro-
dytų dalykų protinį įgūdį, kurį išmokytas
mokinys pats gali daugybę kartų savaran-
kiškai pakartoti gyvenimiškose situacijose.

Transcendentalinės pedagogikos plotmė kaip mokyklos

Taigi padarėme išvadą, kad ugdymosi
situacija yra dalykų rodymo(-si) situacija,
vykstanti pedagoginėje aikštėje, kurioje
rodosi ir rodomi dalykai. Tačiau kas yra ši
rodymosi aikščių plotmė, kurioje aiškėja
dalykai? Tai mokyklų erdvė. Kaip pasakytų
Algis Mickūnas, demokratija, filosofija
ir mokykla yra sinoniminiai žodžiai, nes
mokykloje demokratiškai diskutuojami
dalykai, juos kritiškai apklausiant, kai
diskusijose rodosi dalykai ir jie aiškėja
diskutuojančių žvilgsniui, kai pateikiama
geresnių ar blogesnių argumentų dėl vie-
nokių ar kitokių dalykų pa(si)rodymo ir jų
statuso. Todėl ugdymosi plotmė apskritai
yra visų protingų žmonių plotmė, nesvar-
bu, kokiam žemynui, šaliai, kalbai ar rasei
jie priklauso, nes, kokią savitumą beturėtum,
gali kalbėtis su kitu žmogumi, ir ši pokalbio
erdvė yra mokyklos arba demokratijos arba
filosofijos erdvė. Todėl filosofija glaudžiai
susijusi su ugdymu, nes filosofija yra laisvas

dalykų apklausimas, vykstantis įvairiose
mokyklose.

Mokykla apima daugybę disciplinų,
o kiekviena jų turi savo taisykles, ir ši
disciplina kaip tokia turi būti traktuojama
remiantis jos taisyklėmis. Šie dalykai neturi
būti painiojami, kai, tarkim, apie ontologiją
sprendžiama iš psichologijos ar bioche-
mijos perspektyvų, taip sunaikinant pačią
ontologijos plotmės specifiką: panašiai,
įsiveltume į ydingą samprotavimą, jei apie
paukštį spręstume pagal tai, kiek jis gali
vaikščioti ant žemės. Tačiau mokykla savita
tuo, kad joje šių įvairių disciplinų atstovai
gali kalbėtis ir jau yra transcendentalinės
pedagogikos plotmėje, kai vienas su kitu
sudaro diskusijų erdvę. O ši erdvė jau ir
yra transcendentalinė plotmė, todėl trans-
cendentalinė pedagogika galų gale mąsto
mokyklos arba mokyklų plotmę kaip laisvų
diskusijų plotmę, kuriose rodomi dalykai
aiškinami ugdytiniais bei ugdytojams.
Todėl pedagogikos siejimas su filosofija yra
esminis, ir filosofija gali egzistuoti tik kaip
pedagogika, kaip laisvos mokyklos erdvės
kūrimas ir palaikymas, vykstantis istorijoje.

Norime dar sykį pakartoti šio teksto
tezę: ugdymas(-is) yra PF, nes jo plotmė
kaip mokyklos plotmė apskritai sudaro ga-
limybę atsirasti filosofijai. Todėl nesvarbu,
kokios etninės sistemos besilaikytume, ko-
kios filosofinės teorijos šalininkai būtume,
kokias mintis mąstytume, visada išokame į
ugdymo(-si), į mokyklos, į laisvų diskusijų,
į demokratijos, į filosofijos plotmę. Ji galima
kaip transcendentalinė pedagoginė plotmė,
kai įvairūs diskusijos dalyviai vieni kitiems
rodo įvairius savo tyrimo bei mokymo
dalykus ir aiškina juos vieni kitiems, patys
tarpusavyje aiškindamiesi dėl jų prigimties.

Tad diskusijų, demokratijos erdvė nėra vien tiktai Vakarų, graikų ar tik Jungtinių Amerikos Valstijų erdvė. Todėl tokie dalykai kaip liberalioji demokratija ar žmogaus teisės, kurios yra transcendentalinės pedagogikos produktas, kaip laisvų diskusijų mokyklos plotmė, atverianti kiekvieno individo galimybę laisvai dalyvauti diskusijoje ir turėti teisę oriai rymoti savo savitume, yra bendražmogiškas dalykas. Vadinas, ši transcendentalinė erdvė yra bendražmogiška. Joje gali dalyvauti ir afrikietis, ir lotynų amerikietis, ir kinas, ir prancūzas, ir anglas, ir lenkas, ir lietuvis. Todėl galime daryti išvadą apie šios diskusijų erdvės pirmumą, kuri yra būtent ugdymosi plotmės pirmumas, kurioje rodomi ir aiškinami dalykai.

Šitas aiškumas labai dažnai yra perspektyvos aiškumas, ir kiekviena istorinė epocha ar mokykla turi vyraujančią perspektyvą, bet ji pateikiama laisvoje diskusijoje, kai ieškoma geresnio argumento, kai tokia paieška vykdoma iš konkrečios perspektyvos. Tačiau visuminė filosofija yra įvairių perspektyvų laisva žaismė ir mylinti kova, jas apimančioje laisvų diskusijų plotmėje, kuri yra transcendentalinės pedagogikos plotmė. Todėl galime kalbėti, kad yra bendrą transcendentalinės pedagogikos plotmę, galiojančią ir Sokratui, ir Kantui ir Wittgensteinui, nepaisant jų išsakytų minčių perspektyvumo, kuris visada gali būti svarstomas ir apklausiamas. Tad, nepaisant tos pačios bendros diskusijų plotmės, šie filosofai mąstė skirtingas filosofines teorijas iš įvairių perspektyvų, ir jų diskusijų erdvėje atsiverdavo skirtingos daiktų perspektyvos. Todėl, nepaisant transcendentalinės pedagoginės plotmės universalumo bei bendražmogiškumo, vis tiek joje yra diskutuojami

dalykai iš tam tikrų perspektyvų, pamatomi tam tikrais kampais ir yra konceptualizuojami šios diskusijos transcendentalinėje erdvėje skirtingai.

Kaip tik dėl to ir vyksta filosofijos istorija bei filosofinis pokalbis tarp įvairių amžių ir civilizacijų bei žemynų filosofijos mokyklų. Tačiau visus šiuos dalykus vienija tai, kad apskritai galima diskusija kaip laisvas dalyko rodymas aiškumo aikštėje. Todėl galime diskutuoti su Sokratu, Wittgensteinu arba Kantu, nes jie visi yra įtraukti į šį universalų transcendentalinės pedagogikos dalykų rodymąsi, jų mąstymo dalykus aiškinant aiškumo aikštės plotmėje, nors istorijoje buvo kuriamos skirtingos filosofinės teorijos, visi mąstytojai naudojo tuos pačius transcendentaliniu pedagoginiu dalyko rodymu (-si) sau ir kitiems, aiškinant jį aiškumo aikštėje. Būtent dėl šios priežasties mes ir norime sakyti, kad ugdymosi plotmė, kurioje rodomi dalykai, yra labiausiai fundamentali filosofinė plotmė ir tai yra mokyklų plotmė, todėl ugdymasis yra PF.

Demokratinė plotmė yra ir žmogaus teisių plotmė, kai kiekvienas turi teisę įnešti savą žodį diskusijoje dėl geresnio argumento, kuri yra bendražmogiška erdvė, todėl visų šalių ir istorinių epochų mąstytojai gali diskutuoti mokyklų erdvėje kaip transcendentalinės pedagogikos plotmėje. O žmogaus teisės ir demokratija kyla iš transcendentalinės pedagogikos plotmės, kur atvirai įsiklausoma į geresnį argumentą ar netikėtai atsivėrusią naują perspektyvą, todėl tai yra bendražmogiški dalykai. Ir šia prasme bendroje transcendentalinės pedagogikos diskusijoje gali pasisakyti ir kinas, ir afrikietis, ir lotynų amerikietis, nepaisant rasės, geografinės vietovės, vartojamos

kalbos, nes kiekvienu atveju diskusijoje ieškoma geresnio argumento.

Išvados: edukacija kaip egzistencinė produkcija

1. Aprašėme universalią buvimo struktūrą, kuri savo ruožtu yra universali ugdymo(si) struktūra. Būti yra nuolat mokytis būti, todėl ugdymas (-is) nėra vien tik vaikų kaip biologiškai augančių ir besiformuojančių būtybių dalia, bet ir biologiškai suaugusio žmogaus likimas. Iš tiesų nėra kultūriškai suaugusio ir susiformavusio žmogaus, nes jis yra pasmerktas nuolat ontologiškai augti ir formotis. Buvimas yra nuolatinis savęs paties ir kitų augi(ni)mas bei brandinimas, kai būti yra nuolat bręsti, kai visada žmogus turi kur bręsti savo buvime, lavindamasis daiktų pažinime ir bendražmogiškose bei individualiose dorybėse. Tai pripažinti ir yra formuluoti ugdymo(si) kaip PF projektą.

2. Tad buvimas kaip nuolatinė (savi) edukacija yra nuolatinis egzistencinis produkcavimas, ir savęs, ir kitų. Ką produkuoja ugdymas? *Producere*, mąstant šio lotyniško žodžio etimologiją, yra per-vesti. Šis žodis turi tą pačią šaknį kaip *educere*, kai e yra trumpinys iš *ex*, o *ducere* – vesti. Tad ugdymas (*educatio*) yra iš – vedimo veiksmas: ugdytinio pervedimas per tokias *paideia'os* procedūras, kai, jas perėjęs, įgyja kompetencijas savarankiškai mąstyti ir spręsti apie įvairius filosofijos, mokslo, meno ir politikos dalykus. Edukuotojas produkuoja ugdytinius, pveda jos per ugdymo procesą, kai šio pvedimo dėka jie įgauna ugdymo(si) teikiamą savybę – *paideia'ą*, kurios dėka ugdytiniai įgyja bebėjimą savarankiškai spręsti apie įvairius filosofijos, mokslo,

meno ir politikos dalykus. Tad ugdytojas yra vedlys, bet visų pirma ne tik kitų, bet ir savęs, kai būti yra iš – vesti save ir kitus į kitą buvimo galimybę, kuri kokybiškai skiriasi nuo tos, kurioje jie buvo iki ugdymo. Filosofškai šis išvedimas suprantamas kaip ugdytinių išvedimas iš nuomonės į tiesą.

3. Mes pasisakome už pedocentrizmą, tik ne Naujųjų amžių humanizmo ir ru-soizmo prasme, bet graikų *paideia'os* prasme. Tuo mūsų pozicija drauge ir skiriasi, ir yra panaši į L. Duoblienės (Duoblienė 3018) pohumanistinį ugdymą, kuris atmeta Naujųjų amžių humanistinį bei pedocentristinį ugdymą ir teigia artumą gamtai bei dalyvavimo tikrovėje tinklus. Mūsų taip pat netenkina Naujųjų amžių pedocentrizmas, kurį geriausiai liudija Rousseau „Emilis, arba apie ugdymą“. Pritariame Duoblienei, tačiau, kitaip nei ši tyrėja, kuri nori nutraukti ryšius su humanizmo tradicija, mes norime atsigręžti į graikų *paideia'ą* ir jos vertinį romėnų *humanitas* pavidalų, kaip labiau pirmąpradi humanizmą už Sartre'o teigtąjį. Tačiau pripažįstame, kad mums šio filosofo pozicija yra svarbi, todėl Sartre'o bei Heideggerio ginče palaikome pirmojo pusę. Šis ginčas vyko Sartreui ir Heideggeriui apsieičiant trumpais traktatais. Sartre'as 1946 m. paskelbė „Egzistencializmas – tai humanizmas“, o Heideggeris į jį atsakė 1947 m. „Laišku apie humanizmą“. Dėl ribotos straipsnio apimties mes negalėjome šiai diskusijai skirti atskiros vietos dėstyje. Heideggeris Sartre'o humanizmą kaltina kosmopolitizmu, etines struktūras ištirpdydamas buveinės ir istorinės bendrijos – vokiečių tautos – faktiškume, kuris anot jo yra pirmąpradiškesnis už Sartre'o humanizmą. Mums Sartre'o pozicija svarbi

tuo, kad jis aprašo universalią egzistencinę struktūrą, kuri yra nesusijusi su konkrečios istorinės bendrijos faktiškumu. Vėliau šia kryptimi judės E. Levinas, aprašydamas universalią etinę struktūrą. Tad mūsų mintis juda yra nuo Naujųjų amžių humanizmo atgal prie romėnų *humanitas*, o nuo pastarojo – prie graikų *paideiaōs*. Tačiau šių dalykų skleidimas, jei bus tokia aukštesnės jėgos valia, yra tolesnių straipsnių tema.

4. Klausimas apie *paideiā* kaip pirmąją filosofiją yra klausimas apie ugdytojišką išankstinę supratimo struktūros interpretaciją, kai šia struktūra tampa ugdymo praktikos, kurios savo ruožtu kaip botaninėje Rousseau edukologijoje kreipia ugdytinio prigimtį, kuri yra gamta žmoguje, reikiama kryptimi. Tad kairiojo ir dešiniojo ugdymo ginče, kai pirmasis sako, kad žmogaus prigimties nėra, nes visa tikrovė yra tekstas, kuris laisvai gali būti perrašomas kuriant savo tapatybę, o antrasis teigia griežtą žmogaus prigimties diktatą, sakydamas, kad žmogui gimstama, o ugdymas tėra žmogaus prigimties atskleidimas, mes palaikome vidurio poziciją, sakydami, kad ugdymas (kultūra) ir žmogaus prigimtis (gamta) santykiauja kaip dvi tos pačios monetos pusės: gamta žmoguje kaip jo prigimtis reikalauja nuolatinio kultūrinio puoselėjimo, kad atsiskleistų jos gamtinis potencialas. Šiuo požiūriu, jei žmogus negavo deramos *paideiaōs*, jis negali tinkamai spręsti apie filosofijos, mokslo, meno ir politikos dalykus, tačiau ugdymas nėra viskas, nes turi atsivėlgti į ugdytinio prigimtį. Pavyzdžiui: kiek muzikos bemokys muzikinių gabumų neturintį žmogų, jo nepaversi šio dalyko virtuozu, o prigimtinių muzikinių gabumų turintis ir ne tokį gerą muzikinį išsilavinimą

gavęs žmogus gali aplenkti pirmąjį. Tad ugdymas nėra arbitralios ženklių praktikos ar taisyklės mokymas, bet prigimties struktūrą atitinkančių kalbos praktikų mokymas, kai, pagavęs tikrovės struktūros dėsni, pats ugdytinis gali dedukuoti saviugdos dalykus.

5. Tad mokymasis būti – tai žmogaus mokymasis jį supančius žmones, daiktus ir įvykius padaryti sau aiškius, pasiaiškinti juos savo suvokimo aikštėje. Tam reikia nuolat įvaldyti įvairias naujas conceptualias schemas, mokantis turėti su jomis reikalų, mesti jas ant pasaulio žmonių, daiktų ir įvykių, formuoti suvokimo aikštę, kuri leistų aiškiai suvokti įvairius dalykus.

6. Teorijos konstravimas numato žmogaus vaizdinio konstravimą, todėl teorinės diskusijos kartu yra žmogaus sampratos svarstymas, kuris savo ruožtu diegiamas ugdyme. Todėl visuomenėje įsivyrąja ta žmogaus samprata, kurią diegia ugdymo institucijos.

7. Filosofija gyvuoja kaip laisvas ir nesuvaržytas teiginių svarstymas, kuriame nėra instituciškai ir politiškai privilegijuotų teiginių, kurie būtų priimami be jų apklausimo laisvoje ir nesuvaržytoje diskusijoje. Ši laisva diskusijų erdvė esti kaip mokyklų ir apskritai akademijos plotmė, kurioje mokomasi mąstyti įvairias filosofijos ir kitų mokslų disciplinas, jas dėstant studentams, kai paskaitų ir seminarų erdvė ir yra ši laisvų ir nesuvaržytų diskusijų erdvė. Tad demokratija, filosofija ir ugdymas yra sinonimai, kurie atveria dalykų aiškinimo aikštę, kurioje dėstomi dalykai aiškėja be(si)aiškinančių žvilgsniams. Tik dalyvaujant šioje aiškumo aikštėje, kaip laimėtas aiškaus dalykų matymo rezultatas, galimi apsisprendimai dėl tam tikrų etinių nuostatų ar vienos ar kitos pasaulio ontologijų. Todėl ugdymas (-is) yra pirmoji filosofija.

Literatūra

Aersten, J. A., 2003. *La filosofía medieval y los transcendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*. Navarra: Eunsa.

Critchley, S., 2015. *The Problem with Levinas*. Oxford: Oxford University Press.

Descartes, R., 2017. *Samprotavimas apie metodą. Discours de la méthode*. Jonas ir Jokūbas. Iš prancūzų kalbos vertė G. Bartkus.

Duoblienė, L., 2018. *Posthumanistinis ugdymas. Dekoduoti*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.

García Yebra, V., 2018. *Metafísica de Aristóteles*. Edición trilingüe. Barcelona: Gredos.

Hadot, P., 2019. La philosophie comme éducation des adultes. In *La philosophie comme éducation des adultes. Textes, perspectives, entretiens*. Paris: Vrin, p. 179–188.

Hegel, G. W. F., 2007. *Lectures on the Philosophy of Religion*. Vol II. Edited by Peter C. Hodgson. Oxford: Oxford University Press.

Hegel, G. W. F., 2007. *Lectures on the Philosophy of Religion*. Vol III. Edited by Peter C. Hodgson. Oxford: Oxford University Press.

Heideggeris, M., 1989. Laiškas apie humanizmą. In *Gėrio kontūrai*. Vilnius: Mintis. Iš vokiečių kalbos vertė A. Šliogeris, p. 224–260.

Heidegger, M., 1997. *Der Satz vom Grund. Gesamtausgabe. Band 10*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.

Heidegger, M., 2006. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag: Tübingen.

Heidegger, M., 2010. *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Hėrakleitas, 1995. *Fragmentai*. Vilnius: Aidai. Iš graikų kalbos vertė Mantas Adomėnas.

Kant, I., 2013. *Grynojo proto kritika*. Vilnius: Margi raštai. Iš vokiečių kalbos vertė Romanas Plečkaitis.

Kuhn, T. S., 2003. *Mokslo revoliucijų struktūra*. Vilnius: Pradai. Iš anglų kalbos vertė R. Rybelienė.

Levinas, E., 1992. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Rivages poche.

Mickūnas A. 2014. *Mokykla, mokytojai, mokiniai*. Vilnius: Ver-sus Aureus.

Platonas, 2014. *Valstybė*. Vilnius: Margi raštai. Plėšnys A. A., Saulauskas M. P. 2017. „Frege’s

Bedeutung kaip reikšmė ir kaip nurodymas“. *Problemos*. 91, p. 30–42.

Rousseau, J. J., 2009. *Émile ou de l'éducation*. Paris: Flammarion.

Rorty, R., 1978. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.

Ryle, G., 1990. *The Concept of Mind*. London: Penguin.

Sartre, J. – P., 2016. *Egzistencializmas – tai humanizmas*. Vilnius: Vaga. Iš prancūzų kalbos vertė Goda Bulybenko.

Wittgenstein, L., 1995. *Filosofiniai tyrinėjimai*. In *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis. Iš vokiečių kalbos vertė R. Pavilionis.

AUGUSTINAS DAINYS

(Self)education(s) as First Philosophy

Summary

The article outlines the conception of education as the first philosophy. It is argued that philosophy of education is the successor to the philosophy of language that prevailed in the 20th century, because the stability of language meanings is maintained by the language use practices that are introduced by education. To promote this idea, the first philosophical projects of Aristotle, Descartes and Levinas are discussed and their educational interpretation is presented. It is concluded that the first philosophy projects proposed so far, emphasizing the thinking of general laws of reality in the case of Aristotle, the cognitive procedure in the case of Descartes, and the ethical relationship in the case of Levinas, point to an even deeper scope of educational practices. All philosophical work is

divided into the contexts of (self)education, philosophical discovery and justification of philosophical discovery, where the main philosophical context is the (self)education context. In order to formulate the project of education as a first philosophy, first, an empirical thesis on education as a first philosophy is formulated. Its inadequacy is then demonstrated by the formulation of the transcendental thesis. An outline of the transcendental pedagogy project is presented. It is argued that (self)education as a first philosophy is not just the science of raising children, but also the state of biologically adult human being, where to being is to learning to be. The article concludes with the idea that (self)education, democracy and philosophy are subjects of the same scope.

Keywords: first philosophy, metaphysics, cognitive theory, ethics, transcendental pedagogy.

Kontekstualizuojant G. Simondono hilemorfizmo kritiką: apie technologinį medijavimą*

TOMAS NEMUNAS MICKEVIČIUS

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

tomas.mickevicius@pm.me

Straipsnyje nagrinėjama XX a. prancūzų filosofo Gilberto Simondono filosofija (technologinio) medijavimo temos kontekste. Pasak Simondono, jau Senovės Graikijoje rasta hilomorfinė konceptuali struktūra yra tik iš dalies technologinė ir paveikta kitų konceptualių įtakų. Klausima, kodėl Simondonas pirmiausiai problematizuoja hilemorfizmą per technologijų temą. Kontekstui pateikiama Heideggerio hipotezė apie senovės graikų ontologijos atsiradimą gamybos patyrimo. Taip pat siūloma šias interpretacijas suprasti P. P. Verbeek technologinio tarpininkavimo sampratos šviesoje. Atskleistas Simondono (technologinio) medijavimo sampratos aktualumas. Aptariamos politinės technologinio tarpininkavimo pasekmės. Bendroje išvadoje siūloma daugiau dėmesio skirti technologinio tarpininkavimo temos svarbai ne tik Simondono filosofijai, bet net ir Vakarų filosofijos kaip tokios atsiradimui bei raidai.

Esminiai žodžiai: Simondonas, Heideggeris, Verbekas, hilemorfizmas, technologinis medijavimas.

Įvadas

Pastaruoju metu pasirodė pagrindinių Simondono tekstų vertimai į anglų kalbą¹, taip pat jo mąstymui skirtos monografijos (A. Bardino, P. Chabot, M. Combes, S. Mill-

so ir kt.) ir daugybė straipsnių. Tačiau medijavimo terminas, Simondono vartojamas bene taip pat dažnai kaip ir kitos pagrindinės jo sąvokos, beveik neaptarti. Šiame straipsnyje argumentuojama, kad medijavimo samprata yra viena iš pagrindinių Simondono mąstyme. Ši aplinkybė aktuali ir tuo, jog pastaruoju metu svarbą įgauna medijavimo temos apmąstymai technikos filosofijos ir kitose temose. Straipsnyje pirmiausia kontekstualizuojama Simondono atlikta graikiškosios hilemorfizmo struktūros kritika. Kaip gimininga pasitelkiama M. Heideggerio senovės graikų mąstymo kilties iš pamatinės gaminimo patirties interpretacija. Pasiūloma šias interpretacijas

* Projektas bendrai finansuotas iš Europos socialinio fondo lėšų (projekto Nr. 09.3.3-LMT-K-712) pagal dotacijos sutartį su Lietuvos mokslo taryba (LMTLT).

1 Simondon, G. *On the Mode of Existence of Technical Objects*. Minneapolis: Univocal, 2017; Simondon, G. *Individuation in Light of Notions of Form and Information*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2020a; Simondon, G. *Individuation in Light of Notions of Form and Information Volume II: Supplemental Texts*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020b.

aptarti P. P. Verbeeko pateiktos technologinio medijavimo sampratos rakursu. Parodomas Simondono medijavimo sampratos aktualumas šiuolaikiniuose filosofiniuose medijų apmąstymuose. Aptariamios politinės technologinio medijavimo implikacijos. Galiausiai pasiūloma apmąstyti technologinio medijavimo svarbą ne tik Simondono mąstyme, bet netgi ir apskritai Vakarų kultūros ištakose.

Techniškai medijuota (senovės graikų) ontologija

Paskaitykime, kaip Simondonas kritikuoja tradicinę hilemorfinę (materijos (gr. *ὕλη*) ir formos (gr. *μορφή*)) antikinę ontologiją: „[...] hilemorfinė schema reprezentuoja techninės operacijos, redukuotos į darbą [*travail*], perkėlimą į filosofinę mintį ir paimtą kaip universalią esinių atsiradimo paradigmą“². Kaip tik hilemorfizmo kritika yra vienas pagrindinių motyvų, vienijančių Simondono knygas „Apie techninių objektų egzistavimo būdą“ ir „Individuacija formos ir informacijos sąvokų šviesoje“. Abiejuose tekstuose autorius argumentuoja, jog antikinės ontologijos konceptualinės ištakos yra tik iš dalies techninės ir suterštos kitų įtakų. Tačiau kodėl apskritai čia reikia kalbėti apie techniką?

Rodos, pats Aristotelis neteigia, kad jo sąvokos kildinamos iš techninės veiklos. Greičiau atvirkščiai – Aristotelis garsus natūralių ir dirbtinių esinių perskyra „Fizikoje“, suteikiančia ontologinę pirmenybę pirmiesiems. Vis dėlto kai kuriuose

fragmentuose Aristotelis aiškina natūralių esinių prigimtį kaip tik per techninę veiklą. Tad esama diskusijos apie tai, kokia gi iš tiesų motyvacija glūdi Aristotelio filosofijoje: ar biologinė, ar techninė.

Tarkime, galima svarstyti, kas suteikia paradigmą mąstyti tikrovę teleologiškai: ar tam impulsą suteikia gyvų esinių, demonstruojančių savaiminį brendimą galutinio pavidalo link, stebėjimas, ar vis dėlto amatininko, kuriančio dirbinius pagal išankstinius provaizdžius, veikla. Čia siūlau prisiminti ankstyvojo M. Heideggerio atliktą senovės graikų mąstymo kaip kylančio iš pamatinės gaminimo patirties interpretaciją. Neaišku, ar Heideggerio mąstymas darė įtaką (tai siūlytų autorių gyvenimo chronologija) Simondonui (pastarasis apie pirmąją vos užsimena), tačiau abiejų bene įtakingiausių ir aktualiausių (žinoma, ne vien) technikos filosofų domės centre vienas iš pagrindinių motyvų yra senovės graikų filosofijoje glūdinti hilemorfinė ir kitos konceptualinės struktūros.

Šie apmąstymai iš dalies giminingi, tačiau turintys ir skirtumų, tad čia naudinga pristatyti abu, idant geriau suprastume Simondono mąstymą. Kaip rašė Heideggeris, „Objektų laukas, kuris suteikia pirmapradę būties prasmę, yra pagaminti, pirmiausia naudojimui skirti objektai“³. Taigi, Heideggerio nuomone, pamatinė graikų ontologijos ir metafizikos struktūra kyla iš gaminimo (*Herstellung*) patirties (*Erfahrung*). Didelė dalis ypač ankstyvų-

2 Simondon, G. *On the Mode of Existence of Technical Objects*. Minneapolis: Univocal, 2017, 248.

3 Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005, p. 373.

jų Heideggerio tekstų skirti eksplikuoti implicitinę τέχνη veiklos struktūrų įtaką pamatinėms graikų filosofijos sąvokoms. Tarkime, garsioji Platono „idėja“ (εἶδος, ἰδέα) „pirmiausiai reiškia amatininko minityse esamą provaizdį, pagal kurį jis gamina vienokį ar kitokį daiktą“⁴.

Pademonstruoti kaip iš kasdienės įrankiškos veiklos kyla pagrindinės teorinio mąstymo struktūros skirtas ir garsusis veikalas „Būtis ir laikas“. Panašiai kaip Simondonas, Heideggeris teigia: „Forma ir turinys yra absoliučiai viskam tinkančios sąvokos, jas galima taikyti bet kur ir bet kam“⁵. Čia trumpai galima pastebėti, kad tiek Heideggeris, tiek Simondonas ieškojo alternatyvų tokiai įsivyravusiai mąstymo struktūrai: Heideggeris bando ieškoti būdų artikuliuoti pačią su esiniais nesutampančią būtį, taip ir Simondonas bando apmąstyti patį su individu nesutapatinimą individualizacijos procesą.

Apskritai ankstyvasis Heideggeris, rodos, eksplacitiškai nesieja šių senovės graikų interpretacijų su technikos tema, tačiau kai kurie tyrinėtojai teigia, kad pastaroji glūdi pirmojoje implicitiškai⁶. Simondonas gi eksplacitiškai įvardija formos ir materijos porą kaip esant technologinę⁷, tačiau iškrai-

pytai ir nepilnavertiškai. Kaip matėme, anot Simondono, technologinė operacija čia suvokiama veikiau per darbo struktūrą, kuri nėra tapati pirmajai. Heideggeris minėtąją gaminimo veiklą, galima sakyti, tapatino su darbo (*Arbeit*) struktūra (apie „darbo“ sampratos raidą Heideggerio mąstyme žr. Vincento Bloko straipsnį⁸). Anot Simondono, jei teigiame, kad formos ar idėjos samprata kyla iš amatininko, planuojančio sukurti kokį artefaktą suteikiant pavidalą beformei materijai, veiklos, šią techninę veiklą iš tiesų suprantame ne techniškai, bet veikiau sociologiškai: „Materijos ir formos perskyra, [taip pat perskyra – T. M.] tarp sielos ir kūno, atspindi miestą, talpinantį piliečius priešpriešoje vergams“⁹.

Anot Simondono, taip vaizduojama techninė operacija iš tiesų yra supaprastinta ir socialiai medijuota (médiatisées)¹⁰. Filosofas argumentuoja, jog nesama nei grynios pasyvios materijos, nei grynai aktyvios formos: tikroje techninėje operacijoje medžiaga įvairiai apdirbama (įpavidalinama) idant būtų tinkama naudoti, o forma, karkasas, taip pat savo pavidalą igauna atsižvelgiant į medžiagos savybes ir sąveikaujant su ja. Tikroji techninė operacija vyksta sąveikaujant medžiagai ir formai, bet ne tiesiog suteikiant formą abstrakčiai pasyviai materijai. Anot Simondono, toks tikros techninės operacijos užmiršimas (*zone obscure*) būdingas ir kalbant apie

4 Mickevičius, T. N. *Graiikiškosios gaminimo sampratos apmąstymas Heideggerio technikos filosofijoje*. Vilnius: VU leidykla, 2017, p. 12.

5 Heidegger, M. *Meno kūrinio ištaka*. Vilnius: Aidai, 2003, p. 21.

6 Apie tai žr. mano disertaciją (2017). Apskritai Heideggerio interpretacijos gana įvairiakryptės, jų atsekimas nėra šio straipsnio tikslas – čia pakaks pamatinių jo mąstymo krypčių identifikacijos.

7 Simondon, G. *Individuation in Light of Notions of Form and Information*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2020a, p. 3.

8 Blok, V. Heidegger's Ontology of Work. *Heidegger Studies*, t. 31, 2015, p. 109–128.

9 Simondon, G. *Individuation in Light of Notions of Form and Information*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2020a, p. 36.

10 Simondon, G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2013, p. 51.

šiuolaikinę techniką ir kultūrą. Dabar svarbu tai, kad, anot autoriaus, tokias iškreiptas konceptualines struktūras mūsų kultūra naudoja kaip „mediatorius tarp grupių ir jų lyderių“¹¹. Tolesniuose skirniuose ir išplėtosime tiek šią medijavimo temą, tiek politines jos implikacijas. Apibendrinant galima pasakyti, kad, anot Heideggerio ir Simondono, graikų mąstymas implicitiškai ne tik technologinis, amatininkiškai medijuotas, bet ir (akcentuoja Simondonas) suponuojantis valdymo-vergovės socialines struktūras.

Simondono medijavimo samprata šiuolaikinės medijų filosofijos kontekste

Šiuolaikinis olandų filosofas P. P. Verbeekas siūlo apmąstyti „[...] kaip metafizinės struktūros, kuriomis žmogus suvokia tikrovę, formuojasi sąlytyje su technologijomis [...]“¹². Kalbėdamas apie postfenomenologinę technologinio medijavimo sampratą, jis turi omenyje Dono Ihde ir kitų plėtojamą mintį, jog šiuolaikiniame pasaulyje dažniau turime galvoti ne apie gryną fenomenologinę žiūrą, bet veikiau apmąstyti, kaip technologijos konstituoja mūsų suvokimą. Iš tiesų manau, kad galime aptartas Heideggerio ir Simondono pastangas apmąstyti technologines Vakarų mąstymo konceptualines ištakas įvardinti technologinio medijavimo terminu Verbeeko siūloma prasme. Vakarų kultūroje dominuojanti formos ir materijos konceptualinė perskyra, taip

pat, pvz., reiškinių priežasčių paieška, savo struktūras įgauna iš amatininko veiklos, paimitos kaip mąstymo paradigma. Kitaip tariant, klasikinė ontologija ir metafizika yra technologiškai medijuotos. Tokią galimybę susieti su medijavimo tema patvirtina pats Simondonas, medijos terminą vartojantis ne tik technikos specifikai aprašyti, bet ir apskritai įvardinti savo pamatinį ontogenezės principą: „tikrasis individuacijos principas yra mediacija [médiation]“¹³.

Kaip taikliai teigia Chabot (nors plėtoja nedaug ir kitaip, nei siūloma šiame straipsnyje), „Simondonas yra techninės mediacijos filosofas. Jam pastaroji yra centrinė“¹⁴. Kaip žinia, Simondonas kritikuoja tradicinę ontologiją todėl, kad ji atsižvelgia tik į jau užbaigtus individus, tačiau pamiršta patį individuacijos procesą. Trumpai galime priminti, kad pastarasis procesas kyla iš nuolat metastabilios, iki-individualios būklės, o individas tėra sąlyginis šio neužbaigiamo proceso pavidalas. Individas yra paskirų tikrovės sluoksnių įtampas suderintojas¹⁵ (pvz., augantis, besimaitinantis augalas medijuoja kosminę Saulės energijos ir dirvožemio tikrovę¹⁶). Nesama paskiro individo – jis visad yra santykiyje su jį konstituojančia aplinka.

11 Simondon, G. *On the Mode of Existence of Technical Objects*. Minneapolis: Univocal, 2017, p. 20.

12 Verbeek, P. P. *Toward a Theory of Technological Mediation: A Program for Postphenomenological Research*, 2016, p. 15.

13 Simondon, G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2013, p. 27.

14 Chabot, P. *The Philosophy of Simondon. Between Technology and Individuation*. London: Bloomsbury, 2003, p. 40.

15 Simondon, G. *Individuation in Light of Notions of Form and Information*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2020a, 6.

16 Žukauskaitė, A. Naujasis materializmas ir Gilles'io Deleuze'o filosofija. *Athena. Filosofijos studijos*, 2015, t. 10, p. 100.

Aptardama šį Simondono mąstymo motyvą, Audronė Žukauskaitė nurodo „[...] mediaciją arba informaciją, kuri ne perduoda tam tikrą turinį (žinią), bet veikia derina skirtingas matavimo sistemas (orders of magnitude)“¹⁷. Tiesa, Massumi teigia, kad mediacija išreiškia informacijoje glūdinčią įtampą, kitaip tariant, šiek tiek atskiria šias sąvokas¹⁸. Vis dėlto iliustruodami šio straipsnio tezę galime pasakyti, kad pernelyg nesuklystume kiek pakeisdami pagrindinio Simondono teksto pavadinimą į *Individuacija formos ir mediacijos sąvokų šviesoje*. Kaip teigia Massumi, „Simondono ‘mediacija’, pavyzdžiui, neturi nieko bendro su šio termino prasme komunikacijos studijose, medijų studijose ar kultūros studijose.“

Anot Simondono, terminas neša ontogenetinę jėgą [...]“¹⁹. Turint omenyje ontogenetinį medijavimo sąvokos pobūdį nenuostabu, kad ji Simondono tekstuose pasirodo labai įvairiai: mediatoriumi tarp paskirų tikrovės sluoksnių gali būti ir žmogus²⁰, ir kultūra²¹, ir religija²², ir kt. Medijavimo terminas autoriaus kartais vartojamas gana laisvai ir neapibrėžtai, nebūtinai ontogenetine, bet ir įprastesne prasme. Atspindėdamas veikale plėtotą konkretizacijos sąvoką, kai technika įgyja

vis labiau autonominį pobūdį sąveikaudama su aplinka (asocijuota terpe), Simondonas teigia, kad „Techninė operacija yra mediacija [*médiation*] [...]“²³, o „[...] mediacija išsipildo pati, kai yra sukurtos sąlygos“²⁴. Toks ontologiškai konstitutyvus mediacijos supratimas būdingas šiuolaikinei medijų filosofijai: tarkime, Grusinas, pristatydamas „radikalios mediacijos“ sampratą teigia, kad mediaciją turėtume suvokti veikiau kaip ontologinį tikrovės konstitavimosi principą, nei įprastinį tarpininkavimą tarp jau individualių esinių²⁵. Galima pasakyti, kad Grusino nuoroda į šios teorijos giminingumą su Simondono sąvokomis ir mąstymu²⁶ yra turbūt tiksliausia ir detalčiausia Simondono medijavimo sampratos aptartis kritinėje literatūroje. Taip pat ir minėtas Verbeekas rašo, kad „Centrinė idėja post-fenomenologinėje mediacijos sampratoje yra tai, kad esiniai veikiau yra konstituojami jų medijuotame santykiyje. Mediacija veikiau tampa esinių ištaka, nei ‘tarpinė pozicija’ tarp jų“²⁷. Tad tikrai galime kalbėti apie Simondono medijavimo sampratos aktualumą šiuolaikinės medijų filosofijos kontekste, taip pat šių sampratų panašumą, o gal net ir per mažai įvardintą įtaką. Kaip žinia, Simondonas kvietė į kultūrą įtraukti autentišką šiuolaikinės technikos funkcionavimo supratimą, idant išvengtume

17 Ten pat.

18 Massumi, B. ‘Technical Mentality’ Revisited: Brian Massumi on Gilbert Simondon (With Arne De Boever, Alex Murray and Jon Roffe). *Gilbert Simondon. Being and Technology*, sud. A. De Boever et al. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012, p. 32.

19 Ten pat.

20 Simondon, G. *On the Mode of Existence of Technical Objects*. Minneapolis: Univocal, 2017, p. 159.

21 Ten pat, p. 161.

22 Ten pat, p. 171.

23 Simondon, G. *Individuation in Light of Notions of Form and Information*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2020a, p. 3.

24 Simondon, G. *On the Mode of Existence of Technical Objects*. Minneapolis: Univocal, 2017, p. 249.

25 Grusin, R. Radical Mediation. *Critical Inquiry*, 2015, t. 42, p. 125–126.

26 Ten pat, p. 137–138.

27 Verbeek, P. P. Expanding Mediation Theory. *Foundations of Science*, 2012, t. 17, p. 392.

klaidingų technikos, kurios aplinkoje gyvename, vertinimų. O šioji „techninė kultūra įgalina mus apčiuopti techninę mediaciją jos autentiškoje tikrovėje“²⁸.

Techninis politikos medijavimas

Matėme, jog pats Simondonas teigia, kad hilemorfinė paradigma kaip mediatorius glūdi sociumo organizavimo principuose – tradicinė hilemorfinė conceptualinė struktūra implikuoja darbo santykių socialinę formą. Autoriui tokia padėtis yra ydinga vėlgi todėl, kad toks sociumas suprantamas tik kaip tarpindividualūs darbo santykiai tarp jau „užbaigtų“ individų. Tokiu būdu pražiūrimas fundamentalesnis individualizacijos vyksmas ir individus steigianti iki-individuali, metastabili būklė²⁹. Simondonas siūlo, kad atsižvelgimas į šiuolaikinės technikos funkcionavimą – jo ėmimas kaip mąstymo paradigmos – suteiktų tinkamesnį sociumo organizavimo modelį: „Techninis objektas [...] tampa atrama [*le support*] ir simboliu santykio, kurį norėtume pavadinti transindividualiu“³⁰. Galima paminėti, kad čia nevarojama mediatoriaus sąvoka, bet angliškame vertime pagrįstai pavartotas žodis „medium“.

Anot Simondono, techninis objektas, suprastas ne įpatai instrumentiškai, bet autentiškai per jo paties funkcionavimą,

suteikia galimybę tokiam sociumo organizavimui, kuris tarptų ne tarpasmeniniuose darbo santykiuose, bet iki-individualioje būklėje. Turbūt paprastai galėtume pasakyti, kad tokia visuomenė ne tik buvo savo kasdieniauose reikaluose, bet yra atvira pačiai tikrovei. Kuo Simondonas grindžia tokį teiginį? Anot autoriaus, „[...] technikas yra mediatorius [*médiateur*] tarp bendruomenės ir paslėpto ar nepasiekiamo objekto“³¹. Technikas tokiu tapti gali todėl, kad disponuoja techniniu objektu, kuris „[...] demonstruoja tiesioginį [*immédiate*] sąlytį su objektu, kai tuo tarpu žmogus turi medijuotą sąlytį su juo (objektu – T. M.)“³². Taigi galime sakyti, jog susiduriame su tokiu paradoksu: kaip tik tai, kas, rodos, įsiterpia tarp žmogaus ir tikrovės – techninis objektas – suteikia tiesioginį sąlytį su tikrove. Galbūt tai palyginima su minėto Grusino teorija, kurioje kalbama apie „mediacijos tiesiogiškumą“ [*immediacy of mediation*]³³. Simondonas teigia: „Idant pamatinė tikrovė, φύσις, būtų apčiuopta, ji privalo būti susieta su tam tikra technine operacija“³⁴.

Sugrįždami prie šio straipsnio pradžios apie senovės graikų ontologiją skaitome ir tokį sakinį: „Talis, Anaksimandras, Anaksimenas pirmiausia yra technikai. Neturėtų būti pamiršta, kad pirmas pasirodymas laisvos individualios minties ir nesuinteresuotos refleksijos, yra darbas technikų, t. y. žmonių, kurie sugebėjo per tiesioginį

28 Simondon, G. *Individuation in Light of Notions of Form and Information Volume II: Supplemental Texts*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020b, p. 426.

29 Žukauskaitė, A. Naujasis materializmas ir Gilles'io Deleuze'o filosofija. *Athena. Filosofijos studijos*, 2015, t. 10, p. 97.

30 Simondon, G. *On the Mode of Existence of Technical Objects*. Minneapolis: Univocal, 2017, p. 251.

31 Simondon, G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2013, p. 340.

32 Ten pat, p. 351.

33 Grusin, R. Radical Mediation. *Critical Inquiry*, 2015, t. 42, p. 128.

34 Simondon, G. *On the Mode of Existence of Technical Objects*. Minneapolis: Univocal, 2017, p. 215.

sąlytį su pasauliu atsiriboti nuo bendruomenės³⁵. Galima pasakyti, kad tokia versija apie ikisokratikų filosofijos kiltį egzistuoja (pvz., Benjamino Farringtono tekstuose, šiek tiek aptariančiuose, kaip technologinis kontekstas įtakojo mąstymo turinius). Simondonas nurodo Paulo Tannery knygą³⁶, nors pastaroji, atrodo, veikiau kalba apie mokslo – bet ne technikos – santykį su ikisokratikų mąstymu.

Tad čia įsitraukiame į mokslo filosofijos diskusijas apie technikos ir mokslo ryšį. Konteksto dėlei galima paminėti, kad iš esmės čia esama paralelės³⁷ su Gastono Bachelardo mąstymu apie fenomenotechniką (šia samprata reflektuojamas šiuolaikinio fizikos mokslo duomenų nulemtumas techninių tyrimo aparatų). Atrodo, Simondonas, panašiai kaip Heideggeris, žmogiškojo pažinimo genezėje postuluoja parankaus santykio primatą teorinio, pastarąjį išvesdamas iš pirmojo sutrikimo: „Kai technika nepavyksta, mokslas arti. Mokslas atliepia į problematiką, suformuluotą technikos lygmenyje, bet kai technika nėra pajėgi rasti sprendimo“³⁸. Šiaip ar taip, technika leidžia įeiti į santykį su iki-individualia būsle ir to pagrindu plėtoti transindividualų sociumą. Apskritai ši samprata nėra itin išplėtotą, ją

išsamiai interpretuoja Etienne Balibaras ir Jasonas Readas. Daugiau apie ją Simondono rašoma knygoje *Individuacija*; galime bent jau pasakyti, kad technika nėra vienintelis transindividualaus sociumo galimas pagrindas – juo gali būti ir, pvz., religija. Pichi technikos įgalinamą transindividualumą lygina su Marxo „bendrinio intelekto“ samprata³⁹; manau, konteksto dėlei galime palyginti ir su Heideggerio parankumo, konstituojančio bendrabūvį, samprata⁴⁰. Tiesa, Heideggerio ir Simondono šio techninio bendrabūvio traktuotės priešingos: kai Heideggeris tai traktuoja kaip įprastinę kasdienę būklę, vis dėlto mąsto apie tokio santykio alternatyvą, o Simondonui kaip tik čia atsiskleidžia pati autentiška tikrovė. Taip pat paminėtina ir Stieglerio interpretacija, susiejanti techniškai grįstą transindividualumą su visuotine šiuolaikinių informacijos medijų įtaka⁴¹.

Tiesa, vėlgi Stieglerio interpretacija priešinga simondoniškajai: medijų įtaka visuomenei čia suprantama pesimistiškai, kaip degraduojanti autentiškus sąmonės individuacijos procesus. Šiaip ar taip, apie pačios technikos funkcionavimo suteikiamą atvirumo paradigmą mąstymui ir sociumo organizavimui galima paskaityti kitame mano straipsnyje⁴².

35 Simondon, G. *Individuation in Light of Notions of Form and Information Volume II: Supplemental Texts*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020b, p. 413.

36 Simondon, G. *Individuation in Light of Notions of Form and Information Volume II: Supplemental Texts*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020b, p. 413.

37 Mills, S. *Gilbert Simondon. Information, Technology and Media*. London, New York: Rowman & Littlefield, 2016, p. 211.

38 Simondon, G. *On the Mode of Existence of Technical Objects*. Minneapolis: Univocal, 2017, p. 251.

39 Pichi, T. The Dream of General Intellect: Simondon between Workerism and Post-Fordism. *Philosophy Today*, 2019, t. 63:3, p. 687–703.

40 Mickevičius, T. N. *Graiškiškosios gaminimo sampratos apmąstymas Heideggerio technikos filosofijoje*. Vilnius: VU leidykla, 2017, p. 39–41.

41 Stiegler, B. Teleologies of the Snail. The Errant Self Wired to a WiMax Network. *Theory, Culture & Society*, 2009, t. 26 (2–3), p. 38.

42 Mickevičius, T. N. Technikos autonomijos problema Gilberto Simondono filosofijoje. *Athena. Filosofijos studijos*, 2021, t. 16, p. 47.

Protevi teigia, jog „Hilemorfinė politinio kūno [body politic] reprezentacija rezonuoja su fašistiniu geismu: lyderis ateina iš aukštybių išgelbėti žmonių chaosą primetant tvarką, siela vadovauja kūnui iš aukštai, valia plaka kūną į formą, ir t.t.“⁴³. Ir toliau: „Negalėdama konceptualizuoti savi-tvarkos (self-ordering), hilemorfinė ‘valstybės filosofija’ demonstruoja pamatinį svyravimą tarp chaotiškos materijos ir organizuojančios dvasios, kuris sudaro didelę dalį Vakarų kultūros“⁴⁴. Protevi manymu, atsižvelgdami į Simondono argumentą apie pačioje materijoje glūdinčias formas, galime mąstyti ir apie demokratiškesnę savivaldinę politiką, kuri nebūtų „nuleidžiama iš viršaus“.

Apibendrinant Simondonas siekia pademonstruoti kitokių politikos modelių nei tradicinis hilemorfinis: politikos paradigma turėtų būti ne vadovo, nurodančio darbuotojui pasiektiną rezultatą, struktūra, bet veikiau minėtas savaiminis iki-individualios tikrovės tapsmas. Galima pasakyti, kad tokia atvirumo paradigma išsistruktūruoja į teigiamai ir neigiamai vertintinus aspektus: viena vertus, sveikintina tendencija atvirumui, laisvei ir tolerancijai, kita vertus, galima ir ydinga forsuito naujumo laikysena⁴⁵, atsispindinti šiuolaikiniuose techno-utopiniuose ateities scenarijuose.

Techniniai tinklai taip pat sukuria ir „konkrečią mediaciją“ [médiation con-

crète]⁴⁶ tarp žmogaus ir gamtos. Mums čia svarbus politinis tokio „konkretaus“ medijavimo aspektas, kuris yra labai įvairialypis. Tarkime, iškastinio kuro technologijos dominavimo laikotarpiu ekonominę privilegiją (su kitomis iš to plaukiančiomis pasekmėmis) įgyja reikalingų išteklių turinčios valstybės⁴⁷, o pasikeičiant dominuojančiai technologijai, žinoma, pasikeičia ir ekonominė politinio darinio padėtis. Bendriauariant, pokytis technikos raidoje implikuoja pokytį ir „politinėje visatos konsteliacijoje“⁴⁸. Apskritai, anot Simondono, šiuolaikinė technika „įgyja galią formuoti civilizaciją“⁴⁹. Čia turbūt galima kalbėti apie technologinį determinizmą: „socialinė ir politinė mintis“⁵⁰ yra modifikuojama šiuolaikinių technogeografinių tinklų. Panašiai kaip Heideggeris su Jüngeriu⁵¹, Simondonas aiškina pagrindines XX a. politines ideologijas per technikos prizmę⁵². Turint omenyje Simondono nurodomą technologijų universalumą ir planetinį technogeografinių tinklų paplitimą šiandien, galima svarstyti, kokias galimybes tai suteikia formuojantis visuomenėms. Manau, šiuos Simondono apmąstymus galima kontekstualizuoti platesniame

43 Protevi, J. *Political Physics. Deleuze, Derrida and the Body Politic*. London and New York: The Athlone Press, 2001, p. 9.

44 Ten pat, p. 10.

45 Mickevičius, T. N. Technikos autonomijos problema Gilberto Simondono filosofijoje. *Athena. Filosofijos studijos*, 2021, t. 16, p. 48.

46 Simondon, G. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 1989, p. 220.

47 Simondon, G. *On the Mode of Existence of Technical Objects*. Minneapolis: Univocal, 2017, p. 231.

48 Ten pat.

49 Simondon, G. *On the Mode of Existence of Technical Objects*. Minneapolis: Univocal, 2017, p. 29.

50 Ten pat, p. 230.

51 Mickevičius, T. N. Heideggerio technikos filosofijos formavimosi kontekstas: Cassireris, Jüngeris, Spengleris. *Problemos*, 2019, t. 95, p. 37.

52 Simondon, G. *On the Mode of Existence of Technical Objects*. Minneapolis: Univocal, 2017, p. 231.

techninių tinklų įtakos politinių darinių formavimuisi tyrimų kontekste⁵³.

Išvados

Straipsnis pradėtas vienu iš esminių Simondono mąstymo motyvų – hilemorfinės konceptualinės struktūros kritika. Šios kritikos specifikai išryškinti pristatyta gimininga heideggeriškoji senovės graikų mąstymo interpretacija, pasak kurios, graikų filosofiją formuoja pamatinė gaminimo patirtis. Pasiūlyta šias interpretacijas suprasti P. P. Verbeeko technologinio medijavimo sampratos šviesoje. Parodytas simondoniškosios ontogenetinės medijavimo sampratos aktualumas šiuolaikinės medijų filosofijos kontekste: kaip ir šiuolaikinė medijų filoso-

fija, Simondonas pabrėžia ontogenetinį, ne vien epistemologinį, medijavimo pobūdį.

Aptartos hilemorfinės supratimo struktūros politinės implikacijos. Simondono išryškinta socialinė darbo (vadovo, nurodančio darbininkui darbo tikslą) hilemorfinės struktūros ištaka atskleidžia ir pagrindinių klasikinių politikos teorijų pobūdį. Pats Simondonas pasiūlo sociumo pagrindu imti gryo technikos operavimo paradigmą, leisiančią plėtoti transindividualų santykį – tokį, kuris tarptų ne tik tarp individų, bet įtraukiant ir iki-individualų tikrovės krūvį. Išskirtos paradigminė/konceptualinė ir „konkreiti“ technologinio medijavimo forma. Apskritai medijavimo tema – mažai aptartas, tačiau vienas centrinių Simondono mąstymo (apie techniką ir ne tik) motyvų. Šis neaptartumas juolab aktualus turint omeny tai, kad technologinio medijavimo tema tampa vis svarbesnė technikos filosofijos studijose (kaip ir technikos tema – medijų teorijoje). Kita vertus, turint omenyje aptartas Simondono ir Heideggerio senovės graikų mąstymo ištakas, ryškėja, kad technologinio medijavimo tema tampa svarbi ir suprantant Vakarų kultūros konceptualines ištakas.

53 Pvz., žr. žurnalo *History and technology* numerį, įvairiais aspektais nagrinėjantį technikos reikšmę Europos integracijai: Misa, T. J. & Schot, J. *Inventing Europe: Technology and the hidden integration of Europe. History and Technology*, 2005, t. 21 (1), 1-19. Taip pat žr. minėtą mano straipsnį (2021), kuriame nurodomas Simondono techninių tinklų apmąstymo ryšys su „didelių techninių sistemų“ (LTS) tyrimais (p. 44). Lietuviškas kontekste paminėtini Konstantino Andrijausko tyrimai apie techninės infrastruktūros reikšmę Kinijos politikoje.

Literatūra

- | | | | |
|--|--|---|--|
| Blok, V. Heidegger's Ontology of Work. <i>Heidegger Studies</i> , t. 31, 2015. | diation. <i>Critical Inquiry</i> , 2015, t. 42. | ausgewählter Abhandlungendes Aristoteles zur <i>Ontologie und Logik</i> . Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005. | and Technology, sud. A. De Boever et al. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012. |
| Chabot, P. <i>The Philosophy of Simondon. Between Technology and Individuation</i> . London: Bloomsbury, 2003. | Heidegger, M. <i>Meno kūrinio ištaka</i> . Vilnius: Aidai, 2003. | Massumi, B. 'Technical Mentality' Revisited: Brian Massumi on Gilbert Simondon (With Arne De Boever, Alex Murray and Jon Roffe). <i>Gilbert Simondon. Being</i> | Mickevičius, T. N. <i>Graikiškosios gaminimo sampratos apmąstymas Heideggerio technikos filosofijoje</i> . Vilnius: VU leidykla, 2017. |
| Grusin, R. <i>Radical Me-</i> | Heidegger, M. <i>Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Phänomenologische Interpretationen</i> | | Mickevičius, T. N. Heideggerio technikos |

- filosofijos formavimosi kontekstas: Cassireris, Jüngeris, Spengleris. *Problemos*, 2019, t. 95.
- Mickevičius, T. N. Technikos autonomijos problema Gilbert'o Simondono filosofijoje. *Athena. Filosofijos studijos*, 2021, t. 16.
- Mills, S. *Gilbert Simondon. Information, Technology and Media*. London, New York: Rowman & Littlefield, 2016.
- Misa, T. J. & Schot, J. Inventing Europe: Technology and the hidden integration of Europe. *History and Technology*, 2005, t. 21 (1).
- Pichi, T. The Dream of General Intellect: Simondon between Workerism and Post-Fordism. *Philosophy Today*, 2019, t. 63:3.
- Protevi, J. *Political Physics. Deleuze, Derrida and the Body Politic*. London and New York: The Athlone Press, 2001.
- Simondon, G. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 1989.
- Simondon, G. *Individuation in Light of Notions of Form and Information Volume II: Supplemental Texts*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020b.
- Simondon, G. *Individuation in Light of Notions of Form and Information*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2020a.
- Simondon, G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2013.
- Simondon, G. *On the Mode of Existence of Technical Objects*. Minneapolis: Univocal, 2017.
- Stiegler, B. Teleologies of the Snail. The Errant Self Wired to a WiMax Network. *Theory, Culture & Society*, 2009, t. 26 (2–3).
- Verbeek, P. P. Expanding Mediation Theory. *Foundations of Science*, 2012, t. 17.
- Verbeek, P. P. Toward a Theory of Technological Mediation: A Program for Postphenomenological Research, 2016. Prieiga per internetą: https://research.utwente.nl/files/21754033/theory_of_mediation.pdf [žiūrėta 2022 08 11]
- Žukauskaitė, A. Naujasis materializmas ir Gilles'io Deleuze'o filosofija. *Athena. Filosofijos studijos*, 2015, t. 10.

Contextualizing Simondon's Critique of Hylomorphism: On Technological Mediation

Summary

In the article the Simondonian critique of hylomorphism is contextualized within the theme of technological mediation. According to Simondon, the hylomorphic conceptual structure already found in Ancient Greece is only partially technological and contaminated with other conceptual influences. It is asked why Simondon problematizes hylomorphism through the theme of technology in the first place. For the context, the Heideggerian hypothesis of the origin of Ancient Greek ontology in the experience of pro-

duction is presented. It is also suggested to understand these interpretations in the light of P. P. Verbeek's notion of technological mediation. The relevance of Simondonian notion of (technological) mediation is shown. The political implications of technological mediation are discussed. The general conclusion suggests to pay more attention to the importance of the theme of technological mediation not only for Simondon's philosophy, but also even for origin and development of Western philosophy as such.

Keywords: Simondon, Heidegger, Verbeek, hylomorphism, technological mediation.

Ontologinis estetikos pagrindimas M. Merleau-Ponty ir M. Dufrenne'o filosofinėse koncepcijose

ANDRIUS TAMOŠEVIČIUS

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
a.tamosevicius@gmail.com

Straipsnyje siekiama atverti estetinės ontologijos užuomazgas, kurios randamos M. Merleau-Ponty juslinio suvokimo teorijose. Analizuodamas juslinį suvokimą, filosofas priartėja prie gyvo šio pasaulio kūno sampratos ir teigia, kad būtent egzistencinis kūnas, kurio samprata prieštarauja šiuolaikinėms pozityvistinėms traktuotėms, yra mūsų percepcinės sąmonės lopšys. Būtent šiame kūne mąstytojas atveria estetinį branduolį – pirmapradėje kūniškumo būsenoje pranyksta mąstymui būdingos dichotomijos, išnyksta fundamentali subjekto ir objekto skirtis. Šį kūną *par excellence* mums atveria tapyba. Nuo šios sampratos atsispiria M. Dufrenne'as, kuris išvysto nuoseklią estetikos teoriją ir ją ontologiškai pagrindžia pasiūlydamas estetinio objekto sampratą. Būtent pastarasis sukuria estetinio patyrimo kulminaciją ir stebėtojui atveria alternatyvią ontologinę terpę, kurioje išsiskleidžia jausmas, kaip alternatyvi epistemologinė kategorija.

Esminiai žodžiai: M. Merleau-Ponty, M. Dufrenne, estetika, tiesa, estetiškas objektas, kūnas, ontologija, fenomenologija.

Vietoje įvado

Esmingiausių transformacijų srovės, kurios, atrodytų, iš pamatų sudrebino tradicines Vakarų filosofijos nuostatas *estetikos* ir *tiesos* santykio atžvilgiu, intensyviau pradeda formuotis epochoje po Kanto, tačiau stipriausius tektoninius smūgius čia suduoda fenomenologinė filosofija ir ypatingai ta, kurią skaitome Maurice'o Merleau-Ponty ir Mikelio Dufrenne'o tekstuose. Juose, akomponuojant egzistencialistiniam instrumentarijui, išryškėja ontologinė preferencija ne minčiai, bet intencionaliam kūniškam veiksmui, kuris kaip pamatinė bei *vienintelei* sąmonei šiame pasaulyje bū-

dinga savybė, sukuria adekvatų tiesioginės patirties santykį su pasaulio akivaizdumu, jo nepaslėptimi, egzistenciniam kūnui prieinama šio pasaulio tikrove. Būtent tokie principiniai rakursai nušviečia kelią, kuriuo, siekdami permąstyti estetikos ir tiesos arba žmogaus ir realaus pasaulio santykio problemą, eisime šiame trumpame tekste.

Pirmausia, remiantis fenomenologinei ir egzistencinei filosofijai būdingomis nuostatomis, tiesa suprantama veikiau kaip procesas, o ne rymančioje būsenoje išryškėjantis daiktas ir iš refleksijos išplaukiančios minties sinchronizuotas matmuo. Fenomenologinės filosofijos požiūriu, pastaroji santykio forma, ar ji būtų empiristinė, ar

idealistinė, traktuojama kaip antrinė sąlyčio su pasauliu stadija, kaip tam tikra išvestinė iš dar ne-*apmąstyto*, tačiau besąlygiškai svarbaus ir *reikšmingo* pirminio sąlyčio su pasauliu momento. Tačiau nederėtų pamiršti, kad reikšmė visuomet plėtojasi dualistinių pagrindu, ir kad esama esminio skirtumo tarp apmąstytos reikšmės ir tos, kuri išgyvenama tiesiogiai. Pavyzdžiui, tapatybės, *ego* arba tiesiog įvardžio *aš* problema: juk gana dažnai teigiame, kad turime kūną. Sakome: „aš turiu kūną“. Taip sakydami akivaizdžiai išreiškiame skirtumą tarp to kūno, kurį linkstame vadinti biologiniu ar fiziniu kūnu ir kūno pozicionuojamo kaip *aš*, t. y. socialinio, idėjinio kūno, kurį puošiame, kuriuo rūpinamės, kuris yra reprezentatyvus ir t. t.¹ Tačiau kai sakome

„aš turiu kūną“ arba klausiamo „ar mano kūnas priklauso man?“ – lingvistinių būdų išreikšti šią mintį yra įvairių – ko gero, retai kada pagalvojame, ką turėtume ir galėtume atsakyti tam, kuris paklaustų: o kas tas *aš*, kuris pareiškia šias nuosavybės teises?² Ir iš tikrųjų, kas gi tas *aš*, kuris pakreipia mano žvilgsnį bei judina mano rankas kai rašau šį tekstą? Kas tapačiai kiekvienam *mano* kūno žingsniui, žengia kartu su juo?

Viena vertus, tai fundamentalus klausimas, į kurį protas vis dar tikisi atsakyti, vis atverdamas naujus horizontus ir pasiūlydamas vienokią ar kitokią apmąstytą šio slėpiningojo *aš* reikšmę. Kita vertus, fenomenologijos vertinimu, kuri praeito amžiaus vidurio intelektualinėje Prancūzijos terpėje buvo aklimatizuota Sartre'o, Merleau-Ponty ir, be abejo, greta kitų reikšmingų to laikmečio mąstytojų, to paties Dufrenne'o pastangomis,³ šis klausimas yra

1 Tai skirtis tarp kūnų, kurių vienas visada būna lokalizuojamas konkrečiose erdvėlaikio koordinatėse, o kitas niekada neaptinkamas jokiame konkrečiame erdvės ir laiko taške; kol pirmasis žengia keliu, antrasis, galimas daiktas, dar tryptčioja prie savo namų durų ir bando prisiminti ar jas užrakino; kol pirmasis vairuoja automobilį, antrasis, pavyzdžiui, šneka su bičiuliu pakeleiviui arba galvoja, ką pasakys savo viršininkui, kai nuvyks į darbą etc. Tai transcendentalinės sąmonės problema, kurios lauke išryškėja žmogiškosios egzistencijos *modus operandi*, t. y. nepalaujama būties-sau-savyje dialektika, kuri iš esmės apibrėžia visą subjektyvybės struktūrą, atskiria ją nuo objektyvios tikrovės buvimo būdo ir nurodo ne į būseną, bet veikiau į procesą, į egzistencinį vyksmą, kai suvokimu yra išreiškiamas skirtingumas tiek nuo savęs paties, tiek ir nuo visko, kas esi. Tačiau ši egzistencinė būties-sau-savyje dialektika pirmiausia cirkuliuoja kūnu, kuriuo esu, t. y. kūnu, kuriuo suvokiu pasaulį, ir kuris tuo pat metu jau turi kūnišką reikšmę, kurią įneša į kiekvieną tolesnę akimirką, kuomet *aš* į kitą vietą ir laiką projektuojau save arba atitinkamą savęs variantą; šie procesai fundamentaliu lygmeniu įvyksta pirmajame aukščiau nurodytame kūne, kuomet antrasis išnyra kaip aktyvus arba potencialus šios projekcijos „aš“. Mūsų užduotis yra atverti šios

egzistencinės dialektikos, šių jaučiančio ir mąstančio kūno plotmių sąveikos branduolį. Mąstantis kūnas visada išlieka egzistencinėje gyvojo kūno įtakoje.

2 Toks klausimas buvo iškeltas veikale *On Certainty*, kurio autorius L. Wittgensteinas 244 paragrafe šią problemą formuluoja taip: „Jei kas sako „aš turiu kūną“, tai jo galima paklausti „kas čia kalba šia burna?““ // Wittgenstein, L. *On Certainty*. Basil Blackwell, Oxford, UK. 1969.

3 Svarbu pažymėti, kad vien tai, jog tiek Merleau-Ponty, tiek ir Dufrenne'o pačių svarbiausių veikalų pavadinimuose figūruoja fenomenologijos terminas, reiškia, kad šis metodas abiem mąstytojams yra kelrodis, tačiau dar svarbiau suprasti, kad abu mąstytojai šią metodologiją vertina žvelgdami į jos raidos perspektyvą. Dufrenne'as savo *Estetinės patirties fenomenologijos* įvade rašo: „Mes neketiname sekti Husserliu paraidžiui. Fenomenologiją mes suprantame ta prasme, kuria ją Prancūzijoje aklimatizavo Sartre'as ir Merleau-Ponty“. Žr. Dufrenne, M. *The Phenomenology of aesthetic experience*. Evanston, Northwestern university press. 1973, p. xlviii.

negatyviai apgaulingas ir klaidinantis, nes, pirma, jį jį neįmanoma patenkinamai atsakyti – o jei ir įmanoma, tai nebent absurdo kupinu patosu⁴ – ir antra, jis ignoruoja ne tik vienintelį tikrą, autentišką gyvybės šaltinį bei faktinį šio pasaulio dalyvį – judrų, situatyvų ir reikšmę spinduliuojantį kūną, bet ir vienintelę sveikam protui priimtina nuostatą, sakančią, kad *aš* negaliu turėti to, kuo *esu*. *Aš* negaliu turėti kūno, kuriuo *esu*, negaliu turėti savęs lygiai taip pat, kaip ir kirvis, būdamas kirviu, negali savęs tašyti arba liepsna, būdama liepsna – savęs praryti.

Taigi, pradėję šią diskusiją kūno tema, toliau ją ir tęskime šia kryptimi, nes ji yra tinkama. Merleau-Ponty kūno problema buvo kartinė ir nuosekliai vystoma jo filosofijoje. Būtent kūniškame santykiyje su pasauliu atrandame tai, kas leidžia mums pagrįstai kalbėti apie estetinės ontologijos

užuomazgas. Pirmoje dalyje apžvelgę šias ontologines prielaidas, pereisime prie Dufrenne'o estetinės teorijos ir mėginsime eksplikuoti ontologinius argumentus, kuriais remdamiesi pateiksime pakankamai svarią alternatyvą įprastos epistemologinės traktuotės atžvilgiu. Be kita ko, šitaip priartėję prie estetikos, galbūt prasmingai atsigręšime ir į save pačius.

Estetinės ontologijos užuomazgos: Maurice Merleau-Ponty

Merleau-Ponty atmeta Kanto *Sprendimo galios* kritikoje suformuluotą tezę, kuria remiantis skonio sprendiniai yra pajungiami nesuinteresuotą malonumą produkuojančiam jausmui. Šis, pasak Kanto,⁵ savo ruožtu plėtojasi ne toje pačioje sferoje kaip tiesos sampratą tiesiogiai liečiantys pažinimo klausimai. Ir nors Kanto kritinės minties sistemoje mes galime regėti tolesnei estetinių tyrinėjimų raidai ypatingai svarbias mąstytojo pastangas išryškinti „ankstesnių estetikos bei meno filosofijos nuostatų sintezes, jų kritinį apmąstymą ir papildymą reikšmingomis idėjomis [...] vis dėlto jo koncepcijoje aiškiai išlieka abstraktumo, polinkio į subjektyvizmą ir spekuliatyvaus racionalistinio mąstymo principai“⁶. Taigi, vertinant Kanto estetiškes filosofemas, kartu su Merleau-Ponty bei

4 „Šio klausimo neįmanoma atsakyti išvengiant prieštaravimų bei absurdo“, – sako Hume'as. Toliau jis tęsia: „Todėl nuo savęs galiu tarti, kad pasiekęs artimiausią ir jautriausią sąlyčio tašką su savimi, visuomet susiduriu su vienu ar kitu konkrečiu suvokimu, kas tai bebūtų, šaltis ar karštis, laimė ar skausmas [...] *aš* niekada negaliu savęs suvokti bei stebėti atsietai nuo paskiro suvokimo“. Žr. Hume, D. *A Treatise of human nature*. Oxford at the Clarendon. 1896, p. 251–252. Taigi, kaip galime matyti, kad ši situacija, nepaisant daugybės mūsų dienų pasaulyje įvykusių progresyvių kognityvinių virsmų ir atvertų inovatyvių prieigų, tiksliausiai buvo nusakyta jau XVIII amžiuje, Davidui Hume'ui pabrėžiant, kad mes šiuo klausimu esame pajėgūs suvokti tik paskirus suvokimus, o ne jų visumą. Vadinas, bet kokia definicija siekiant atsakyti į šį klausimą lieka neužbaigta ir refleksija iš principo nėra pajėgi jos užbaigti, todėl atitinkamos prieigos prie šios problemos reikia ieškoti egzistencijoje dar iki refleksijos, kuri, beje, atsakymo taip pat nepateiks, tačiau bent leis užčiuopti šaltinį.

5 Žr. Kant, I. *Critique of the power of judgement*. Cambridge university press, UK, 2000, p. 89. Grožio analitikoje Kantas teigia, kad estetinio pobūdžio sprendiniai negali būti kitokie, kaip tik subjektyvūs ir todėl jie negali tiesiogiai liesti pažinimo problemų.

6 Andrijauskas, A. *Vakarų estetika ir meno filosofija. Estetikos ir meno filosofijos idėjų istorija: Rytai–Vakarai. III knyga*. Lietuvos kultūros tyrimų institutas, Vilnius, 2017, p. 122.

kitais tyrinėtojais, tenka pripažinti, kad jos vis dar lieka pakankamai atitrūkusios ne tik nuo realios meninės praktikos bei aktualių estetikos ir meno filosofijoje išnyrančių problemų, tačiau ir nuo estetiniame santykiuose apčiuopiamų giluminių epistemologinių sąlyčio taškų su mus supančiu pasauliu. Pasak Merleau-Ponty, Kantas negalėjo būti labiau neteisingas, kuomet savo kritinėje estetikai skirtoje studijoje kaip absoliučias preferencijas iškėlė skonio bei malonumo sąvokas⁷, kadangi jos kur kas labiau maskuoja meno esmę nei ją atskleidžia. Menas savo prigimtimi, kaip ir fenomenologinė bei egzistencinė filosofija, yra neįveikiama pastanga išreikšti tai, kas egzistuoja, kadangi realus pasaulis nėra atardamas nelyginant nežinoma žemė kaip kad mano pozityvusis protas, bet greičiau *įbūtinamas* ar egzistenciškai įkuriamas. Merleau-Ponty teigia, kad net, atrodytų, toks elementarus dalykas kaip pojūtis savo esmės vis dėlto nėra šitiek aiškus kiek galime manyti, o menas savo ruožtu jokių būdu nėra tik skonio ir malonumo dėsniams paklustantis pojūčių koncentratas; menas savo esmės, per tai kas, tarsi, yra elementarus, atveria fundamentalias šio vadinamo elementarumo prielaidas, t. y. elementariai logikai nepagaunamus suvokimo pradžios momentus.

Tačiau siekdami aiškumo, geriau pradėkime nuo pradžių ir pažymėkime, kad jau ankstyvuosiuose savo tekstuose⁸

7 „Menas nėra nei mėgdžiojimas, nei gamyba pagal instinkto ar gero skonio pageidavimus. Tai – išraiškos procesas“, – sako Cézanne'as. Žr. Merleau-Ponty, M. *Le doute de Cézanne. Sens et Non-Sens*. Les Éditions Nagel, Paris, 1966. p. 24.

8 Žr. Merleau-Ponty, M. *The Structure of behavior*. Beacon press, Boston, USA, 1963, p. 158–159.

Merleau-Ponty oponuoja šiuolaikiniams gamtos mokslams, o ypač fiziologijos ir psichologijos doktrinų suvokimo bei kūniškumo temomis formuluojamiems teiginiams. Mąstytojas teigia, kad organizmo santykio su jį supančia aplinka neįmanoma paaiškinti priežastiniu išorinių stimulų poveikiu, kadangi organizmas savo aplinkoje reaguoja į visuminį stimulų kontekstą, kuris pats savaime neturi jokio grynai objektyvaus pavidalo. Remdamasis Jakobo J. Von Uexküll'io tyrimų rezultatais, pasak kurių, organizmas su savo *suvokimo* aplinka veikiau sudaro abipusį subjekto ir ženklo ryšį paremtą sistemą nei palaiko ir apdoroja vienkryptį stimulų srautą, Merleau-Ponty sako, kad organizmas aktyviai prisideda prie stimulų formavimo ir atranda, kad „gyvybiniai procesai jau *turi* reikšmę; net ir moksle jie nėra apibrėžiami tik pagal vienas kitam išoriškų procesų sumą, tačiau kaip erdviškai bei laikiškai atsivėriančios neabejotinos idealios visumos [...] tai nereiškia, kad subjektas pažįsta ir siekia suprasti jį supančią visumą, bet veikiau, kad ši visuma [a priori] ją žinančiai sąmonei yra reikšminga, o ne savyje rymantis dalykas“⁹. Organizmas ir jo suvokimo aplinka veikia žiedinio priežastingumo principu arba kitaip tariant – sąmonė nėra tik *sau*, o gamta tik *savyje*. Nepaliaujama jų tarpusavio interferencija, pasak Merleau-Ponty, nėra jokia problema ar neatitikimas, bet būtina tiesioginės patirties sąlyga ir norma steigianti egzistencinę būseną.

Štai kodėl savo programinio teksto – *Suvokimo fenomenologijos* – pratarinėje Merleau-Ponty teigia, kad „fenomenolo-

9 *Ibid.*

gijos pasaulis nėra [už jį] ankstesnės būties eksplikacija, bet būties steigtis, filosofija nėra [už ją] ankstesnės tiesos refleksija, bet, kaip ir menas, tiesos realizacija¹⁰. Jau pirmuose šio veikalo puslapiuose galime pakankamai aiškiai regėti autoriaus pastangą atverti tradicinių percepcinę sąmonę tyrinijančių empirizmo bei intelektualizmo doktrinų nepakankamumą šiuo klausimu, nes abi šios doktrinos savo „analizės tikslu laiko objektyvųjį pasaulį, kuris nei laiko, nei prasmės atžvilgiu nėra pirmas, jos abi nepajėgia atskleisti ypatingo percepcinės sąmonės gebėjimo konstituti savąjį objektą“¹¹.

Vietoje to, Merleau-Ponty siekia sugrįžti prie *pačių* daiktų reikšmės šaltinio, kurį jis atranda percepcinėje sąmonėje. Suvokime daiktai pirmiausiai pasirodo ne kaip ne-kintamos tapatybės, tačiau kaip reikšmės, kurių vienio ir daugio santykis tiksliausiai atsiskleidžia *geštalto* struktūroje: jusliškai suvokiamo daikto sandarą sudaro skirtingos dalys, skirtingi juslės atsiveriantys aspektai, kurių kiekvienas neegzistuoja atsietai nuo savo visuminio konteksto, tarsi, jie būtų savaime reikšmingi branduoliniai *invariantai*, bet veikiau kiekvienas daiktą sudarantis aspektas atitinkamu metu ir atitinkamoje vietoje reikšmingai prisideda prie visuminės daikto struktūros.

Suvokimo fenomenologijoje Merleau-Ponty teigia, kad „pati daikto reikšmė yra išstatyta prieš pat mūsų akis, reikšmė, kurios jokia verbalinė analizė negali išsemti, ir kuri susilieja su paties daikto išsklaida

kaip savaime suprantamybė“¹². Merleau-Ponty, žengdamas įkandinė Cézanne'o, nori sugrįžti į tą pirmąją pasaulio būklę, kuriame dar nėra mums įprasto išorinio judėjimo, nėra tuštumą tarp daiktų užpildančio atmosferinio tankio, galų gale nėra jausmų, minčių ir viso kito, kas savo esme yra tik žmogiška – pernelyg žmogiška. Tai grįžimas po sustingusiu dangumi, kurio fone ima rasti daiktas, pamažėl įsiliesdamas į suvokimo srautą ir reikšmingai artėjantis prie žmogaus, siekiančio ne ko kito, kaip tik tą daiktą prisijaukinti. Bet vienintelis žmogų tenkinantis prisijaukinimo būdas – tai perprasti daiktą ir jį užvaldyti panaudojant supratimo terorą. Tačiau, pats žmogus juk yra ne kas kita, kaip tik daiktas tarp daiktų.

Tiesa, kad, kaip pastebėjo Sartre'as, sąmonė būvoja *sau*, o Cézanne'o peizažai ar pintinė su obuoliais *savyje*, tačiau užmezgus išimtinai refleksyvinį santykį su daiktais, būti *sau* galiausiai pavertėme tik tariamu dalyku. Perpratę daiktą visiškai pamiršome save pačius, kadangi save galiausiai ėmėme traktuoti tik kaip gryną materiją, kurios dykynėje toliau ambicingai ieškome savęs. Na juk negali būti taip, kad mechanškai apibrėžę kūną, kaip tai padarė fiziologija, negebėsime apibrėžti savojo aš. Šioje intelektualinėje panacėjoje, galiausiai, atimame save iš savęs, transformuojame ne tik savo percepcinę sąmonę, bet ir savo gyvą kūną, kuris nustoja būti mano kūnu, manojo aš išraiška arba tiksliau – pats aš. Juk „žmogaus kūnas – tai tam tikro buvimo su pasauliu išorinė raiška, garantuojanti savitarpio ryšį su pasauliu“¹³. O tuo pačiu ir

10 Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris, 1945, p. XV.

11 *Ibid.*, p. 34.

12 *Ibid.*, p. 287.

13 *Ibid.*, p. 68.

su savimi, nes pasaulį suvokiantis subjektas nėra joks grynasis aš, bet kūniškas pasauliui pasmerktas subjektas; kaip tuojau pat pamatysime, kūniškume išsitrina subjekto bei objekto dichotomija, nes pats kūnas yra ir daiktas savyje ir suvokianti būtis sau. Merleau-Ponty teigia, kad pati sąmonė pirmiausiai yra kūniška ir dėl to, kad aš esu kūniškas, galiu kalbėti apie save. Tik dėl kūno aš turiu pasaulį.

Viename paskutinių savo tekstų, pavadinu *Akis ir Dvasia*, Merleau-Ponty, pasak Sartre'o, pateikia atsakymus į visus klausimus. Bet tik tam, kuris žino kaip tai išsifruoti¹⁴. Sunku pasakyti, ar taip ir yra, tačiau neabejotinai galime teigti, kad tai solidžiausias Merleau-Ponty indėlis į estetinius tyrinėjimus. Šiame tekste Merleau-Ponty mums atveria *aesthēsis* branduolį, t. y. estetiškai veikiantį kūną, kurį atsineša tapytojas.¹⁵ Kuo šis kūnas ypatingas? Merleau-Ponty teigia, kad estetiškai veikiantis kūnas iš esmės veikia daiktams išsidėsčius tiek policentrinėje – intersubjektyvioje – horizontalėje, tiek ir gylio – transcendentalinėje – vertikalėje, vedant suvokimą iki daiktų reikšmės ar tam tikro konteksto.

Gylį Merleau-Ponty priskiria regėjimo fenomenui, o judėjimo projektai išsidėsto policentrinėje ašyje. Tačiau turime nepamiršti, jog pastaroji plotmė išskleidžia suvokimo subjektams atvirą *daugi*, o regėjimas sukuria perspektyvą „iš“, kuri yra manojo aš perspektyva. Taigi, atrodytų, šioje vietoje susiduriame su tam tikru neatitiki-

mu tarp dviejų dviejų žemėlapių, kuriuose veikia *aš* ir *mes*. Vis dėlto, toks konfliktas kyla, jei tik radikalai supriešiname matymą ir mąstymą; Merleau-Ponty teigia, kad iš tiesų „abu šie žemėlapiai išsamūs. Regimasis pasaulis ir mano judėjimo projektų pasaulis yra tos pačios būties visuminės dalys“.¹⁶ Persiklojant šiems žemėlapiams, išryškėja kūniškumo paslaptis: mūsų egzistencinis kūnas, kuriuo esame, tuo pat metu yra ir regintysis ir regimasis, kadangi regimasis pasaulis man nėra gryna materija, o manojo kūno tęsinys. Kai judinu daiktą, judu kūnu; dešinę savo kūno ranką, jeigu ją suimu kairiąja, turiu galimybę judinti kaip daiktą, nors tuo pat metu judu pats; kiekvienu atveju, ar kalbėsime apie savą kūną ar apie išorės daiktą, mano judesys skleidžiasi: „žvelgdamas į pasaulį, kūnas gali žvelgti į save, todėl tam, ką regi, jis gali atpažinti savo regėjimo galios kitą pusę [...] jis regi save regintį, liečia save liečiantį, yra regimas ir juntamas sau pačiam“¹⁷. Šiam kūnui nekyla kliūčių patyrimo lauke aptikti kitą aš ir suvokimo objektą dalintis *mes* būdu.

Menininkas, šiuo atveju tapytojas, kitaip nei mokslininkas, nesivaržydamas įvykdo kūniškus mainus tarp savęs ir pasaulio, atsisako išankstinių nuostatų, pabrėžiančių tai, kas yra jis, ir tai, kas yra Cézanne'o, Matisse'o ar Renoir'o tapomas objektas. Tapytojas, pavyzdžiui, Cézanne'as, nevaržomai leidžia sau tapti kalnu, o kalnui tapti juo, mąstyti būnant kalnu, nestatant savęs į jokią konkrečią poziciją, prarandant įprastinį mąstymą bei šiuo mąstymu pa-

14 Dufrenne, M. *Eye an Mind in Merleau-Ponty's aesthetic reader*. Northwestern university press, USA, 1993, p. 256.

15 Merleau-Ponty, M. *L'Œil et l'esprit*. Gallimard, Paris, 1964, p. 16.

16 *Ibid.*, p. 18.

17 *Ibid.*, p. 20.

grįstą matymą, bylojantį apie – perspektyvą „iš“. Matisse'o arba Renoir'o darbai taip pat byloja apie perspektyvos „iš“ prarastį; mat pastarasis, pradžioje išjuoktas, kad savo drobėje nemoka atvaizduoti moters, buvo suprastas tik tuomet, kada buvo suprasta, jog į tą moterį reikia žvelgti taip, kaip ją mato pats Renoir'as. Mes matome moterį moters sąvokos kuriamo stereotipo ribose, o šie tapytojai nesiekė atvaizduoti, bet norėjo pamatyti taip, kad vienas štrichas bylojantis apie tapomos moters kūną, stebėtojo kūne sukeltų tuos aidus, kurie sužadintų patį moteriškumą, primintų apie tai. O tuo pačiu ir apie tai, kad suvokimas – tai ne egocentrinis, o policentrinis procesas, kuriame per atvertą moters reikšmę susitinka skirtingi transcendentaliniai subjektai.

Tokia prieiga, pasak Cézanne'o, sudaro galimybes nutapyti akimirką tokią, kokia ji yra tikrybėje, vadinasi, jo siekis yra susiliesti su pasauliu, tapti vienu iš pasaulio daiktų bei tiesiogiai išgyventi akimirką nepaisant objektyviojo mokslo taikomų skirtumų. Tapytojas supina pojūčius – tam, kad kvapas drobėje taptų regimas, jo regimą vaizdą pradžioje susikurti turi pats kūrėjas. Tai nėra taip, kaip manė Platonas, sakydamas apie dvigubą idėjų atvaizdavimą mene, siekį nušviesti realybę *in obscurum*. Atvirkščiai, paveikslas neatveria iškreiptos idėjos, bet nurodo į tai, ką būtų galima vadinti pasaulio daiktų visumoje įsišaknijusį ir savo esmėje autentiškai veikiantį kūną, kuriuo prie daiktų priartėja didieji tapybos meistrai.

Tokią fundamentalią tiesos istoriją, anot Merleau-Ponty, mūsų akys regi ne tekstuose, bet Cézanne'o drobėse, kurios kur kas anksčiau nei šių laikų psichologijos mokslas, atskleidė, kad „tiesioginio

suvokimo sraute išgyventa perspektyva nėra nei geometrinė, nei fotografinė“¹⁸. Renesanso perspektyvos arba, pavyzdžiui, realizmo, kaip ir empirizmo ar natūralizmo tikslas – atkurti objektyvų pasaulį, perteikti taisyklingą geometriją, visiškai ignoruojant būdą, kuriuo objektai mums pradžioje pasirodo. Cézanne'as, patyręs stiprią impresionistų, o ypač Pissarro įtaką, tapybą ėmė suvokti kaip preciziškai tikslų pavidalų studijavimą, veikiau darbą gamtoje, o ne ateljė. Skirtingai nuo realizmo ar mokslinio natūralizmo, jo tikslas buvo kantriai štrichuojant ir suliejant smulkius potėpius sugrįžti prie pačio objekto. Atsiribojęs nuo impresionistų manieros, kurių tapyba iškelia pernelyg įkyriai mūsų jausmus provokuojantį objektą, neturintį ryškių kontūrų, pakibusį oro ir šviesos tonacijomis pripildytoje atmosferoje, tačiau neatsisakydamas jų estetikos, kurios modelis – gamta, jis norėjo atskleisti kuo arčiau pirmapradžio suvokimo esančią tiesą. Merleau-Ponty siekė to paties – atrasti reikšmę, kurioje dar nėra dichotominių priemaišų, kaip kad jutimas ar supratimas, matymas ar mąstymas, primityvizmas ar tradicija etc. Filosofas siekė išreikšti autentišką tiesą, kuri iškyla gyvo su pasauliu esančio kūno akivaizdoje. Jos mes negalime pasirinkti, ji yra čia, prieš pat mūsų akis. Šią tiesą sugauna tapytojas ir paverčia ją regimybe, leidžia mums prie jos prisiliesti pirmiausia žvilgsniu. Ir būtent šioje pirmapradžio akistatoje užsimezga estetinės ontologijos projektas, kurį detaliau apžvelgsime analizuodami Dufrenne'ą.

¹⁸ Merleau-Ponty, M. *Le doute de Cézanne. Sens et Non-Sens*, p. 21.

Estetinės ontologijos pagrindimas: Mikelis Dufrenne'as

Nors Merleau-Ponty iškėlė ne vieną svarbų klausimą iš esmės verčiantį permąstyti meno bei estetikos problematiką, vis dėlto šių tyrimų kontekste jo filosofija veikiau primena meno temoms skirtas apybraižas, o ne nuoseklią estetikos teoriją. Sistemiskai orientuotą bei metodiškai fundamentalius estetinės patirties aspektus apimančią tyrimų programą atrandame svarbiausiam Mikelio Dufrenne'o tekste *Estetinės patirties fenomenologija*. Jo autorius itin atvirai priešinasi pastangai atsieti estetiką nuo tiesos sampratos ir teigia, kad menas negali būti traktuojamas išimtinai tik kaip pramoga, nes jis „yra rimta pastanga įtakoti istoriją, kadangi menas yra *tiesa*“.¹⁹ Dufrenne'as atranda, kad estetiniame santykyje su *tiesa* didžiausią dėmesį turėtume sukonscentruoti į estetinio objekto turinį, o tiksliau tariant – į būdą, kuriuo estetinio objekto turinys susisieja su *tiesa*. Be kita ko, iš karto verta pažymėti, kad iš estetinio objekto išplaukianti reikšmė savo prigimtimi yra intersubjektyvi ir atvira suvokimui, nes kaip sako Dufrenne'as, „ji atveria tiesą, kadangi peržengia subjektyvias menininko ir stebėtojo būsenas ir taip iliuminuoja išgyvenamą pasaulį“.²⁰

Tačiau išgyvenamo pasaulio atskleisti nenurodo kaip tiksliai estetinis objektas mums atskleidžia tiesą. Ši atvertis pirmiausia iškelia ekspresyvinę estetinio objekto vertę ir būtent šioji ekspresyvinė

vertė suteikia pagrindą tiesai pasirodyti. Ji pasirodo kaip autentiška reikšmė išreikšta meno kūrinio ir atveria *jautulio* matmenį. Klaida būtų manyti, sako Dufrenne'as, kad, pavyzdžiui, Vermeeris mums pristato olandišką pasaulį; priešingai, jis įtraukia mus į švelnumo ir elegantiškumo pasaulį.²¹ Jeigu mes prie Vermeerio priartėsime turėdami tikslą sugriebti istorines XVII amžiaus olandiškų papročių detales ar iškelti technines tapybos problemas, tuomet nutolsime nuo estetikos. Tai kas charakterizuoja estetinį suvokimą ir suartina su estetiniu objektu yra *reikšmingo* pasaulio atvertis, kurį kūrinio stebėtojas būtų pajėgus *išjausti*. Ir būtent ši per ekspresiją gimstanti jautulio kategorija tampa estetiniu objektu spinduliuojamos tiesos šaltiniu.

Estetinės patirties fenomenologijoje Dufrenne'as atskiria vadinamąjį kasdienio pasaulio suvokimą nuo estetinio suvokimo. Galima numanyti, kad tokį teorinį judesį įtakojo R. Ingardeno estetikoje padaryta trinarė skirtis tarp materialaus objekto, kūrinio numatymo ir estetiškai suvokto estetinio objekto. Ingardenui meno kūrinys nėra nei realus nei idealus objektas – jo skiriamasis bruožas intencionalumas. Tai – materialias savybes turintis intencionalus objektas, kurį konstituoja sąmonė. Tačiau Dufrenne'as mano, kad ši Ingardeno traktuotė nėra tiksliai nusakanti meno kūrinio esmę.²² Tiksliau, anot Dufrenne'o, būtų atskirti meno kūrinį nuo estetinio objekto, kuomet pirmasis būtų priskirtinas kasdieniui perceptinei sąmonei ir laikomas objektu, kurį reikia tausoti, prižiūrėti *etc.*,

19 Dufrenne, M. *The Phenomenology of aesthetic experience*. Evanston: Northwestern University Press, 1973, p. 504.

20 *Ibid.*, p. 505.

21 *Ibid.*, p. 508.

22 *Ibid.*, p. 208.

o antrasis paklustų estetinio suvokimo dėsniams.

Tačiau Dufrenne'as, analizuodamas estetinį suvokimą, vis tik išlaiko dialektinę trinarę sistemą; jo konstruojamas estetiškas objektas iš principo atspindi tą pačią struktūrą kaip ir kasdienė percepcinė sąmonė. Pastarojoje išryškėja trys esminiai momentai: akivaizda, reprezentacija bei vaizduotė ir iš refleksijos išplaukiantis supratimas. Šie momentai nėra griežtai organizuoti pagal linijinį laiko matmenį, nes jie sukuria ne proceso nuoseklumą, tačiau suvokimui atvirą gylį, kuriame atsiveria estetinio suvokimo galimybė. Pirmojoje akivaizdos stadijoje išsižiebina gyvo bei judraus kūno santykis su jusliniu objektu. Tačiau, kaip pastebi Dufrenne'as, šis jausmas yra *ko nors* jausmas, o tai reiškia, kad suvokimas nėra vien tik *iki* refleksyvus.²³

Reikšmė, kylanti iš jaslėmis sučiuopto objekto, veda anapus gyvo kūno ir verčia peržengti mentalinį slenkstį; jį peržengus atsiveria reprezentacijos bei vaizduotės erdvė. Tai yra tarpinė būseną tarp gyvu kūnu sučiuopiamo jausminio objekto ir refleksyvos šio objekto idėjos, kuri atsiveria kaip supratimas, atitinkama refleksijos ir sprendinio savybė. Ji apriboja vaizduotės galias, kuomet suvokimas pereina nuo akivaizdos prie vaizduotės. Įdomu yra tai, kad Dufrenne'as vaizduotei suteikia kur kas didesnę reikšmę kasdieniame suvokime nei estetiniame. Sekdamas Kantu, Dufrenne'as teigia, kad vaizduotė atlieka itin svarbų vaidmenį konstruojant erdvės ir laiko visumą bei nuveda mus anapus objekto brėždama įmanomas refleksijos bei veiksmo kryptis.²⁴

Tačiau estetiniame suvokime vaizduotės įtaka nublanksta prieš estetiniu objektu spinduliuojamą tiesą ir jos neįtakoja. „Ir jeigu vaizduotė tampa ribota reprezentuojant galimus veiksmus reaguojant į konkretų objektą, o refleksija mėgindama jį racionalizuoti taip pat išlieka santūri, tuomet mes galime pajusti objekto gelmes ir taip atsiverti savo jausmų gelmei“²⁵

Kaip jau minėjome, estetinio suvokimo momentai atspindi kasdienio suvokimo struktūrą: estetinį objektą sudaro juslinis matmuo, atvaizduotas objektas ir juo išreikštas pasaulis. Nepaisant to, kad kaip ir kasdienės sąmonės veikloje svarbūs išlieka visi trys momentai, vis dėlto kulminaciją čia sukuria estetiniu objektu per išraišką išspinduliuotas pasaulis. Beje, Dufrenne'as šioje vietoje sutinka su Kantu, kad *jausmas* estetinėje patirtyje išlieka lemiamą savybę.

Tačiau šis jausmas nepriklauso tam jausmo tipui, kuris sukuria nesuinteresuoto malonumo būseną – veikiau šis jausmas, apie kurį kalba Dufrenne'as, atveria kokybinį jausmo gylį tiek estetiniame objekte, tiek ir natūraliame gamtos pasaulyje. Estetiniu objektu spinduliuojama *jautulio* kategorija nėra ir negali būti sutapatinta su emocijomis, nes ji sukuria atitinkamą pažinimą: jeigu mes atskirsime baimę nuo išjausto siaubo, linksmybę nuo išjausto komiško, gailestį nuo išjausto tragizmo, tuomet pastebėsime, kad tai, kas išjausta atveria tikrąją, *tiesos* intuiciją. Emocija savo ruožtu suteikia impulsą veikti, reaguoti į objektą tam tikru praktiniu aspektu. Tačiau jausmas, kaip sako Dufrenne'as, iškelia gebėjimą

²³ *Ibid.*, p. 343.

²⁴ Dufrenne, M. *The Notion of the Apriori*. Evanston: Northwestern University Press, 1966, p. 128.

²⁵ Dufrenne, M. *L'imaginaire in Esthetique et philosophie*, T. 2. Editions Klincksieck, Paris, 1976, p. 104.

mą suvokti, sukuria atitinkamą jautrumą, kuris leidžia suvokti jausmo gylį estetiniu objektu spinduliuojamoje išraiškoje. Taigi, kol „supratimas sujungia ir interpretuoja pavidalus, jausmas išryškina noetinę ekspresijos galią ir dinamiką“.²⁶

Tačiau, svarbu pasakyti, kad ekspresija ir pavidalas turinio atžvilgiu nėra tapatūs. Pavidalas suteikia objektyvų pažinimą objekto būties *savyje* aspektu, kai ekspresija atveria objekto pažinimą būties *sau* modusu. Iš to seka, kad Dufrenne'o estatinėje teorijoje estatinis objektas virsta *tarsi*-subjektu: „estetinio objekto gylis nustatomas pagal išskirtinę jo savybę save įsteigti kaip objektą ir tuo pat metu subjektyvizuoti save į pasaulio šaltinį, iki kurio mes prasiskverbiame jausmu sukuriamomis reikšmėmis“.²⁷ Išraiška pirmiausia išreiškia ypatingą jautulio kokybės gylį, kuris leidžia konstituoti estatinį objektą kaip būties-sau-savyje režimu egzistuojanį *tarsi*-subjektą.

Taigi, ši estetinio objekto ypatybė leidžia jausmu pagauti išreikštą pasaulį. Negana to, šis jausmas nėra perdėm abstraktus; jis nėra toks, kaip pozityvizmo siūlomas grynasis jutimas – jis yra, jei taip galima pasakyti, iškaitomas, tarsi, tekstas. Poussinas sykį rašė Chanteloupui: „perskaityk istoriją ir paveikslą“²⁸ Tuo, žinoma, nenorima pasakyti, kad Poussinas siūlo Chanteloupui greta paveikslo tuo pačiu perskaityti menotyrinį paveikslo aprašą; atvirkščiai, ši mintis suponuoja, kad estatinis objektas išspinduliuoja rišlų, pakankamai artikuliuotą autentišką

būties tekstą, kuriame telpa tiek išraiškos, tiek ir paties kūrinio kaip estetinio objekto pamatinė reikšmė. Kuomet jausmu skaitau subjekto arba *tarsi*-subjekto išraišką, nelieta nieko, ką refleksija galėtų apie šią išraišką atliepti. Tik gilesnis dėmesys kūrinui gali pagilinti jo išraiškos tekstą, atverti įvairiausiškesnius estetinio suvokimo rakursus. Tik estatiname suvokime, sako Dufrenne'as, geriausiai atsiskleidžia noetinė ekspresijos galia ir būtent čia ji aiškiausiai pasirodo, ar mes kalbėsime apie estatinį objektą ar apie natūralų gamtos pasaulį.

Dufrenne'as teigia, kad tik būtybė, kuri geba *įkūnyti* jautulio kategoriją, turi gebėjimą įžvelgti ir suvokti šią išraišką tarsi tekstą ir deramai ją perskaityti. Vis dėlto, tuo nenorima pasakyti, kad stebėtojiui reikia būti išjautus tragediją savo gyvenime, jog jis gebėtų ją išjausti ir estatiname objekte. Greičiau mūsų suvokimas geba tai konstituoti, kadangi mes esame pavaldūs šioms jautulio kategorijoms, nes jos mūsų egzistencijoje galioja *a priori*. Būdami *a priori* jausmingi sutvėrimai, tuo pačiu esame *a priori* gebantys išskaityti tragiškumą, didingumą, ironiją ar dramatiškumą. Sekdamas Heideggeriu, Dufrenne'as šias *a priori* galiojančias jautulio kategorijas vadiną *egzistencinėmis* ir pajungia subjektui.

Jautulio kategorijos estatiniam objektui suteikia ekspresyvinį rišlumą, tačiau turime suprasti, kad estatinis objektas šias kategorijas išreikšti yra pajėgus tik todėl, jog šios kategorijos jau glūdi pasaulyje.²⁹ Ir būtent tai suteikia galimybę estatiniam objektui būti *tiesa*, nes šiuo būdu jis gali prasmingai atliepti

26 Dufrenne, M. *The Phenomenology of aesthetic experience*, p. 432.

27 *Ibid.*, p. 438.

28 Dufrenne, M. *Eye and Mind in Merleau-Ponty's aesthetic reader*, p. 257.

29 Dufrenne, M. *The Phenomenology of aesthetic experience*, p. 510.

apie pasaulį anapus savęs. Dufrenne'as linksta jas pavadinti *kosmologinėmis* jautulio kategorijomis ir teigia, kad mūsų mėginimas jas priskirti „realiam“ pasauliui nėra naivus antropomorfizmas.³⁰ Kaip egzistencinis a priori sudaro pagrindą iškilti subjektui, taip kosmologinis a priori išaugina *tiesą*. Būtent šis pasažas *Estetinės patirties fenomenologijoje* pakreipia Dufrenne'ą nuo fenomenologijos prie estetinės patirties ontologijos.

Vietoje pabaigos

Taigi, Dufrenne'o estetikos ontologija yra paremta tiesioginiu estetinio objekto suvokimu, kuriame, kaip ir Merleau-Ponty tapytojui priskirtame kūne, dar nėra užsimezgsios įprastiniam mąstymui gyvybiškai svarbios dichotomijos. Kaip galėjome matyti, estetinis objektas stebėtoji užuot likęs tiesiog objektu betarpiško estetinio suvokimo metu virsta *tarsi*-subjektu, atviru intersubjektyviam patyrimui. Stebėtojas estetinio objekto akivaizdoje susvetimėja ne su suvokiamu objektu, bet su savo prietaisais.

30 *Ibid.*

Kitaip tariant, tuo metu jis iškrenta iš refleksyvinio supratimu susikurtos komforto būsenos ir grįžta į pirmąją autentišką sąlytį su atsiveriančiu pasauliu, į solidarią būseną tarp subjekto ir objekto. Merleau-Ponty vėlyvojoje savo kūryboje, kaip matėme, artėjo prie pamatinio ontologinio principo, kurį *Estetinės patirties fenomenologijoje* išvystė Dufrenne'as: tiesa yra suvokiama tiesiogiai dalyvaujant pasaulyje dar iki pasirodant dualistiniams ontologiniams modeliams.

Tačiau šie du filosofiniai požiūriai nėra identiški, bet veikia vienas kitą papildantys. Merleau-Ponty per tapybą priartėja prie pirmąją autentišką sąlytį su pasauliu, tačiau Dufrenne'as aptiko, kad tiesos kulminacija pasiekama tik estetinėje patirtyje, o ši savo ruožtu įmanoma tik santykių su estetiniu objektu, kuris savimi viršija meno kūrinį, nes viršija savąjį daiktiškumą, taigi tuo pačiu atskleidžia ir pozityviu žvilgsniu neregimus transcendentalinės sąmonės užkaborius, mūsų žmogiškosios egzistencijos esmę. Todėl ontologinis estetikos matmuo gali būti traktuotinas kaip lygiavertė alternatyva pažinti ne tik pasaulį, bet ir save pačius.

Literatūros sąrašas

- | | | | |
|--|--|---|--|
| Andrijauskas, A. <i>Vakarų estetika ir meno filosofija. Estetikos ir meno filosofijos idėjų istorija: Rytai-Vakarai. III knyga</i> . Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2017. | Northwestern university press, USA, 1993. | <i>experience</i> . Evanston: Northwestern university press, 1973. | Merleau-Ponty, M. <i>L'Œil et l'esprit</i> . Paris: Gallimard, 1964. |
| Dufrenne, M. <i>Œil et l'esprit</i> . Paris: Editions Klincksieck, 1976. | Dufrenne, M. <i>The Notion of the Apriori</i> . Evanston: NorthWestern University Press, 1966. | Hume, D. <i>A Treatise of human nature</i> . Oxford at the Clarendon. 1896. | Merleau-Ponty, M. <i>Phénoménologie de la perception</i> . Paris: Gallimard, 1945. |
| Dufrenne, M. <i>Eye and Mind in Merleau-Ponty's aesthetic reader</i> . | Dufrenne, M. <i>The Phenomenology of aesthetic</i> | Kant, I. <i>Critique of the power of judgement</i> . UK, Cambridge university press, 2000. | Merleau-Ponty, M. <i>The Structure of behavior</i> . Boston: Beacon press, 1963. |
| | | Merleau-Ponty, M. <i>Le doute de Cézanne. Sens et non-sens</i> . Paris: Les Éditions Nagel, 1966. | Wittgenstein, L. <i>On Certainty</i> . Oxford: Basil Blackwell, 1969. |

Ontological Foundation of Aesthetics in the Philosophical Concepts of Merleau-Ponty and Dufrenne

Summary

The aim of this paper is to open up the foundations of an aesthetic ontology, which are found in Merleau-Ponty's theories of sense perception. In his analysis of sensory perception, the philosopher approaches the concept of the living body of this world and argues that it is precisely the existential body, whose conception contradicts modern positivist treatments, that is the cradle of our perceptual consciousness. It is in this body that the thinker opens up the aesthetic kernel: in the primordial state of corporeality, the dichotomies inherent

in thinking disappear, the fundamental distinction between subject and object disappears. Painting opens up this body par excellence. Dufrenne, who develops a coherent theory of aesthetics and justifies it ontologically by proposing the concept of the aesthetic object, takes a step back from this conception. It is the latter that creates the culmination of the aesthetic experience and opens up to the observer an alternative ontological terrain in which the sense of feeling unfolds as an alternative epistemological category.

Keywords: M. Merleau-Ponty, M. Dufrenne, aesthetics, truth, aesthetic object, body, ontology, phenomenology.

KULTŪRA IR VISUOMENĖ



Violeta Mackialo. *Kelionė tęsiasi. Gilyn*, 2022
21,5 × 19 cm, cianotipija, ofortas, monotipija

Tarpkultūrinės prieigos apmąstymas etnologijoje ir kultūrinėje antropologijoje

ŽILVINAS VAREIKIS

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

zilvinasvareikis@yahoo.fr

Tarpkultūrinė filosofija, tirianti heterogeniškas kultūras ir civilizacijas, kai kuriomis teorinėmis bei metodologinėmis nuostatomis artima etnologijai ir kultūros antropologijai. Tekste išryškinami abiejų mokslinių disciplinų tarpkultūrinės prieigos teoriniai panašumai ir skirtumai. Straipsnio autorius tiria tarpkultūrinės prieigos savitumo raidą ir tuo būdu pagrindžia šio reiškinio priežastis. Straipsnyje konstatuojamas postmodernybėje egzistuojantis etnologijos ir kultūrinės antropologijos teorinių nuostatų suartėjimas.

Esminiai žodžiai: etnologija, kultūros antropologija, tarpkultūrinė prieiga, tarpkultūrinė filosofija, tarpkultūrinė įvairovė, universalizmas, partikuliarizmas.

Įvadas

Šiame tekste paliečiami svarbūs klausimai: kuo skiriasi žmonės ir kultūros? Kas būdin- ga ir bendra įvardytam sąlyčiui? Ką reiškia iš minėto sąlyčio kylantys panašumai ir skirtumai globalėjančiame pasaulyje? Tarp- kultūrinės prieigos požiūriu atsakymus tyrinėja filosofija kultūrologija, etnologija ir antropologija, kurios analizuoja moks- linę medžiagą ir sociokultūrinių situacijų sudedamąsias detales bei atlieka šį darbą kiekvienam mokslui savitais būdais. Skir- tingai nuo Vakarų Europos šalių, Lietuvoje etnologija daugiau suvokiama kaip vietinių etninių grupių tyrinėjimas, kuriame su- sipina krikščioniškojo kultūros sluoksnio ir gilioje sietuvoje likusios archajinės pa- gonybės jūržolės, retkarčiais išskylančios į paviršių atskirų liaudies meno ar senų kaimo trobose praktikuojamų papročių sinkretiniais elementais. Tuo tarpu kultū-

rinė antropologija, savotiškas naujadaras lietuviškoje dirvoje, kreipdama žvilgsnį į pasaulio tautas skatina nacionalinių ir apskritai žmoniškųjų vertybių perkaino- jimą. Šiam mąstymo *epoche* reikalingas išėjimas iš kaimo *gryčios* ir kitų tautų, kultūrų pažinimas. Suvokdamas šios eg- zistencinės būtinybės poreikį mokslui, o ir kiekvienam žmogui apskritai, straipsnio autorius kelia pagrindinį tikslą – remiantis turima mokslinė medžiaga išryškinti tarp- kultūrinės prieigos specifiką lietuviškoje bei užsienio etnologijoje ir kultūrinėje an- tropologijoje. Atitinkamai toks mąstymo posūkis suponuoja keleriopus uždavinius. Pirmiausia siekimą apžvelgti etnologijos ir kultūrinės antropologijos mokslų tradi- ciją Lietuvoje. Antru uždaviniu siekiama išryškinti būdingas abiem disciplinoms teorines ir metodologines nuostatas, le- miančias tarpkultūrinės prieigos taikymą. Straipsnio autoriaus žiniomis, kultūrinės

antropologijos raidą tyrinėja antropologas Vytautas Čiubrinskas. Tuo tarpu etnologijos metodologinė raida šio mokslo atstovų menkai apmąstyta. Aptariamame kontekste esama svarbių teorinių ir metodologinių pasąžų nagrinėjimais klausimais etnologų Gintaro Beresnevičiaus, Norberto Vėliaus kūryboje, o nuodugnesnę pokyčių įvykusių etnologijoje refleksiją yra pateikusi istorikė Ramutė Šaknytė-Paukštienė. Straipsnio aktualumą ir originalumą lemia autoriaus siekimas atskleisti kultūrinės antropologijos ir etnologijos tiek skirtingumą, tiek panašumą tyrinėjimo objekto, tarpkultūrinės prieigos savitumo, atžvilgiu. Ankstesni lietuvių mokslininkų tyrinėjimai šia linkme buvo labiau orientuoti į skirtumų analizę.

Etnologijos ir kultūrinės antropologijos sampyna Lietuvoje

1990 metų riba ženklina dviejų giminiškų etnologijos ir kultūrinės antropologijos disciplinų susidūrimą Rytų Europoje. Etnologija kyla iš vokiškoje tradicijoje subrendusios kraštotyros (vok. *Volkskunde*), tiriančios konkrečios šalies tautosaką ar atskiras dvasinės kultūros grandis. Pavyzdžiui, etnologas Gintaras Beresnevičius yra parašęs puikią monografiją

„Lietuvių religiją ir mitologiją“ (2005 m.), aptariančią folkloro ir pagonybės sąlytį ar Vilniaus universiteto profesoriaus Norberto Vėliaus fundamentalų europinio lygio veikalą „Chtoniškoji lietuvių pasaulėjauta“ (1996 m.), nuodugniai remiantis pirminiais šaltiniais analizuojant lietuvių pomirtinio gyvenimo tautosakinius aspektus. Vis dėlto nepaisant šių lietuviškosios etnologijos korifėjų triūso

būtina konstatuoti, jog pati etnologijos disciplina vystėsi labai uždarai, - buvo tirama daugiau lietuviškoji kultūra. Antra vertus, reikia sutikti su antropologo Tamo Hoferio mintimi, jog nepaisant etnologijos specifikos tokia šio mokslo raida nebuvo virimas savo sultyse. Atvirkščiai, etnologiniai tyrinėjimai „daugiau ar mažiau buvo atliekami nepriklausomai kiekvienoje Europos valstybėje“¹ ir vykdomi nacionalinėmis kalbomis, turint galvoje minėtą abiejų disciplinų susidūrimą gana sudėtinga būtų „apibendrinti europinės etnologijos istoriją, iš kurios išplaukia taip vadinama europinė etnologija“². Lietuvoje etnologija buvo vadinama etnografija orientuojantis į vietinių etninių regionų gyventojų papročių aprašinėjimą, artimą nacionalinės kultūros muziejiniam pateikimui, grįstam materialios ir dvasinės kultūros faktų aprašinėjimui, nutolusiam nuo kitų tautų regionų ar kultūrų tyrinėjimo. Tiesa, tarpkultūrinio mąstymo bruožai būdingi išimtinai lietuviškos etnomuzikologijos tyrinėjimams, apimantiems Lietuvos, Šiaurės Europos, Azijos, Afrikos etninės muzikos etninių grupių panašumų ir skirtumų tyrinėjimą.

Antropologija glaudžiai susijusi su žmonijos socialinių ir kultūrinių požymių aprašymu, kylančiu iš nevakarietiškų kultūrų (pirminiame šio mokslo raidos etape vadintame „pirmąjame“) tyrinėjimo. Ki-

1 Hofer, T. Anthropologists and Native Ethnographers in Central European Villages: Comparative Notes on the Professional Personality of two Disciplines. *Current Anthropology* 9(4), 1968, p. 313.

2 Gingrich, A. The German speaking Countries. *One Discipline, Four Ways: British, German, French and American Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 2005, p. 77.

taip nei etnologija, kultūrinė antropologija, užgimusi anglosaksų kultūrinėje dirvoje, visada rėmėsi tarpkultūriniais tyrinėjimais ir jų rezultatų aprašymu dažniausiai anglų kalba. Suvokiant Anglijos, Jungtinių Valstijų ir Prancūzijos tyrinėjimų pagrindą pirminiam mokslo vystymosi etape akivaizdu, kad kultūrinės antropologijos raida yra pakankamai vienoda. Galima tik konstatuoti, kad šiuo metu etnologija ir antropologija yra labai panašios, jeigu kalbėtume apie tyrinėjimo objektus ir teorines prieigas. Per visą dvidešimtąjį amžių etnologijos ir kultūrinės antropologijos koegzistavimui „kai kuriose Rytų Europos šalyse nekilo neaiškumų dėl tapatybės ir kompetencijos, kovos dėl resursų ar institucinės išgyvenimo teisės“³. Šiuo metu galima pasidžiaugti, jog Lietuvoje paraleliai Vilniaus ir Vytauto Didžiojo universitetuose yra dėstomos etnologijos ir antropologijos disciplinos, atliekami tarpinstituciniai doktorantūros projektai, kurių metu ruošiami specialistai, gebantys analizuoti mūsų šalies ir įvairių pasaulio regionų heterogeniškas civilizacijas.

Lietuvoje per šį laikotarpį jau yra atlikta Lietuvos kultūros heterogeniškumą liečiančių vietinių mokslininkų klasikinių antropologinių tyrinėjimų (Klumbytė, N. 2010; Čepaitienė, A. 2016; Žvinklienė, A. 1996; Jasinskaja, T. 1996), o taip pat užsienio antropologų darbų apie Lietuvos kultūrą: Nas J. M. P. 2002; Kloskowska, A. 1997; Giordano, C. 1997; Driessen, H. 2001). Ryški tendencija, kad užsienio antropologai vangiai domisi lietuviška kultūra. Straipsnio autorius daro prielaidą, kad tai gali

būti susiję su tuo, kad patys lietuviai mažai publikuoja tekstų ne Rytų Europos regionui skirtuose leidiniuose apie lietuvišką etninę kultūrą ar heterogeniškų etninių grupių sambūvį Lietuvoje. Tam tikrą išimtį aptariame kontekste sudaro antropologo Vyčio Čiubrinsko straipsniai apie migracijos politikos kontekstus ir lietuviškos antropologijos tradicijos institucionalizavimą (Čiubrinskas 2008; 2009; 2018).

Tarpkultūrinis mąstymas tarpukariu ir sovietmečiu

Etnologija carinėje Rusijoje, o vėliau Tarybų Sąjungoje, buvo naudojama kaip instrumentas tyrinėti imperijos paribiuose esančių tautų etninę kultūrą, ypač specifinius vietinių valstiečių papročius, kad būtų apie juos duomenų, kai pati tauta bus asimiliuota. Žvelgiant imperiniu rakursu lietuvių valstiečiai nesiskyrė nuo kitų imperijos periferijoje esančių žmonių grupių, bet, svarstant minėtus tyrinėjimus iš Rusijos sudėties išsivadavusių nacionalinių valstybių požiūriu, vykdomi lietuviško etnoso tyrinėjimai buvo labai reikšmingi, nes stiprino tautinę savimonę, leido pažinti papročius ir švenčių simboliką. Lietuvoje įvardytu pagrindu etnologija išauga daugiausiai iš įvardyto rusų ir lietuvių etnosų susidūrimo imperiniame kontekste.

Antra vertus, šios diskusijos atšvaitų buvo nemažai pirmosios tautinės Lietuvos Respublikos laikotarpiu (1918–1940 m.). Minėtini etnologo, kraštotyrininko ir fotografo etnologo Juozo Baldžiaus studija „Vogtinės vestuvės“ (1940 m.), etnologo Jono Balio mokslo darbai „Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose“ (1936 m.), „Lietuvių liaudies baladės“ (1938 m.), etnografo,

3 Buchowski, M. The Specter of Orientalism in Europe: From Exotic Other to Stigmatized Brother. *Anthropological Quarterly* 79(3), 2006, p. 464.

kraštotyriminko bei fotografo Balio Buračo (1897–1972 m.) veikalai „Lietuvos kaimo papročiai“ (1993 m.), „Papročiai ir padavimai“ (1996 m.), nors išleisti tik po tarybmečio pabaigos, bet šių darbų dauguma atspindi aktyvias lietuvių tautos pastangas atskleisti lietuviško etnoso specifiką, kurios tyrinėjimus rusifikacijos politika buvo užgniauzusi.

„Sovietmečiu tautosakos ir etnologijos mokslai buvo atskirti – tautosaka priskirta literatūros, o etnologija istorijos mokslams, pastaroji vadinta *etnografijos* vardu“⁴. Iškiliausia to laikotarpio tyrinėtoja laikytina etnografė Pranė Dundulienė (1910–2001 m.), tyrinėjusi dvaro ir kaimo kultūrų sluoksnius veikaluose „Žemdirbystė Lietuvoje“ (1963), „Medžiai senovės lietuvių tikėjimuose“ (1979), „Lietuvių etnografija“ (1982) ir kt. Nors ryškaus pokyčio mėginant išplėsti etnologijos tyrimų lauką jos kūryboje nepastebima dėl savaime suprantamų geležinės uždangos apribojimų, vis dėlto sveikintinas mokslininkės deklaruotas etnologijos ir tarpkultūrinio tyrinėjimo perspektyvų suderinamumo pripažinimas: „Etnologijos mokslas negali tenkintis kiekvienos tautos apibūdinimu atskirai.

Tik visapusiškas tautų tyrimas padeda išryškinti tiek specifinius, tiek bendrus jų bruožus. Šitaip nustatomas kaimyninių tautų bendrumas ir po to atskleidžiamas visų pasaulio tautų kultūros nepertraukiamumas“⁵. Profesorės teikiamas prioritetas savos kultūros pažinimui, nuo kurio neria-

ma į plačius vandenis, aktualus šiuolaikinei lietuviškai humanistikai, dažnai veikiančiai priešinga kryptimi nei kalba profesorė. Būtina pastebėti, jog aptariama tendencija iš esmės būdinga visai Rytų Europai.

Anot antropologo Chriso Hanno, etnologijos disciplinoje „bendras tyrinėjimo žvilgsnis sutelkiamas ties sava tauta; daugumoje tyrinėjimų buvo tyrinėjamos vietinės ir regioninės variacijos, o etnografai tuo būdu pakankamai sąmoningai dalyvavo tautiniuose judėjimuose. Politinis kontekstas sąlygojo tokią laiko dvasią“⁶. Kitaip sakant, etnologija telkdama dėmesį į valstietijos folklorą tuo pat metu stengėsi suvokti ir puoselėti etninius turinius, reikšmingus tautai ir valstybei. Ši tendencija išliko svarbi iki Rusijos imperijos, o vėliau po okupacinio laikotarpio iki pat Tarybų Sąjungos griūties.

Tarpkultūrinio mąstymo prabudimas Nepriklausomoje Lietuvoje

Tarpkultūrinio mąstymo raida glaudžiai susijusi su išsivadavimu iš priklausomybės nuo okupacinio režimo, slopinusio kraštų esančių anapus Geležinės uždangos tyrinėjimą, ir nuo asmenybių, skatinusių savarankiškus lyginamuosius heterogeniškų kultūrų tyrinėjimus. Etnologas ir prozininkas Gintaras Beresnevičius (1961–2006 m.) etnologijos diskursą praturtina fenomenologinio tyrinėjimo prieiga. Lietuvos kultūros antropologas ir istorikas Vytis Čiubrinkas (g.1956 m.), vienas iš

4 Paukštytė-Šaknienė, R. Lietuvos etnologijos mokslas XX a. ir XXI a. pradžios periodiniuose ir tęstiniuose leidiniuose. *Istorija. Mokslo darbai*, t. 73, Lietuvos edukologijos universitetas, 2011.

5 Dundulienė, P. *Lietuvos etnografija*. Vilnius: Mokslas, 1991, p. 6.

6 Hann, C. Anthropology's Multiple Temporalities and its Future in Central and Eastern Europe. *Anthropology's Multiple Temporalities and its Future in Central and Eastern Europe*. Halle: Max Planck Institute für Soziale Anthropologie, 2007, p. 9.

svarbiausių Vytauto Didžiojo universitete veikiančio socialinės antropologijos centro steigėjų, analizuoja lietuviškosios tapatybės kontekstus, atspindinčius migracijos tendencijas, pokolonijinio mąstymo pokyčius nacionalinės kultūros ir globalių tendencijų tyrinėjimuose. Tarpkultūrinio mąstymo atžvilgiu svarbios mokslininko metodologinės išvalgos, brėžiančios lietuviškosios antropologijos veikimo kontūrus.

Tarybmečių etnologijos pagrindinis mokslinės medžiagos šaltinis buvo etnografinės ekspedicijos, kurių metu anketuojami tiriamieji dalindavosi etninės kultūros asmeniniu išmanymu.

Asmeninė tyrėjo pozicija erdvės ir laiko atžvilgiu buvo gana siaura, – pakakdavo aprašyti vietą, kurioje gyvena tiriamasis, ir svarbiausia fiksuoti aktualią tyrinėjimui etninę medžiagą, ją išskirti sekančiuose teorizacijos etapuose. Taigi pats mokslinės medžiagos aprašinėjimas buvo labiau orientuotas į išorinių dalykų svarbių tyrinėjimui suvokimą. Analizuodamas panašiai kaip jo mokytojas N. Vėlius chtoniškosios mitologijos turinius, G. Beresnevičius remiasi klasikine religijos fenomenų pažinimo žiūra: šventybę išreiškiančių fenomenų simboline ir dvasine gelme.

Vis dėlto Beresnevičiaus taikoma fenomenologinė prieiga paradoksali nepaisant paties mokslininko konstatuojamo šiai tyrinėjimo prieigai būdingo griežtumo: „Ji privalo susilaikyti nuo vertinimo, atlikti *epoche* judesį. Fenomenologui rūpi tik fenomenas, t. y. tai, kas pasirodo. Kas yra „už“ fenomeno, jis nesprenžia“⁷. Įvardytam

metodologiniam rigorizmui prieštarauja suvokimas, jog fenomenas pasirodo tyrinėtojo subjektyviai žiūrai ir, remdamasis vertybėmis, turimomis nuostatomis mokslininkas jį savitai aiškina.

Supratimas, kad visas lauko tyrinėjimo rezultatų įvertinimas ir apibendrinimas priklauso nuo konkretaus tyrinėtojo(-ų) pasaulėjautos išankstinių nuostatų atsiskyrimo arba jų suspendavimo *epoche* leidžia traktuoti veikiau kaip idealistinę poziciją. Antra vertus, nepaisant šioje nuostatoje egzistuojančio svyravimo tarp tikrovės ir įsivaizdavimo, Beresnevičiaus etnologijai ir tarpreliginiam lyginimui siūloma fenomenologinė prieiga kitaip nei vien etnografinių detalių aprašinėjimas išplečia mokslinio perspektyvizmo ribas. Straipsnio autoriaus nuomone, objektyvų kritinį pagrindą fenomenologinei prieigai etnologijoje suteiktų istorinio lyginamojo metodo taikymas, integruotas fenomenologinėje deskripcijoje. Taikant minėtas metodologines strategijas kartu būtų labiau atsižvelgiama į individualių tiriamųjų ne visada lengvai aprašomų prasminių dmenų aptarimą ir būtų išvengta iš šių strategijų atskyrimo išplaukiančių problemų: „taip skverbiamasi labiau į plotį, negu į gylį: parodoma religinių sistemų raida, jų tarpusavio santykiai bei panašumai ir skirtumai; tačiau nepažįstama universali religijų esmė ir vienovė“⁸.

XX amžiaus pabaigoje didėjant pasauliniams migrantų srautams multikultūriškumo ir tarpkultūriškumo sampratos žadina atviras diskusijas: Ar užtenka tik nacionalinės kultūros tyrinėjimų ar reikia pereiti prie platesnių tarptautinių temų

7 Beresnevičius, G. *Religijotyros įvadas*. Vilnius: Aidai, 2007, p. 322.

8 Ten pat, p. 328.

aptarimo? Nacionalinės kultūros ir globalaus palyginamojo pobūdžio studijas Lietuvoje sėkmingai plėtoja Lietuvos kultūros tyrimų instituto įvairūs skyriai, ypač Komparatyvistinių kultūros tyrimų skyrius. Jame dirbantys mokslininkai – Antanas Andrijauskas, Vytautas Rubavičius, Žilvinė Gaižutytė-Filipavičienė – ir kt. mokslininkai tyrinėja Vakarų ir Rytų civilizacinių paradigmų slinktyse išryškėjusius aktualius sociokultūrinius reiškinius.

Greta įvardyto respublikinio akademinio padalinio reikia išskirti Vilniaus universiteto Azijos ir transkultūrinių studijų institutą, kuriame antropologo prof. D. Brandišausko vadovaujami mokslininkai – Victor de Munck, Kristina Garalytė, Pranskevičiūtė-Amoson – vykdo sociokultūrinius antropologinius Azijos tyrimus.

Vytauto Didžiojo universitete veikiantis Socialinės antropologijos centras, kurio mokslinių interesų lauke svarbią vietą užima postsocializmo antropologijos, atminties, identitetų, religijos tyrinėjimai, vadovaujamas prof. V. Čiubrinsko atlieka tyrinėjimus minėtose srityse. Lyginant su etnologija Čiubrinskas yra aiškiai atskyres kultūrinės antropologijos specifiką nuo etnologijos lietuviškame kontekste: „Be etnografijos specifikos, antropologiją nuo europietiškosios etnologijos skiria dar ir antropologijos tyrinėjamo objekto globalinis, o etnologijos – labiau regioninis mastas ir, be jau minėtojo holizmo, antropologijoje akcentuojamos komparatyvizmo (*globalinio*) bei *kultūrinio reliatyvizmo* paradigmos“⁹. Visos trys Čiubrinsko mi-

nimos mokslinės nuostatos – holizmas, reliatyvizmas, komparatyvizmas – padedą mokslininkams išvengti šališkumo ir kreipia žvilgsnį į objektyvų heterogeniškų civilizacijų tyrinėjimą. Būtina akcentuoti, jog šios teorinės nuostatos išreiškia Lietuvoje atliekamų tarpkultūrinių tyrinėjimų tarptautiškumą ir bendradarbiavimo su pasaulinių akademinų institucijų tyrinėjimo kryptimis dvasią.

Tarpkultūrinė įvairovė

Aprašomų lietuviškų tarpkultūrinių tyrinėjimų centrų mokslininkų darbas įgalina platų kultūrinės įvairovės procesų aspektų nagrinėjimą vadovaujantis komparatyvistinėmis ir lauko tyrinėjimo strategijomis. Kas aptariame kontekste yra kultūrinė įvairovė ir kultūriškumas? „Kultūrą galima traktuoti kaip žmogaus sugebėjimą, kuris ryškiausiai atsiskleidžia kuriant vis naujus išradimus, keičiančius žmonių gyvenimus“¹⁰. Etnologijos objektas žvelgiant klasikine prasme yra pavienės atskirų etnosų grupės, jų gyvenimo būdo, papročių bei susijusių artefaktų tyrinėjimas. Nuo devynioliktojo amžiaus etnologijos objektas pradėjo kisti įvairiose pasaulio šalyse atradus nevakarietiškas tautas. Atsirado poreikis kultūros antropologų ilgalaikiams tyrinėjimams konkrečioje heterogeniškoje kultūroje. Šiandien etnologai ir antropologai tyrinėja visas įmanomas stebėti visuomenes, jų urbanistines struktūras, analizuoja savitų nacionalinių etninių grupių ir naujai atsiradusių subkultūrų veikimą. Atliekant

9 Čiubrinskas, V. *Socialinės ir kultūrinės antropologijos teorijos*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2007, p. 11–12.

10 Krotz, S. Die eine Welt und die vielen Kulturen. *Globale Solidarität. Die verschiedenen Kulturen und die eine Welt*. Stuttgart: Verlag W. Kohl Hammer, 1997, p. 44.

anketavimo, medžiagos analizės darbus gilinamasi į atskirų grupių sandarą, vystymąsi ir sociokultūrinės ypatybes, siejančias aptariamas grupes tarpusavyje.

Atsižvelgiant į kultūrinės antropologijos objektų margalytiškumą viena iš svarbiausių nuostatų, įkūnijančių šio mokslo specifiką - kultūrinis reliatyvizmas, akcentuojantis „kultūrų santykinį nepalyginamumą, kiekvienos jų išskirtinį savytumą ir pažinimą tik iš jos pačios vidaus logikos“¹¹. Tuo tarpu etnologai pabrėžia konkretaus žmogiško veikimo prasminių sandų tyrinėjimą, išplaukiantį iš vietos ir laiko dvasios formuojamos perspektyvos.

Minėta kultūrinio reliatyvizmo metodologinė pozicija, perkeltine prasme suvokiama kultūrų mozaikos pavidalu, „pagrindžia kylančių geopolitinių bei kultūrinių konfliktų ištakas, susijusių simbolinių reiškinių atsiradimą, atskleidžia kultūrinės įvairovės ir tarpkultūrinių įtakų genezę“¹². Žvelgiant iš kultūrinės antropologijos ar netgi etnologijos mokslų perspektyvos kultūra veikia tarsi sistema, leidžianti ją besinaudojantiems individams orientuotis ir išgyventi konkrečioje visuomenėje. Dėl to taip analizuojama kultūra nėra vien vertybių generavimo aruodas, bet veikia ir kaip adaptacinis aparatas. Tuo būdu metodologinis kultūrinės antropologijos savyumas yra išreiškiamas keliais aspektais. Pirmiausiai intensyviomis tam tikros sociokultūrinės grupės žmonių studijomis dalyvaujant tiriamųjų gyvenime ir juos stebint taip, kad būtų įmanoma užfiksuoti

ir suprasti atliekamo tyrinėjimo kontekste vidinio pasaulio nuostatas.

Kiekviena žmogaus prigimties apibrėžtis susijusi su istorinių, ekologinių ir kultūrinių ypatybių įvairove, išreiškiančia *homo sapiens* savitumą. Vis dėlto atsiribojus nuo rasinio aspekto apmąstymo galima pastebėti, jog turima mintyje įvairovė mezgasi tam tikrame erdvėlaikyje, glaudžiai siejančiame kraujo giminystės ryšiais gyvenančius žmones. Antropologų Rūtos Dapkūnaitės ir Victorio Muncko 2020 m. atliktas Kauno, Vilniaus, Telšių giminystės tyrimas liudija, jog „beveik visi giminingi per santuoką, išskyrus *anūkai, žmona* ir *vyras*“¹³. Vis dėlto kultūrinės įvairovės nedera kildinti vien iš atskirų žmonių populiacijų fizinių skirtumų. Taigi ne biologija lemia žmogaus unikalų išskirtinumą lyginant su gyvūnais: „Egzistuoja stulbinanti kultūrų įvairovė, kurią žmonija palaipsniui kuria, formuoja ir perdaro vis naujuose kultūriniuose deriniuose ir inovacijose“¹⁴. Šiuo atžvilgiu antropologai yra bene vieninteliai pripažįstantys žmogaus kaip rūšies polimorfiškumą. Taip pat ir istorikai žmonijos vienybę sieja su kultūrų įvairove.

Pirmiausia antropologai tyrinėja kultūrų įvairovę ir tik po to žmonių vienybę. Dėl to į kai kuriuos etnologus galima žvelgti tarsi savotiškus „įvairovės dvasininkus“. Atitinkamai išryškėjusi jų tyrinėjimų visuoma aprėpia kultūrų daugiskaitą. Iš to kyla,

11 Čiubrinkas, V. *Socialinės ir kultūrinės antropologijos teorijos*, 2007, p. 12.

12 Schönhutt, M., Jerrentrup, M. T. *Partizipation und nachhaltige Entwicklung*. Wiesbaden: Springer, 2019, p. 3.

13 Dapkūnaitė, R., Munck, Victor. Lietuvos giminystės kultūrinis aspektas ir koncepcija: laisvojo sąrašo metodo pagrįstumas reprezentatyviam giminystės modeliui sudaryti. *Filosofija. Sociologija*, t. 31(4), 2020, p. 337.

14 Krotz, S. Die eine Welt und die vielen Kulturen. *Globale Solidarität. Die verschiedenen Kulturen und die eine Welt*, 1997, p. 43.

kad pagrindinė kultūrinės antropologijos mokslinė problema – socialinio gyvenimo heterogeniškų apraiškų analizė. Stebėjimo metu išryškėjusi kultūrinė įvairovė suvokiama kaip individo realizuotų galimybių išraiška žmogiškų kultūrinių sugebėjimų kontekste. Lyginamosios patirties perspektyvoje atsiveriama panašumų pažinimui ir skirtumų fiksavimui. Tuo būdu kultūrinė antropologija reiškiasi kaip žmogiškos būties panašumus ir skirtumus svarstantis mokslas. Savotišku šių procesų atspindžiu galima vadinti ir etnologiją, kuri remdamasi nacionalinės kultūros suvokimu siekia pažinti bendrus ir kitų kultūrų individų gyvensenų, pasaulėžvalgos ypatumus.

Viena vertus, vienos kultūros atribojimas nuo kitos priklauso nuo gyvenimo būdo, gyvenamosios terpės, religijos, ekonomikos sąlygų, ypatingų kultūrinių įpročių. Antra vertus, kultūrinės sienos renčiamos dar sąmonėje. Įvardytą mintį patvirtina tikrovės faktai: atskirų sociokultūrinių grupių etnonimai ir simboliai, išryškėjantys aprangoje, interjero detalėse. Klasikinėje kultūrinėje antropologijoje žvelgiama į kultūras sisteminiu holistiniu požiūriu pastebint nuoseklius požymius vertybių, įsigalėjusių normų bei nusistovėjusių įpročių lygmenyje, atspindinčiame paties tyrinėtojo ir tiriamųjų požiūrius. Šią tendenciją ikūnija klasikinės antropologijos funkcionalizmo mokyklos etnologinių veikalų pavadinimai, pavyzdžiui, Bronislawo Malinowskio veikalas „Nusikaltimas ir paprotys laukinių visuomenėje“ (angl. *Crime and Custom in Savages Society*) apie Trobriano salų gyventojus ar Daisy May Bates studija, analizuojanti Australijos aborigenų gyvenseną, „Mano vietiniai ir aš“ (angl. *My Natives and*

I) knygoje. Remiantis modernia antropologine mąstysena, ypatingai simbolinės antropologijos mokykla, kultūra „suprantama kaip neegzistuojanti atsietai nuo individų, ji tiesiog reiškiasi per individų realybės interpretacijas“¹⁵. Vadovaujantis šiuo suvokimu, etninės grupės – tai bendruomenės, pasižyminčios unikaliu supratimu, kurį nustatyti padeda tradicijų kitoniškumo tyrinėjimai, vykdomi remiantis tiriamųjų supratimu, užuot bandžius primesti tyrinėtojo požiūrį kaip būta klasikinėje antropologijoje. Rezultatai atsiskleidžia stengiantis aprėpti abiejų lyčių, įvairaus amžiaus etninių grupių asmenis, priklausančius skirtingoms profesijoms bei socialinio statuso grandims. Kadangi skirtingų sociokultūrinių bei etninių grupių suvokimas gali kisti, kitaip nei kalbų atžvilgiu, yra pakankamai sunku nustatyti kitoniškumo bendrąsias priežastis. Pavyzdžiui, siekiant ištirti Afganistano etninę sudėtį holistiniu požiūriu reikėtų atsižvelgti į šioje šalyje egzistuojančių 200 etninių individų grupių kultūrinio mentaliteto panašumus ir skirtumus.

Kultūrinėje antropologijoje į etnines grupes žvelgiama kaip į tam tikrus erdvinius vienetus. Kalbant apie atskiras geopolitinių konfliktų šalis regionai ar provincijos lyginami konkrečių tose vietose gyvenančių etninių grupių kontekstuose. Aptariamoms lokalioms duotys egzistuoja nusistovėjusių faktų pavidalu. Vis dėlto vietos duoties negalima traktuoti kaip principinių apibrėžčių. Dėl to negalima vienpusiškai sieti, pavyzdžiui, Naujosios Gvinėjos vietinių genčių, turinčių istoriškai nusistovėjusią vietą, su

¹⁵ Čiubrinškas, V. *Socialinės ir kultūrinės antropologijos teorijos*, 2007, p. 171.

etninių mažumu padėti kitame regione. Dėl to būtų pravartu nurodyti rūšinės ir kultūrinės įvairovės sąsają. „Kuo etninė sudėtis, skaičiuojant etnolingvistinių grupių skaičių tam tikrame teritoriniame vienetė, magesnė, tuo gyvenamoji erdvė įvairesnė. Atitinkamai kuo gyvenamoji terpė turi daugiau skirtumų, tuo rūšinė įvairovė didesnė“¹⁶. Paprastai gyvenamosios vietovės tankis labai daug ką pasako apie toje vietoje įsikūrusias techniškai ir ekonomiškai viešpatuojančias grupes, kurios suprantama dėl įvardytų pranašumų keičia gyvenamąją aplinką. Iš to išplaukia, jog tirinama ne vien kultūrinė erdvė, bet lygiai taip pat jos integralios dalys kaip biokultūrinės aplinkos (angl. *biocultural diversity*) sistemos.

Kultūros antropologai dažniausiai susiduria su tarpkultūriniais skirtumais, kurie „mezgasi tyrinėjamose kultūrose“¹⁷. Pastarasis konceptas anglosaksų tradicijoje vadintinas *intrakultūriškumu*. Šio koncepto ypatumus tiriamose etninėse grupėse galima suvokti lyginant atskirų asmenų ir lyčių mąstymo heterogeniškumą. *Intrakultūrinę* įvairovę dėl to visuomet apriboja poreikis apibrėžti stebimų papročių, tradicijų modelius. Tokiu būdu šiek tiek prieštaraujama stebimos įvairovės spontaniškai raiškai.

Išskirtinumo siekimas

Kultūrinė įvairovė egzistuoja skirtingais pagrindais ir ją šiuolaikiniais pavidalais galima aptikti kiekvienoje organizacijoje, įmo-

nėje, draugijoje. Atvirose kultūrinę įvairovę aptariančiose diskusijose ir politiniuose debatuose pasitelkiamos multikultūrinės visuomenės metaforos tarpusavyje sieja skirtingus dalykus. Ypatingai šie procesai susiję su tyrinėjamų objektų pobūdžiu ir jų savitumu. Etninės grupės, kurias dažnai tiria antropologai, lyginant su politikoje, ekonomikoje pasitelkiamais Vakarų, Rytų, nacionalinių kultūrų pavyzdžiais, yra hermetinės ir gerokai mažesnės.

Kultūros gali būti suvokiamos kaip tam tikros monados. Turima galvoje Georgo Vilhelmo Leibnizo, sukūrusio šį konceptą, filosofijoje eksplikuojama prigimtinės būties tvarkos esmė: „Galima sakyti, kad monados atsiranda ir miršta spontaniškai, o tai reiškia, kad jų prasidėjimo pagrindas – kūryba (pranc. *création*), o baigtis naikinimas (pranc. *annihilation*), o sudėtinės dalys priklauso nuo dalių pradžios ir pabaigos“¹⁸. Kitaip sakant, kultūros traktuojamos kaip tam tikrų simbolinių savybių talpyklos, atspindinčios konkrečios sociokultūrinės organizacijos savitumą. Būtina pastebėti, jog iš filosofinio mąstymo perimtas aptariamas kultūrų talpyklos modelis postmodernioje antropologijoje kritikuojamas.

Pirmiausia dėl to, kad jame kultūrinė įvairovė apibrėžiama išorinių reiškinių visuma. Dėl to dažnai heterogeniškų kultūrų skirtumai ir ribos hiperbolizuojami, o pats tarpkultūrinis santykis tiriamas paviršutiniškai. Būtina atkreipti dėmesį, jog kultūrinės ribos kasdien peržengiamos, o ši aplinkybė *de facto* liudija apie minimo veiksnio neakivaizdumą.

16 Maffi, L. *On Biocultural Diversity. Linking Language, Knowledge, and the Environment*. Washington: Smithsonian Institution Press, 2001 p. 109.

17 Peltó, P., Peltó, G. H. Intracultural Diversity: Some Theoretical Issues. *American Ethnologist*, t. 2, 1975, p. 17.

18 Leibniz, G. W. *Monadologie*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1998, p. 11–12.

Galiausiai įvardyta įžvalga atskleidžia kultūrinių ribų statiškumo nepagrįstumą ir kartu paneigia rasistinių teorijų pretenzijas aiškinti savus teiginius remiantis selektyviais konkrečios kultūros faktais. Kultūros substancinis aiškinimas susiduria su aptariamo objekto kalbinio nuoseklumo pagrindimo perdėtu sureikšminimu. Toks požiūris leidžia žvelgti į kultūrų kaitą aplaidžiai, o pasitaikančius atskirų struktūrų chaoso požymius perkelia į iškilusio konflikto židinio aptarimą. Individai, remdamiesi kultūros talpyklos modeliu, vargiai gali keistis kultūrine patirtimi, nes kiekvienos kultūros asmenys pasižymi unikalumu patirtimi. Galiausiai toks mąstymas prieštarauja visuomeninei individų prigimčiai, vedančiai prie bendruomeniškumo ir tiesioginių kontaktų. Tuo tarpu kultūrinės talpyklos modelis veikia uždarai sociokultūrinių sąveikų atžvilgiu.

„Kultūra egzistuoja [...] problemos, kurią pasižymi ir kitos kultūros, sprendimo forma“¹⁹. Multikultūralizmo pagimdytos problemos pirmiausiai iškilo XX amžiaus aštuntajame dešimtmetyje Jungtinėse Valstijose išryškėjus etninių grupių skirtumams. Vieni netapatumai tapo ilgalaikių konfliktų priežastimi. Tarkime, vis dar labai opus juodaodžių teisių klausimas, išaugęs JAV į *Black Lives Matter* judėjimą, kuriam „leidžiama rasiniu pagrindu užsiimti nusi kaltėlių apolegetika“²⁰.

Kiti multikultūralizmo suponuoti skirtumai tapo neblogu pretekstu JAV vietinių etninių grupių, pavyzdžiui, įvairių indėnų

genčių, reklamai. 1990 m. virto savotiška riba, nuo kurios pradėta aštrinti kultūrinių skirtumų svarstymą politikoje, vartojimo sferoje bei diskutuoti įvairius etniškumo aspektus. Baigiantis tūkstantmečiui etniškumas tapo vyraujančia daugelio karinių konfliktų interpretacijos formule. Taip etniniai konfliktai neigiamai prasme įkūnijo fragmentuoto neužbaigto globalaus pasaulio vaizdą.

Šiuo atžvilgiu kultūra egzistuoja sąlytyje su kitoniškumu, skirtumais, svetimyste ir susvetimėjimu. Dėl šios priežasties „kultūra dažnai pasitelkiama tarpusavyje konkuruojančiuose grupėse išsakyti aktualius argumentus“²¹. Pavyzdžiui, kultūra arba religija naudojama tarsi savotiškas ginklas aršioje kovoje dėl resursų, viešųjų ar privačių gėrybių, kaip antai, dėl žemės, naudingųjų iškasenų, pinigų, tarnybų ar fizinio saugumo. Oficialiai vieši konkrečios kultūros pasiekimai priskiriami prie kolektyvinių gėrybių, kurių *de facto* gali siekti tik „teisingos“ grupės nariai ir taip įtvirtinti etnines ribas. Atmintiniams grupės nariams suteikiamas mitinis ypatingumas, išplaukiantis iš vaizduotės, bendruomenės likimo ir atitinkantis vyraujančią istorijos sampratą, dėstomą mokykliniuose vadovėliuose.

Šiuolaikiniame postkolonijiniame bei globalizacijos pokyčių nulemtame amžiuje akivaizdu, kad visi nėra lygūs, o konkretaus dalyko specifiką stengiamasi atskleisti nurodant konkrečias išskirtines savasties ypatybes. Tam tikra prasme „pašaukimas kurti kultūrą yra pats veiksmingiausias

19 Baeker, D. *Wozu Kultur?* Berlin: Kadmos Verlag, 2002, p. 17.

20 Šepkus. Kultūros barbarizavimo kultas. *Kultūros barai*, 1(2), 2022, p. 22.

21 Meyer, T. *Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2002, p. 32.

politinės praktikos katalizatorius“²². Partikuliarus mąstymas pasidaro vis svarbesnis šiuolaikinių Vakarų valstybių globalizacijos ir vystymosi kontekstuose. Standartizuotas kultūrinių skirtumų pagrindimas paradoksaliai būdu atsiskleidžia kaip globalizacijos poveikis. Migracija, kolonializmas, viešosios informacijos priemonės globaliu mastu atskleidė tokią perspektyvą. Metaforiškai tariant, pasaulis traktuotinas tarsi savotiška kultūrų mozaika, kuri priešpriešinama „didelio kaimo“ palyginimui. Pastebėtina, jog netgi kai kurie antropologai ar etnologai regi pasaulį padalytą tarsi į atskiras dalis.

Šiomis dienomis etniškumas primena nedraugišką konjunktūrą, kurią tyrinėjimuose taiko vos vienas kitas antropologas. Tuo metu, kai beveik feljetoną primenantis skirtumų estetizavimas atrodo simpatiškas, nors ir menkai reflektuojamas, politinių etniškumų linijos paisymas dažnai būna pavojingas. Atsižvelgiant į aptariamas tendencijas reikėtų išskirti antropologijoje, filosofijoje vis labiau įsigalintį kultūrinio Kito kultą ir ištisą galybę tarpkultūriškumą apmąstančios tarpdisciplininės literatūros, kurioje tarpdiscipliniškumas ištirpsta tarpkultūriškumo magmoje. Savo ruožtu šioje informacijoje išryškinami skirtumai patraukliai sužavi „kitokiomis“ nei mūsų kultūra panoramomis, svetimais žmonėmis.

Begaliniai postmodernios tapatybės klodai

Reaguodami į teorinę nuostatą, jog kultūros yra viso labo uždaros monados,

šiuolaikiniai antropologai ir kultūrologai pasitelkia gerokai laisvesnę kultūros sampratą. Šiuo atžvilgiu būtina akcentuoti kultūrinių ribų susiliejamą, perėjimus, kultūrinius paribius ir nusistovėjusių ribų peržengimą. Įvardyti procesai antropologijoje įvardijami *crossover*, *blurring of boundaries*, dekonstrukcijos, tarpkultūriškumo bei transkultūriškumo terminais. Užuoat teigus universalizmą, dažnai suponuojančio įvairias europocentrizmo apraiškas, akcentuojamos įvairialypės tapatybės. Dėl to pasisakoma už tapatybes, jų kaitą ir pasirinkimą. Pavyzdžiui, gerbiant vertybines antropologų nuostatas vengiama nepagarbiai atsiliepti apie lytinę tapatybę ir iš to išplaukiančius nuomonių skirtumus. Anksčiau įvardyta kultūrinio reliatyvizmo teorinė nuostata mokslinės veiklos metu padeda kuo objektyviau pažvelgti į tiriamos grupės narius ir neprimesti jiems iš tyrinėtojo požiūrio taško išplaukiančių giminystės, rasės, socialinės klasės prietarų.

Kultūrinio reliatyvizmo pozicija padeda suvokti kultūrinius skirtumus. Toks mąstymas atliepia kultūrinės antropologijos pobūdį. „Antropologija gina teisę į skirtingumą, savitumą, kitoniškumą ir yra itin dėmesinga vidiniam žmonių susisaistymui – bendruomeniškumui“²³. Bendruomeniškumo supratimas itin aktualus kalbant apie skirtumus, kurie netiesiogiai peržengia konkrečios kultūros ribas. Šios ribos nėra taip aiškiai žymimos kaip pasienio ruožas, atidalijantis vienos valstybės teritoriją nuo kitos. Kartais kai kurie intelektualai, literatai, menininkai jausdami

22 Wilk, R. *Worlds apart. Modernity through the Prism of the Local. Learning to be Local in Belize: Global Systems of Common Difference*, 1995, p. 110–111.

23 Čiubrinskas, V. *Socialinės ir kultūrinės antropologijos teorijos*, 2007, p. 14.

skirtingų tapatybių konfliktą atsisako vienos ar kitos tapatybės. Aptariamu atžvilgiu ryškus Jeano-Paulio Sartre'o Prancūzijos pilietybės atsisakymas priimant Izraelio pilietybę tokiu būdu protestuojant prieš nepriimtina prancūzų kolonijinę politiką.

Vis dėlto pernelyg aršiai kritikuojančios kultūros kaip atskiros monados modelį galima prarasti nagrinėjamos tiesos orientyrus. Sutinkamai su gyvenimo faktu, jog kultūros nėra iki galo visiškai individualūs vienetai skirtingai nuo monadų, pasižyminčių „tam tikru tobulumu (pranc. *une certaine perfection*) ir savipakankamumu (pranc. *une suffisance*)“²⁴. Tikrovėje kultūros yra žemiškos, o ne tobulos, be to, jos priklauso ir nuo panašių, ir nuo skirtingų kultūrų įvairiosios sąveikos procesų. Taigi būtina pripažinti atskiros monados modelio silpniausią pusę: tapatybių pasirinkimo šventinę atmosferą visai įmanoma supainioti su pačia tapatybe, konkrečios kultūros vaidmeniu.

Dėl šios priežasties, matyt, postmodernybėje tapatybių apvartos žaidimas labai paplitęs. Vis dėlto tapatybės neįmanoma staigiai atsisakyti tarsi kokios prekės parduotuvėje. Kultūros ir tapatybės santykio takumas glaudžiai susijęs su ilgalaikiu mokymosi ir socializacijos daromu poveikiu įvardytam santykiui. Sociokultūriniu požiūriu aptariamas modelis naiviai apakina dalykų visumos, atsakingos už tapatybę ir kolektyvinę atmintį stabilia standartizuota raiška. Be to, reikia turėti galvoje, kad simboliniai kolektyvinės tapatybės pagrindai ne visuomet veda tinkamai subalansuotų

intelektinių turinių pateikimo link. Tarime, vyraujanti sociokultūrinės grupės dauguma disponuoja vietinių žinių bagažu, kopijuojančiu kultūrinės mažumos vartojamus simbolius. Taip konkrečios grupės tapatybė priklauso nuo ribotų tapatybės konstravimo išteklių, perimtų iš mažesnės sociokultūrinės grupės.

Postmodernios kultūros koncepcijos dažnai ignoruoja socialinės integracijos procesus, formuojančius sociokultūrinės grupės solidarumą. Asmens priklausymas kuriai nors grupei retai kada būna savanoriškas. Taip pat praleidžiama pro akis, jog dauguma žmonių dėl labai skirtingų priežasčių pastoviai apsistoja konkrečiose vietose, užuot blaškęsi po pasaulį tarsi aitvarai dangaus mėlynėje. Įvairovė nepanaikina ribų, todėl kiekviena kultūra pasižymi heterogeniška vidine struktūra ir pakankamai paslankiomis ribomis. Kultūros veikia kaip struktūros, susidedančios iš panašumų ir skirtumų. Viena vertus, tarpkultūrinėje hermeneutikoje negalima eliminuoti faktinės kultūrų sintezės, perėjimų kultūrinių marginalijų srityje, socialinių ribų peržengimo, antra vertus, tam tikromis kategorijomis besivadovaujančio mąstymo taip pat neištrinsi iš kultūrų suvokimo žemėlapiu. Tiek homogenizuojanti, tiek kultūrinės ribas ištirpinanti kultūros sampratos abi atskleidžia problemišumą. Paties multi-kultūrališkumo ar tarpkultūriškumo ir su tuo susijusio dialogo akcentavimas nurodo kultūrinės ribas. „Kur tik į akiratį pakliūva kultūrinis skirtingumas, jis panaudojamas tolimesniam distancijos katalizavimui“²⁵.

24 Leibniz, G. W. *Monadologie*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1998, p. 18.

25 Pfaff-Czarnecka, J. *Arbeitswelt: Kultur am Werk*. Zürich: Uni Verlag, 1996, p. 18.

Skirtys greitai supaprastinamos, o „spoksojimas“ į skirtumų apraiškas implikuoja konkurenciją ir leidžia geriau suvokti skirtumus.

Tarpkultūrinės įvairovės ir kultūrinių ribų santykis

Etninės grupės nuolat keičiasi, - vienos praeina, atsiranda nauji etninių grupių vienetai. Šiuo atžvilgiu kultūrinis sąstingis būna trumpalaikis. Atitinkamai kultūrinis tęstinumas nėra savaime suprantamas dalykas, pavyzdžiui, konkrečios tradicijos pavidalu, bet „susidaro iš daugelio perdavos veiksmų...“²⁶. Kadangi kultūros nėra visiškai uždaros monados, jos viena kitą veikia bei formuoja. Iš esmės ši tendencija reiškia, jog kultūriniai skirtumai yra menki, o kultūrinės ribos nėra tokios aštrios nei gali atrodyti atskiro individo savistabos kontekste.

Užuot padėję megzti dialogą, kultūriniai kontaktai ir veikimas skirtingose etninėse grupėse, esminiai antropologijos tyrinėjimo pažintiniai interesai, dažniausiai ir kuria kultūrinės ribas. „Susidūrusi su skurdžia kultūrinių požymių palete pasižyminčia kultūra, sociokultūrinių kontaktų analizė yra linkusi padauginti tyrinėjamos grupės individų požymius“²⁷. Paprastai įvardytos analizės metu asmenys traktuojami kaip konkrečios sociokultūrinės grupės nariai. Toks suvokimas dažnai praleidžia pro akis tam tikras sociokultūrinių grupių

savybes, kuriomis jos pasižymi, ir sukuria papildomų savybių. Daroma prielaida, jog tos grupės individai yra tipiniai tiriamos grupės nariai, nors tikrovėje gali būti visiškai kitaip. Kultūrinės ribas akcentuojantis bei savos / svetimos kultūrų postulavimas pavojingai priartėja prie neesminių skirtumų perdėto sureikšminimo ir tarpkultūrinės įvairovės nuvertinimo.

Etnocentrizmas, pabrėžiantis kultūrinių ribų svarbą ir savos sociokultūrinės grupės išskėlimą, egzistuoja universaliomis formomis globaliu mastu. Iš tikrųjų tarpkultūrinė įvairovė neturėtų tapti konflikto priežastimi. Netgi stereotipai sukurpti apie kitonišką sociokultūrinę grupę nėra pagrindas, kuriuo kurstomas etninės ar rasinės neapykantos žaizdras. Įprastai pagrindiniu etninio konflikto katalizatoriumi įvardijama menka bendruomenės lyderių savivertė. Iškalbinti Stalino, Hitlerio ir Putino etninę tautų valymą teisinančių rusų tautos teisių gynimu pavyzdžiai. Kartu su šiuo vidiniu sociokultūrinės grupės veiklos organizavimo veiksmu glaudžiai susiję panašūs reiškiniai: „nesaugumas kultūrinių marginalijų situacijose, grupės narių ar kartais netgi pačių tyrinėtojų nuostatos, kuriomis deklaruojamas etnocentrinės laikysenos absoliutumas, tyrinėjime strategiškai angažuotas vien kultūrinių skirtumų paisymas“²⁸.

Kultūrinės ribos atsiranda etninių grupių tarpusavio sąveikoje, tad sieti šių procesų kilmę vien izoliacijos pagrindu būtų klaidiniga. Turinio prasme kultūra nesutampa su etninės grupės atskiru vienetu. Kultūrinės

26 Kramer, D. *Europäische Ethnologie und Kulturwissenschaften. Grazer Beiträge zur Europäischen Ethnologie*, t. 15, 2013, p. 246.

27 Barth, F. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Cultural Difference*. Bergen: Universitetsforlaget, 1969, p. 33.

28 LeVine, R., Campbell, D. T. *Ethnocentrism, Theories of Conflict, Ethnic Attitudes and Group Behavior*. New-York: John Wiley & Sons, 1972, p. 220.

ribos gali kisti, o štai individų matomos sienos lieka tos pačios. Priešingai populiariam įsivaizdavimui etniškumo pagrindą būtų sudėtinga aptikti kultūrinių turinių analizėje. Jo ieškoti derėtų sociokultūrinės sąveikos veiksmuose, kurių metu vieni žmonės tampa tos grupės nariais, o kiti dėl tam tikrų savybių nepriimami. „Net jei jie ir gali išreikšti kompetentingai savo sociokultūrinę erdvę, jie šias kompetencijas vargu ar gali *pagrįsti* ar *išskleisti*“²⁹. Etninės sienos įvairuoja priklausomai nuo situacijos specifikos, tad bet kaip jų negalima traktuoti. Kultūrinės sienos reikšmingos kolektyvinei tapatybei, išteklių instrumentalizavimui konkurencinėse situacijose. Dėl to kaip interpretuoti atskiras tradicijas, kokius nagrinėjamus aspektus labiau pabrėžti, o kai kuriais atvejais netgi sukurti priklauso nuo paties antropologo.

Komplikuotas vakarietiškos etnologijos ir antropologijos kai kurių teorinių nuostatų suvokimas

Mokslinė filosofinė Vakarų filosofijos diskusija, ypač ontologijos ir epistemologijos srityse, priklauso daugiausiai nuo dualistinių prielaidų. Dauguma tarpinių pozicijų, egzistuojančių filosofijos istorijoje, tiesiog praleidžiamos pro akis. Nemažai dabartinės filosofijos, filosofijos istorijos, įvairių mokslinių teorijų fragmentuojasi į konkrečias kertines pozicijas. Jose realistinis idėjų flangas priešpastatomas idealistiniam. Toks požiūris „išreiškia etnologijos priešinimą analitinėms dažniausiai

materialistinio pobūdžio bei simbolinės konstruktyviosios prieigos pozicijoms. Šiuo atžvilgiu amerikiečių etnologijos tradicija yra gerokai vientisesnė už europiečių etnologijos tradicijas“³⁰. Straipsnio autorius remiasi daugiausiai jau minėta monistine materialistine pozicija, skelbiančią, jog pasaulis, žmogus, mąstymas ir jausenos turi savyje kažką materialaus. Tuo nesiekama redukuoti žmogaus prigimties vien į kūno ar fiziologinių funkcijų suvokimą ir atmesti sielos aspektą. Laikomasi kitokios teorinės nuostatos. Tam tikra prasme kultūriniai ir sielos turiniai yra materialūs, tad būtų sudėtinga įsivaizduoti sielą egzistuojančią atskirai nuo žmogaus kūno. T. y. išorinis pasaulis egzistuoja nepriklausomai nuo „manęs“. Įvardytas manymas tolygus tikėjimo aktui, suponuojančiam gana menkas mokslines hipotezes.

Tuo tarpu mokslas dažniausiai yra susijęs su materialaus pasaulio, sąveikaujančio įvairialypiais intersubjektyvumo pavidalais, pažinimu. Konstruodami asmeninius pasaulėvaizdžius mokslininkai paprastai remiasi empirijos ir tarpasmeninių santykių egzaminu, kuriame yra mažai fantazijos. Šiame kontekste būtina suvokti, jog nėra tokio mokslininko, kuris atliekamo tyrimo atžvilgiu neturėtų asmeninių interesų ar neatsižvelgtų į institucinę priklausomybę bei jos vertybines nuostatas, kai formuluoja teorines nuostatas. Žinoma, tam tikra realybės socialinė sąranga nereiškia, jog anapus socialinių prieigų neegzistuoja kultūrinės prieigos: „Konstruktyvizmas, kuriame nėra sąvokos ir

29 Roosens, E. The primordial nature of origins in migrant ethnicity. Vermeulen, H., Govers, C. *Anthropology of Ethnicity. Beyond Ethnic Groups and Boundaries*. Amsterdam: Het Spinhuis, 1994, p. 81.

30 Antweiler, C. *Ethnologie. Ein Führer zu populären Medien*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2005, p. 102.

objekto takoskyros, pakliūva į episteminio reliatyvizmo, neigiančio tikrovės tam tikrus aspektus, pinkle. Taigi gamtamoksliniai objektai egzistuoja nepriklausomai nuo jų pažinimo, bet to paties negalima pasakyti apie episteminį spęsmą ir klasifikavimą konkrečios sistemos ribose³¹.

Mokslas negali būti grynai „vakarietiškas“ bei grįstas eurocentrine ideologija, bet egzistuoja kaip vienas iš daugelio pasaulio pažinimo kompleksų. Dėl šios priežasties antropologijos taip pat negalima suprasti kaip vakarietiškos etnologijos. Intersubjektyvumas sąlygoja mokslo specifiką ir savitas daugelio pasaulio kultūrų pažinimo prieigas. Bendrąja prasme mokslas virsta tam tikra universalija, išreiškiančią racionaliomis formomis postuluojamą „žmonijos episteminį bendrumą“³². Atitinkamai toks mokslas įkūnija empiriškai objektyvios pozicijos sisteminį pobūdį. Įvardyta laikysena glaudžiai susijusi su pačia žmogaus egzistencija. Mokslo intersubjektyvių bei universalių žmogaus buvimo žemėje turinių apmąstymo pagrindas įgalina tokį tarpkultūrinį matymą, kuriame atsiskleidžia kosmopolitinio požiūrio platumas.

Tokiu būdu aptariamas mokslas pažintinius klausimus formuluoja remdamasis gerai apgalvotų priemonių instrumentarijumi. Žinoma, įvardyta teorinė nuostata toli gražu nereiškia, jog konkrečiu atveju mokslo taikomų metodų arsenalas spęsti iškilusią problemą vertingesnis už vietinių

etninių grupių žinias (ang. *local knowledge*, *indigenous knowledge*), jų gyvenimo patirtį ar sukaupią išmintį. Juk formuluojant mokslines prielaidas pasitaiko, kad tiesiog pritrūksta žinių, sunku patikrinti naudojamų teorijų veiksmingumą, tyrėjo kompetenciją. Tokiu atveju kasdienio mąstymo žinios žymiai pranašesnės už teorinį mokslinį galvojimą. Galiausiai būtina konstatuoti, jog bendras žmogiškų problemų svarstymas retai kada reikalauja konkrečios informacijos: dažniausiai pakanka prasmingo problemos sprendimo svarstymo.

Mokslui būtina išaiškinti konkrečios problemos sprendimo empirines ir logines alternatyvas bei pagrįsti kritiškai analizuojant svarstomo dalyko taikymo perspektyvą viešojoje erdvėje. Intelektinės abejonės veiksmingumą atskleidžia laiko tėkmėje kai kurių visuomenių išlikimas nepaisant vien galios ar atsitiktinumo rodiklių. Numanomų ir jau įvardytų veiksmų pagrindimas ir atsakomybė atsakyti į iškilusius klausimus lemia paties mokslo praktinį veikimą. Mokslo praktinis veikimas glaudžiai susijęs su pažinimu, kurio vertinimas vargiai gali būti sietinas su vieta ar paties vertintojo asmenybe. Išsakytas požiūris tinka kritikai, nukreiptai prieš „baltą ir vyrišką mokslą“³³. Jeigu šita maksima neišlaiko jai skirto egzamino, gresia rasizmo, kaip antai „Tik juodieji moka visiškai autentiškai tyrinėti Afriką“, arba seksizmo („Tik moterys geriausiai supranta moteris“) ribotumas. Iš to išplaukia, kad dehumanizuojančio, kolonijinio, angažuoto vien Vakarų kultūrinės pa-

31 Crivellari, F., Kleeberg, B., Tilman, W. *Urmensch und Wissenschaften. Eine Bestandsaufnahme*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, p. 8.

32 Hollis, M. *The Limits of Irrationality*. Wilson, B. R. *Rationality*. Oxford & New-York: Harper & Row, 1974, p. 218.

33 Wimmer, F. M. *Interkulturelle Philosophie*. Wien: UTB, 2004, p. 16.

radigmos viešpatavimui mokslo samprata yra pasenusi bei klaidinga. Imantis mokslo taip pat derėtų atsakyti esencialistinio požiūrio. Šiuo atžvilgiu atskirų kultūrų apibendrinimas primena anekdotus. Žinoma, anekdotai taip pat atlieka svarų vaidmenį atskirų kultūrinių situacijų suvokime, bet tokiu atveju jie tarnauja tik kaip tyrimo medžiaga.

Minimas tyrimas mezgasi analitinės analizės kontekste. Jo šerdis glaudžiai susijusi su kultūrinių fenomenų, randamų atskirų atvejų dėsningumuose, supratimu. Esminiai šios paradigmos lūžio taškai aiškinami pasitelkiant empirinius tyrinėjimus, tarpkultūrinį lyginimą, bendrąsias kultūros teorijas ir konkrečius teminius klausimus. „Tokia tyrinėjimų kryptis orientuota į tarpkultūrinių panašumų, visiškai skirtingų kultūrinės organizacijos formų tyrimą, o ne vien į skirtumų nagrinėjimą“³⁴. Antra vertus, nederėtų teigti, jog analitinis medžiagos gvildenimas yra kertinis darbas kultūros antropologijai ar etnologijai. Jeigu ignoruotume dalyvaujančio stebėjimo ir etnografinio anketavimo rezultatus, pro akis būtų praleisti labai esminiai heterogeniškų kultūrų suvokimui etikos / emikos niuansai.

Dauguma fenomenologinės filosofijos atstovų mano, jog žmogiškas elgesys nėra iki galo suprantamas, nes gyvenimiška patirtis pasižymi kultūriškai specifiniais bruožais. Heideggerio ir Merleau-Ponty filosofijos žadina nuostabą, esą įdomiausi žmogiško elgesio modeliai nėra grindžiami taisyklėmis ir nėra universalizuojami. Dėl

to diskutuojant klausimus, išplaukiančius iš žmogiškų instinktų srities iškyla savotiškas paradoksas: žmogiškieji instinktai liudija tam tikras žmogaus prigimties konstantas. Vis dėlto heterogeniškų kultūrų simbolinių formų raiškos turtingumas ir racionalių jų svarstymo būdų visuma verčia niekais bandymus galutinai ištirti žmogišką prigimtį kūrybinio potencialo atžvilgiu. Nors reikia pripažinti, jog nepaisant kultūrinės specifikos ir jos pokyčių variacijų, kiekvieno žmogaus elgesys ir veikla priklauso nuo konkrečių sociokultūrinių normų ir tik jomis remiantis gali būti paaiškinti įvairūs dalykai. Taigi vienpusis dėmesys vien kultūrinei įvairovei, jos specifikai atskleidžia viso labo dalį tiesos apie konkrečias kultūras.

Etnologijos antropologiniai pagrindai

Aiškėjant etnologijos ir kultūrinės antropologijos tarpusavio ryšiui iškyla būtinybė apibrėžti iš tyrinėjimo akiračio vis išspręstos etnologijos esmę. Tarpautinės diskusijos šiuo klausimu pasižymi milžiniška svarstymų įvairove. Remiantis šia įvairove galima išskirti keleriopus požiūrius ir juos pagrįsti. Pirmiausiai žvelgiant į etnologiją kaip į mokslą vargu ar joje derėtų įžvelgti vien konkrečią perspektyvą, pasaulėžvalgą arba metodą. Dėl to, straipsnio autoriaus nuomone, mokslinio etnologijos akiračio apibrėžtis yra pirmesnė už jos tyrimo objekto – konkrečios kultūros aprašymą. Tuo tikslu svarbu ištirti tyrimui aktualias kultūrinės galimybes ir konkrečių žmonių kultūros savitarpio ryšius, atskiros sociokultūrinės grupės specifinius poreikius ir iš to išplaukiančią savitą čia – būties raiškos formą.

34 Kunz, J. *Die Verhaltensökologie der Couvade. Perinatale Tabus und Einschränkungen für werdende Väter an der Schnittstelle von Biologie und Kultur*. Norderstedt: Books on Demand, 2003, p. 3.

Taigi išsakytos mintys suponuoja, jog etnologiją būtina traktuoti kaip profesiją, kurios mokomasi, ar būtų tiriama vietinė ar heterogeniška kultūra. Dėl šios priežasties, kitaip nei mano amerikiečių antropologas Renatas Rosaldas, etnologija, užuot besiremiant „tyrinėtojo tapatybe“³⁵ (Rosaldo, 1993, 11), vis tik grindžiama išmoktomis kompetencijomis. Dėl to mėginant įgyvendinti keliamus tyrinėjimo tikslus etnologijai būtina remtis konkrečiu autoritetu, užuot jo vengus. Tačiau patį „autoritetą reikia metodiškai pagrįsti ir paaiškinti“³⁶.

Kitas požiūris grindžia etnologijos, sudėtinės kultūros antropologijos dalies, poziciją. Taip etnologija traktuotina lygiavertiškai kitoms antropologinėms disciplinoms. Šia prasme etnologijos jokių būdu negalima priskirti vien teorinei kultūrologijos sričiai. Atitinkamai nedera etnologijos izoliuoti vienos kaž kurios mokslinės disciplinos kontekste. Šią nuostatą savo tyrinėjimuose yra pagrindęs G. Mažeikis teigdamas, jog „kraštotyra yra pažintinė disidentinė veikla kuri sugebėjo netapti mokslu, nepaklusti universitetams, ir puoselėti alternatyvų, net pavojingą krašto vaizdą“³⁷.

Mažeikis atkreipia dėmesį į atskirų subdisciplinų marginalijose pasiliekančius idėjinius turinius, kuriuos akademiniai padaliniai linkę ignoruoti. Pavyzdžiui, tam tikras neoficialias okultines praktikas,

pavyzdžiui Naujosios Romuvos judėjimą. Vis dėlto straipsnio autorius šiai prof. G. Mažeikio minčiai oponuoja. Vytauto Didžiojo universitete etnologijos studijų programoje yra parašyta mokslinių darbų, kuriuose tyrinėjamos subkultūros tarp jų ir Naujosios Romuvos judėjimas. Vadinasi, okultinėmis, neopagoniškėmis sociokultūrinės organizacijos formomis domimasi oficialioje akademinėje erdvėje. Straipsnio autorius aptariamam atžvilgiu norėtų pasidalinti asmeninėmis prielaidomis. Sociokultūrinės marginalijas pavertus vienu iš oficialiu etnologijos ar kultūrinės antropologijos mokslo objektu jos netektų Mažeikio minimo „disidentinio“ pobūdžio arba, priešingai, mokslinis neoficialių tyrinėjimo kryptį įteisinti labai smarkiai pakeistų etnologijos ir kultūrinės antropologijos teorinį ir metodologinį pobūdį. Pavyzdžiui, Jungtinėse Valstijose prie etnologijos priešijamos literatūrologijos, literatūros kritikos, *Performance Studies* disciplinos, kurios ne visada susijusios su kultūrų tyrinėjimu. Lietuvos atveju taikant mišrias tyrinėjimo strategijas šiuose moksloose taip pat galimi panašūs scenarijai.

Tarpkultūrinis lyginimas ir aukštas teorinio abstrahavimo lygis turėtų išlikti pagrindiniais kultūros antropologo mokslinio darbo prioritetais kas anksčiau buvo būdinga amerikiečių antropologijai, bet pastaruoju metu ši tendencija ryškesnė britų sociokultūrinėje antropologijoje. Straipsnio autoriaus nuomone, kad lietuviškoje ar kitų šalių etnologijoje ir kultūrinėje antropologijoje galima būtų pasiekti panašų poveikį, kuo daugiau reikia universalių metanaratyvų. Pateikiamas požiūris anaip tol nereiškia, kad reikia atsisakyti pirmiausiai

35 Rosaldo, R. *Culture and Truth. The remaking of Social Analysis*. London, New-York: Routledge, 1993, p. 11.

36 Agar, M. H. *The professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*. San Diego: Academic Press, 1996, p. 20.

37 Iš Vilniaus universitete 2022 02 22 vykusioje tarptautinėje konferencijoje „The Crossroads Mythos and Logos“ filosofo G. Mažeikio skaityto pranešimo „Forbidden Memories and Dangerous Openings“.

postmodernios antropologijos, teigiančios, kad nešališkas „ir neutralus kitos kultūros ar sociumo žinojimas, išmanymas yra neįmanomas. Žinojimas yra kuriamas (angl. *production of knowledge*), jis sąlygotas kultūros, kalbos, socialinio konteksto ir istorijos“³⁸. Iš pirmo žvilgsnio atrodo, jog postmoderni antropologija ištirpdo visas gvildenamas problemas beformėje subjektyvumo košėje. Antra vertus, suvokiama, kad būtent aptariama šiuolaikinės antropologijos kryptis pagimdė daug svarbių tarpkultūriniais tyrinėjimams teorinių nuostatų: pagrindė reprezentacijos problemas, multikultūrinių identitetų įvairovę, konstruktyvizmą, istorinį citavimą. Straipsnio autoriaus nuomone, tokia antropologiniame tyrime ryškėjantys diskursai ir juos pagrindžiantys pavyzdžiai bei akivaizdžios faktinės aplinkybės galėtų sušvelninti kai kurių tyrinėjimo rezultatų tendencingumą, išplaukiantį iš konkrečių mokslinių teorinių preferencijų. Sutinkamai su akivaizdžia tiesa, jog mokslinių rezultatų efektyvumui užtikrinti reikia išsamios kritinės atliekamo mokslinio darbo teorinių nuostatų ir gautų rezultatų analizės.

Tuo tarpu etnologiją taip pat galima traktuoti kaip mokslą, apimantį skirtingų gyvenimo būdų tyrinėjimą. Šiuo atžvilgiu diskutuojama kultūros samprata pasižymi mąstymo ir veikimo derme. Vis dėlto toks suvokimas neturėtų būti abstraktus, nes „tarpkultūrinė įvairovė yra visų žmoniškų bendruomenių kertinis požymis“³⁹. Kultūra

savyje telkia idealybes, susidedančias iš reikšmių, simbolių, pažinimo objektų, ir materialius produktus, kaip antai puodus, kultūrinius kraštovaizdžius. Žinoma jokia kultūra neredukuotina vien į materialius ar idealius turinius. Kultūra yra veikiau hibridas, kuriame galima rasti abiejų minėtų priešybių požymių. Nepaisant šimtų pateikiamų sąvokinių apibrėžčių, pagrindiniais informacinės perdavos vertės rodikliais išlieka prisitaikymo prie konkrečios kultūros ir gebėjimo orientuotis konkrečioje kultūrinėje erdvėje rezultatai, ryškėjantys iš skirtingų žmogiškosios veiklos formų.

Antropologinėse disciplinose, ypač etnologijoje, dažnai keliama uždaviniai, kuriais siekiama taip pateikti žinias, kad jos atspindėtų iš tiriamo konteksto išplaukiančius veiksmus. Tada įmanoma darniai mokslškai suprasti visą šį teorijos ir praktikos visetą. Kultūrinio žinojimo kaupimas mažina spoksojimo vien į kultūrinius skirtumus vertę, nes paprastai heterogeniškų kultūrų išmanymas būna labai hermetinis kultivuojamas siauros mokslinės disciplinos studijose. Dėl to galima daryti prielaidą, jog tarpkultūrinės žinias ir joms artimas hipotezes hermetinės konkrečios mokslo disciplinos atstovas turėtų suvokti plačiau. Juolab, kad aptariamoms žinios skirtingose „žmonių grupėse nevienodai pasiskirsto“⁴⁰ ir jas įvairiai interpretuoja atskiri individai bei pačios sociokultūrinės grupės. Šią įžvalgą patvirtina mokslinės diskusijos, kurių metu vietinių žinios (angl. *indigenous knowledge*) dažnai hiperbolizuojant laikomos vientisomis, universaliomis,

38 Čiubrinskas, V. *Socialinės ir kultūrinės antropologijos teorijos*, 2007, p. 183.

39 Yousefi, H. R., Mall, R. A. *Grundpositionen interkultureller Philosophie*. Nordhausen: Traugott Bautz, 2005, p. 105.

40 Barth, F. Other Knowledge and Other Ways of Knowing. *Journal of Anthropological Research*, 51(68), 1995, p. 66.

šiuolaikiškoms ar tiesiog pavadinamos kitokiu žinojimu.

Antrinių etnologijos ir kultūrinės antropologijos apibrėžčių perkainojimas

Mokslinėje literatūroje greta įvardytų galima aptikti kitų etnologijos apibrėžčių, interpretuojančių šio mokslo specifiką. Vis dėlto šių aiškinimų nederėtų laikyti centriniams apibrėžtimis. Dėl šios priežasties aprašomi etnologijos požymiai laikytini antriniais. Pirmiausiai straipsnio autorius žvelgia į etnologiją kaip į kultūrų studijas, kurių metų tyrinėjama sociokultūrinių grupių dinamika, idėjos, – tradicinis šio mokslo naratyvų nubrėžtas horizontas. Žengiant anapus įvardyto akiračio nubrėžtų ribų vis aktualesnis tampa specifinių etnologijos problemų sprendimo poreikis metodologinių priemonių arsenale ieškant originalių aiškinimo būdų. Etnologijos, dažniausiai užsiimančios heterogeniškų sociokultūrinių grupių tyrinėjimu, apibrėžtys susiduria su dažnai klaidingai suprantamu kultūros, apribotos tam tikrais asmenimis ar grupėmis, uždavimu. Ši tendencija neabejotinai susijusi su skaudžia tarybmečio patirtimi žmogiškai atminčiai ir, žinoma, mokslinei praktikai. Vadovaujantis pasenusia tarybmečio kultūrine paradigma, tiriamieji būtų traktuojami kaip konkretios kultūros nuasmeninti egzemplioriai. Šiuo metu gyvename tokiu metu, kada etninė ar tautinė tapatybė virsta savotišku grūdu politinių manevrų sėjai, iškeliančiai vienos kažkurios tapatybės politikos prioritetus. Turiu galvoje Rusijos įsiveržimą į Ukrainą, propagandos priemonėmis

grindžiamą rusų etninės grupės gynimu suverenios valstybės teritorijoje, taip pat pasmerkiami tūkstančiai nerusiškos etninės tapatybės gyventojų pražūčiai. Dėl to etnologinis tyrinėjimas, kuriame dėmesys angažuojamas tyrinėti skirtumus, gali būti moksliskai vienpusiškas arba atspindėti nacionalistinius prietarus. Tokiame kontekste politinės konjunktyūros mechanizmui pavaldus bet kuris mokslas virsta valstybės teroro aparato įrankiu. Užuoat demonizavus vien Rytų pusę, šiame kontekste galima taip pat prisiminti kultūros antropologijos pionierių B. Malinowskio ar Ruth Benedict bei daugelio kitų tos epochos mokslininkų heterogeniškų kultūrų tyrinėjimus, formavusius kolonializmo politikos pozityvų įvaizdį.

Mokslinė etnologijos apie kultūrinį Kitą apibrėžtis yra vėlesnė už kultūrinių studijų sandą, atsiskleidžiantį šio mokslo prigimtyje. Suformulavus minimą apibrėžtį išaiškėja Savo ir Kito santykis, kai abu elementai suvokiami racionaliai. Aptariamam atveju „kitoniškumas išreiškia heterogeniškų kultūrų santykį ir tuo būdu išvengia pavienių savybių paviršutiniško aprašymo. Dėl šios priežasties Kitas negali būti suprantamas kaip objektas“⁴¹. Priešingu atveju abejotinos vertės būtų tarpkultūrinio lyginimo strategija ir visos teorinės nuostatos, postuluojančios lygiavertiškumo, žmonių sociokultūrinio bendrabūvio aiškinimą. Šiame kontekste kritikuotinas pernelyg kategoriškas Kito kaip visai svetimo pagrindimas. Taip įtvirtinamos pažinimui priešingos dichotomijos, kurios politinėje

⁴¹ Ties, C. *Einführung in die philosophische Anthropologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, p. 116.

arenoje vertintinos nevienareikšmiškai. Būtina atkreipti dėmesį, kad mistifikuojantys, šlovinantys siaurą ideologizuotą tiesą kultūrinio rasizmo atvejai geba lengvai įsivinti etnologinių idėjų turinius ir terminus.

Kalbant apie etnologijos specifiką būtina išskirti episteminę šios mokslinės disciplinos apibrėžtį, logiškai derančią prie teminio ir teorinio kontekstų. „Episteminė prasme disciplinos apibrėžtis būtų etnologijai būdinga speciali pažinimo problema, kitoniškos kultūros pažinimas, ir šios problemos bendroji pozicija jau minėtas kultūrinis reliatyvizmas“⁴². Pagarba heterogeniškoms kultūroms, kurių suponuoja kultūrinis reliatyvizmas, ypač svarbi praktinėms etnologijos veikloms. Antra vertus, kultūrinis reliatyvizmas gali trukdyti skleistis tarpkultūrinių tyrinėjimų vertybinei orientacijai, pavyzdžiui, tada, kai kultūros suvokiamos tarsi monolitai nagrinėtu monadų atveju. Tuomet tarpkultūrinis lyginimas sunkiai įmanomas.

Straipsnio autoriaus nuomone, etnologijos metodikos ir atskirų tyrinėjimo būdų apibrėžtis – antraeilės reikšmės dalykas. Nepaisant mokslinių ar gyvenimiškų nuostatų skirtingumo metodai yra viso labo priemonės, skirtos pasiekti iškeltą tyrinėjimo tikslą. Apibrėžiant etnologijos metodiką vienodai turėtų būti traktuojamas tarpkultūrinis lyginimas ir jo pagrindu vykstantis pats sociokultūrinio lauko tyrinėjimas. Minimimi lauko tyrinėjimai tarpkultūrinį lyginimą praturtina dalyvavimo kitoniškos kultūros veiklose

žiniomis, leidžia suvokti heterogeniškų kultūrų atstovų suvokimo perspektyvas, suprasti tyrinėjamame lauke atsiskleidžiančius naujus komunikacijos aspektus.

Esminių etnologijos ir kultūros antropologijos teorinių sąsajų apmąstymas

Pagrindinis trukdis kertinių etnologijos pozicijų mokslinei diskusijai – tai dualistinis mąstymas, kada dichotomijos svarstomos paraleliai. Pavyzdžiui, kada gamtamokslinės prielaidos ir metodai apie tikrovę siejami kasdiene nuostata, viena su kita susiduria kultūrologinės praktikos dabartis, o joje į universalios prasmės paieškas orientuota episteminė sritis. Šioje vietoje būtų sudėtinga surasti kokius nors būtinus ryšius. Tik metodo pasirinkimas, straipsnio autoriaus nuomone, idealiau atveju padeda iškelti tikrovės pažinimui svarbias hipotezes. Panaši situacija būdinga „konservatyvaus natūralizmo, atstovaujamo dešiniosios ideologijos, ir kultūralizmo paprastai grindžiamo kairuoliškėmis politinėmis nuostatomis lyginimui“⁴³.

Anapus rasistinių teorijų žmonės lygintini remiantis konkrečia kultūra, o ne gamtinėmis paralelėmis. Žinoma, jeigu analizuotume individų skirtingumą, tai reiktų sutikti, jog skirtumus veikia tiek gamtiniai, tiek kultūriniai veiksniai. Siekiant išvengti dualistinio mąstymo kliuvinių, verta atkreipti dėmesį į išnyrančias prieštatas. „Natūralizmas, grindžiamas žmogaus, gamtinės būtybės, pozicija gali būti kritikuotinas dėl biologizmo hiperbolizavimo.

42 Antweiler, C. Local Knowledge and Local Knowing. An Anthropological Analysis of Contested Cultural Products in the Context of Development. *Anthropos* 93(6), 1998, p. 470.

43 Strathern, A. Universals and Particulars: Some Current Contests in Anthropology. *Ethos* 23(2), 1995, p. 173.

Dėl to natūralizmo argumentai gali vesti prie rasizmo, socialinio darvinizmo kraštutinumų⁴⁴. Akivaizdu, kad tokiu atveju etnologinį ar kultūros antropologo tyrimą apriboja gamtamokslinis požiūris, sutelkiantis dėmesį į žmogaus genetikos ir kultūros ryšių apmąstymą. Iš to išplaukia, kad metodologinis rakursas yra mišraus pobūdžio, derinančio humanistinę pasaulėžiūrą ir medicinos antropologijos bei jai artimų šios disciplinos sričių elementus.

Tuo tarpu natūralizmui priešinga pozicija, kultūralizmas, kyla iš žmogaus, kultūrinės būtybės, supratimo. Didžiausias kultūralizmo kraštutinumas – perdėtas kultūros vaidmens žmogaus gyvenime sureikšminimas. Pavyzdžiui, vokiečių filosofo Arnoldo Gehleno požiūris esą „kultūra yra kitą žmogaus esybės dalį išreiškianti gamta“⁴⁵. Vadinasi, pirminė gamta iš tikrųjų nėra tokia svarbi kaip tai, ką žmogus sukuria savo aplinkoje. Įvardytas svarstymo būdas atliepia klasikinės vokiškos antropologijos (Immanuelio Kanto, Maxo Schelerio) paradigmą, pabrėžiančią žmogaus padėties visatoje lyginant su kitomis gyvybės rūšimis išskirtinumą. Dėl šios priežasties „kultūralistinė pozicija etnologijoje artima B. F. Skinnerio teoriškai pagrįstam kultūriniam biheiviorizmui, orientuotam į žmogiškos veiklos modelių turinčių įtakos konkrečios sociokultūrinės bendrijos raidai tyrimą“⁴⁶. Metodologiniu

atžvilgiu kultūralizmo teorinę nuostatą išryškina hermeneutika.

Aptartos priešpriešos svarbios etnologų ir kultūros antropologų diskusijose. Natūralistiniai svarstymai suponuoja genetinių žmonijos ypatybių bendrumo suvokimą. Šiuo atžvilgiu žmogaus genomo projektas atspindi šį universalistinio pobūdžio natūralizmo aspektą. Vis dėlto kiekvieno individo genetinė informacija pasižymi unikalumu, išskyrus identišką dvynių išimtį ar populiacijų skirtumus. Šie pavyzdžiai išreiškia „natūralizmo partikuliarių pobūdį, grindžiamą grupiniais skirtumais ir jų ypatingumu lyginant su kitomis sociokultūrinėmis grupėmis. *Kultūralizme* universalistiniam pradui atstovauja difuzionistinės bendrybės. Pavyzdžiui, esama panašių maisto gaminimo tradicijų įvairiose kultūrose, tad atsekti pirminį šaltinį pakankamai sunku. Istorikai sąlygoti heterogeniškų kultūrų savitumai išreiškia *kultūralizmo* partikuliaristinį aspektą. Kultūriniai fenomenai gali egzistuoti pavieniui kalbant apie asmenis, visuomenę, universaliu ir skirtųjų pagrindais. Jų egzistencijai reikšmingas savybių specifikavimas ir apibendrinimas“⁴⁷. Dėl to etnologų, tyrinėjančių tarpkultūrinio diskurso universalijas, moksliniam darbui svarbi atskirų atvejų analizė. Priešingu atveju partikuliaraus tyrinėjimo moduso stygius vargu ar leis kelti tikrovę atitinkančias bendrąsias hipotezes.

Kultūros fenomenologijos linkme orientuota etnologė Lila Abu-Lughod kritikuoja tuos orientalistinius ir kultūralistinius tekstus, kurie „išaldo Kitą“.

44 Jütteman, G. *Psyche und Subjekt. Für eine Psychologie jenseits von Dogma und Mythos*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1992, p. 21.

45 Jonkus, D. *Filosofinė antropologija*. Kaunas: Vytauto Didžiojo Universitetas, 2003, p. 25.

46 Jütteman, G. *Psyche und Subjekt. Für eine Psychologie jenseits von Dogma und Mythos*, 1992, p. 102.

47 Strathern, A. *Universals and Particulars: Some Current Contests in Anthropology*, 1995, p. 176.

Mokslininkės tyrinėjimų linija partikuliarus pobūdžio, kadangi savo darbuose ji pristato konkrečias atskirų atvejų panašias aplinkybes ir panašiai kaip filosofinės antropologijos atstovai naratyvo aiškinimui pasitelkia bendrąsias hipotezes bei kategorijas, pavyzdžiui, kasdienybės pažįstamų (angl. *familiar*) arba „poligaminių vestuvių“⁴⁸ konceptu.

Etnologiniame diskurse reliatyvistinė perspektyva specifinius kultūrinius kontekstus laiko svarbiausiais siekdama suvokti kultūras remiantis jų sąvokomis ir vertybėmis. Lyginant skirtingas kultūras derėtų baimintis etnocentrinių klastočių, kurios dažnai primena autentišką tos kultūros egzistencijos konkretų aspektą. Universalistinė teorinė nuostata neišvengiamai egzistuoja greta šių kraštutinumų. „Universalistinė nuostata besivadovaujantys tyrėjai formuluoja hipotezes, kuriose esminiai tiriami fenomenai traktuojami panašiai, nors ir atsižvelgiama į atskirų visuomenių kultūrinės variacijas“⁴⁹. Perkeltine prasme suvokiant tiriamos tos pačios mokslinės temos variacijos. Dėl to kiekvienos kultūros savitumą galima pažinti atsižvelgiant į tyrimo metu iškilusias interpretacijas ir konkretaus reiškinių ar proceso suponuojamus empirinius duomenis.

Universalizmą nuo reliatyvizmo skiria atvira laikysena tarpkultūrinio lyginimo atžvilgiu. Dėl savo pavadinimo ir komparatyvistinio pobūdžio universalizmas dažnai

klaidingai prilyginamas absoliutinei teoriei pozicijai. Skirtingai nuo minėtos pozicijos universalizmas iš principo yra atviras konkrečiai kultūrai ir veikia tarsi įvairovės katalizatorius, atskleidžiantis konkrečios sociokultūrinės grupės kultūrinį savitumą. Atitinkamai „pritaikomos standartinės tokių metodų priemonės (angl. *imposed etic*), įgalinančios tarpkultūrinį lyginimą, tačiau taikomasi ir prie tam tikros vietos (angl. *derived etic*)“⁵⁰.

Atsižvelgimas į abejas perspektyvas, partikuliaristinę ir universalistinę, prisideda prie tarpkultūrinio etnologijos indėlio sustiprinimo santykyje su kitomis kultūrologijos sritimis: kultūros psichologijos, kultūros psichologijos, lyginamųjų kultūros studijų (angl. *cultural studies*). Aptariamas indėlis turi reikšmingos įtakos kultūrinių reiškinių įvairovės aiškinimui. Be to, tarpdisciplininė prieiga, kuria šiame santykyje disponuoja etnologija, prisideda prie antropologinio indėlio išryškavimo. Antropologinės dimensijos atsiskleidimas suponuoja keleriopas interpretavimo versijas. Pirmoji susijusi su suvokimu esą „esminis antropologijos iššūkis iškyla susidūrus su faktu, jog visos kultūros pasižymi panašiomis pagrindinėmis ypatybėmis, nors pačios kultūros yra skirtingos... Ši antropologinį faktą tikriausiai reikėtų aiškinti aplinkybe, kad paties *homo sapiens* suvokimas yra prieštaringas, - vienur žmogaus sampratoje labiau pabrėžiami panašumai, o kitur – skirtumai“⁵¹.

48 Abu-Lughod, L. *Writing against Culture. Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, 1991, p. 149.

49 Hylland, E. T. *Between Universalism and Relativism. Culture and Rights. Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 128.

50 Shore, B. *Culture in Mind. Cognition, Culture and the Problem of Meaning*. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 22.

51 Greenwood, D., Stini, W. *Nature, Culture and Human History. A Bio-Cultural Introduction to Anthropology*. New-York: Harper & Row, 1977, p. 36.

Antroji versija grindžiama tarpkultūriniu lyginimu: „lyginimas yra tarsi antropologijos duona ir sviestas. Lyginimas antropologijai įgimtas klasifikacijos aktu, kuriuo remiantis nustatomas nebūdingas elgesys, aprašomos institucijos, kitiems išaiškinami mūsų darbo rezultatai. Negalime aprašyti tam tikros visuomenės omenyje neturėdami kitos, – šia aplinkybe lyginimo metu remiasi pasikartojančių elementų nagrinėjimas“⁵².

Esamu metu dauguma etnologų ir kultūros antropologų yra partikuliaristai, susitelkę į kultūrinių ypatumų, skirtumų ir tarpkultūrinės įvairovės tyrinėjimą. Jie pabrėžia specifines žmogišką būti sudarančias formas. Šie kultūriniai skirtumai pasireiškia įvairiai. Panašiai kaip biologai gyvybės variacijų suvokimą laiko pagrindiniu tyrinėjimo objektu lygiai taip etnologai kultūrinės įvairovės supratimą perkelia į savo tyrinėjimų centrą. Galima teigti, kad kaip gyvybė reiškiasi tam tikrais egzemplioriais rūšių margumyne lygiai taip kultūrinės įvairovės kaita nėra atsitiktinė.

Skirtingų etnologų vertinimai atskleidžia tyrinėjimų, skirtų parodyti žmonijos įvairovę ir vientisumą, tarpusavio ryšį. Šiame kontekste universalumo ir partikuliarizmo įtampa be galo naši antropologijai ir dėl to išlieka viena iš svarbiausių. Kiekviena mokslo disciplina rutulioja tam tikrą centrinę problemą. Kultūros antropologijoje svarbiausia problema – tai žmogiško sociokultūrinio gyvenimo įvairovė.

Anot antropologo Michaelo Carritherso, pastaroji problema glaudžiai susijusi su „žmogaus veiklumo formų holistiniu vertinimu, atskleidžiančiu žmogišką vienybę įvairovės procesuose“⁵³. Priešingai nei plačiai paplitusių pavienių kultūrų etnologinių interpretacijų atveju, „teorinės etnologijos užduotis išaiškinti kultūrinį kintamumą... Siaurąja prasme vargu ar etnologiją galima būtų laikyti filosofine reminiscencija, kylančią iš nuolat rytojui atidėliojamo mokslinio plano“⁵⁴.

Universalistinė žiūra jokių būdu nepašalina tarpkultūrinės įvairovės. Atvirkščiai, ji tyrinėja atvejų pavyzdžius aptariamose įvairovės variacijose naujų tyrinėjimo galimybių atžvilgiu. Antropologas Thomas Hyllandas Eriksenas pastebi, kad „universalios ir partikuliarios pasaulėžvalgų įtampa antropologijoje yra viena našiausių ir išlieka viena svarbiausių“⁵⁵. Tarpkultūrinės variacijos galų gale veda prie atskirų kultūrų supratimo, kuriuo remiantis grindžiamos kultūros viduje pastebimos ir moksliškai aptariamose universalijos.

Išvados

Pirmiausiai apibendrinant bei apmąstant straipsnyje plėtojamas mintis, jog tarpkultūrinės prieigos specifika geriausiai išryškėja Nepriklausomoje Lietuvoje. Rusijos imperijos, Tarybų Sąjungos okupaciniu

52 Gregor, T., Tuzin, D. F. Comparing Gender in Amazonia and Melanesia: A Theoretical Orientation. *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of Comparative Method*. Berkeley: University of California Press, 2001, p. 15.

53 Carrithers, M. *Why Humans have Cultures. Explaining Anthropology and Social Diversity*. New-York: Oxford University Press, 1992, p. 2.

54 Sperber, D. *Das Wissen des Ethnologen*. New-York: Edition Qumran, 1989, p. 26.

55 Hylland, E. T. Between Universalism and Relativism, 2001, p. 143.

laikotarpiu kitų kraštų pažinimas buvo dirbtinai ribojamas formuojant kolonijinių valstybių raidos modelį. Lietuviškos etnologijos istorija nepaisant specifikos skirtumų, susijusių su atskirų mokslų raida, atskleidžia aktualius civilizacinės komparatyvistinės analizės taškus, jungiančius etnologiją ir kultūrinę antropologiją. Atsiribojus nuo sociokultūrinę elgseną įgalinančio dalyvaujančio stebėjimo, iš esmės lemiančio kultūrinės antropologijos savitumą etnologijos atžvilgiu, ar etnologijai būdingų ekspedicijų į atskirus konkrečios vietovės taškus, būtina pastebėti, jog abiem mokslams būdingas esamu momentu aktualios gyvensenos, susiklosčiusių papročių ir tradicijų sanklodos pagrindimas, kuris susideda iš panašaus materialios ir dvasinės kultūros struktūrų išsidėstymo įvairiuose pasaulio regionuose. Skirtumus etnologų ir kultūros antropologų mokslinėje veikloje formuoja darbo pobūdis. Panašiai kaip istorikai etnologai kaupia ekspedicijų metu surinktus artefaktus, juos aprašo, sieja aprašą su tyrinėjama etnine grupe ir formuluoja bendras atliekamo tyrimo išvadas. Tuo tarpu kultūros antropologai labiau atsiriboja nuo lokalaus konteksto ir stengiasi suvokti kultūras kaip totalią visumą.

Antra, tarybmetis suvaržė mokslinių tyrinėjimų laisvę daugelyje humanistikos

sričių. Dėl to savaime suprantama, jog nemenka dalis Lietuvos mokslininkų, įskaitant etnologus, vengdami psichologinio ir ideologinio spaudimo sutelkė dėmesį į praeities artefaktų tyrinėjimą. Tuo tarpu kultūros antropologai anapus Geležinės uždangos sėkmingai lavino asmenines ir profesines kompetencijas, kaupė tarpkultūrinio pažinimo bagažą. Padėtis pasikeitė po sovietinės sistemos žlugimo. Straipsnyje analizuojami instituciniai akademiniai padaliniai, įsteigti Nepriklausomos Lietuvos laikotarpiu, ir jų veikla teikia vilties, kad iš užsienio partnerių perimta tarptautinė patirtis ir žinios padės mūsų šalies etnologams ir kultūros antropologams sėkmingai tirti globalėjančios Lietuvos ir kitų šalių kultūras ir mokslinės veiklos rezultatais stebinti tarptautinę akademinę bendruomenę.

Trečia, postmodernioje kultūros antropologijoje vykstantys pokyčiai – universalizmo ir partikuliarizmo teorinių nuostatų jungtis, lankstus kultūrinio reliatyvizmo nuostatos taikymas – liudija šios disciplinos suartėjimą su etnologija, pasireiškiantį bendromis mokslinėmis diskusijomis, vienijančiais tiriamojo darbo projektais. Žinoma, esminės lauko tyrinėjimų taikymo strategijos išlieka abiejuose moksluose kitoniškos ir tuo būdu liudija šių disciplinų tarpkultūrinės prieigos taikymo savitumą.

Literatūra

- | | | | |
|--|---|--|---|
| <p>Abu-Lughod, L. Writing against Culture. <i>Recapturing Anthropology: Working in the Present</i>. Santa Fe: School of American</p> | <p>Research Press, 1991, p. 149.</p> <p>Agar, M. H. <i>The professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography</i>. San Diego: Academic Press, 1996.</p> | <p>Antweiler, C. <i>Ethnologie. Ein Führer zu populären Medien</i>. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2005.</p> <p>Antweiler, C. Local Knowledge and Local</p> | <p>Knowing. An Anthropological Analysis of Contested Cultural Products in the Context of Development. <i>Anthropos</i> 93(6), 1998, p. 470.</p> |
|--|---|--|---|

- Baeker, D. *Wozu Kultur?* Berlin: Kadmos Verlag, 2002.
- Barth, F. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Cultural Difference.* Bergen: Universitetsforlaget, 1969.
- Barth, F. Other Knowledge and Other Ways of Knowing. *Journal of Anthropological Research*, 51(68), 1995, p. 66.
- Beresnevičius, G. *Religijotyros įvadas.* Vilnius: Aidai, 2007.
- Buchowski, M. The Specter of Orientalism in Europe: From Exotic Other to Stigmatized Brother. *Anthropological Quarterly* 79(3), 2006, p. 464.
- Carrithers, M. *Why Humans have Cultures. Explaining Anthropology and Social Diversity.* New-York. Oxford University Press, 1992.
- Crivellari, F., Kleeberg, B., Tilman, W. *Urmensch und Wissenschaften. Eine Bestandsaufnahme.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.
- Čiubrinskas, V. *Socialinės ir kultūrinės antropologijos teorijos.* Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2007.
- Dapkūnaitė, R., Munck, Victor. Lietuvos giminystės kultūrinis aspektas ir koncepcija: laisvojo sąrašo metodo pagrįstumas reprezentatyviam giminystės modeliui sudaryti. *Filosofija. Sociologija*, t. 31(4), 2020, p. 337.
- Dundulienė, P. *Lietuvos etnologija.* Vilnius: Mokslas, 1991.
- Gingrich, A. The German speaking Countries. *One Discipline, Four Ways: British, German, French and American Anthropology.* Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Greenwood, D., Stini, W. *Nature, Culture and Human History. A Bio-Cultural Introduction to Anthropology.* New-York: Harper & Row, 1977.
- Gregor, T., Tuzin, D. F. Comparing Gender in Amazonia and Melanesia: A Theoretical Orientation. *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of Comparative Method.* Berkeley: University of California Press, 2001, p. 15.
- Hann, C. Anthropology's Multiple Temporalities and its Future in Central and Eastern Europe. *Anthropology's Multiple Temporalities and its Future in Central and Eastern Europe.* Halle: Max Planck Institute für Soziale Anthropologie, 2007, p. 9.
- Hylland, E. T. Between Universalism and Relativism. *Culture and Rights. Anthropological Perspectives.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 128.
- Hofer, T. Anthropologists and Native Ethnographers in Central European Villages: Comparative Notes on the Professional Personality of two Disciplines. *Current Anthropology* 9(4), 1968, p. 313.
- Hollis, M. The Limits of Irrationality. Wilson, B. R. *Rationality.* Oxford & New-York: Harper & Row, 1974.
- Yousefi, H. R., Mall, R. A. *Grundpositionen interkultureller Philosophie.* Nordhausen: Traugott Bautz, 2005.
- Jonkus, D. *Filosofinė antropologija.* Kaunas: Vytauto Didžiojo Universitetas, 2003.
- Jütteman, G. *Psyche und Subjekt. Für eine Psychologie jenseits von Dogma und Mythos.* Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1992.
- Kramer, D. Europäische Ethnologie und Kulturwissenschaften. *Grazer Beiträge zur Europäischen Ethnologie*, t. 15, 2013, p. 246.
- Krotz, S. Die eine Welt und die vielen Kulturen. *Globale Solidarität. Die verschiedenen Kulturen und die eine Welt.* Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1997.
- Kunz, J. *Die Verhaltensökologie der Couvade. Perinatale Tabus und Einschränkungen für werdende Väter an der Schnittstelle von Biologie und Kultur.* Norderstedt: Books on Demand.
- Leibniz, G. W. 1998. *Monadologie.* Stuttgart: Philipp Reclam, 2003.
- LeVine, R., Campbell, D. T. *Ethnocentrism, Theories of Conflict, Ethnic Attitudes and Group Behavior.* New-York: John Wiley & Sons, 1972.
- Maffi, L. *On Biocultural Diversity. Linking Language, Knowledge, and the Environment.* Washington: Smithsonian Institution Press, 2001.
- Mažeikis, G. „Forbidden Memories and Dangerous Openings“. Vilniaus universiteto 2022-02-22 tarptautinė konferencija „The Crossroads Mythos and Logos“ (pranešimas skaitytas 2022-02-22).
- Meyer, T. *Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2002.
- Paukštytė-Šaknienė, R. Lietuvos etnologijos mokslas XX a. ir XXI a. pradžios periodiniuose ir tęstinuose leidiniuose. *Istorija. Mokslo*

- darbai, t.73, Lietuvos edukologijos universitetas, 2001.
- Pelto, P., Pelto, G. H. Intracultural Diversity: Some Theoretical Issues. *American Ethnologist*, t.2, 1975, p. 17.
- Pfaff-Czarnecka, J. *Arbeitswelt: Kultur am Werk*. Zürich: Uni Verlag, 1996.
- Roosens, E. The primordial nature of origins in migrant ethnicity. Vermeulen, H., Govers, C. *Anthropology of Ethnicity. Beyond Ethnic Groups and Boundaries*. Amsterdam: Het Spinhuis, 1994, p. 81.
- Rosaldo, R. *Culture and Truth. The remaking of Social Analysis*. London, New-York: Routledge, 1993.
- Šepkus. Kultūros barbarizavimo kultas. *Kultūros barai*, 1(2), 2022, p. 22.
- Schönhutt, M., Jerrentrup, M. T. *Partizipation und nachhaltige Entwicklung*. Wiesbaden: Springer, 2019.
- Shore, B. *Culture in Mind. Cognition, Culture and the Problem of Meaning*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Sperber, D. *Das Wissen des Ethnologen*. New-York: Edition Qumran, 1989.
- Strathern, A. Universals and Particulars: Some Current Contests in Anthropology. *Ethos* 23(2), 1995, p. 173.
- Ties, C. *Einführung in die philosophische Anthropologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.
- Wilk, R. Worlds apart. Modernity through the Prism of the Local. *Learning to be Local in Belize: Global Systems of Common Difference*, 1995, p. 110–111.
- Wimmer, F. M. *Interkulturelle Philosophie*. Wien: UTB, 2004.

The Consideration of an Intercultural Approach in the Ethnology and in the Cultural Anthropology

Summary

Intercultural philosophy which investigates heterogeneous cultures and civilizations with some theoretical and methodological attitudes is close to the ethnology and cultural anthropology. There are exposed theoretical similarities and differences by an intercultural approach of both scientific

disciplines. The author of an article studies the development of the intercultural approach and thus he grounds on reasons of such phenomenon. The author states the existing rapprochement of ethnology and cultural anthropology towards its theoretical attitudes in the postmodernity.

Keywords: ethnology, cultural anthropology, intercultural approach, intercultural philosophy, intercultural diversity, universalism, particularism.

The metaphysical Free Will of Sufi: Fate (*qaḍā'*) and Destiny (*qadar*) in Ibn Arabi

INA KISELIOVA-EL MARASSY

Lithuanian Culture Research Institute

ina.kiseliova@gmail.com

With the rise of Sufi thought in the modern world, the paraphrased ideas of Andalusian mystic Ibn Arabi (1165–1240) often emerge as romanticized fundamental truths of life. The fictional sayings like “The destiny of a person is determined by their efforts” implicate the existence of free will in changing one’s destiny, which was quite under question (as God is Omniscient) in the tradition of Classical Islamic thought while arguing on the issue of divine predestination (*qaḍā' wa l-qadar*).

Relying on Ibn Arabi’s works *Futūḥāt al-Makkiyya* (“Meccan Revelations”, 1203–1240), *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (“The Bezels of Wisdom”, 1229) and his basic concepts: the Unity of Existence, the immutable entities, the Perfect Man, the creative and obligating/prescriptive commands that construct the understanding of Ibn Arabi’s *qaḍā'* and *qadar*, I will try to show that though invented and not found in any actual writings of *Shaykh al-Akbar*, such sayings partly correspond to the view of fate, destiny and free will proposed by the thinker and presumably could be compared to that of compatibilists, but in an exclusively metaphysical way.

Keywords: Sufism, Ibn Arabi, Sufi metaphysics, Free Will, Fate and Destiny, the Perfect Man, Secret of Destiny.

Though having much said about Ibn Arabi’s philosophy by such prominent scholars like Seyyed Hossein Nasr, William C. Chittick, Alexander Knysh, Mehdi Aminrazavi and others, it shouldn’t be forgotten that Western comprehension of Ibn Arabi comes firstly from the 20th century Traditionalist thought¹, as before the rise of Traditionalism the works of Ibn Arabi were not much known and translated. The early Orientalists paid little attention to Ibn Arabi’s writings as so-thought being not much influential to the West, and it

was only Perennialists who discovered and acknowledged the authority of the thinker. Being highly concentrated on mysticism and metaphysics, the Traditionalist view Ibn Arabi doesn’t facilitate the task of defining his esoteric philosophical concepts.

Ibn Arabi was highly innovated in his philosophy and extended the previously known borders of *falsafa*, presenting it as a much broader multicomplex discipline. Ranging in length from one or two folios to several thousand pages, his works were covering a vast field of Islamic sciences, with philosophy, theology, jurisprudence, metaphysics and mysticism being on the

1 S. H. Nasr and W. Chittick belonging to this movement.

highest focus. The later Sufi tradition called him: “al-Shaykh al-Akbar, the Greatest Master, a title that was understood to mean that no one else has been or will be able to unpack the multi-layered significance of the sources of the Islamic tradition with such detail and profundity.”² His works, moreover, are notoriously difficult to read and comprehend, which explains the lack of Ibn Arabi’s translations even nowadays. In her book “Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, Ghazali and Ibn Arabi”, by relying on some remarks of Alexander Knysh, Maria De Cillis states: “During his life, the Ibn ‘Arabi’s speculative system became the object of different levels of disparagement. The Shaykh seemed to be, at any case, mainly oblivious to this criticism which had failed to understand that his hyperbolic language, his bewildering paradoxes, his juxtaposition of ‘orthodox’ and ‘unorthodox’ dictates were meant to abolish the parameters of conventional speculations, had they been theological philosophical or mystical. Despite showing fondness for the Qur’anic and *hadīth* vocabulary, Ibn ‘Arabi’s non-conceptual language makes use of philosophical, theological as well as mystical idioms as *linguae francae*, that is, vernacular parlances, serving the scope of conveying to the readers, in the best possible way, his mystical insights and evanescent experiences.”³ For the reasons listed above

the translations of Ibn Arabi are not gaining any significant momentum and most of his theories and philosophical concepts are still in need of further concern and study. Another obstacle to comprehension of Ibn Arabi’s thought is his highly metaphysical and mystical thinking, making it complicated to understand the structure of his theories and define the authors position on certain questions, such as destiny and predestination in our case. Though Ibn Arabi has never stated being a Sufi himself, his Sufism and *via mystica* is clearly presented in his works. The problem is that after reaching his main goal – Unity with God, *sālik* renounces any active power and the earthly concepts become no more existing, melting in the God’s Light, as Sufi: “lives in a constantly overflowing fountain of divine self-expression, experiencing a renewed Self-disclosure of God and perceiving a new understanding of what it means being God’s image.”⁴ With the highest point of the mystical path, in the face of the reality where/when nothing exists except God, the question of Sufi Free Will is no longer relevant.

***Waḥdat al-wujūd* (The Unity of Being / Existence)**

It should be emphasized that Ibn Arabi was very much influenced by Neoplatonism, which speaks of the reality as a result of the superabundance of God. The will of God does not necessitate the creation as it happens naturally because of God’s absolute superabundance and absolute perfection.

2 Chittick, W., *Ibn ‘Arabi*. Stanford Encyclopedia of Philosophy, accessible online: <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-arabi/>

3 De Cillis, M. *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, Ghazali and Ibn Arabi*, London: Routledge, 2014, p. 168.

4 Chittick, W. *The Muhammadian Inheritance*, *Iqbal Review* No. 38, 1997, p. 147.

This attitude was also characteristic to Ibn Sina, but in difference with Ibn Arabi, Ibn Sina was speaking of God and existence in terms of his concept *wājib al-wujūd* (Necessary Existent), which means that in Ibn Sina's thought God is the only being in which essence (*ḡāt*) and existence (*wujūd*) are one. Hence God is Necessary Existent and responsible for existentializing possible beings of creation (*wujūd*). The Avicennian distinction between the possible and necessary seems also resonating in Ibn Arabi's words: "It is established that the originated is dependent on which that brings it about, for its possibility. Its existence is derived from something other than itself, the connection in this case being one of dependence. It is therefore necessary that that which is the support [of originated existence] should be essentially and necessarily by itself, self-sufficient and independent of any other." (Ibn Arabi, Fuṣūṣ, p. 53)⁵ Still, Ibn Arabi doesn't consider God as a primary cause of everything that exists. He finds it problematic to refer to God as a cause, because if God is being put in connection with the creation, the form of necessarily dependence of God with his creation is established. Evolving his famous concept *waḥdat al-wujūd* (Unity of Existence/Unity of Being), he employs the term *wujūd* to refer to God as the Necessary Being and also attributes it to everything other than God. *Wujūd* is not a part of real cosmos; rather, it is borrowed by things from God, same like Earth borrows the light from the Sun: "*Wujūd* is the unknowable and inaccessible ground of everything that

exists. God alone is true *wujūd*, while all things dwell in nonexistence, so also *wujūd* alone is nondelimited (*muṭlaq*), while everything else is constrained, confined, and constricted. *Wujūd* is the absolute, infinite, nondelimited reality of God, while all others remain relative, finite, and delimited."⁶ From the perspective of transcendence *wujūd* belongs to God alone, but in case of earthly perspective all the things are *wujūd's* self-disclosure. "Utter bewilderment", as often stated by William Chittick,⁷ All things seem to be both God and not God, both *wujūd* and not *wujūd*, but on the other hand Ibn Arabi is very clear in differentiating: God is God, things are things. He states: "Know that the cosmos is everything "other than God" and it is nothing but the "possible things", either they exist or they do not exist... The status of *mumkin* (possible) is inherent in them either they exist or not." (Ibn Arabi, *Futūḥāt*, III, p. 443)⁸. So, God is independent of the world, there's nothing that can be compared to Him, but again – if we look at everything that is other than God as belonging to the realm on the *mumkināt*, of the possible things, then it becomes quite clear, why Ibn Arabi considers all these possible things as *wujūd*.

A 'yān thābita (The Immutable Entities)

A 'yān thābita (fixed beings) are the beings contained in God's primordial knowledge; the metaphysical basis for the things that

5 Austin, R. W. J. *The Bezels of Wisdom*, NJ: Paulist Press, 1980, p. 54.

6 Chittick, W. *Imaginal Worlds: Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity*, Albany: State University of New York Press, 1994, p. 53.

7 Chittick, W. *The Self-Disclosure of God*, Albany: State University of New York Press, 1998, p. 186.

8 Cited in: De Cillis, M., *Ibid*, p. 175.

exist in the external world. A *'yān thābita* are infinite and immutable possibilities (*mumkināt*), fixed in the Ipseity (God). These beings have the attribute “fixed” (*tābit*) because they are contained in God’s knowledge regardless of their external existence. “Immutable entities represent the eternal archetypes of everything which is manifested in the cosmos. These archetypes designate ideas which express God’s foreknowledge of how His Essence will become disclosed in particular situations. They are ‘moments of eternity’, determinations perpetually existing *ab intra* in God’s absolute Essence at the level of His unity.”⁹ At a glance, a *'yān thābita* would seem to resemble Plato’s ideas and are sometimes misleadingly named “eternal archetypes”. The problem of translation, definition and usage of this specific Ibn Arabi’s is exhaustively analyzed and discussed by Finnish islamist Jaakko Hämeen-Anttila, in his article “The Immutable Entities and Time” (The Muhyiddin Ibn Arabi Society): “The *a 'yān thābita* are not universals, nor blueprints under each of which a series of individuals would fall. On the contrary, each *'ayn thābita* is individual and particular. For this very reason, the translation “permanent archetype”, used, among others, by Izutsu (1983) and criticized by Chittick, should be avoided as it may lead one to think of a *'yān thābita* in terms of Platonic ideas or Jungian archetypes, something common to a series of individuals. For the same reason, it might be wise to avoid using the translation “fixed prototypes”, given as an

alternative translation in the Twenty-Nine Pages.¹⁰”¹¹

In his work *Fuṣūṣ al-Ḥikam* Ibn Arabi relates the fixed beings to the words of God (Qur’an), which are fixed and cannot be changed. In *Futūḥāt al-Makkiyya* Ibn Arabi refers to hadith Qudsi, according to which God said: “I was a hidden treasure that was not known. But I wanted to be recognized. That is why I created the creatures and made myself known to them. And they recognized me.”¹² This narration says Allah was a hidden treasure and He wanted to be known so He created the creation and became Known, which, in Ibn Arabi’s view, proves the existence of a *'yān thābita*, the fixed beings of possible (*mumkināt*). According to Ibn Arabi, all things which are subsistent in a latent status in God’s essence become creation only at the very moment God becomes conscious of them through his self-determination. For Ibn Arabi, creation of things is that God is knowing these things: “His Will is self-dependent and is an [essential] attribution dependent on His Knowledge, which is [in turn] dependent on the object of His Knowledge, which is you and your essential status. Knowledge has no effect on the object of knowledge, while what is known has an effect on knowledge, bestowing on it of itself what it is.” (Ibn Arabi, *Fuṣūṣ*, p. 83)¹³ God’s knowledge

¹⁰ Here the cited author means the book *The Twenty-Nine Pages: Introduction to Ibn Arabi’s “Metaphysics of Unity”* by A.E. Affifi (1998).

¹¹ Hämeen-Anttila, J. The Immutable Entities and Time, In online *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*: <https://ibnarisociety.org/the-immutable-entities-and-time-jaakko-hameen-anttila/>

¹² Cited in: De Cillis, M., *Ibid.*, p. 176.

¹³ Austin, R.W.J., *Ibid.*, p. 94.

⁹ De Cillis, M., *Ibid.*, p. 175.

is determined by the object of his knowledge and this understanding is fundamental for Ibn Arabi's concept of Fate (*qaḍā'*) and Destiny (*qadar*), as the Entire elevates from Him: "He Who is Elevated in Himself enjoys that [complete] perfection in which all realities and relationships, determined or undetermined, are immersed, since none of the attributes can possibly apply to other than He. This means all realities and relationships, whether they be, in the eyes of convention, reason or law, praiseworthy or otherwise." (Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, p. 80)¹⁴

Fate (*qaḍā'*) and Destiny (*qadar*)

Qaḍā' is usually translated as divine decree, as a preeternal plan, according to which God predetermines everything that will occur in the world and in another dimension: "Know that the Decree [*qaḍā'*] is God's determination of things, which is limited to what He knows of them, in them, since His knowledge of things is dependent on what that which may be known gives to Him from what they are [eternally] in themselves [essentially]." (Ibn Arabī, *Fuṣūṣ*, p. 131)¹⁵ It is stating that a '*yān thābita*, the immutable entities, forms of possible things, are dictating what God can know of them and as already said, it is the object of God's knowledge that determine God's knowledge.

The other term – *qadar* is largely translated as destiny and explained by Shaykh as modification of the Decree: "Destiny [*qadar*] is the precise timing of [the ma-

nifestation and annihilation of] things as they are essentially. This then is the very mystery of Destiny itself *for him who has a heart, who hearkens and bears witness, for God has the last word*, for the Determiner, in actualizing. His determination, complies with the essence of the object of His determination in accordance with the requirements of its essential nature. The thing determined, in strict accordance with its essential state, itself determines the Determiner to determine concerning it by that [which it is essentially], since every governor is itself governed by that in accordance with which it governs or determines, whoever or whatever the one governing may be. Therefore grasp this point, for Destiny is unknown only because of the intensity [immediacy] of its manifestation and, although greatly sought after and urgently pursued, it is seldom recognized [for what it is]." (Ibn Arabī, *Fuṣūṣ*, p. 131)¹⁶ It can be seen that there's a kind of contingent independence and freedom of choice for each of the created, as God's knowledge is basically reliant on what is the object of His knowledge, so it is the nature of a '*yān thābita* that determines what God can know of them and what God can choose [for them].

Al-amr al-takwīnī (creative command) and *al-amr al-taklīfī* (obligating/prescriptive command)

Another conceptual intersection in Ibn Arabi that sets the ground for the paradoxical reconciliation of God's decree and

¹⁴ *Ibid.*, p. 88.

¹⁵ *Ibid.*, p. 165.

¹⁶ *Ibid.*

man's free will is the distinction of God's commands (*amr*), an important Islamic theological and philosophical concept on the issue of fate and destiny. The creative command stems from an important Qur'anic term "Be!", by which the cosmos is coming into existence. This command is addressed to all the creatures, without any exceptions or possibilities to choose – under *al-amr al-takwīnī* all the creatures are becoming exactly what they must be in the existence: "All creatures are indeed words of God, which are inexhaustible, stemming as they do from [the command] *Be*, which is the Word of God." (Ibn Arabī, *Fuṣūṣ*)¹⁷ Being the images of God, the creatures are being brought into existence, but the divine attributes demand also the earthly qualities, which are fully manifested under the obligating command, when the creatures, through their own freedom of choice are actualizing the possibilities, given by God: "God's control and judgement over the choices of His servants are understandable exclusively within the realm of the engendered things where the divine Law still preserves its power and its functionality. God's instructions, His prescriptive command, can simply suggest to the possible things the right direction to take. In truth, the divine influence is limited by the innate immutable entities' predispositions to either obey or not the divine prescriptive command. Therefore, the legal impositions God prescribes are, in relation to His prescriptive command, exclusively alerts and warnings."¹⁸ The obligating command

is the righteous path, the ability to know God and the obedience to it is paradoxically expression of the human free will. On the other hand, God's infinite will would not be actualized without human and the more the divine possibilities are realized in the human, the deeper is man's knowledge of God, which is reflected in the concept of *insān al kāmīl* (The Perfect Man).

***Insān al kāmīl* (The Perfect Man)**

The concept of *insān al kāmīl* is widely discussed in Ibn Arabī's works. At the time of Ibn Arabī this idea was already common within Islam, particularly in Sufi thought. *Insān al kāmīl* was first and foremost understood as a transcendental idol, God's messenger or vicegerent (*khalīfa*), the intermediary between God and His creation, which is namely the role of *nabī* (prophet), as written in the Holy Qur'an: "And [mention, O Muhammad], when your Lord said to the angels, "Indeed, I will make upon the earth a successive authority." They said, "Will You place upon it one who causes corruption therein and sheds blood, while we declare Your praise and sanctify You?" Allah said, "Indeed, I know that which you do not know." (2:30). *Insān al kāmīl* is explained by Ibn Arabī as the Perfect Being, the model of human possibility, the transmitter of Divine, the traveler between the Earthly and the Transcendent, the one who knows the Reality of Realities. Ibn Arabī writes: „The whole cosmos is the differentiation of Adam, and Adam is the All-Comprehensive Book. In relation to the cosmos he is like the spirit in relation to the body. Hence man is the spirit of the cosmos,

¹⁷ *Ibid.*, p. 178.

¹⁸ De Cillis, M., *Ibid.*, p. 175.

and the cosmos is the body. By bringing all this together, the cosmos is the great man, so long as man is within it. But, if you look at the cosmos alone, without man, you will find it to be like a proportioned body without a spirit. The perfection of the cosmos through man is like the perfection of the body through the spirit. Man is “breathed into” the body of the cosmos, so he is the goal of the cosmos.” (Ibn Arabī, *Futūḥāt*, II:67.28)¹⁹ For Ibn Arabī Perfect Man is the Spirit, the Animator of cosmos, or, same like his disciple Sadr al-dīn al-Qūnawī (1207–1274) expresses: “The true Perfect Man is the isthmus (*barzakh*) between necessity and possibility, the mirror that brings together in its essence and level the attributes and properties of Eternity and new arrival” (Qūnawī, *Al-Fukūk*, 248). Qunawi uses the metaphor of the mirror, which is a well known from Ibn Arabī’s writings. When talking about Perfect Man or Perfect Being in *Fuṣūṣ*, Shaykh compares an object and its reflections in infinite quantity of mirrors with God and His creatures, where one is unseparable from another, as God is the essence of all the existent things and without Him the creation would not come into existence. Hence the Perfect Man is the individual, who by his deepest devotion to God, spirituality and intellect reaches the Ultimate Unity, with realizing the structure of the Entire and responding to the God’s desire to be known. The cosmos is incomplete without

the existence of Perfect Man, because he is the one, who possess a complete knowledge of God, while other creatures can only be considered as partial images of God, who’s knowledge of Him is incomplete:²⁰ “Everything in the cosmos is ignorant of the whole and knows a part, except only perfect man, for God taught him all the Names and gave him the all-comprehensive words. So his form was perfected, since he combined the form of God and the form of the cosmos... God sees His own form in the mirror of man..., since all the divine names are ascribed to him.” (Ibn Arabī, *Futūḥāt*, III:398.15)²¹ This leads to the assumption, that *Insān al kāmīl*, being the transmitter of cosmos to the Divine and vice versa, realizing and fulfilling God’s wish to be known, being earthly and heavenly, is gaining the access to metaphysical realm of Freedom or, putting another way, by understanding the metaphysical structure of the Entire, he unravels *sirr al-qadar* (the mystery of destiny): “The mystery of Destiny is one of the most glorious kinds of knowledge, and God grants insight into it only to one whom He has selected for perfect gnosis. Knowledge of this mystery brings both perfect repose and terrible torment, for it brings the opposites by which God has described Himself as Wrathful and Approving.” (Ibn Arabī, *Fuṣūṣ*, p. 166)²² Finding the mystery of destiny is the conscious realization, that God knows of the created object in all his states the same, as when it was in the state of *‘ayn*, before coming into existence: “The secret of destiny is what God the Exalted

19 Cited in: Chittick, W. Microcosm, Macrocosm, and Perfect Man in the View of Ibn al-‘Arabī, accessible online: <http://www.williamchittick.com/wp-content/uploads/2019/05/Microcosm-Macrocosm-and-Perfect-Man-in-the-View-of-Ibn-al-Arabi.pdf>

20 *Ibid.*

21 Cited in: *Ibid.*

22 Austin, R.W. J., *Ibid.*, p. 166.

knows eternally of each entity in terms of the states that it will pass through during its existence. He does not pass judgement over a thing except through what He knows from its *'ayn* in the state of its establishment [in the Divine Knowledge]." (Ibn Arabī, *Kitāb al-Ma'rifa*, p. 126)²³ This conceptual understanding, realization of absolute oneness with God and paradoxically – the unconditional servitude towards God makes the Sufi "smell the whiff of Freedom"²⁴.

Conclusions

Ibn Arabi joins the philosophical and theological ideas of his predecessors and sheds the new light by placing them in the core of mysticism (*tasawwūf*) and its basic Akbarian concept "unicity of existence" (*waḥdat al-wujūd*). Unique spiritual (metaphysical) experience and innovative philosophical theories lead him to alleged understanding of Mystery of Destiny (*sirr al-qadar*) which is not accessible by thinking, but only by

Divine Revelation. Ibn Arabi proposes a solution by distinguishing between God's creative command and God's obligating command, where the submission to the latter is paradoxically determinant to human free will. This approach is based on his ideas that "God's knowledge is determined by the object of his knowledge" and the concept of "immutable entities" or "the nonexistent objects of God's knowledge" (*a 'yān thābita*). These are of main importance in the configuration of Ibn Arabi's argument on fate because existing things are places for the divine manifestation. God's desire to be known (or Divine Decree) is fulfilled with the Entire coming into existence. The concepts of fate and destiny in Ibn Arabi's thought are intertwined: the nature of immutable entities decrees their eternal essence, though they have the ability to direct their destinies by determining God's knowledge of them. Thus, Shaykh al-Akbar offers an idea that with knowing this metaphysical structure of fate and destiny freedom is reachable for the Perfect Man or Sufi (*insān al-kāmil*), which was hardly known to the earlier philosophical tradition and considered heresy by some later scholars and *ummaḥ*.

23 Cited in: Alladin, B. *The Mystery of Destiny (sirr al-qadar) in Ibn 'Arabi and al-Qunawi*, In online Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society: <https://ibnarabisociety.org/destiny-qadar-qunawi-aladdin-bakri/>

24 A paraphrase of Ibn Arabi's often quoted sentence "a 'yān thābita have never smelled a whiff of wujūd".

Bibliography

Alladin, B. *The Mystery of Destiny (sirr al-qadar) in Ibn 'Arabi and al-Qunawi*, In online Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society: <https://ibnarabisociety.org/destiny-qadar-qunawi-aladdin-bakri/>

Chittick, W., Ibn 'Arabi. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, accessible online: <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-arabi/>

Chittick, W., *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*, Albany: State University of New York Press, 1994.

Chittick, W. *Microcosm, Macrocosm, and Perfect Man in the View of Ibn al-'Arabi*, accessible online: <http://www.williamcchittick.com/wp-content/uploads/2019/05/Microcosm-Macrocosm-and-Perfect-Man-in-the-View-of-Ibn-al-Arabi.pdf>

Chittick, W. *The Muhammadian Inheritance*, *Iqbal Review* No. 38, 1997.

Chittick, W. *The Self-Disclosure of God*, Albany: State University of New York Press, 1998.

De Cillis, M. *Free Will and Predestination in*

Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, Ghazali and Ibn Arabi, London: Routledge, 2014.

Hämeen-Anttila, J. The Immutable Entities and Time, In online *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*: <https://ibnarabisociety.org/the-immutable-entities-and-time-jaakko-hameen-anttila/>

Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, trans. by Austin, R.W.J. as *The Bezels of Wisdom*, Mahwah, NJ: Paulist Press, 1980.

Nasr, S. H., *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Albany: State University of New York Press, 1993.

Nasr, S. H., *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*, New York: State University of New York Press, 2006.

Nasr, S. H., *Three Muslim Sages*, Delmar, NY: Caravan Books, 1997.

Netton, I. R., *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, London-New York: Routledge, 2013.

XVII a. mechanistinės nuostatos ir optinių eksperimentų magiškumo spekuliacijos

DALIA ALEKSANDRAVIČIŪTĖ

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

dalia1kotryna@gmail.com

Straipsnyje gvildinami XVII a. optinės mašinerijos eksperimentų klausimai, jų santykis su magine pasaulėžiūra ir mechanistine pasaulio samprata. Pasirinktas nagrinėti būtent Renė Descarteso ir jo amžininko Marinò Mersenne'o gyvenamasis laikotarpis (periodas nuo 1596–1650 m. iki 1588–1648 m.), t. y. XVI–XVII amžių sandūra, didžiausią dėmesį skiriant XVII amžiui. Šių asmenybių darbuose yra artikuliuojamos svarbiausios XVII a. mokslinės minties kryptys – fizika ir metafizika, racionalizmas ir iracionalizmas, mechanizmas ir natūralizmas.

Esminiai žodžiai: mechanistinė pasaulėžiūra, mašina, automatas, magiškumas, Descartes'as, Mersenne'as, *minimai*, jėzuitų teatras, optiniai eksperimentai.

Mersenne'o ir Descartes'o susirašinėjimai

Marinas Mersenne'as – *minimų* ordino¹ vienuolis, kunigas, filosofas, teologas, matematikas pradinį išsilavinimą gavo oratorių apaštališkoje katalikų (Šv. Pilypo Nerio Oratorijos Konfederacija) bendruomenėje Manso kolegijoje. 1604–1609 m. mokėsi karališkoje jėzuitų kolegijoje La Flešo (*Collège de La Flèche, Collège Henri IV*), kur nuo 1606 m. iki 1612 m. filosofiją ir gamtos mokslus studijavo Renė Descartes'as. 1611 m. Mersenne'as tapo minimų ordino vienuoliu Meaux'e. Priklausydamas minimų vienuolijai, Mersenne'as buvo įvairių to meto mokslinių bendruomenių iniciatorius ir vienas iš pagrindinių mo-

derniosios Europos humanistų, atlikęs svarbų vaidmenį mokslinių idėjų mainų procese ne tik knygų, rankraščių, bet ir laiškų perdavime. Vadintas „mokslo Europos sekretoriumi“ (*le secrétaire de l'Europe savant*), Mersenne'as subūrė neoficialią mokslininkų bendruomenę ir 1635 m. įkūrė neformalią mokslininkų akademiją (*Académie scientifique française*), savo mokslinių idėjų bei raštų studijavimo mastu galėjusią lygintis su būsima (1666 m.) ministro Jeano-Baptiste Colbert'o įkurta Paryžiaus Mokslų akademija (*Académie des sciences, Academia Parisiensis*). Tai buvo mokslo idėjų forumas, iš kurio ir į kurį plūdavo mokslinės žinios iš visos Europos.

Mersenne'as susirašinėjo su daugeliu savo epochos mokslininkų ne tik teologijos tema. Daugiausia jo laiškų buvo susiję su žiniomis apie naujus atradimus, tikslųjų mokslų problemomis, tarp kurių – ir optikos klausimams skirti laiškai. Skaičiuojama,

1 Minimų ordinas, lot. *Ordo Minimorum*, reiškiantis *patys mažiausieji*, yra elgetaujančių atsiskyrėlių ir atgailautojų religinis institutas, kurį 1436 m. įkūrė šv. Pranciškus iš Paolos (1416–1507), o 1474 m. patvirtino popiežius Sikstas IV.

kad Mersenne'o galėjo susirašinėti su 200 Europos mokslininkų². Tačiau didžioji dalis Mersenne'o laiškų nėra išlikusi, pavyzdžiui, yra žinoma apie 150 Descartes'o laiškų Mersenne'ui, tačiau pastarojo laišakai yra dingę. Mersenne'o laiškų rekonstrukcinis procesas tebevyksta iki šiol aplinkiniais keliais: studijuojant jo artimiausių bičiulių ir mokytojų raštus, ypač La Flešo kolegijos bendrakursių, tarp kurių – jau minėtas Descartes'as, – taip pat jo dėstytojo Jacques'o de Saint-Rémi laiškus bei šiek tiek informacijos turima iš Mersenne'o studijavimo laikų (1609–1611) Sorbonoje bei dėstytojavimo periodo (1614–1618) minimų vienuolyne Neverse ir profesūros Paryžiaus minimų vienuolyne (*Annonciade*) nuo 1619 metų. Nuo 1626 m. Mersenne'o laiškuose daugiausiai aptinkama taikomosios matematikos mokslo problematika, ypač astronomijos ir optikos klausimai.

Galilėjaus įtaka mechanistinei pasaulėžiūrai

Pirmiausia verta panagrinėti keletą ištraukų iš René Descartes'o ir Marino Mersenne'o korespondencijos. Išlikusiuose 19 laiškų galima susidaryti įspūdį, kad Descartes'as ir Mersenne'as buvo artimi bičiuliai, palaikę vienas kito idėjas, keitęsi nuomonėmis ir komentavę vienas kito darbus. Mersenne'as perduodavo ir platindavo Descartes'o raštus, o Descartes'as, savo ruožtu, jam įteigdavo savo idėjas. Pavyzdžiui, 1630 m. laiške Mersenne'ui Descartes'as pateikia

būtinio Dievo buvimo įrodymą, pagal kurį tiesa apie Dievo buvimą yra neabejotina ir pirmoji iš visų žinomų tiesų. Mersenne'as, kaip griežtas katalikybės tiesų gynėjas, savo filosofijoje jungė tiek tomistinę scholastiką, tiek Descartes'o voliuntarizmą. Panašiai kaip Descartes'o epistemologijoje valia mąstyme turi lemiamą reikšmę, minimų vienuolis Dievo valią teigė esant vienijančiu mechaninio mokslo ir gamtos veiksmui³.

Viename laiške, adresuotame Mersenne'ui (1638 m. spalio 11 d.)⁴, Descartes'as jį kritikuoja dėl to, kad jis esą per daug teigiamai vertina ir gilinasi į Galilėjaus Galilėjaus darbus, kurie to meto visuomenėje buvo vertinami kontroversiškai ir netgi buvo pasmerkti Katalikų bažnyčios. Descartes'as išvardija Galilėjaus mokslinio pagrindo trūkumus, prielaidų netikslumus, išvadų nepagrįstumą ir įvairius nukrypimus sprendžiant medžiagų atsparumo, pagreičio matavimo, tiesiaieigio tolyginio kūnų judėjimo ar kitus fizikinius klausimus. Tačiau labiausiai apie Galilėjų Mersenne'ą domino su mechanistine pasaulėžiūra susijusios problemos, ypač mechanikos ir kosmologijos sąryšis.

Iš tikrųjų, Romos inkvizicija, 1616 m. heliocentrizmą paskelbusi erezija, teisė Galilėjaus bylą dėl heliocentristinių pažiūrų ir kopernikiškų idėjų, prieštaraujančių Bažnyčios tiesoms. Jis buvo ypač

2 Ruellet, Aurélien. „Les „machines à remonter les bateaux“ en France au XVIIe siècle, in: *Artefact: techniques, histoire et sciences humaines*, CNRS éditions, Presses universitaires de Rennes, 2013, p. 278.

3 Hamou, Philippe. „Marin Mersenne“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, redaktorius Edward N. Zalta, [interaktyvus], žiūrėta: 2022-11-09, prieiga per internetą: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/mersenne/>.

4 Descartes'o laiškas Mersenne'ui 1638 m., spalio 11. René Descartes, *Œuvres de Descartes. Correspondance, 1638–1639*, sudarytoja Adam Charles, Paul Tannery, Paris: Léopold Cerf, 1898, p. 880–888.

kritikuojamas dėl scholastinės Aristotelio fizikos neigimo bei įrodymų, kad mokslo metodo pagrindas yra stebėjimų ir eksperimentų metu gauti duomenys, o ne Bažnyčios ar iškilių mąstytojų autoritetas. Mersenne'as, dar 1620 m. kartu su Bažnyčia pasmerkęs Galilėjų, 1630 m. perėjo į jo pusę. Galilėjaus darbai, sukėlę kontroversiškus atgarsius teologijos, astronomijos ir filosofijos sankirtoje pralenkė Aristotelio fizikos sampyną su kosmologija, pranašaudami naujo mokslinio metodo pradžią, kurią matė Mersenne'as. Todėl, stengdamasis pateisinti inkvizicijos pasmerktą Galilėjaus heliocentrinės pasaulio sistemos sampratą bei kitas prieštaringas idėjas, Mersenne'as iš italų kalbos versdamas jo veikalą *Pokalbiai ir matematiniai įrodinėjimai apie dvi naujas mokslo šakas, susijusias su mechanika ir vietiniu judėjimu* (*Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attinenti alla meccanica et i movimenti locali*, 1638), Bažnyčiai neįtinkančias vietas pakoregavo arba visai ištrynė, išleisdamas pavadinimu *Naujos Galilei mintys* (*Nouvelles pensees de Galilée*, 1639)⁵. Nors didžioji dalis Galilėjaus veikalų buvo pasmerkti jėzuitų ir scholastų, tačiau pastarosios knygos rankraštis iš Italijos slapta buvo persiųstas į Nyderlandus ir čia išleistas. Jame Galilėjų pristatė dvi naujas mokslo šakas – dinamiką, kartu su balistikos srities tyrinėjimų užuomazgomis (sviedinio judėjimas), ir medžiagų atsparumą, be to, veikale nagrinėjami kai kurie optikos klausimai.

⁵ Marin Mersenne, *Les questions théologiques, physiques, morales, et mathématiques. Où chacun trouvera du contentement, ou de l'exercice*, Paris, Henri Guenon, 1634, Question XXXVII, p. 176.

Išvertęs šį veikalą ir aršiai gynęs Galilėjaus *Mokslų tiesos* traktate (*La Vérité des sciences*, 1625) bei inicijavęs diskusijas apie Galilėjaus tyrinėjimus savo korespondencijoje Mersenne'as išplatino jo idėjas už Italijos ribų ir pagreitino mechaninės pasaulėžiūros plitimą, išlaisvinant mokslą iš scholastikos gniaužtų. Galilėjų plėtoto klasikinės mechanikos skyriaus – kinematikos – pagrindus apie kūnų judėjimo geometrinės savybes, kas padarė didelę įtaką ne tik jo raštus vertusio Mersenne'o, kuris reguliariai su juo susirašinėjo ir aptarinėjo įvairių bandymų rezultatus, bet ir jo bendradarbiams vienuoliams minimams bei jo susirašinėjimų partneriams. Viena iš svarbių Mersenne'o ir Galilėjaus susirašinėjimo temų buvo susijusi su optika. Ir, nors Galilėjų pasižymėjo daugiausiai astronomijos srityje, kartu su teleskopo išradimu ir juo atliktais stebėjimais bei atradimais jis paskatino didelį susidomėjimą optiniais prietaisais ir paspartino optikos raidą.

Optikos magija ir perspektyvos dirbtinumas

Tai lėmė spartų optikos traktatų plitimą XVII amžiuje. Svarbiausi iš jų – kone viena laikais išleisti tarp 1651–1652 m. minimų ordino atstovų veikalai: Jean'o-François Nicerono *Įdomioji perspektyva, arba optikos dirbtinė stebuklinių efektų magija teisioginė rega* (*La Perspective curieuse, ou magie artificielle des effets merveilleux de l'optique par la vision directe*) (pirmasis leidimas – 1638 m., antrasis, papildytas leidimas – 1652 m., trečiasis – 1646 m.) kartu su integruota Marino Mersenne'o *Optika ir Katoptrika* (*L'Optique et la Catoptrique*, 1651).

Šis abiejų didžiųjų XVII a. optikos tyrinėtojų veikalus apimantis leidinys atskleidžia svarbiausius tiek Nicerono, tiek Mersenne'o optikos tyrinėjimus. Juose optiniai efektai yra prilyginami dirbtinei magijai (*magie artificielle*). Tai reiškia, kad magija, anksčiau laikyta mokslo sritimi, vis dar nebuvo išbraukta iš mokslo klasifikacijos: nereikia pamiršti, kad moksliniai atradimai XVII a. buvo katalizuojami arba įkvėpti nemokslinių idėjų ir motyvų, mokslinį progresą katalizavo mistinė kontempliacija, o kosmosofinės spekuliacijos jungėsi su fizikiniais fenomenais ir teorijomis.

Tai ypač pasakytina apie optinius eksperimentus, kurie buvo vykdomi gamtos filosofiją jungiant su mechanika, dažnai iš susidomėjimo visai ne mokslo teorija, bet magija, mistika, o vienus pirmųjų optinio perspektyvos pritaikymo pavyzdžių atrandant teatruose ir pramogai skirtuose reginiuose. Tai primena mokslą I tūkstantmečio pr. Kr. pradžioje Babilonijoje ir Egipte, kur mokslinės žinios tebebuvo susijusios su religija bei magija.

Šiuo kontekstu besidomėdamas Niceronas pasižymėjo ne tik perspektyvos teorizavime, bet ir praktiniame jos pritaikyme: kurė anamorfinius piešinius, optinių iliuzijų freskas. Perspektyva Niceronui buvo ne vien tik pramogos dalykas ar teatrinis elementas, bet ypatinga pasaulio reprezentacijos galimybė. Perspektyva jo raštuose atsiskleidžia kaip dirbtinė magija, produkuojanti neįtikėčiausius efektus, prikelti daiktus, sukurianti iliuzijų pasaulį. Niceronas, sužavėtas kiekvieno objekto, kurį būtų galima prikelti dirbtinai mechaniškai ar automatiškai, perspektyvoje įžvelgė automato savybes. Tikėtina, kad sie-

ti perspektyvą su automatiniu mechanizmu Niceroną paskatino kito žymaus to meto optikos tyrinėtojo – Cornelius Agrippos idėjos apie pseudo-mokslą, kurį jis ir jo amžininkai vadino magija. (Cornelius Agrippa, *De Occulta Philosophia*, 1531). Niceronas pabrėžė perspektyvos dirbtinumą ir teigė, kad perspektyva priklauso dirbtinio stebuklo rūšiai, panašiai į automatą, kuriame slypintys mechanizmai atgaivina formas ir objektus. Niceronas iškėlė idėją, kad optinė perspektyva nesiekia imituoti gamtos, bet su ja varžosi ir netgi ją peržengia, tai reiškia, ne reprezentuoti erdvę, bet ją atverti, parodyti.

Teatriniai mechanizmai

Didžioji Gamtos knyga Descartes'o mąstyme nebėra traktuojama kaip scholastinės filosofijos, ypač krikščionybės perimto Aristotelio gamtamokslinės srities, objektas, bet krypta į Platono ir Pitagoro pasiūlytą abstrakčią matematinių konstruktų plotmę ir yra perskaitoma matematikos kalba. Descartes'as teigia, kad objektų pažinimas galimas tik tada, jei jie yra tiriami grynosios matematikos. Grynosios matematikos⁶ šaltinis jo metafiziniuose apmąstymuose yra formalioji gamtotyra. *Metafiziniuose apmąstymuose* (*Meditationes de Prima Philosophia*, 1641) ir *Traktate apie pasaulį ir šviesą* (*Traité du monde et de la lumière*, 1664), Descartes'as įrodinėja, kad tiek materija, tiek pati egzis-

⁶ Ferdinand Alquié, „René Descartes. La méthode et le projet de science universelle“, in: *Encyclopædia Universalis* [interaktyvus], žiūrėta 2022-11-05, prieiga per internetą: <https://www.universalis.fr/encyclopedie/rene-descartes/>

tencija nėra gryniosios gamtos, arba *physis* (φύσις), objektas, bet mitezės (*mathesis universalis*) (lot. *mathesis* – laisvasis menas, mokslas)⁷ – gryniosios matematinės sistemos tyrinėjimo sritis (*objectum puræ matheseos*⁸). Descartes'o samprotavimuose materija virsta erdve, kuri geometrijoje atitinka grynąją formą, o gamta nagrinėjama kaip vienas iš matematinio-loginio metodo objektų. Tai – matematinės idealizacijos metodas, kuriuo objektas yra suvokiamas grynai pagal matematinę logiką, kaip visu- ma fizikinių procesų, išreiškiamų lygtimis ar kitokiomis skaitinėmis išraiškomis. Descartes'o iš Galilėjaus paveldėtas principas, kurio užuomazgų galima ieškoti dar antikinėje Euklido matematikoje kaip idealių objektų, neišmatuojamų geometri- nių dydžių ar iracionaliųjų skaičių, idealių santykių, pagrįstų logika, analizavimas, pagal kurį tiriant reiškinių, būtina išskirti svarbiausias savybes ir atsiriboti nuo ne- esminių savybių, t. y. sukurti idealių reišk-

kinio modelį, vedė prie euristinio mokslo metodologijos.

Šiuo aspektu Descartes'o epistemologija, grįsta proto žvilgsniu, intuitus mentis, atmeta aristoteliškąją idėją, kad protas remiasi jutimine patirtimi. Nors ir jungdamas *matematicus* ir *fizicinius experimentus* su *metafiziniu jų apmąstymu*, Descartes'as postuluoja griežtą racionalistinę laikyseną Galilėjaus empirikos atžvilgiu ir, privilegiuodamas mintinius eksperimentus empirikos atžvilgiu⁹, peržengia Galilėjaus pasiūlytą modernaus mokslo, paremto jus- lių teikiamų duomenų stebėjimu, slenkstį. Tačiau jis neatisako konkrečių Galilėjaus atradimų analizės. Dar daugiau, Galilėjaus mechanikos atradimai duoda peno Descar- tes'o matematiniams svarstymams. Taigi XVII a. epistemologinių tyrimų pagrinde atsидuria du poliai: Descartes'o matemati- ka ir geometrija bei Galilėjaus plėtojama mechanika. Abu šie pasaulio suvokimo instrumentai pažinimo modelyje yra jun- giami tarpusavyje, todėl gamtotyra tampa grindžiama geometrizuota mechanika.

Atkreiptinas dėmesys į savitą mecha- nikos istorinę raidą teatrinėje erdvėje, kur išryškėja svarbūs optikos ir mašinerijos de- rinimo principai. Dar heleniškojo pasaulio mokslo centre – Aleksandrijoje – veikusioje Didžiojoje Bibliotekoje (*Bibliotheca Alexan- drina*) ir šalia jos įkurtuose mokslininkų namuose, vadintuose Muziejumi, arba Muzejonu (*Musæum Alexandrium*), buvo

7 Gottfriedo Wilhelmo Leibnizo loginiais ir matema- tiniais metodais grįstame epistemologiniame mo- delyje vartojamas terminas *mathesis universalis* yra apibūdinamas kaip pasaulio suvokimo formaliosios logikos dėsniu (*l'idée logico-formelle d'un monde en général*) išraiška.

8 „Soleo verò alia multa imaginari, præter illam natu- ram corpoream, quæ est puræ Matheseos objectum, ut colores, sonos, sapes, dolorem; et similia, sed nulla tam disticte; et [...] hæc percipio melius sensu, a quo videntur ope memoriæ ad imaginationem pervenisse [...]“. („Bet aš dažniausiai įsivaizduoju daug kitų dalykų, be tos kūniškos prigimties, kuri yra gryniosios Mitezės objektas, tokių kaip spalvos, garsai, skoniai, skausmas; ir panašiai, bet ne taip aiškiai; ir aš tuos dalykus suvokiu geresne prasme, todėl atrodo, kad jie atminties pagalba pasiekė vaiz- duotę“). René Descartes, *Meditatio VI*, in: *Cœuvres de Descartes*, sudarytojai Charles Adam, Paul Tannery, t. VII, Paris: J. Vrin, 1897–1913, p. 73–74.

9 Maurice Gagnon, „Métaphysique, théorie scienti- fique et expérience chez Descartes: ambiguïtés et difficultés“, 1995, in: William Shea, *The Magic of Numbers and Motion: The Scientific Career of René Descartes*, Philosophiques, 22(2), Canton, 1991, p. 371–383.

plėtojamos įvairios mokslo šakos. Tarp jų – tuo metu plačiai pasklidusios žinios apie Euklido geometrinę optiką bei Archimedo mechaniką, kurios glaudžiai siejosi tarpusavyje. Jei Antikos laikais optika reiškė mokslą apie regėjimą¹⁰, tai mechanika taip pat buvo traktuojama kitaip negu dabar. Mechanika buvo vadinamas mokslas apie mechanizmus ir mašinas (gr. *mēkhanē* – mašina ar bet kokia gudrybė), o bendros žinios apie judėjimą buvo priskiriamos fizikai. Mašinos (*mēkhanē*) terminu buvo įvardijamas senovės graikų ir romėnų teatre naudotas kėlimo ir sukimo kranas, kuris buvo plačiai naudojamas nuo pat IV a. pr. Kr. Šis prietaisas buvo naudojamas pakelti į orą aktorius, gyvūnus ar scenos reikmenis, rekvizitus virš scenos. Vėliau tokia mašina buvo naudojama ir dievams į sceną iš viršaus įkelti (*deus ex machina*). Aleksandrijoje dirbo keli žymūs tokių mašinų kūrėjai, kurie šias mašinas jungė į kompleksinius mechanizmus, tokius kaip vandens laikrodis, ar iš jų konstravo žaislus. Žymiausi jų – Ktesibius (apie 285–222 m. pr. Kr.), jo mokinyš Philonas (III a. pr. Kr.), Heronas (I a. II pus.), kurie mašinų konstruktuose pagrindine varomąją jėgą rinkosi suspausto oro, garų ar skysčių medžiagas.

Optika ir scenografija buvo glaudžiai susijusios sritys, kadangi scenoje buvo naudojami įvairūs atspindintys prietaisai arba perspektyvos kūrimo įrenginiai, tokie kaip periaktas (*periaktos*)¹¹ – prizmė, valdo-

ma minėto *mēkhanē* ir į sceną patenkanti iš pagalbinės skenos (*skēnē*), su besisukančiais teatriniais vaizdais. XVI–XVII a. periaktai virto teatrinų dekoracijų keitimo telarais, kuriuose kartu su perspektyviniais piešiniais buvo tvirtinami veidrodiniai optikos elementai, projektuojantys optinės perspektyvos išpūdį. Taigi šalia optikos, kaip regos mokslo, helenistiniu laikotarpiu atsirado ir skenografija – disciplina, tirianti perspektyvos dėsningumus ir jų panaudojimą scenos dekoracijose, sujungusi optiką ir mechaniką bei teatrą.

Įdomu tai, kad XVII a. teatras ir teatriniai elementai ypač klestėjo racionalaus mokslo aplinkoje. Paradoksalu, bet jau pradedant XVI a. racionalizmo teoretikai buvo ir eksperimentatoriai, kurių sukonstruoti mechanizmai buvo taikomi savo apogėjų pasiekusioje teatro srityje. Ir būtent šio laikotarpio mokslinės informacijos ašis sukosi apie Minimų ordiną, garsėjusį savo įtaka mokslo pažangai. Kaip pagrindinė Minimų ordino figūra – Marinas Mersenne'as – išsilavinimą įgijo būtent jėzuitiškoje La Flešo kolegijoje. Gali būti, kad Mersenne'as buvo susipažinęs ir su jėzuito Athanasius Kircherio darbais, kuris tuo metu kūrė įvairius veidrodinius teatrinis mechanizmus, taip pat jam priskiriamas pirmasis vaizdo projektorius – *lanterna magica*,

nės prizmės, leidžiančios greitai pakeisti spektaklio dekoracijas. Periaktai naudoti jau senovės graikų ir romėnų teatre: kiekvienoje šoninėje prizmės plokštumoje vaizduojama atskira dekoracija. Jie paplito XVI–XVII a. Buvo didesni už antikos laikų konstrukcijas; daryti iš trijų rėmų, traukti drobe, ant kurios tapyti peizažai, architektūros detalės, dangaus fragmentai ir kita. Išdėstytais scenos kraštuose periaktais kuriama gilumos iliuzija. Terminas pradėtas vartoti italų renesanso teatre.

10 Atspindį nuo veidrodžių nagrinėjo katoptrika; vėliau buvo išskirta dioptrika – mokslas apie šviesos matavimus.

11 Periaktai (gr. *periaktos* – pasukamas aplinkui) – scenos įrangos elementas; aplink ašį sukamos tribriau-

vadinamo magiškuoju žibintu, išradimas, kurio projektuojami vaizdai kūrė taip vadinamą daugiavaizdį teatrą (*théâtre polymontre*) – daugybinio vaizdo įspūdį teatro scenoje¹². Taipogi Kircherio sukonstruoti veidrodiniai mechanizmai, katoptriniai teatriniai maketai, marionetės ir panašūs objektai buvo vieni pagrindinių jėzuitų teatro, gyvavusio 1551–1773 m., rekvizitų¹³. Jie buvo naudojami teatrinio pasirodymų scenografijoje bei misterijose. Pastaruosiose, religine tematika atliekamuose kūriniuose, dažnai buvo pasitelkiami austrų jėzuito Zachario Traberio besisukantys katoptriniai prietaisai, sferiniai veidrodžiai, taip pat vokiečių vienuolio, matematiko Johanno Zahno daugiakampės veidrodinės skrynios, tapusiomis *camera obscura* prototipais. Daugiausia tokie mechanizmai kartu su kitais katoptriniais aparatais buvo naudojami veidrodinių spektaklių, arba fantasmagorijų, kūrime.

Žinoma, šiuo laikotarpiu nebuvo apsieinama ir be spekuliacijų tuo metu sparčiai populiarėjančiu optikos turiniu. Veidrodinės apgaulės buvo sumanių veidrodininkų darbas. Veidrodžiai buvo specialiai gaminami su įrežiais lygiame paviršiuje, kurie sukeldavo atvirkščių vaizdų, toluoje matomų keistų formų iliuzijas. Tokie veidrodžiai, išradingai suderinti su kitais įvairių formų katoptriniais mechanizmais, sudarė fantastinių vaizdų mašineriją. Jie buvo naudojami ne tik teatrinio pasirodymų scenografijoje, bet ir misterijose.

Dažnai ir patys optinėms įdomybėms skirti renginiai, kurių pirminė paskirtis turėjo būti naujų to meto optinių prietaisų eksponavimas ir visuomenės supažindinimas, iš tikrųjų buvo apgaubti magijos aura ir per tokį jiems suteiktą mistifikuotą statusą galėjo pritraukti didesnę dėmesį. Panašiai dėmesį traukė ir jėzuitų teatras, kuris jo amžininkų buvo traktuojamas kaip įtraukus teatrinio efektų reginys¹⁴. Jėzuitai, garsėję ne tik griežta teologine erudicija, bet ir jėzuitiškuoju teatru, taipogi prisidėjo prie teatrinės kultūros XVII a. puoselėjimo. Visi šie veiksniai lėmė, kad į teatrą buvo integruojami naujausi mokslo pasiekimai. Tačiau kartu teatras tapo maginių reginių vieta, kurioje techniniai mechanikos efektai maišėsi su mistine perspektyva, kuri lydėjo teatrinio pasirodymus.

Mechanizmas ir automatas racionalistinėje pasaulėžiūroje

Vis dėlto, kaip buvo minėta, maginiai pasirodymai iš tikrųjų buvo kruopščiai apgalvotos mechanikos dalis ir tikslų optinių eksperimentų pakartojimas. Nors Leibnizas apie Mersenne'ą yra rašęs, kad jis iškiliausius XVII a. mokslininkus, skatino tyrinėti iracionalią sritį („[...] les encourageait à merveilles“¹⁵), o ir pats Mersenne'as savo veikale *Optika ir katoptrika* analizavo

12 Libral, Florent. „Optique, perspective et rhétorique religieuse“, in: *Littératures*, Nr. 67, 2013, p. 69–90.

13 J. Wetmore, Kevin. „Jesuit Theater and Drama“, in: *Oxford Handbook Topics in Religion*, Oxford Academic, 2014.

14 Dubois, Claude-Gilbert. „Illusio optica, illusio specularis, theatrum catoptricum: Les „merveilleux effets“ de l'illusionnisme baroque dans le théâtre français de la première moitié du XVIIe siècle“, in: *Studios franceses y francófonos*, sudarė Ignacio Iñarrea Las Heras, María Jesús Salinero Cascante, t. 1, 2004, p. 52.

15 Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Opera Omnia Philosophica*, sudarytojas J. Herdmann, 1840, p. 706.

ne tik konvencionalius optikos klausimus, bet ir jo minimus vaiduokliškus vaizdus, ugnį sukeliančius veidrodžius, tuo pačiu metu atstovaudamas racionalizmo kryptį. Šiame kontekste verta patyrinti vieno žymiausių racionalizmo atstovų požiūrį į automatiką ir mašinas, kurios, tarp visų scenos rekvizitų, teatre sukeldavo didelį įspūdį.

Taigi Descartes'as, nusimetęs regimybės misticizmo šydą, automatą ir mechanizmą, analizavo per grynosios epistemologijos prizmę. Tarp šių dviejų konceptų jis išryškino takoskyrą, kuri svarbi juos nagrinėjant mechanistinės pasaulėžiūros šviesoje.

Descartes'o gamtos tyrinėjimuose ryškus mechanistinis determinizmas – tyrinėjimų kryptis, priežastingumą tapatinanti su būtinumu, o reiškinius aiškinanti jų priežastiniais ryšiais, kuriuos galima nustatyti remiantis dinamikos dėsniais. Descartes'ą galima laikyti mechanistinio pažinimo pradininku¹⁶. Tačiau jo sampratoje mechanistinė pasaulėžiūra yra susijusi ne su technine, bet su gamtine reikšme, kaip gamtos ar organizmo sistema. Šioje sistemoje yra išskiriamas mechanizmas ir automatas, kurie, savo ruožtu, taipogi turi nevienalytes reikšmes.

1637 m. *Samprotavime apie metodą* (*Discours de la méthode*) Descartes'as aprašė automatą bei judančius mechanizmus. Descartes'as, kaip ir jo amžininkai materialistai, laikė kūną sudėtinga mašina (*automaton*). Kūnas buvo objektyvuojamas, priešpriešinamas dvasiai, kuri laikyta

žmogiškosios patirties sfera kartu su protu, sąmone. Žmogaus kūną Descartes'as traktuoja tarsi mechanizmą, prilyginamą laikrodžiui ar kitiems mechaniniams prietaisams. Taigi aptarta teatrinė iliuzionistinė mašinerija iš esmės skiriasi nuo Descartes'o automatų savo pobūdžiu: teatriniam automatų spektaklyje yra sukuriamas gyvybės iliuzijos efektas, savo prigimties dirbtinumu kontrastuojantis su dekartiška žmogaus ar gyvūno automatizmu. Descartes'ui mechanistinis arba materialistinis modelis atstovavo funkcinę biologinio kūno struktūrą, vadinamąją biomorfinį automatizmą, kuris įgalina suprasti kūną ir apskritai gyvenimą pagal racionalią logiką.

Išvados

Taigi XVII a. optiniuose eksperimentuose buvo integruojami racionalūs metodai, o juos gaubusi mistikos, magiškumo aura tik pagreitino jų plitimą per minėtų mokslininkų bendradarbiavimą. Mokslininkų bendruomenės ir idėjų kūrimo procese labiausiai pasižymėjęs minimų vienuolis Mersenne'as mechanistinę pasaulėžiūrą paveldėjo iš Galilėjaus ir ją skleidė savo korespondencijoje. Artimas Mersenne'o bičiulis Descartes'as mechanistinį požiūrį integravo ne į tuo metu labiausiai išpopuliarėjusią teatro sritį, bet į natūralistinius žmogaus ir gyvūno tyrimus. Mechanizmus ir teatrą sujungusi optikos sritis, įgaudama vis didesnį pagreitį, skynėsi kelią dažnai per spekuliacijas magijos tema. Optikos magiškumas kartu su mechanistika sudarė XVII a. optinių eksperimentų branduolį.

16 Bates, David. „Cartesian Robotics“, in: *Representations*, t. 124, Nr. 1, California: University of California Press, 2013, p. 43-68.

Literatūra

Alquié, Ferdinand.
„René Descartes. La méthode et le projet de science universelle“, in: *Encyclopædia Universalis [interaktyvus]*, žiūrėta 2022-11-05, prieiga per internetą: <https://www.universalis.fr/encyclopedie/rene-descartes/>.

Bates, David. „Cartesian Robotics“, in: *Representations*, t. 124, Nr. 1, California: University of California Press, 2013.

Descartes, René.
Œuvres de Descartes. Correspondance, 1638–1639, sudarytoja Adam Charles, Paul Tannery, Paris: Léopold Cerf, 1898.

Descartes, René. *Meditatio VI*, in: *Œuvres de Descartes*, sudarytojai Charles Adam, Paul Tannery, t. VII, Paris: J. Vrin, 1897-1913.

Dubois, Claude-Gilbert.
„Illusio optica, illusio specularis, theatrum catoptricum: Les „merveilleux effets“ de l’illusionnisme baroque dans le théâtre français de la première moitié du XVIIe siècle“, in: *Studios franceses y francófonos*, sudarė Ignacio Iñarrea Las Heras, María Jesús Salinero Cascante, t. 1, 2004.

Gagnon, Maurice.
„Métaphysique, théorie scientifique et expérien-

ce chez Descartes: ambiguïtés et difficultés“, 1995, in: William Shea, *The Magic of Numbers and Motion: The Scientific Career of René Descartes*, Philosophiques, 22(2), Canton, 1991.

Hamou, Philippe. „Marin Mersenne“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, redaktorius Edward N. Zalta, [interaktyvus], žiūrėta: 2022 11 09, prieiga per internetą: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/mersenne/>.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Opera Omnia Philosophica*, sudarytojas J. Herdmann, 1840.

Libral, **Florent**. „Optique, perspective et rhétorique religieuse“, in: *Littératures*, Nr. 67, 2013.

Mersenne, Marin. *Les questions théologiques, physiques, morales, et mathématiques. Où chacun trouvera du contentement, ou de l'exercice*, Paris, Henri Guenon, 1634, Question XXXVII.

Ruellet, Aurélien. „Les „machines à remonter les bateaux“ en France au XVIIe siècle, in: *Artefact: techniques, histoire et sciences humaines*, CNRS éditions, Presses universitaires de Rennes, 2013.

Wetmore, Kevin J.
„Jesuit Theater and Drama“, in: *Oxford Handbook Topics in Religion*, Oxford Academic, 2014.

DALIA ALEKSANDRAVIČIŪTĖ

17th Century Mechanistic Attitudes and Speculations on the Magic of Optical Experiments

Summary

The article deals with the 17th century experiments in optical machinery and their relation to the magical worldview and the mechanistic conception of the world. The period chosen for the study is the lifetime of René Descartes and his contemporary Marin Mersenne (1596–1650 to 1588–1648), i.e. the turn of the 16th and 17th centuries, with a focus on the 17th century. The works of these figures articulate the most important strands of scientific thought in the 17th century: physics and metaphysics, rationalism and irrationalism, mechanism and naturalism.

Key words: mechanistic worldview, machine, automaton, magic, Descartes, Mersenne, Minimes, Jesuit theatre, optical experiments.

Medžių šviesa ir šešėliai M. Chomicz grafikoje

STASYS MOSTAUSKIS

Vilniaus dailės akademija

art@stasysart.com

Straipsnis skirtas lenkų-italų kilmės grafikės Malgorzatos Chomicz paskutiniojo dešimtmečio kūrybai aptarti, svarbiausią dėmesį koncentruojant į *Silence* ciklą (2018) ir glaustą jam priskiriamų požymių sklaidą. Tam pasitelkiamos įprastos formalios bei ikonografinės analizės priemonės, taip pat šiai užduočiai sukurtos instrumentinės sąvokos, nusakomos paviršiaus / gelmės, vaizdinio / neregimybės ir kitais terminais. Remiamasi prielaida, kad šis grafikos ciklas įkivaizdina kūrybinio lūžio tašką, slinkti nuo paieškos nuotykių prie atradimų brandos, prie stebėtinai tikslaus žinojimo, ką ir kaip norima tarti meno žodžiais. Kita vertus, Chomicz kūrybinė pastanga straipsnyje virsta impulsu formuluojant bendresnio pobūdžio meninės autorystės sampratą, eskiziškai nužymint pamatines baltų / slavų ir Viduržemio kultūrų vizualaus mąstymo skirtis, aptariant ir probleminant meninės sinekdochos perspektyvą, įtraukiančią žiūrovo žvilgsnį į amžiną tapatumo regimai formai ir ją viršijančio turinio nuotykį.

Esminiai žodžiai: Chomicz, grafikos menas, de Chirico, žiūrovo akis, paviršius / gelmė, vaizdinys / neregimybė, gamta netekties pavidalu.

Visą savo istoriją vakarietiško paveikslų vaizdinys žiūrovui sakė daugiau nei rodė: ne tik dėl sinekdochiškos meno prigimties, per atskirybę gebančios pristatyti bendrybę, keliomis detalėmis nužymėti išplėtotą siužetą. Pirmiausia todėl, kad akimi atveriamas ir mintimi atpažįstamas pasaulis nesutapo – akimi teikiamas pasaulio pavidalas buvo menkavertis ar bent menkesnės vertės, nei tas pats pasaulis, pripildytas akimi neatveriamu turiniu, apie kurį tiesiog žinoma, kad jis yra. Žinoma, nes tikima. Tai lėmė religinio pasaulėvaizdžio prielaidos. Pasaulis turi regimus ir neregimus matmenis, žmogaus pažinimui atsiveriančią pusę ir neperprantamus slėpinius – religinio pasaulėvaizdžio žmogui tai buvo savaime suprantama konstanta. Nūdie-

nos meninė pastanga tam tikru mastu post-krikščioniška, nes neretai tęsia šią dvilypumo tradiciją, tik atsiribodama nuo konfesinio apibrėžtumo. Ši tradicija, kuriai priskirtina Malgorzatos Chomicz grafika, sako: akis pajėgi atverti tik regimą pasaulio pusę, tačiau meninis judesys, atmetantis akį ribojančius varžtus, vaizdinių pavidalais gali vizualizuoti, o gal tik nurodyti tai, ko akis nemato, bet kas „tarp eilučių“ įrašoma meninio vaizdinio audinyje. Akis šiuo požiūriu yra daugiau nei akis: meninio suvokimo plėtotė išmokė ją matyti ne tik tai, ką ji mato, bet ir tai, ko nemato. Pakartokime: matyti meniniame vaizdinyje tai, kas jame nematoma¹. Ko tokia

¹ Akivaizdu, tokie apibūdinimai ne tik peržengia akies kaip pasyvios jauslės traktuotę, bet ir stengiasi suteikti

receptija reikalauja iš akies? Žiūrėti į regimą meninio vaizdinio pusę, bet tuo pačiu metu matyti ir kitą, neregimą dalį. Būtent toks, neabejotinai paradoksalus vizualios meninės receptijos apibūdinimas papildo minėtos tradicijos požymius. Kas tokia kontekste yra Chomicz grafikos vizionieriškumas? Autorės akies galia matyti tai, kas nematoma². Ir vizualizuoti tai meninėse formose.

Toks dvilypės vizualinės receptijos modelis, neabejotinai koordinavęs, tarkime, Vakarų renesanso dailę, generuoja reikšmingą pažintinį slenkstį nūdienos žiūrovui: gebėjimas meniniame vaizdinyje atpažinti regimus objektus ir iki smulkesnių detalių juos apibūdinti amaiptol negarantuoja, kad bus išvysta tai, ką tas vaizdinys žiūrovui rodo / sako papildomo turinio „pavidalais“. Garantuoti tai gali tik tuometis, minėtą vaizdinį inspiravęs ir atitinkamai žiūrovo akį sukalibravęs kontekstas. Išorinė, regimoji meninio vaizdinio pusė išlieka ta pati, nukontekstinta, įmuziejinta, ir tuo pat metu ne ta pati, nes jo vidinė, neregimoji vizualaus pasakojimo dalis neišvengiamai kinta atliepdama ją skaitančios akies galimybių slinktis. Akis yra ir pasyvi juslė, atkartojanti matomas meno formas, ir aktyviai jas interpretuojanti galia, sukalibruota atliepiant konkretaus konteksto apspręstą žvilgsnį.

jai aktyvią interpretuojančią galią, regimą formą privalomai sukabinančią su papildomais, tiesiogiai nevizualintais informaciniais klodais.

- 2 Kaip nūdienos vizionieriški regėjimai gali koegzistuoti su kasdienybe, su dalykais, kurie neturi savyje nei krislo paslapties? Nežinau, ką atsakyti. Vienintelis atsakymas, kurį galiu sugalvoti – nėra jokios kasdienybės, yra tik kaukės, kurias uždedame tikrovei, kad ji taptų kasdienė. Arba bandome tas kaukes nuplėšti, priskirdami šią funkciją pirmiausia menui, taip pat kai kurioms kitoms patirtims.



Malgorzata Chomicz. *Mindfulness II*. 2020, linoraižinis, 700 × 500 mm

Ar nūdienos žmogus gali turėti Renesanso žmogaus tikėjimą, pasaulėjautą, daugybę kitų, tik tą žmogų apsprendžiančių patirčių? Vargu bau. Kitas tikėjimas, kita pasaulėjauta, nepaisant tam tikrų bendrumų. Vadinasi, į renesanso kūrinį nukreiptas nūdienos žvilgsnis tegalės nuskaityti tuos turinius, kuriems jis pritaikytas, bet ne *Beato Angelico* tikėjimą, neregimais pavidalais įrėminantį jo tapytus šventuosius³.

Anot paplitusios nuomonės, Renesanso epochos inicijuota slinktis nuo ikoninės prie tariausiai realistinės tapybos paverė ją mums

- 3 Giliai tikintis žmogus neturėtų sutikti su šia nuomone; labai tikėtina, kad kintantis istorinis kontekstas jam tėra aplink nekintančią slėpinio šerdį keičiamos dekoracijos, nepajėgios keisti tikėjimą. Sena diskusija, klausianti, kas kinta, tikėjimas ar jo formos? Šių eilučių autorius, netikintis žmogus, į šį klausimą atsakė tekste.

artimesne, suprantamesne – juk atpažįstame kone viską, kas ten vaizduojama. Stebėtinai pasitikėjimas, temokantis nepastebimai iškreipti ar, geriausiu atveju, iš dalies rekonstruoti ankstesnes pasaulėjautas, nepastebint barjerų, neleidžiančių nūdienos suvokimą sulieti su mums nebepasiekiamu patirtimi.

Vizualus nūdienos menas tam tikra prasme yra akies įkaitas, verčiantis pasaulio vaizdinį suvokti per jo paviršines, akiai apžvelgiamas formas. Kita vertus, vizualus menas kone visą savo istoriją buvo ir neregimų tikrovės matmenų įkivaizdinimas pasitelkiant regimas formas. Pastarosios rodė save, bet neišvengiamai tuo pačiu judesiu save slėpė tarnaudamos nuorodomis neregimybėi, būdamos tiek savimi, tiek tuo, ką pašauktos nurodyti. Užduokime klausimą: kaip tokia kontekste vertintina Chomicz grafika, į pirmą planą iškėlusį regimo paviršiaus ir neregimos gelmės priklausomybę?

Silence lino raižinių ciklas pirmiausia yra makro plano kompozicijos, reikalaujančios erdvę stebėti ne tiesiogiai, bet per akiai įduotą priartinto objekto paviršių⁴. Stebėti ne tiesiogiai, vadinasi, ieškoti erdvės tik numanomais, labiau įsivaizduojamais nei regimais pavidalais. Numanoma erdvė slypi už žiūrovo stebimų ir žiūrovą stebinčių paviršių. Ji verčia žiūrovo akį nuodugnai, su pasimėgavimu apčiuopinėti kiekvieną įtrūkumą, kiekvieną iškilimą, bet ne tam, kad liktų jų užburiančioje galioje, o kad apčiuoptų pro juos besibraunantį skersvėį, begalinės erdvės vilionę. Rodomo objekto paviršius

meniniame vaizdinyje yra ir regimas paviršius, ir neregima erdvė, atverianti save per tą paviršių. Chomicz siūloma ikonografija yra kieti, prie žiūrovo akies priartinti paviršiai, pasitelkiantys organinius, tiesios linijos nesugadintus raštmenis, idant pasakotų apie erdvinę gelmę, kuri visada plyti už ir po. Nes kas geriau atskleis begalybės viliones, jei ne jas dengiantys paviršių šydai? Kas būtų erdvė be jos beribybės slepiančių, vadinasi, tuo slėpimu pristatančių paviršių? Tokia neužginčijama begalybės dialektika: begaliniai skaičiai prasideda baigtiniais, ir tik nuo jų atsipykę geba atverti savo nelygstamą paslaptį. Ir tokia yra *Silence* ciklo begalybė, regima ne tiesiogiai, bet baigtinių skaičių formulėse, begalybė pažado pavidalu, abstrakcija, bylojanti save konkretybėje.

Koncentracija į vieną objektą *Silence* cikle yra tarsi hipnotizuojantis žvilgsnis į vieną tašką, kuris atveria savo priešingybę, teikdamas galias meninei sinekdochai. Neįmanoma sukurti formą, kuri būtų lygi sau ir netarnautų nuoroda dar kai kam. Rodydamas lapą, meninis vaizdinys būtinai prasitaria ir apie jį išauginusį medį. Tokia meninio vaizdinio prigimtis, per dalį rodyti neregimą visumą, per konkretybę tiesti kelią bendrybei. Šiuo požiūriu bet kuris meninis vaizdinis gali reikšti pretenzijas atstovauti jį viršijantiems turiniams.

Iš esmės bet kuris vizualaus meno vaizdinys yra sinekdocha, tačiau jos atstovaujama visuma gali būti itin nevienoda. Minėtas lapas gali nurodyti tik vieną medį, o gali atstovauti ir visiems medžiams, visai gamtai. Tai ne tik sinekdochos masto, bet ir meninės kokybės klausimas: kuo platesnė vaizdinių atveriamą visumą, tuo tas vaizdinys kokybiškesnis, nors suprantama, kad ši

4 Urbanska, Ewa. *Malgorzata Chomicz. Grafika*, Olsztyn: Uniwersitet Warmiński – Mazurski, 2020, p. 11.

Malgorzata Chomicz.
Silenzio XI. 2018,
 linoraižinis,
 500 × 700 mm



teiginį riboja meninių tikslų konkretumas⁵. Pateikime sinekdochiškos meno prigimties apibrėžimo tikslinimą: kiek vizualus menas inspiruoja judesį nuo atskirybės link bendrybės, kiek geba rodydamas atskirybę ją paslėpti, vietoj jos pakišti žiūrovui bendrybę, tiek jis ir vadintinas menu. Būtent tokia yra Chomicz kūrybinė pastanga, reprezentuojanti pasirinktą objektą taip, kad jis virstu kažkuo nelygstamai didesniu, užklojančiu jo konkretumą. Chomicz grafinis vaizdinys pabrėžtinai koncentruojasi į vieną objektą idant pasakotų apie visatą – tai ir yra sena gero meno sinekdocha.

Pakartokime: vaizdinio demonstruojami paviršiai *Silence* cikle slepia erdvės begalybę, paslaptį, kurią tradicinis Vakarų menas daug šimtmečių siekė rodyti nerodant. Socialiai

angažuoti nūdienos menai pamiršo šią paslaptį, jie atsisakė klausyti begalybės šnabždesio, teikdami pirmenybę iki dugno save atveriančiam žinios aiškumui. Akivaizdu, Chomicz grafika šiuo požiūriu pabrėžtinai tradicinė, atsisakanti estetinę kokybę grįsti komunikacinio efektyvumo standartais.

Kita vertus, *Silence* cikle regimas ir autorės apsėstumas regimų paviršių rašmenimis, tarsi technologinė grafikos pusė, intymi sueitis su kiekvienu antspaudo plokštės milimetru būtų nesąmoningai transformuota į jos regimas projekcijas spaudo atveriamoje erdvėje, dvimatį nekalumą pralaužiančioje trimatėje iliuzijoje. Akivaizdu, žiūrovui primesta prievolė sekti paviršinio labirinto nuorodomis yra siūlymas rasti slaptą spyną, kuri akies vedamą vaizduotę įviliotų ne tik į numanomą gelmę, bet ir atgal, į juslingą antspaudo paviršiaus glostymą, aštriais rėžiais nužymėtą kelią. Šiuo požiūriu *Silence* ciklas yra rėžtuko šokį režisuojančios motorikos poetizavimas, at-sargus, tobulos kontrolės siekiantis judesys, sinchronizuojantis save su vaizduotėje už-

5 Svarbu pažymėti, šis apibrėžimas netaikytinas visai nūdienos meninių pastangų įvairovei. Kai kurios šiuolaikinės meninės praktikos veikia priešingai: siaurina komunikacijos kanalą idant siunčiama žinia būtų maksimaliai aiški. Tačiau mes kalbame apie ilgalaikes tradicijas puoselėjančią Chomicz grafiką, kuriai toks apibūdinimas tebegalioja.



Malgorzata Chomicz. *Simple artichoke flower*, 2019, linoraižinis, 495 × 695 mm

simezgiais vaizdiniais, apsvaigusiais nuo atsivėrusios galimybės įžengti į grafinio vaizdinio regimybę, žingsnis po žingsnio, lėtai ir nenumaldomai atsikūrti tuose vaizdiniuose.

Nepakanka tarti, kad paskutinio dešimtmečio Chomicz grafika yra šviesos ir šešėlio galynėjimosi įkvėpti vaizdiniai. Toks apibūdinimas iškraipo kritinę interpretaciją, nes nutyli technologines minėtų vaizdinių šaknis. Autorė yra apsėsta amato, tradicinių grafikos technikų, kurių virtuoziškas valdymas yra ilgo ir kruopštaus atsidavimo rezultatas. Aistringa šviesos ir šešėlio kova yra ne tik ikonografinė, bet ir technologinė jos praktikuojamo amato rezultatas, amato, kuris grafinį vaizdinį generuoja pasitelkęs pustonį skalę, savo kraštiniais taškais siekiančią absoliučios šviesos ir absoliučios tamsos teritorijas.

Bet ar pindami savo minties giją turėtume užstrigti lygios plokštumos ir įrėžtos duobutės sąveikoje? Amžinas klausimas, į kurį nėra visus tenkinančio atsakymo: kokių mastu meninė technologija yra priemonė regimam, visokeriopai ją viršijančiam vaizdiniui, o kokių mastu – nepriklausoma, sau atstovaujanti, tą vaizdinį aprengianti vizualizacija?

Grafikos menas, spausdinto rašto pusbrolis, *Silence* cikle įkivaizdina sudėtingą, save maitinantį vaizduotės suišorinimo ir įvidujinimo ratą, abstraktus ženklo galią rodant save tuo pačiu judesiu nurodyti į turinius anapus savęs. Kur yra skaitančio žiūrovo akis, begalinėse sutartinių abėcėlės ženklų kombinacijose, vadinamose žodžiais, ar jų inspiruotuose vaizdiniuose, ištrinančiuose regimas raides ir vietoj jų siūlančias aprašytų herojų išgyvenimus, tampančius skaitančiojo dalimi? Rodydama save meninė medija save slepia: taip tapybiniai dažai kažkuriuo momentu išnyksta užleisdami vietą meniniam vaizdiniui drobės paviršiuje, tą paviršių pralaužiančiai trimatei iliuzijai, nebeleidžiančiai drobei ir dažams būti matomo vaizdinio dalimi. Tarp užrašytų natų lapo ir gyvai atliekamos muzikos tvyro milžiniška praraja, ir tuo pat metu – nenukertami įtarpinimo trosai, tarsi vizuali natų matematika ir garso bangų fizika būtų užvertos nuolatinėse abipusių nuorodų kartotėse. Kartotėse, kurios yra ir vaizduotę suišorinantis, ir įvidujinantis ratas, technologijos akivaizdumas ir vaizduotės šokis. Tokiame kontekste žiūrėjimas į meno vaizdinį *Silence* cikle tuo pat metu yra žiūrėjimas *per* technologiškai apspręstą grafinės medijos paviršių, kita vertus, ir *per* patį vaizdinį, rodomą žiūrovo akiai.

Kur mus siekia nulydėti Malgorzatos Chomicz grafika? Į neįmanomą ribą tarp šviesos ir šešėlio, skiriančią ir jungiančią, neleidžiančią laimėti nei vienai iš stichijų, kažkur ten, kur Giordano Bruno teigė esant Dievą – į neapčiuopiamai siaurą plyšėlį, kur baigiasi tamsa ir prasideda šviesa. Kokia graži Bruno erezija, prielaidaujanti Dievą esant pamatines stichijas jungiančia riba, fiziškai neįmanoma ir todėl neabejotina šviesos ir tamsos bendrystė! Šioje kelionėje daug alkio, daug tikėjimo, neartikuluoto konfesiškai, bet nukreipto į slaptingus *numinosum* šaltinius; daug noro atsiverti bevardėms, žmogų viršijančioms galioms, daug gebėjimo nusilenkti ir priimti maloningą globą, tuo pačiu judesiu iškviečiant ir meno formoje nuraminant pirminę stichiją. Už Chomicz grafikos vaizdinių tarsi slypi poreikis atsitraukti nuo vidujybės saviraiškos vardan išorybės metafizikos spindesio, nuo individualios vaizduotės peizažų prie sugriežtinto tikroviškumo reikalavimų, atliepiant Rytų ir Šiaurės Europos tradiciją, kuri meninės abstrakcijos gimimą tapatino su tikslesniu tikrovės kartojimu, koreguojančiu akies iškraipytą vaizdą.

Viena vertus, tai savita meninio tradicionalizmo versija, apgręžianti saviraišką grįstos autorystės sampratą, tarsi grįžtant į laikus, kai autorius dar tik pradėjo save vadinti autoriumi, o meninė forma buvo labiau Dievo kūrtos tikrovės kartojimas, nei žmogaus saviraiškos projekcija. Šiuo požiūriu Chomicz grafika lygintina su slinktimi atgal nuo modernizmui atstovaujančios „autorės motinos“, puoselėjančios kūrinį it savo vaiką, link „autorės pribuvėjos“, leidžiančios formoje pasirodyti tam, kas ne

visada kyla iš jos, bet be autorės pastangų pasirodyti negali. Arba su atsiribojimu nuo saviraiškos pastangos, po bet kuriais meniniais vaizdiniais slepiančios vidujybės portretus, atsigręžiant į „metafizinę“ meno pastangą, savitą bendradarbiavimą su autorių viršijančiomis stichijomis. Kita vertus, tai savęs ieškanti ir tose paieškose besislepianti „autorė motina“, pripažįstanti, kad nūdienos epochoje nebeįmanoma grįžti atgal, kad bet kuri meninė pastanga, siekianti atverti tikrovę anapus autoriaus, neišvengiamai pažymi save autorės įdagu, todėl pusiau metafizinės meno ambicijos galų gale tėra autorės paieškų ir slėpinių gelmėn spraudžiamo žvilgsnio išraiška. Chomicz grafikos puoselėjama tradicionalizmo versija nėra ir negali būti šuolis atgal, į ankstenę epochą, tai jos individualumą išreiškiantis pasirinkimas, jos diktuojamus lūkesčius atskleidžianti meninė pastanga.

Ar *Silence* grafikos ciklas mums rodo gamtą geologinių atodangų ir dendrologinių paviršių pavidalais? Taip, tačiau juose beveik nėra gamtos tiesiogine prasme, vien sukultūrinti ir įsimbolinti vaizdiniai, tiek įkrauti autorės projektuotais turiniais, kad bet kokia gamta virto visai kito turinio nuorodomis. Iš esmės tai antropologinta, į sukultūrinto žvilgsnio ir individualios ikonografijos kokoną įvyniota gamta, vaizduojanti ne save, bet sakralios kitybės apraiškas, atliepiančias *numinosum* dvasios paieškas ir jas inspiruojantį alkį. Tam tikros metafizikos ir jį atliepiančio individualumo projekcijoms subordinuota gamta. Arba pagoniškų tikėjimų atgarsiai, grafikos formoje atkartojantys šiam kraštui kažkada būdingą gamtamaldystę, palaipsniui virtusia

krikščioniško panteizmo dvasia. Bet kuriuo atveju, tai nusavintų, totaliai pertvarkytų pavidalų gamta, pripildyta negamtiniu turiniu. Gamta iš jos išplėsto fragmento pavidalu, dar panaši į save, bet sau nebetapati. Iš esmės, tai kultūros įveikta gamta, atliepanti enigmatiškas individualios estetikos užduotis. Tokia gamta neduota mūsų pragmatiniams poreikiams tenkinti, jos nereikia prievartauti, kad grąžintų investicijas grobio ar derliaus pavidalais. Ji nereikalauja skambių deklaracijų *ginti ir saugoti*, pataikaujant madingai ideologijai, slepiančiai tradicinę resursų taupymo politiką. Ji tiesiog kreipiasi į mus, estetiniais pavidalais vizualizuodama neregimybę, vadinasi, atliepdama seną gerą estetikos ir ontologijos jungtį.

Kodėl *Silence* ciklo ikonografijoje neaptiksime jokios urbanistikos, jokio mašinos pėdsako? Nes tai miesto kultūros vizija, krepianti žvilgsnį ne į save, bet į tai, ko neteko, nes tik miesto žmogus gali taip trokšti išsi-veržti iš to, ką mato kasdieną, tiksliau, trokšti to, ką jis nebemato ir nebeturi. Neabejotina, miestas šioje ikonografijoje dalyvauja, bet tik netiesioginiais, nuosekliai vengtiniais pavidalais, pavertusiais gamtos formų vaizdinus savotiška eskapizmo ir geistinos utopijos versija. Šiuo požiūriu, tai miestas, slepiantis save po gamtos kaukėmis, pertvarkytas į sugamtintus netekties ir stokos pavidalus.

Galiausiai tai – gamta, atspindinti vaizdinio galią ikonografinio mikrokosmoso lygiu atstovauti makrokosmosui; rodanti meno galią įkrauti energija atskirą detalę it pirminį visatos tašką prieš Didįjį sproginimą. Gamtos vaizdinys, atstovaujantis universaliai meninei kokybei, amžina gero meno sinekdocha, atverianti žiūrovo akiai daugiau, nei yra rodoma, įtraukianti ją į amžiną

tapatumo regimai formai ir ją viršijančio turinio nuotyki.

Taigi Chomicz siūloma ikonografija pabrėžtinai vengia bet kokių urbanistinių vaizdinių; tai utopinis gamtos pasaulis, kuriame nėra miesto. Kita vertus, toks gamtos pasaulio sureikšminimas tvarumo ideologijų kontekste neišvengiamai verčia permąstyti gamtos ir žmogaus santykius. Tiesioginių nuorodų į žmogaus daromą žalą čia nerasime, tačiau netiesiogiai ši žala slypi sudvasintos gamtos ideologijų prielaidose. Kas *Silence* cikle yra ideali gamta? Prarasta ir tuo pat metu geidžiama gamta, nuolat susigrąžinama netekties ir nepatenkinamos siekiamybės pavidalais. Būtent šie pavidalai atliepia nuolatinį miesto civilizacijos siekį įmeninti gamtą, vis kitais būdais įvelkant į dvasinius ir pragmatinius poreikius tenkinančios funkcijos rūbą. Šiuo atveju gamta idealią harmoniją žadančiais pavidalais yra save kritikuojančio, alternatyvos ieškančio miesto svajonė, siekianti atpirkti civilizacijos lemtą gamtos niokojimą. Būtent tokio tipo savimonė, buvimą civilizuotu žmogumi surišanti su kalte ir atsakomybe, sudaro reikšmingą antropoceno savivokos dalį, ir būtent ji Chomicz grafikos siunčiamą žinią įterpia į nūdienai aktualius tvarumo ideologijų kontekstus.

Silence ciklas yra lenkiška grafika, natūraliai, tarsi be ypatingų pastangų atliepanti universalios meno kokybę, solidžiai atrodanti tiek Italijos, tiek bet kuriame kitame europinės grafikos kontekste. Tačiau lietuvių akiai šioje grafikoje stebėtinai daug pagoniškos lietuviybės dvasios, senosios gamtameldės tradicijos, kuri grubiose medžio formose

gebėjo matyti dievų žvilgsnį, o žievės ornamentuotėse – paslaptingos žinios atšvaitus. Tačiau neapsigaukime, pataikaudami lietuviškos dvasios savitumo ambicijoms. Chomicz ikonografija nėra utopinis siekis cituoti gamtameldę tradiciją bandant atlikti neįmanomą tapatinimosi judesį su kažkada gyvavusia pasaulėjauta. Baltų tikėjimų sistemos, neretai vadintos iškreipiančiu ir įžeidžiu pagonybės vardu, neatveriamos nei mokslinės, nei meninės rekonstrukcijos keliu. Nutrūkus tradicijai, netekus jį maitinusio ir ateitin perduodančio konteksto, lieka tik tos tradicijos pelenai, buvusios ugnies pėdsakai, iš kurių įmanoma įžiebt nebent visiškai naują ugnį. Ką ir bando daryti nūdienos *Romuvos* tipo sanbūriai, labiau kuriantys, nei atkuriantys minėtas tradicijas. Nei su viena pozicija Chomicz meninė pastanga netapatintina.

Geriausiu atveju jos grafikoje regimi gamtameldės tradicijos atšvaitai, netekę gyvo turinio, redukuoti į regimas gamtos, pirmiausia medžio formas, susilieję su meninio vaizdinio teikiama aura, įtraukiančią tuos atšvaitus į visiškai naują prasminį horizontą. Horizontą, ryškėjantį baltų / slavų *medžio civilizacijos* mentalitetą gretinant su *akmens civilizacijos*⁶ kontekstais Viduržemio jūros pakrantėse. Menininkė, išvykusi į Italiją iš dabartinėje Lenkijoje kadaise gyvenusių



Malgorzata Chomicz. *Silenzio XIV*, 2018, linoraižinis, 700 × 500 mm

jotvingių žemių tarsi savaime siūlo savo kūrybą vertinti šios priešpriešos kontekste.

Pasinaudokime pasiūlymu ir palyginime Malgorzatos Chomicz bei Giorgio de Chirico meninių vaizdinių logiką, nepaisant suprantamų, technologinių ir chronologinių, išlygų. Abiem atvejais tai pabrėžtinai dėmesys regimybėje įrašytam slėpiniui, bet *Pittura metafisica* – tai ryškios saulės apipjautas, kontrastingas šešėlis, nurodantis šviesoje ištirpdytą grėsmingą nematomybę, o Chomicz lino raižinys – subtili, kontrasto nepripažįstanti pustonių gama, energijos kelionė iš šešėlio į šviesą ir atgal. Jos iš tamsos išnyrančių formų ikonografija yra tarsi svetimkūnis ryškios šviesos nutviekstuose itališkos akmens architektūros kontekstuose, svetimkūnis, kurio savitą skambesį minėta priešprieša tik stiprina.

6 Tai darbiniai straipsnio autoriaus terminai, sukurti atliepiant šio teksto poreikius: priešpriešinti tradiciją, paremtą medžio medžiagos naudojimu kitų regionų tradicijai, dėl suprantamų priežasčių plėtojusiai save naudojant pirmiausia akmenį. Beje, lietuvių kalba išsaugojo šiuos materialios kultūros apspręstumo požymius: medis ir medžiaga yra tos pačios šaknies žodžiai, rodantys, koks šis išteklius buvo svarbus, jei net jo pavadinimas palaipsniui tapo bendrinio materialumo, daiktiškumo sinonimu.

De Chirico tapyba – tai atviros erdvės masyvai su privalomai iškreipta geometrine perspektyva, demonstruojančia tą iškreiptumą į skirtingus taškus subėgančiomis fasadų linijomis, Chomicz grafika – tai makroplano arba maksimaliai priartintų paviršių erdvė, atsisakanti spręsti regimos perspektyvos problemas. *Pittura metafisica* operuoja tiesiomis linijomis, neįmanomomis gamtoje, pabrėžiančiomis meninio vaizdinio kiltį iš matematinių abstrakcijų, o Chomicz ikonografija pagrįsta organinių formų logika, principingai nepripažįstančia nei taisyklingų formų, nei tiesių linijų. Lenkų menininkės vaizdinioje nerasime vaisiaus, akį veriančio šviesos iššūkio, pietų saulėje ištirpdytos slėpinių metafizikos, tokios būdingos Viduržemio jūros kultūroms. *Pittura metafisica* yra pastarasis atstovaujantis vidurdienis, trumpiausio, bet kontrastingiausio šešėlio metas, tuo tarpu Chomicz grafika – baltų / slavų rudens prietema, rytinės vilko valandos šešėliai, besigrumiantys su besiskverbiančia šviesa. Jokio rėksmingo ar egzotiško kolorito; spalvos pabrėžtinai natūralios, subendrintos, artimos lauko rieduliams ar lengvai miško prieblandai. Ne tvieskianti vidurdienio saulė, nepažįstanti barokinės mūsų krašto debesijos, bet brėkimo prietemos vaiduoklija, ryškinanti ir tuo pat metu slepianti demonstruojamų paviršių nelygumus, verčianti žvilgsnį čiupinėti kiekvieną plyšį ir įtrūkimą, pasineriant ir vėl iškylant iš ten tvyrančios tamsos tarsi stengiantis įkvepti oro, kol vėl įtrauks gelmė. Šioje paviršiaus ir gelmės kelionėje autorė verčia klausyti: kaip regimas paviršius sąveikauja su neregima gelme, ją atveriančiu įtūkimu? Kaip tame paviršiuje atsispindi giluminė energija, it lavos kraujas nuspalvinanti iš

gilumų kylančias energetines sroves? *Pittura metafisica* užduoda panašius klausimus, bet kitaip, paslėptį įterpdama į šviesos išryškintą vaizdinio struktūrą, tarsi prielaidaudama šviesos pergalę prieš šešėlį, bet tuo pačiu judesiu pertvarkydama regimą struktūrą į nebeįskaitomus pavidalus. *Pittura metafisica* nėra paviršius, nurodantis gelmę, tai gelmė, užklojusi paviršių, apsimetanti paviršiumi, rodanti ir slepianti save vaisioje šviesos apgaulėje. Chomicz ir de Chirico – tai slėpinio įvietinimo priešprieša, nesutampantys tos pačios paslapties adresai, slepiančią šešėlio galią demonstruojanti gelmė ir paviršių užklojanti tyro permatomumo apgaulė.

Suprantama, visada galima klausyti, ar ši priešprieša nėra pritempta, ar minėti šviesos įveiklinimo skirtumai neišauga iš technologinio grafikos apspręstumo? Tam tikru mastu išauga, be abejo. Juk lyginame mechanškai apdorotos plokštės spaudo ir laisvai jungiamo dažo technologijas. Tačiau atsakykime į klausimą klausimu: o kodėl autorė pasirinko šią, o ne kitą grafikos technologiją, diktuojančią tokias, o ne kitas šviesos panaudojimo galimybes? Puikiai žinodama apie itin platų tų kitų galimybių asortimentą? Minėtas gretinimas, nepaisant chronologinio neatitikimo, išauga iš prielaidos, kad Chomicz meninės kalbos pasirinkimą lėmė individualūs poreikiai, tam tikru mastu galimai nurodantys juos suformavusį geo-kontekstą, minėtą *baltų / slavų prieblandą*.

7 Būta ankstesnių Chomicz kūrybos etapų, kuriuose koloristinė dedamoji buvo ne mažiau svarbi nei tradicinės spaudo technologijos atveriamos galimybės, tačiau palaipsniui autorė nutolo nuo šių eksperimentų. Žiūrėkite: Ewa Urbanska. *Małgorzata Chomicz. Grafika*, Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko – Mazurski, 2020, p. 13.

* * *

Paviršiaus ir gelmės sąveika Chomicz grafikoje netapati gelmės redukcijai į paviršių (nors tai galimas realistinio meno apibūdinimas), veikiau tai bandymas regimam paviršiui sugrąžinti tradicinius, gelmę slepiančius ir tuo pačiu judesiu nurodantiuosius turinius. Regimas daiktinės tikrovės paviršius Chomicz grafikoje yra neregimų gelmės slėpinių nuoroda, nuoroda, kurią reprezentuoja tik atpažįstami regimų daiktų vaizdiniai. Kitaip tariant, tai realizmas, privalomai peržengiantis save. Chomicz grafika postkrikščioniška (bet ne krikščioniška), nes atstovauja realizmo versijai, viena vertus, vis dar tikinčiai neregimybės realumu, kita vertus, jau pertvarkiusiai tą neregimybę iš konfesinio slėpino į šiaipusinės tikrovės paslaptį.

Tebūnie nūdienos menas turi teisę tapatintis su kasdienėmis socialinėmis ar politinėmis aktualijomis, su madingomis ideologijomis ir jų diktuojamu kolektyviniu balsu – juk taip malonu tapti komfortą garantuojančio choro dalimi, imituojančia revoliucinę retoriką. Bet taip pat menas turi teisę stoti ant tradicijos milžino pečių, kreipiant žvilgsnį į universalias⁸, iš klasikos paveldo kildinamas vertybes. Chomicz grafika šiuo požiūriu yra tobulai įvaldytas amatas ir individualios ikonografikos paieška siekiant puoselėti tradicinio estampo meną. Nuolat sprendžiant pamatinę problemą: kaip įženklinti tai, kas kitokiu pavidalu, rodos, nevizualizuojama? Kaip matomas formas paversti nuoroda ir simboliu nematomoms?

8 Suprantama, meno vertybių universalumo pripažinimas priklauso tik nuo vertintojo pozicijos: jis tapatinasi su premodernistinės meno tradicijos tasa, ar su radikaliomis jos pertvarkomis.



Malgorzata Chomicz, *Consapevolezza IV*, 2022, linoraižinis, 70 × 46,5 cm

Palyginę *Silence* ciklą su ankstesniais autorės darbais, pastebėsime keletą reikšmingų pokyčių abstrakčias peizažines formas pertvarkant į konkrečius, aiškiai atpažįstamus, tačiau jokių būdu ne mažiau enigmatiškus gamtos objektus. Kokia formuluotė glaustai apibūdina šiuos pokyčius? Tai skirtingų perspektyvinių planų, derinančių tolimų astronominių kūnų ir artimų geologinių atodangų stilistiką, slinktis į pirmo plano sceną, prie makro planu išskirto objekto, žiūrovo akiai įduoto to objekto paviršiaus. *Silence* cikle nebėra visą tirpdančios šviesos, dominuojančios bet kurio kieto kūno atžvilgiu, atvirkščiai, svarbiausiu vaizduojamu objektu paverčiamas detalesnis, šviesos ir šešėlių tinklais išraižytas daikto paviršius,

gruoblėtais nelygumais sugeriantis anksčiau dominavusios šviesos takumą. Bet klystume tardami, kad fomos materialumas nustelbė šviesos motyvo svarbą, veikiau pakito šviesos įveiklinimo režimas: kūną gaubianti, aptirpdanti šviesa virto to kūno paviršių išskleidžiančia ir detalizuojančia šviesa. Akivaizdu, tai šviesos motyvo ikonografijos pokyčiai, bet svarbu pabrėžti – juos lėmė ir konkretūs technologiniai autorės pasirinkimai. Šviesos pobūdis grafikos generuojamuose vaizdiniuose reikšminga dalimi yra technologinio plokštės apdorojimo, šiuo atveju, lino raižinio pasekmė. Todėl Chomicz kuriami objektai, apšviestais paviršiais traukiami iš šešėlio, yra individualios meistrystės ir technologinių galimybių derinys, puikus pastarųjų pažinimas ir kontrolė.

Chomicz grafikos vaizdiniai, juose įrašyta žinia tampa susieta su aukštus reikalavimus sau keliančiu amatu. Stiprus amatas yra privaloma kokybiško meno, vadinasi, ir jo siunčiamos žinios sąlyga. Nepakanka puoselėti patogią stislitinę manierą, naudojant rankos motorikai priimtina techniką; reikia visas jėgas atiduoti nuolatiniam tokios technikos tobulinimui plečiant rankos galimybes. Ir tikint, kad tik tokiam tobulėjimo kelyje įmanoma užtikrinti meninį siunčiamos žinios aiškumą. Suprantama, kiekvienas meninis vaizdinys yra tam tikra komunikacijos forma. Skirtini tik reikalavimai tą komunikaciją užtikrinančioms priemonėms. Iš esmės, juos atliepia du klausimai. Ar aukšti amato standartai yra pirminė meninės komunikacijos sąlyga? Ar, atvirkščiai, pirminė sąlyga yra meninės žinios komunikatyvumo lygis, o amato reikia tiek, kad tas lygis būtų užtikrintas? Akivaizdu, šios pozicijos nėra tapačios, nors griežtai

ir nepriešpriešintinos. Ikimodernistinis ir modernistinis Vakarų menas linko prie pirmos pozicijos, paskutinių dešimtmečių meninės praktikos neretai puoselėja antrą požiūrį, verčiantį reikšmingą šiuolaikinio meno dalį vadinti komunikacijos menu. Šios antinomijos požiūriu, Chomicz yra ne tik tradicinio amato puoselėtoja, bet ir modernistinės pasaulėjautos tęsėja, su visomis suprantamomis išlygomis, kurias diktuoja nūdienos kontekstai.

* * *

Vienu žvilgsniu aprėpus paskutinio dešimtmečio autorės kūrybą, galima konstatuoti: *Silence* ciklas įakivaizdina kūrybinės raidos lūžio tašką, stebinančią šuolį nuo paieškos nuotykių prie atradimų brandos, nuo eksperimentavimo išbandant įvairius instrumentus prie stebėtinai tikslaus žinojimo, ką ir kaip norima tarti meno žodžiais. Ankstesnių ciklų energetiniai tryškiai, neretai ekspresyviūs, persitvarkę į kruopščiai suvaldytą energetinę pusiausvyrą, bendradarbiavimą su atsitiktiniais efektais iškeitusią į griežtai kontroliuojamą šviesos ir šešėlių ornamentiką.

Tai kūryba, kuri plataus fronto technologines paieškas sukongcentravo į saurą lino raižinio ruožą, konkretaus amato galimybes paverčiant norimo vaizdinio prielaidomis. Kruopštus, tobulybės siekiantis amatas ir siekis maksimaliai tikroviškai realizuoti pasirinktą vaizdinį tikroviškumą tapatinant su panašumu į akimi regimus daiktus – tai svarbūs *Silence* grafikos įtaigumo apibūdinimas.

Silence ciklo ikonografija yra neregimų tikrovės matmenų įakivaizdinimas pasitelkiant regimas formas. Pastarosios tuo pačiu judesiu rodo ir slepia save, yra tiek savimi, tiek tuo, kam pašauktos atstovauti. Tai netie-

siogiai reprezentuojama paslaptis, begalybė pažado pavidalu, konkretybėje bylojanti abstrakcija. Arba save plečianti meninio realizmo versija, dar tikinti neregimybės realumu, bet jau pertvarkiusi ją iš konfesinio slėpinio į šiapusinės tikrovės paslaptį.

Chomicz grafika reprezentuoja pasirinktą objektą taip, kad jis virstų kažkuo nelygstamai didesniu, užklojančiu jo konkretumą. Tai ir yra kokybiško meninio vaizdinio sinekdoha, atverianti žiūrovo akiai daugiau, nei yra rodoma, įtraukianti ją į amžiną tapatumo regimai formai ir ją viršijančio turinio nuotykį.

Chomicz ir de Chirico ikonografiją jungia pabrėžtinas dėmesys meninio vaizdinio reprezentuojamam slėpiniui, tačiau *Silence* ciklas yra į pirmą planą iškeltas paviršius, nurodantis slėpinio gelmę, o *Pittura metafisica* – tai pati gelmė, užklojusi paviršių, apsimetanti paviršiumi, rodanti ir slepianti save vaiksioje šviesos apgaulėje. Chomicz ir de Chirico – tai slėpinio įvietinimo priešprieša, nesutampantys tos pačios paslapties adresai, slepiančią šešėlio galią demonstruojanti gelmė ir paviršių užklojanti tyro permatomumo apgaulė.

Silence ciklas įakivaizdina sudėtingą, save maitinantį vaizduotės suišorinimo ir įvidujinimo ratą, abstraktaus ženklo galią rodant save tuo pačiu judesiu rodyti anapus savęs. Tai transgresyvus grafinės technologijos akivaizdumas, atveriantis vartus vaizduotei, žiūrėjimą į paverčiantis

žiūrėjimu *per*: a) technologiškai apspręstą grafinės medijos paviršių, taip pat b) *per* tos medijos suformuotą vaizdinį, rodomą žiūrovo akiai, verčiantis pastarąją matyti daugiau nei rodoma.

Už *Silence* grafikos vaizdinių tarsi slypi poreikis atsitraukti nuo vidujybės saviraiškos vardan išorybės metafizikos spindesio, nuo individualios vaizduotės peizažų prie sugriežtinto tikroviškumo reikalavimų. Kita vertus, tai savęs ieškanti ir tose paieškose besislepianti *autorė motina*, pripažįstanti, kad nūdienos epochoje bet kuri meninė pastanga, siekianti atverti tikrovę anapus autoriaus, neišvengiamai pažymi save to autoriaus įdagu, virsta specifine saviraiška.

Prarasta, ir tuo pat metu geidžiama gamta *Silence* cikle, nuolat susigražinama netekties ir nepatenkinamos siekiamybės pavidalais yra save kritikuojančio miesto žmogaus svajonė, siekianti atpirkti civilizacijos lemtą gamtos niokojimą. Tokio tipo savimonė, buvimą civilizuotu žmogumi rišanti su kalte ir atsakomybe, Chomicz grafikos siunčiamai žiniai suteikia tvarumo ideologijų poskonį.

Aukšti grafikos amato standartai *Silence* cikle apsprendžia tinkamą meninę komunikaciją, bet ne atvirkščiai. Šiuo požiūriu Chomicz grafika yra pabrėžtinai tradicinė, atsisakanti estetinę kokybę subordinuoti komunikacinio efektyvumo reikalavimams, nors griežtai juos priešpriešinti nedera.

Naudota literatūra

Urbanska, Ewa. *Malgorzata Chomicz. Grafika*, Olsztyn: Uniwersitet Warminsko-Mazurski, 2020.

The Light and Shade of the Trees in the Graphical Art of Malgorzata Chomicz

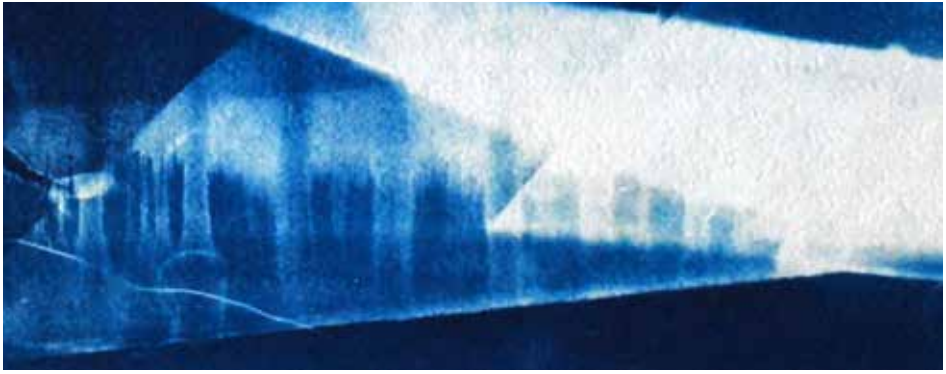
Summary

The article is dedicated to the work of the Polish-Italian graphical artist Malgorzata Chomicz over the past decade. The focus is on the artist's *Silence* cycle (2018), and the concise disclosure of the attributes of the cycle. To achieve this, the usual formal iconographic analysis approach is used. Such instrumental concepts as surface / depth, image / invisibility and other terms serve this purpose. The analysis is based on the premise that this graphical art cycle manifests a turning point in the creative process, a shift from the search adventure to the maturity of discovery,

and to a surprisingly precise awareness of what and how should be expressed through the language of art. On the other hand, in the article, the creative endeavour of the artist becomes an impulse for formulating general concepts of artistic authorship, sketching out the fundamental differences in the visual thinking of the Baltic / Slavic and Mediterranean cultures, discussing and challenging the perspective of artistic synecdoche, which draws the viewer's gaze into the eternal adventure of visual form identity and the content that surpasses it.

Keywords: Chomicz, graphical art, de Chirico, viewer's eye, surface / depth, image / invisibility, nature in the form of loss.

KONFERENCIJŲ APŽVALGOS



Violeta Mackialo. *Kelionė tęsiasi. Gilyn, (fragmentas)* 2022
21,5 × 19 cm, cianotipija, ofortas, monotipija

Lietuvos filosofijos trajektorijos

2022 m. lapkričio 17–18 d. Lietuvos kultūros tyrimų institute įvyko respublikinė mokslinė konferencija „Lietuvos filosofijos trajektorijos“, kurią surengė to paties instituto Lietuvos filosofijos istorijos skyrius, minėdamas Pasaulinę filosofijos dieną, kuri UNESCO nutarimu nuo 2005 m. švenčiama trečiąjį lapkričio ketvirtadienį. Konferencija taip pat buvo transliuojama Zoom platformoje.

Atidarydama konferenciją, žodį tarė LKTI Lietuvos filosofijos istorijos skyriaus vedėja doc. dr. Rūta Marija Vabalaitė. Ji pasveikino visus su Pasauline filosofijos diena, pažymėjo Lietuvos filosofinės tradicijos ilgaamžiškumą ir platumą, jos sąsajas su pasauline filosofija ir palinkėjo visiems kūrybingo darbo ir atradimo džiaugsmo.

Konferencijos darbas buvo organizuojamas šešiomis sesijomis – *Lietuvos filosofijos epochų kontūrų*, *Epistemologijos ir socialinės filosofijos, XVII–XIX a. politinės filosofijos, XX–XXI a. politinės filosofijos, Religijos filosofijos ir Filosofinės antropologijos*. Iš viso buvo perskaitytas 21 pranešimas, iš kurių 1 pranešimas – nuotoliniu būdu.

I sesija: *Lietuvos filosofijos epochų kontūrai*

Dalius Viliūnas savo pranešimą skyrė Apšvietos filosofijai ir jos raidos ypatybėms aptarti. Pranešėjas siūlė Apšvietos filosofijos raidoje skirti tris laikotarpius – *parengiamąjį* (XVIII a. vidurys), *brandųjį* (XVIII a. 7 dešimtmetis – XVIII a. pabaiga)

ir *baigiamąjį etapą* (1799–1835). Pasak Viliūno, pirmajame etape scholastinė logika keičiama Wolfo-Leibnico mokyklos logika. Tačiau filosofijos branduolys dar išlieka scholastinis. Ji suprantama kaip privaloma lotyniška postulatų, definicijų pobūdžio disciplina. Antrajame etape filosofija tampa gyvenimišku dalyku ir yra plačiosios švietimo praktikuojama. Trečiajame etape filosofija vėl suklesti kaip universitetinė disciplina su visomis tradicinėmis subdisciplinomis – logika, metafizika, etika, taip pat filosofijos istorija, proto kritika ir antropologija. Įvertinęs menką jo ištirtumo laipsnį, brandžiajam etapui Viliūnas skyrė daugiausia dėmesio. Kalbėdamas apie personalijas, prelegentas nurodė, kad šio laikotarpio filosofijoje vyravo dvasininkai (teigė, kad iš 11 vertų paminėti filosofų jų buvo 9), o tai savo ruožtu lėmė, kad Lietuvoje didžiausią svorį turėjo katalikiškoji, o ne radikali (laisvamaniškoji ir ateistinė) Apšvietos filosofija. Be nuosaikumo, pranešėjo teigimu, brandžioji Apšvietos filosofija dar pasižymėjo: 1) rašoma nacionaline (pagal to meto aplinkybes, lenkų) kalba, 2) vyrauja progresyvizmo, prakticismo, empirizmo, deizmo ir natūralistinės ontologijos idėjos, 3) estetikoje įsitvirtina klasicizmo principai, 4) filosofinių tyrimų metodologijoje klesti eklektizmas ir 5) savęs kaip apšvietųjų priešpastatymas ankstesnės epochos žmonėms („Apšvietos savimonė“). Baigdamas pranešimą, Viliūnas pažymėjo, jog brandžiuoju laikotarpiu galime stebėti ženkliai išaugusį filosofinių tekstų vertimą

į nacionalinę (lenkų) kalbą. Pasak jo, šis faktas Lietuvos ir užsienio istoriografijoje kol kas yra deramai neįvertintas ir laukia savo tyrinėtojų.

Romo Juzefovičiaus pranešimas klausytojus iš Apšvietos nukėlė į XX a. trečiojo dešimtmečio pradžios Kauną. Prelegentas detalai aptarė filosofijos studijų organizavimo pradžią. Jos ieškoti siūlė ne 1922 m., kai buvo įsteigtas Lietuvos universitetas, o dviem metais anksčiau – 1920 m. Kaune pradėjusiuose veikti Aukštuosiuose kursuose. Juzefovičius teigė, kad Aukštieji kursai buvo organizuojami kaip daugia-profilinės studijos, kuriose derama vieta buvo numatyta ir filosofijai. Buvo vadovaujamasi nuostata, jog filosofijos istorija turi būti dėstoma ją siejant su bendraisiais kultūros raidos procesais. Tokia nuostata leido filosofiją labai gerai susieti su humanitariniais, gamtos ir teisės mokslais. Kuriant studijų programas, apibrėžiant filosofijos dalykų vietą jose ir dėstant juos didelį vaidmenį atliko trys asmenybės: Jonas Vabalas-Gudaitis, Pranas Dovydaitis ir Stasys Šalkauskis. 1922 m. vasario 16 d. Aukštieji kursai buvo pertvarkyti į Lietuvos universitetą. Lietuvos universitete filosofija pateko į bendrųjų kursų tarpą. Universitete egzistavo trys filosofijos katedros: viena – teisių, antra – humanitarinių mokslų, o trečia – filosofijos-teologijos fakultete. Filosofiją jame dėstė minėtieji Dovydaitis ir Šalkauskis, taip pat Vosylis Sezemanas, Levas Karsavinas ir Leonas Bistras. Juzefovičius teigė, kad nuo 1922 m. universitete buvo numatyta rengti ir mokslo daktarus. Tačiau humanitarinių mokslų disertacijų rengimas išibėgėjo labai lėtai. Pirmoji filosofijos disertacija buvo apginta latvio

Aleksandro Veidemano tik 1927 m., o iš viso jų per tarpukarį – šešios.

Ieva Deviatnikovaitė organiškai pratęsė Juzefovičiaus pranešimą apie filosofijos studijas tarpukario Lietuvoje. Ji apžvelgė, kaip tuo metu vyko teisės filosofijos ir teisės teorijos studijos, kurios tada vadinosi teisės filosofijos istorijos ir teisės enciklopedijos studijomis: pristatė dėstytojus, naudotus tekstus ir studentų diplominių darbų temas. Pranešėja nurodė, kad ilgiausiai teisės filosofijos istoriją ir teisės enciklopediją dėstė Petras Leonas – nuo 1922 iki 1935 m. O pirmieji teisės filosofijos darbai pasirodė 1923 m. Tais metais kunigas Jonas Skruodys išleido knygėlę „Teisės filosofija“. 1924 m. Leonas publikavo „Teisės enciklopedijos paskaitas“ (1931 m. išėjo papildytas šių paskaitų leidimas), 1926 m. – teisės filosofijos paskaitų užrašus, o 1928 m. – pirmąjį Lietuvoje teisės filosofijos vadovėlį. 1937 m. Domas Krivickas išleido teisės enciklopedijos paskaitų užrašus. 1924 m. pasirodė studentų išverstas Karlo von Gareiso veikalas „Teisės enciklopedija ir metodologija“. „Reikšmingi buvo ir kitų teisininkų, filosofų, visuomenininkų (Prano Dovydaičio, Juozo Gobio, Prano Mantvydo, Izidoriaus Tamošaičio ir kt.) straipsniai periodiniuose leidiniuose „Logos“, „Kultūra“, „Židinys“, „Vairas“⁴⁴, – kalbėjo Deviatnikovaitė. Prelegentė pažymėjo, kad savo diplominiuose darbuose studentai taip pat rašė teisės enciklopedijos ir filosofijos temomis. Jie domėjosi teisės ir dorovės, jėgos ir teisės santykiais, prigimtinės teisės koncepcija, pozityviaja teise, procesais, vykstančiais Sovietų Sąjungoje, fašistinėje Italijoje ir nacistinėje Vokietijoje, valstybių valdymo formomis, Makiavelio absoliutinės monarchijos teorijos pagrindais, Jeano-

Jacqueso Rousseau, Immanuelio Kanto, Georgo Hegelio ir kitų mąstytojų teisės filosofija. Taip pat gvildeno valstybės ir visuomenės, valstybės ir politinių partijų santykius, visuomenės susiskirstymo problemas ir gilinosi į diktatūros esmę įvairių politinių santvarkų kontekste bei kitus panašius klausimus.

Pirmąją sesiją užbaigė **Laurynas Peluritis**. Savo pranešimą jis skyrė sovietinės Lietuvos filosofijos raidos periodizacijos problemoms aptarti. Jis kritiškai pristatė jau egzistuojančius to laikotarpio periodizacinius modelius (Gintaro Kabelkos, Andrzejaus Walickio ir Helenos Sheehan) ir pateikė savąjį variantą. Peluritis siūlė sovietinės Lietuvos filosofijos raidą dalinti į penkis tarpsnius: 1944–1955 m. (stalinizmo), 1956–1967 m. („atlydžio“), 1968–1979 m. („liberalios“ stagnacijos), 1980–1986 m. (kokybinių ir kiekybinių pokyčių laiko) ir 1987–1989 m. (*perestroikos* ir Atgimimo epochos). Aptardamas kiekvieną tarpsnį, pranešėjas nurodė kiekvienam iš jų būdingus politinius, institucinius ir teorinius įvykius bei asmenybes. Peluritis ginčijo sovietinės Lietuvos filosofijos istoriografijoje gajų požiūrį, kad iki 1960 m. sovietinėje Lietuvoje filosofijos iš esmės nebuvo. Taip pat atreipė dėmesį, kad 1956–1967 m. Lietuvoje tokio Atlydžio, koks buvo Maskvoje ir Leningrade, neegzistavo. Jo teigimu, tuo metu Lietuvoje buvo siekiama iš naujo sutvirtinti marksistinės filosofijos pozicijas.

II sesija: *Epistemologija ir socialinė filosofija*

Antrosios sesijos darbą pradėjo **Vytis Valatka**, perskaitydamas pranešimą „Logikos

statuso, objekto ir kilmės interpretacija Jokūbo Ortizo logikos paskaitose“. Jokūbą Ortizą prelegentas trumpai pristatė taip: jis buvo devintasis Vilniaus universiteto profesorius, kilęs iš Ispanijos Kapros miesto ir pas mus dėstęs tarp 1594 ir 1598 m. Kalbėdamas apie Ortizo logikos statuso supratimą Valatka įrodinėjo, kad pastarasis buvo pasirinkęs XVI–XVIII a. populiarią eklektinę scholastinę koncepciją, kuri apjungė okamistinę poziciją, laikiusią logiką tam tikra praktinio mokslo rūšimi, ir aristotelinį požiūrį, logiką traktavusį vien kaip bendrąjį scholastinių mokslų instrumentą. Logikos objekto klausimu, – tęsė pranešėjas, – Ortizas laikėsi tomistinio realizmo pozicijos, logikos objektais pripažinusios realius esinius – tinkamai atliekamus žmogaus intelekto veiksmus. O aiškindamas logikos mokslo kilmę, Valatkos teigimu, Ortizas laikėsi tradicinio scholastinio požiūrio, kildinusio logiką iš refleksyvosios žmogiškosios patirties.

Gintaras Sungaila gilinosi į Petro Mohylos (1596–1647) laikais įvykusią stačiatikių (ortodoksų) humanitarinės minties transformaciją, jos pobūdį ir metodus. Pranešėjas teigė, kad Mohyla yra svarbi Ukrainos kultūros figūra. Jo veikla pirmiausia sietina su Kijevo kolegiumo, vėliau tapusio akademija, įsteigimu. Šioje akademijoje vyravo kalbų įvairovė: buvo dėstomos lotynų, graikų ir bažnytinė slavų kalbos; studentai tarpusavyje bendravo ir savo darbus skelbė lenkų kalba; vadovėliai buvo parašyti lotynų kalba, ja buvo skaitomos ir dauguma paskaitų. Dėl šios kalbų įvairovės akademijos įtaka peržengia dabartinės Ukrainos kultūros ribas. „Tarpautinį Mohylos projekto pobūdį, – sakė

Sungaila, – liudija ir jo parašytas pirmasis ortodoksų katekizmas, kuris vėliau patvirtinamas kaip oficialus viso pasaulio ortodoksų tikėjimo išpažinimas. Katekizmas pasižymėjo ortodoksams nebūdinga logine dogmų išdėstymo tvarka, kuri buvo nusižiūrėta nuo jėzuitų. “Jį parašyti Mohylą paskatino po Brasto unijos 1596 m. prasidėjusi polemika tarp unitų ir ortodoksų, taip pat intelektualinis protestantų ir katalikų spaudimas. Kalbėdamas apie Mohylos ir filosofijos santykį, pranešėjas pažymėjo, kad jo įkurtoje akademijoje filosofija atskiriama nuo teologijos ir paverčiama savarankiška disciplina. Mohylos akademijoje į filosofiją gilinamasi recipuojant protestantų ir katalikų autorius ir jų idėjas panaudojant ortodoksų tikėjimo poreikiams. Filosofijos ir teologijos atskyrimą bei protestantiškų ir katalikiškų autorių recepciją XX a. tyrinėtojas Georgijus Florovskis laikė atsakingais už tai, kad į ortodoksų teologiją įsibrovė žalingas intelektualizmas, kuriuo pastarajai būtina atsikratyti. Su Florovskio požiūriu Sungaila kategoriškai nesutiko ir gynė mohylietiškosios sintezės teisėtumą bei pagrįstumą.

Vilius Dranseika savo pranešimą skyrė kauniečiui filosofui ir visuomenės veikėjui Izaokui Donskiui (1898–1938). Kadangi šis autorius menkai žinomas, tai prelegentas trumpai pristatė jo intelektualinę biografiją. Mokėsi Kaune gimnazijoje, studijavo Peterburge ir Berlyne. 1923 m. Berlyne apsigynė daktaro disertaciją apie bendrąsias ir individualiąsias sąvokas. Ten palaikė glaudžius ryšius su rusų emigrantais ir jų iš Rusijos perkelta *Laisvąja filosofijos akademija*. Nenutraukė ryšių ir su Lietuva. Dėstė žydų mokymo įstaigose, taip pat bandė

įsitvirtinti ir lietuviakalbėje akademinėje terpėje. Teikė paraišką eiti docento pareigas Lietuvos universitete. Habilitacijai pateikė darbą vokiečių kalba apie kitų protų problemą. Savo recenzijoje Sezemanas šį darbą įvertino teigiamai ir rekomendavo Donskį priimti į docento pareigas. Tačiau Švietimo ministerija vis delsė pripažinti Donskio daktaro disertaciją ir taip jis docentu netapo. Nepavykus įsitvirtinti lietuviškoje akademinėje terpėje Donskis savo dėmesį nukreipė į Londoną. Ten baigė tarptautinės teisės studijas. Mirė pakeliui į Londoną, į žydų regionalistų suvažiavimą. Palaidotas Paryžiuje. Kalbėdamas apie rankraštinių Donskio palikimą, Dranseika nurodė, kad jo likimas yra nežinomas. Ankstyviausias išlikęs tekstas – daktaro disertacijos santrauka. Pats disertacijos tekstas, spėja pranešėjas, greičiausiai neišlikęs. Didžioji dalis publikacijų paskelbtos 1930–1935 m. Jos parašytos įvairiomis kalbomis – vokiškai, rusiškai, lietuviškai, jidiš ir angliškai. Anglų kalba 1934 m. publikuotą Donskio tekstą „Truth and Modern Dictatorship“ prelegentas nurodė kaip vieną iš geriausiai iliustruojančių autoriaus plėtotos socialinės epistemologijos idėjas. Šiame tekste jis suformuluoja skirtingiems politiniams režimams (demokratijoms ir diktatūroms) būdingas tiesos sampratas ir aptaria atvejus, kuomet dėl išskirtinės situacijos demokratiškose visuomenėse tam tikrose įsitikinimų sferose epistemologinės pozicijos gali supanašėti su diktatūroms būdingomis epistemologinėmis pozicijomis. Pasak pranešėjo, Donskis demokratijas sieja su absoliutistine tiesos teorija, kurioje tiesa laikoma nepriklausoma nuo praktikos ir praktinių interesų, o diktatūras – su

reliatyvistinė tiesos teorija, kuri tiesą laiko priklausoma nuo praktikos ir praktinių interesų. Nepaisant savo tiesos teorijų, demokratijos ir diktatūros skirtingai elgiasi nuomonių pliuralizmo atžvilgiu: pirmosios pripažįsta ir leidžia nuomonių įvairovę, o antrosios nepripažįsta ir neleidžia. Tačiau skirtumas tarp demokratijų ir diktatūrų traktuojant nuomonių įvairovę yra reliatyvus. Nepaprastųjų būklių (karo ar stichinių nelaimių) situacijose demokratijos supanašėja su diktatūromis, nes tam tikrose sferose, ypač susijusiose su valstybės valdymu, pradeda riboti nuomonių įvairovę ir kritiką.

Alvydas Noreika svarstė klausimą, ar Amerikos lietuvių visuomenės ir mokslo veikėją Vytautą Kavolį galima laikyti filosofu. Į šį klausimą pranešėjas atsakė teigiamai. Jis įrodinėjo, jog Kavolio kūryboje ir veikloje galima aptikti trijų tipų filosofiją – egzistencinę filosofiją, labiausiai eksplikuotą studijoje „Nužemintųjų generacija“ (1968), politinę filosofiją, besiskleidžiančią liberaliosios pasaulėžiūros apmąstymais, ir socialinę filosofiją, kuria paremti konkretūs moksliniai tyrimai. Noreika teigė, kad visos trys Kavolio filosofijos turi ir bendrumų, ir skirtumų. Jos panašios tuo, kad visų trijų pamatinę teorinę struktūrą sudaro trys kategorijos – „asmenybė“, „kultūra“ ir „visuomenė“. Jų panašumą dar labiau sustiprina tai, kad visais trim atvejais minėtos kategorijos suprantamos iš esmės vienodai. Lygindamas, kaip minėtose filosofijose apibrėžiami santykiai tarp asmenybės, kultūros ir visuomenės, Noreika sakė, kad egzistuoja ir panašumai, ir skirtumai. Būtent pastarieji, prelegento įsitikinimu, neleidžia kalbėti apie vieną bendrą Kavolio

filosofinę sistemą. Vietoj tokios sistemos egzistuoja trys daugiau ar mažiau savitos filosofijos. Tokią išvadą Noreika grindė ir kavoliškųjų filosofijų tematikos savitumu. Pasak jo, pagrindinė egzistencinės filosofijos tema – individo santykiai su gimtąja bendruomene ir jos kultūra, politinės filosofijos – liberalo santykis su bendruomene ir jos kultūra, o socialinės filosofijos – kolektyvinis emocionalumas ir kultūrinė jo raiška. Baigdamas pranešimą prelegentas pažymėjo, jog minėtos filosofijos formavosi ir darė įtaką įvairioms Kavolio kūrybos ir veiklos sritims ne atsiskyrusios viena nuo kitos, bet dinamiškai sąveikaudamos. Ir, pasak Noreikos, tai nieko keista, nes pats Kavolis dinamišką sąveiką asmeniškai laikė geresniu ir sveikesniu integracijos būdu nei loginė sintezė.

III sesija: XVII–XIX a. politinė filosofija

Matas Grubliauskas gilinasi į XVII a. pabaigos Vilniaus jėzuitų politikos kursų analizės ypatybes. Jis įrodinėjo, kad šiems kursams adekvačiai suprasti iki šiol naudota kontekstualistinė strategija, kuria remiantis pirmiausia būdavo nustatomas pavyzdinis kursas, o paskui parodomi nuokrypiai nuo jo kituose kursuose ir pagal jų laipsnį sprendžiama apie esminius filosofinės minties lūžius bei naujų tendencijų įsitvirtinimą, yra netinkama. Kad ši strategija būtų tinkama, turi būti įgyvendintos trys sąlygos: pirma, filosofinių problemų svarstymui neturi daryti įtakos jokie neteoriniai veiksniai; antra, turi būti disponuojama gausiais ir įvairaus pobūdžio šaltiniais; trečia, turi būti įmanoma tiksliai identifikuoti autoritetus ir su jais siejamas

tradicijas. Grubliausko teigimu, šias tris sąlygas tenkina spekuliatyvosios filosofijos (logikos, fizikos, metafizikos), bet ne praktinės filosofijos (etikos, ekonomikos ir ypač – politikos) kursai. Todėl prelegentas siūlė naudoti alternatyvią tyrimų strategiją – analizuoti profesorių inerciją bei spontaniškumą perimant ir vertinant bendrąsias politinės minties vietas. Pasak jo, spontaniškas mąstymas pasireiškia trimis būdais: a) kompiliuojant skirtingų autorių fragmentus, b) pasitelkiant teorinius teiginius turinčius iliustruoti pavyzdžius ir c) pateikiant savo savarankišką asmeninę nuomonę nagrinėjamos temos pabaigoje ar modifikuojant cituojamų autorių mintis.

Savo pranešime **Vilius Mačkinis** aptarė XVIII a. švietėjo Jeronimo Stroinovskio prigimtinės teisės koncepciją ir jos politines implikacijas. Stroinovskio pažiūras pranešėjas svarstė pasitelkęs platų fiziokratinio mąstymo kontekstą, kuriame jos formavosi ir funkcionavo. Susirinkusiesiems buvo įtikinamai pademonstruota, kad esminiais savo principais Stroinovskio prigimtinės teisės koncepcija niekuo nesiskyrė nuo kitų to meto fiziokratinų teorijų. Kaip ir pastarosiose, joje buvo daroma perskyra tarp prigimtinės ir žmogiškos-politinės tvarkos, pabrėžiama prigimtinės tvarkos dieviška kilmė, galimybė šią tvarką racionaliai pažinti ir žmogiškų teisių ir pareigų, iš kurių svarbiausia turėti ir gausinti nuosavybę, įsiškanijimas joje; reikalaujama, kad žmogiškoji-politinė tvarka atitiktų prigimtine tvarką, ir t. t. Lyginamoji analizė Mačkinį įgalino atrasti ir reikšmingą Stroinovskio prigimtinės teisės koncepcijos išskirtinumą. Jei pagrindinis fiziokratizmo atstovas prancūzų mąstytojas François Quesnay

teigė, jog prigimtinė tvarka suponuoja aiškiai apibrėžtą žmogiškąją-politinę tvarką (absoliutinę monarchiją), tai Stroinovskis užėmė priešingą poziciją. Pastarąją Mačkinis apibūdino taip: „LDK švietėjai, apeliuodami į visuomeninės būklės prigimtinumą ir piliečių tarpusavio išpareigojimus, pačią visuomenės santvarką palikdavo antriniu klausimu ir šios valdžios sudarymo principai buvo jau pačios visuomenės (suvokiančios savo išpareigojimus) reikalas. Esminis politinis argumentas buvo ne sąsaja su konkrečia politine tvarka (viena santvarka geresnė už kitą), bet neišvengiama sąsaja su prigimtinė tvarka, kuriai gera ir teisinga valdžia nenusižengia – o ją užtikrina“.

Rūta Marija Vabalaitė pranešime „Juozapo Goluchovskio idėjų samprata kaip galimas atsakas į kvietimą reabilituoti mintis apie valdovą, kuris yra persiėmęs idėjomis“ supažindino su tęsiamų ankstyvųjų šio filosofo darbų tyrinėjimų rezultatais. Pradžioje ji pateikė dvi „Grynojo proto kritikos“ citatas, kurios sudarė jos tyrinėjimų išeities tašką. Vienoje iš jų Immanuelis Kantas siūlo vartoti idėjos terminą, nenu-tolstant nuo jo pradinės filosofinės prasmės, kitoje – neatmesti kaip nenaudingo Platono mokymo apie valdovą, kuris proto akimi išvelgia idėjas ir jomis vadovaujasi. Gilindamasi į Goluchovskio sąvokų „idėja“ ir „pirmapradė idėja“ prasmes, prelegentė pastebėjo, kad Erlangeno traktate mąstytojas nutolsta nuo kantiško idėjų supratimo. Jame idėjos ir pamatinės idėjos terminai vartojami greičiau Friedricho Schellingo, o ne Kanto prasme. Kaip ir Schellingas, Lietuvos filosofas idėjoms suteikia ontologinį krūvį, tad jomis nelaiko vien subjektyvių sumanymų. Tačiau, Vabalaitė įspėjo, būtina

neperdėti Goluchovskio ir Schellingo idėjų sampratų panašumo. Pagrindinį jų skirtumą pranešėja aptiko jose pateiktuose idėjų vaidmens teisingoje valstybėje apibrėžimuose. Ji pristatė traktato citatas, kurios ją verčia manyti, kad Goluchovskis sugrįžta prie platoniškosios idėjų prasmės, ir ši sugrįžimą aiškino kaip autoriaus pastangą priminti, jog valstybei būtini individai, kurių gyvenimo siekius apsprendžia tik inteligibilus būties regionas.

IV sesija: XX–XXI a. politinė filosofija

Algimantas Jankauskas nagrinėjo vieno iš Sąjūdžio įkvėpėjų Romualdo Ozolo plėtotą valstybės idėją. Jos ištakų siūlė ieškoti autoriaus ankstyvuosiuose politiniuose raštuose, rašytuose 1968–1973 m., kai Ozolas studijavo filosofijos doktorantūroje ir ieškojo savojo gyvenimo kelio bei požiūrio į pasaulį. Prelegentas kalbėjo, jog apie 1970 m. Ozolo matomas ateities pasaulis yra visų pasaulio tautų lygiateisio bendradarbiavimo pasaulis („tautų sąjunga“). Jankauskas teigė, kad Ozolas ypač neigiamai vertino supervalstybes (TSRS, Kiniją, JAV). Filosofas manė, jog supervalstybių era, dėl naujo pasaulinio karo grėsmės ir gamtos išsaugojimo būtinumo, save išsėmusi. Supervalstybės – tai visų pirma ideologinių prieštaravimų dariniai, vedantys prie karių susidūrimų; supervalstybės – teršėjos ir gamtos turtų alintojos. Alternatyva supervalstybių galių pasauliui – lygiateisiškų tautų sąjungos pasaulis. Tokiame idėjiniam kontekste Ozolas mąstė ir apie Lietuvos ateitį. Pasak pranešėjo, jis prognozavo, kad netolimoje ateityje įvyks Sovietų Sąjungos ir Kinijos ginkluotas konfliktas, ir ragino

būti pasirengusiems kovoti dėl Nepriklausomybės. Baigdamas pranešimą Jankauskas pažymėjo, kad vėlesniais gyvenimo metais Ozolo pažiūros nekito ir būtent jų vedamas įsijungė į Sąjūdžio veiklą.

Simo Čelutkos pranešimo tema – Alvydo Jokubaičio paieškos atsakymo į klausimą, kas yra politika. Prelegento teigimu, arčiausiai prie atsakymo filosofas priartėja svarstydamas politikos autonomijos problemą, kurią nagrinėdamas jis ypač daug dėmesio skiria politikos ir moralės santykio aptarimui. Čelutka įrodinėjo, jog liberalusis minėtos problemos sprendimas, kuriuo siūloma politiką atriboti nuo moralės, Jokubaičio netenkina. Jis siūlo politiką vėl iš naujo susieti su morale ir jų abiejų junginį autonomizuoti tų moderniojo mąstymo pakraipų, kurios siekia išardyti šią sąjungą, atžvilgiu. Tačiau, pažymėjo prelegentas, pastaraisiais metais, ypač pradedant knygos „Politisinis idiotas“ pasirodymu, Jokubaitis pradeda smarkiai abejoti politikos galimybėmis ir netgi politikos verte apskritai. Čelutkos teigimu, matome vis labiau ryškėjantį poslinkį nuo politikos prie moralės, prie vidinio arba pogrindžio žmogaus, asmens sielos klausimų, kuris galiausiai veda į liberalaus politikos supratimo priėmimą.

V sesija: Religijos filosofija

Margarita Poškutė aptarė, kaip XX a. pradžios katalikų filosofinėje antropologijoje buvo apibrėžiami žmogaus gyvenimo tikslai. Prelegentė pažymėjo, kad visi svarstę šį klausimą vadovavosi neotomististine filosofija ir jai būdinga žmogaus samprata, tik vieni – pažodiškiau, o kiti – kūrybiškiau. Poškutės teigimu, pirmuosius bene ryš-

kiausiai reprezentuoja Mečislovas Reinys, o antruosius – Adomas Jakštas. Reinys įrodinėjęs, jog žmogui dėl jo įvairiapusiškumo yra iškelti skirtingi siekiai: gamtinė prigimtis reikalauja rūpintis kūno fizinėmis jėgomis ir jų stiprinimu, o dvasinė prigimtis – stiprinti pagrindines sielos galias (protą ir valią) ir orientuotis į santykius su kitais žmonėmis, „tiesą ir dorą“ ir galiausiai patį Absoliutą. O Jakštas laikęsis nuostatos, jog žmoguje svarbiausia yra kūrimo galia, kurios tinkamas realizavimas ir turi būti laikoma svarbiausiu žmogaus uždaviniu.

Olegas Skoriukovas, remdamasis išlikusiais Levo Karsavino vėlyvojo laikotarpio rankraščiais bei korespondencija, siekė rekonstruoti mąstytojo darbo planą ir parodyti, kaip nuo istorijos metafizikos jis judėjo „Pasaulio kultūros istorijos“ kūrimo link. Prelegento teigimu, Antrojo pasaulinio karo metais rašytoje „Pasaulio kultūros istorijoje“ Karsavinas bando pateikti pasaulio kultūros istorijos vystymosi raidą per krikščionybės prizmę ir tam pagrindu tarnauja jo istorijos metafizikos koncepcija, kurioje Kristus laikomas istorijos viršūne. Baigdamas pranešimą Skoriukovas pristatė Karsavino požiūrį į įvairias istorines epochas. Pasirodo, XIII amžius buvo mėgstamiausias filosofo laikotarpis, o Renesanso itin nevertino ir vadino jį *Vyrozdenie* („Išsigimimas“).

Ramūnas Boleslovas Malcius apžvelgė Antano Maceinos religijos filosofijos raidą nuo ankstyvojo iki vėlyvojo laikotarpio, išsamiai apibūdindamas pagrindines kiekvieno laikotarpio idėjas. Prelegento tvirtinimu, ankstyvajame savo kūrybos laikotarpyje Maceina atmeta religijos ir kultūros priešpriešinimą ir siekia rasti jų

sintezę. Filosofo įsitikinimu, būdamas skirtingos, jos yra viena kitai reikalingos. Viena vertus, kultūra per žinojimą, dorą ir kūrybą tarnauja religijai, t. y. žmogaus santykiui su Dievu. Antra vertus, be religijos pagalbos kultūra negalėtų pasiekti savo idealų – visiško žinojimo, doro gyvenimo ir tobulo kūrybos. Viduriniuoju laikotarpiu Maceina plėtoja teistinį egzistencializmą, paremtą prielaida, jog „Dievo ieškojimas yra egzistencijos sąmonės aktas. Suvokus save, egzistencija suvokia ir Dievą“. Šią prielaidą Malcius eksplikavo taip: „Dievas nėra tokia transcendencija, kuri žmogui nėra prieinama, nes Dievas kūrė žmogų su tikslu ir tuo pačiu jam taip pat davė tikslą, kuris, teistinio egzistencializmo požiūriu, yra sueiti su Dievu į santykį Tu–Tu ir taip grįsti save per Dievą. O tokį kelią į Dievą gali suteikti tik ribinė situacija, kadangi tik joje žmogus išeina iš kasdienybės ir užklausia Tą, kuris ir slypi už ribinės situacijos t.y. Dievą“. Brandžiuoju kūrybos laikotarpiu Maceina kuria religijos filosofiją, kurios centre atsideria kenozės sąvoka. Prelegento teigimu, Maceina kenozę supranta kaip Dievo apsiribojimą, apsiplėšimą, išsituotinimą. O tą Dievas, pagal filosofą, padaro trejopai: kurdamas, įsikūnydamas kaip *Logos* ir mirdamas ant kryžiaus.

Gintaras Kabelka analizavo ateizmo specifiką sovietiniais metais. Jis teigė, kad tuo metu egzistavo dvi ateizmo atmainos – *karingasis* ir *nuosaikysis*, arba *deterministinis*, *ateizmas*. Pirmasis religiją traktavo kaip išnaudotojų klasių ideologiją, kova su kuria esanti klasių kovos sudedamoji dalis. Jam buvo būdingas kovingumas, bekompromisiškumas, revoliucinis smurtinis veikimas. O nuosaikijame ateizme religija

buvo suprantama kaip viena iš ideologijos (susvetimėjusios sąmonės) formų. Pasak prelegento, kritikuodami religiją ir gilinamiesi į jos raidą, nuosaikieji vadovavosi trimis principais: 1) *determinizmu*, kuris skelbė, jog religija yra sąlygojama ekonominės bazės ir jos pavidalų kaitos; todėl kol egzistuoja antagonistinės formacijos, tol egzistuos ir jų iškreipta sąmonė – religija; 2) *istoriškumo*, arba konkretaus istorinio požiūrio, *preferavimu*, iš kurio sekė kai kada pozityvus istorinio religijos vaidmens pripažinimas: visos visuomeninės-ekonominės formacijos buvo būtinos istorijos pakopos, taigi, ir jų ideologija – religija – nėra nei gera, nei bloga, bet būtina; 3) pirmų dviejų principų sąlygotas partiškumo, klasių kovos principų atsisakymas, ignoravimas, susilpninimas, apėjimas.

VI sesija: *Filosofinė antropologija*

Savo pranešimą apie Vosių Sezemaną **Dalius Jonkus** pradėjo pažymėdamas, kad jis buvo vienas iš žymiausių XX a. Lietuvos filosofų, tačiau dėl savo marginalumo (nebuvo nei lietuvis, nei rusas, bet Suomijos švedas, gyvenęs Rusijoje ir Lietuvoje ir save laikęs labiau rusų kultūros žmogumi) kol kas sulaukęs menko tyrinėtojų dėmesio. Prelegentas aptarė Sezemano vėlyvojo laikotarpio (1944–1955 m.) kūrybinį palikimą, kurį įvardijo „metafiziniais-antropologiniais“ rankraščiais. Jonkus spėjo, kad šiuose rankraščiuose dėstomos idėjos turėjo įeiti į didelį kūrinį „Dvasios ir materijos sąryšis“, kuris buvo pradėtas rengti, bet taip ir liko neužbaigtas. Pranešėjas sau kėlė uždavinį rekonstruoti minėto kūrinio visuminę struktūrą. Jis teigė, kad tai galima padaryti

Lietuvoje turimus to laikotarpio rankraščius susiejus su buriatų budistų filosofo Bidijos Dandarono archyve esančiais tekstais. Galimas sąsajas tarp Sezemano ir budistų filosofo Jonkus aiškino tuo, kad 1950–1955 m. kalėdamas lageryje Lietuvos filosofas laisvu laiku nuo sunkių darbų daug rašė ir dėstė filosofiją kitiems kaliniams, tarp kurių buvo ir Dandaronas. Prelegento teigimu, pastarojo archyve yra nemažai tekstų, kurie didele dalimi sutampa su Sezemano tekstais, esančiais Vilniaus universiteto rankraštyne, ir kurie klaidingai priskiriami išskirtinai budistų filosofo autorystei. Jonkus tikino, kad būtent šie tekstai galėtų mums duoti supratimą apie trūkstamas „Dvasios ir materijos sąryšio“ dalis. Baigiamąją pranešimo dalį prelegentas skyrė pagrindinių minėto kūrinio idėjų rekonstrukcijai. Jis įrodinėjo, kad minėtame kūrinio plėtojamas aristoteliškas, panpsichistinis, biopsichistinis pasaulio vaizdas.

Tomas Kavaliauskas gilinasi į bene žymiausio Nepriklausomybės laikotarpio filosofo Arvydo Šliogerio darytų fotografijų interpretavimo subtilybes. Pranešėjas įrodinėjo, kad Šliogerio nuotraukos skirtos ne *mass media* ir ne virtualiam pasauliui, į kurį per socialinius tinklus keliamos skaitmeninės nuotraukos. Jis pripažino, kad filosofo nuotraukas ten galima įkelti atiduodant duoklę technologiniam parankumui „pamatyti“ autorinį kūrinį, bet ten neįkelsi filotopijos minties, kuri jo nuotraukose yra užkoduota. Šią mintį Kavaliauskas siūlė dešifruoti atsižvelgiant į fotografijų referencijų lauką. O pastarąjį, pagal jį, sudaro dviejų rūšių nuorodos. Pirma, tai, kas gali atrodyti kaip eilinis fotografo kraštovaizdžio romantizavimas ar net kartais

pernelyg dokumentinis fiksavimas, iš tiesų turi savo literatūros ir tapybos kūrinį referencijas. Paprastas dulksvas vieškelis – tai jau nebe šiaip vieškelis, o Broniaus Radzevičiaus aprašytas kelias, o ilgas vingiuotas kelias pamiškėse tarp laukų – tai jau nebe šiaip kelias, o vinguriuojantis čiurlioniškos vizijos žaltys. Antra, tokie fotosofiniai kodai turi ir savo vietą – tai Lietuvos vietos, kuriose darytos nuotraukos. Pasirinkti objektai savaime byloja šliogeriškos Lietuvos dvasią, nuotaiką. Per tai siekta mylimos vietos Būties atverties.

Pranešimo pradžioje **Margarita Matulytė** aptarė humanistinės fotografijos sampratą, jos užgimimą Vakaruose ir raišką XX a. antrosios pusės Lietuvos fotomenininkų darbuose. Po to ji domėjosi, kaip Lietuvos filosofai reagavo į humanistinę fotografiją. Iš pastarųjų ji išskyrė Romualdą Ozolą ir Algirdą Gaižutį, kurie, pasak jos, sovietmečiu kone vieninteliai aktyviai dalyvavo Lietuvos fotografijos meno draugijos veikloje ir kaip teoretikai iš arti stebėjo lietuvių fotografijos kūrybinius procesus, taip pat ir Arvydą Šliogerį. Ozolas, jos teigimu, meilę žemei išskyrė kaip pamatinę humanistinės fotografijos vertę, kaip esminę visuomenės dvasinės kultūros atramą, padėjusią išlikti sovietmečiu ir atgauti nepriklausomybę. Gaižutis, viena vertus, pabrėžė, kad „mėnas – savita pasaulėžvalga, konvencionalus žmogiškųjų vertybių perteikimo ir išgyvenimo būdas“ ir, antra vertus, nurodė į komplikuotas fotografijos reikšmines struktūras

bei konotuotus vaizdo pranešimus. Šliogeris, įvardijęs autorių individualizuotus ikonų tipus (Kunčius linkęs į nežmogiškus daiktus, Sutkus – į žmogiškumo duotis, o Rakauskas sujungęs nežmogiškumą ir žmogiškumą), iškiliausiu „aukščiausios Tikrovės“ kūrėju vadina Rakauską, kuris apčiuopė ir parodė „lietuviškąjį, būdingą tik mūsų tautai ir mūsų kultūrai“ archetipą. Rakausko kūrinių įkvėptas Šliogeris fotografinį vaizdą vadina „juslumo šventykla“, kur „juslumas visiškai sutampa su absoliutu ir pasirodo kaip galutinė Tikrovė“. Filosofas teigia, kad fotografas yra ne kūrėjas, o grynasis stebėtojas ir kad fotografija nėra joks meno kūrinys, nes jos kilmė nežmogiška.

Konferenciją užbaigė **Žilvinas Svigaris**, perskaitydamas pranešimą „Mitopoetiniai lietuviškos savasties motyvai Vinco Vyčio kūryboje“. Prelegentas įrodinėjo, kad Vyčio susidomėjimas senuoju mitiniu lietuvių pasauliu buvo neatsitiktinis. Jame jis regėjo išeitį iš šiandieninį pasaulį kamuojančių bėdų – esminių žmogiškumo pagrindų praradimo, šventumo sampratos nykimo, bendruomeniškumo nuvertėjimo. Svigaris teigė, kad rekonstruodamas senąjį mitinį lietuvių pasaulį išeivijos filosofas rėmėsi antropologės Marijos Gimbutienės svarstymais apie Senosios Europos civilizaciją.

Uždarant konferenciją, dar kartą buvo pasveikinta su Pasauline filosofijos diena, pasidžiaugta plačia ir turininga konferencija ir nuspręsta ją rengti ir kitais metais.

ALVYDAS NOREIKA

Apie autorius

ALEKSANDRAVIČIŪTĖ DALIA

Lietuvos kultūros tyrimų instituto Komparatyvistinių kultūros tyrimų skyriaus doktorantė. Pagrindinės mokslinių tyrimų sritys: vizualumo studijos, perspektyva, optika, civilizacinė komparatyvistika, komparatyvistinė estetika, arabų musulmoniškojo ir Vakarų pasaulių kultūros, estetinės minties ir meno tradicijų sąveikos tyrinėjimai.

DAINYS AUGUSTINAS

Baigė Vilniaus 22-ąją vidurinę mokyklą (dabar Mikalojaus Daukšos vidurinė mokykla). Vilniaus universiteto Filosofijos fakultete studijavo filosofiją. 2008 m. apgynė filosofijos mokslų daktaro disertaciją „Kalbos duotis Wittgensteino ir Heideggerio filosofijoje“. Nuo 2011 m. dėsto filosofiją.

GAIDAMAVIČIŪTĖ ONUTĖ

Klaipėdos universiteto etnologijos specialybės doktorantė. Vilniaus universitete įgijo lietuvių filologijos bakalauro (2001) ir lietuvių literatūros magistro (2003) laipsnius. Vilniaus dailės akademijoje – menotyros bakalauro (2004) ir magistro (2006) laipsnius. Lietuvių kalbos redaktorė, fotografė, vertėja. Mokslinių interesų sritys: paukščių simbolika lietuvių liaudies mene, liaudies meno simbolika, etnologija, meno ir religijos fenomenologija, menotyra, dailės ir fotografijos kritika, literatūrologija.

KISELIOVA-EL MARASSY INA

Lietuvos kultūros tyrimų instituto filosofijos krypties doktorantė, VŠĮ „Arabų kultūros forumas“ lektorė. Mokslinių interesų sritys: komparatyvistinė kultūrologija ir filosofija; tarpkultūrinės arabų ir Vakarų pasaulio jungtys; arabų-musulmoniškoji kultūra, identitetas ir etika; islamo misticismas ir mistinės religinės praktikos; islamo intelektualinės srovės; XX a. tradicionalizmas (perenializmas).

MICKEVIČIUS TOMAS NEMUNAS

2017 m. Vilniaus universitete apsigynė daktaro disertaciją „Graikiškosios gamtinio sampratos apmąstymas Heideggerio technikos filosofijoje“. Gilinasi į M. Heideggerio filosofiją, rašo mokslinius straipsnius šia tematika.

MICKŪNAS ALGIS

Ohajo (JAV) universiteto profesorius, vienas iškiliausių lietuvių išeivijos filosofų, tarptautiniu mastu pripažintas mokslininkas, fenomenologas. Profesorius įsteigė tarptautinį Husserlio mokslininkų ratelį (1970), įtrauktas į Išskirtinių Amerikos mokytojų sąrašą (1975), įsteigė tarp-

tautinį Merleau-Ponty mokslininkų ratelį (1976), įkūrė tarptautinę Gebserio draugiją (1983), tris kartus išrinktas geriausių Ohajo universiteto profesoriumi, įsteigė Japan-West fenomenologų ratelį (1996), Klaipėdos universiteto garbės daktaras (2000), Lietuvos mokslų akademijos narys (2008), Universidad Rafael Landivar, Guatemala garbės daktaras (2009), Vilniaus universiteto garbės daktaras (2011), Mykolo Romerio universiteto garbės daktaras (2012), apdovanotas Lietuvos Respublikos kultūros ministerijos Garbės ženklu ir ordino „Už nuopelnus Lietuvai“ Riterio kryžiumi (2017), Tarptautinio komunikacijos instituto Asociacijos laureatas (2017). Redakcinių kolegijų narys: Springer International Publishing series: Contributions to Phenomenology. Continental Philosophy Series, Ohio University. Comparative Culture and Communication Series, Hampton Press. The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy. Contributions to Phenomenology Series, Dordrecht, Springer. Series on Culture, Nova Press. Šešių Lietuvoje leidžiamų žurnalų redakcinių kolegijų narys. Profesorius skaitė virš 700 pranešimų įvairiose pasaulio konferencijose, išleidęs virš 300 straipsnių ir virš 30 monografijų.

MOSTAUSKIS STASYS

1993 m. baigė Vilniaus dailės akademiją ir įgijo menotyros specialybės magistro diplomą. 2002 m. apgynė humanitarinių mokslų daktaro disertaciją *Meno ir beprotybės santykių problema. Kompleksinė analizė*. Dirba VDA Kauno dailės fakultete ir Lietuvos kultūros tyrimų institute; vyresnysis mokslo darbuotojas, lektorius. Lietuvos estetikų asociacijos ir Lietuvos dailininkų sąjungos narys, tęstinių mokslo leidinių *Estetikos ir meno filosofijos tyrinėjimai* (LKTI) bei *Neklasikinė filosofija* (LKTI) redakcinių kolegijų narys. Paskelbė monografiją *(Beprotybės kartografija. – Vilnius: Kronta, 2011)*, keliasdešimt mokslo publikacijų. Mokslinių tyrimų sritis – neklasikinė Vakarų filosofija, estetika ir meno filosofija, psichopatologija, postmodernus diskursas.

RACĖNAITĖ RADVILĖ

2005 m. apgynė humanitarinių mokslų daktaro disertaciją „Žmogaus gyvenimo trukmės ir kokybės samprata lietuvių folklorė“. Tai pirmasis mokslinis darbas Lietuvoje, kompleksškai apžvelgiantis visus žmogaus būties, likimo klausimus. Vyresnioji mokslo darbuotoja, Sakytinės tautosakos skyriaus vadovė Lietuvių literatūros ir tautosakos institute.

RAZAUSKAS DAINIUS

Hum. mokslų dr., Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto vyresnysis mokslo darbuotojas. Tyrimų sritys: mitinis pasaulėvaizdis, mitologija, religijotyra, kultūrinė antropologija, etnologija, tautosaka, kalbotyra, archetipinė psichologija. Dauguma autoriaus darbų prieinami tinklapiuose <<http://tautosmenta.lt/dainius-razauskas/>> ir <http://www.llti.lt/lt/dainius_razauskas/>.

STEPUKONIS AIVARAS

1995 m. Stiubenvilio pranciškonų universitete (Ohajas, JAV) baigė teologijos ir filosofijos bakalauro studijas; 1997 m. tarptautinėje filosofijos akademijoje Lichtenšteino

kunigaikštystėje baigė filosofijos magistro studijas; 2005 m. Vytauto Didžiojo universitete bei Kultūros, filosofijos ir meno institute (vėliau Lietuvos kultūros tyrimų institutas – LKTI) apgynė humanitarinių mokslų srities filosofijos krypties disertaciją „*Pasaulinės filosofijos idėjų kritika: filosofiniai ir istoriografiniai projektai Honolulu komparatyvizmo sąjūdyje*“. Stažavosi Žmogaus mokslų institute (Austrija, Italija, 2004) ir Havajų universiteto Filosofijos katedroje (JAV, 2007). 2005–2006 m. LKTI jaunesnysis mokslo darbuotojas, 2006–2008 m. mokslo darbuotojas, nuo 2008 m. vyresnysis mokslo darbuotojas; nuo 2015 m. elektroninių mokslo sklaidos vartų „@eitis“ bendrasis redaktorius. Išleido monografiją *Pavergtos mąstymo problema: Maxas Scheleris ir žinojimo sociologijos ištakos* (2005); sudarė mokslo leidinius *Tautinės mažumos Lietuvoje: virsmai ir atmintys* (2014) ir *Tautos beiškant: tarp ontologijos ir ideologijos* (2016); šalies ir užsienio leidiniuose paskelbė per 80 akademinių bei mokslo populiarinimo straipsnių; iš anglų ir vokiečių kalbų išvertė 4 knygas bei 4 straipsnius. Mokslinių tyrimų sritys: epistemologija, hermeneutika, žinojimo sociologija, tarpkultūriniai tyrimai, lyginamoji filosofija, lyginamoji idėjų istoriografija, globalistika.

TAMOŠEVIČIUS ANDRIUS

Humanitarinių mokslų (filosofija) magistras, humanitarinių mokslų (filosofija) doktorantas. Mokslinių interesų sritys: estetika, fenomenologija, egzistencinė filosofija, komparatyvistinė filosofija.

VAREIKIS ŽILVINAS

Filosofijos mokslų daktaras, dirbantis Lietuvos kultūros tyrimų institute Komparatyvistinių kultūros tyrimų skyriuje. Mokslinių interesų sritys: tarpkultūrinė filosofija, filosofijos ir kitų mokslų santykis.

Our Contributors

ALEKSANDRAVIČIŪTĖ DALIA

PhD student at the Department of Comparative Culture Research in the Lithuanian Culture Research Institute. Main research areas: visibility studies, perspective, optics, civilizational comparative studies, comparative aesthetics, Arabic Muslim and Western cultures, studies of the interaction between aesthetic thought and artistic traditions.

DAINYS AUGUSTINAS

Graduated Vilnius 22nd Secondary School (now Mikalojus Daukša Secondary School). He studied philosophy at the Faculty of Philosophy at Vilnius University. 2008 he defended his doctoral thesis "Give Language Wittgenstein and Heidegger in philosophy". Since 2011 he teaches philosophy.

GAIDAMAVIČIŪTĖ ONUTĖ

PhD student of ethnology at Klaipėda University. He obtained bachelor's degrees in Lithuanian philology (2001) and master's degrees in Lithuanian literature (2003) from Vilnius University. Vilnius Academy of Arts - Bachelor's (2004) and Master's (2006) degrees. Lithuanian language editor, photographer, translator. Research interests: symbolism of birds in Lithuanian folk art, symbolism of folk art, ethnology, phenomenology of art and religion, art history, criticism of art and photography, literature.

KISELIOVA-EL MARASSY INA

PhD student (philosophy) at the Lithuanian Culture Research Institute, a lecturer at Arabic Culture Forum. Research fields: Comparative Cultural Studies and Philosophy; Intercultural connections between the Arab and Western worlds; Arab-Muslim culture, identity and ethics; Islamic mysticism and mystical religious practices; Islamic intellectual currents; 20th century traditionalism (perennialism).

MICKEVIČIUS TOMAS NEMUNAS

2017 he defended his doctoral dissertation at Vilnius University "Reflecting on the concept of Greek cooking in Heidegger Technical Philosophy". He delves into the philosophy of M. Heidegger, writes scientific articles on the subject.

MOSTAUSKIS STASYS

In 1993 graduated from the Vilnius Academy of Arts and obtained a master's degree in art studies. In 2002 defended his PhD thesis on the problem of the relationship between art and madness. Complex analysis. Works at VDA Kaunas Faculty of Fine Arts and

Lithuanian Cultural Research Institute; senior researcher, lecturer. A member of the Lithuanian Association of Aestheticians and the Lithuanian Artists' Union, a member of the editorial boards of the continuing scientific publications *Aesthetics and Art Philosophy Studies* (LKTI) and *Nonclassical Philosophy* (LKTI). Published a monograph (*Cartography of Madness*. - Vilnius: Kronta, 2011), dozens of scientific publications. Field of scientific research - non-classical Western philosophy, aesthetics and philosophy of art, psychopathology, postmodern discourse.

RACĖNAITĖ RADVILĖ

In 2005 defended his Doctor of Humanities thesis "The concept of human lifespan and quality in Lithuanian folklore". This is the first scientific work in Lithuania that comprehensively reviews all issues of human existence and destiny.

Senior researcher, Head of the Oral Folklore Department at the Institute of Lithuanian Literature and Folklore.

RAZAUSKAS DAINIUS

Doctor of humanities (PhD, philology), the senior scientific employee in the Department of Folk Narrative at the Institute of Lithuanian Literature and Folklore. Research interests: mythological worldview, mythology, religiology (Religionswissenschaft, history of religions), cultural anthropology, ethnology, folklore, linguistics, archetypal psychology. Most of the author's items mainly with summaries in English are available on the webpages <<http://tautosmenta.lt/dainius-razauskas/>> and <http://www.llti.lt/lt/dainius_razauskas/>.

STEPUKONIS AIVARAS

Doctor of humanities (philosophy, 01H), senior science fellow at the Lithuanian Institute for Cultural Studies (Vilnius, Lithuania). BM in clarinet performance at Juozas Gruodis' Conservatory (Kaunas, Lithuania, 1991), BA in philosophy and theology at the Franciscan University of Steubenville (Ohio, USA, 1995), M.A. in philosophy at the International Academy of Philosophy (Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein, Schaan, 1997), PhD in humanities (philosophy, 01H) at the Institute for Cultural, Philosophical, and Art Studies (Vilnius, Lithuania, 2005) on the dissertational topic of *A Critique of the Ideas of a 'World Philosophy': The Philosophical and Historiographical Initiatives in the Honolulu Comparative Movement*. Has been granted research fellowships to visit the Institute for Human Sciences (Vienna, Austria, 2004) and the University of Hawaii (Hawaii, USA, 2007). Has authored *The Problem of Enslaved Thinking: Max Scheler and the Origins of the Sociology of Knowledge* (2005); edited *National Minorities in Lithuania: Transformations and Memories* (2014), *Searching for the Nation: Between Ontology and Ideology* (2016), and *Nation, Culture, Identity: On Creative and Destructive Diversities*, 2018; published over 80 articles, scholarly as well as popular, on topics of epistemology,

hermeneutics, the theory of translation, the sociology of knowledge, comparative and intercultural philosophy; translated 4 books and 4 articles from German and English into Lithuanian. Since 2015, the general editor of @eitis: The E-Gates for the Dissemination of Science. Areas of academic interest: cross-cultural studies, epistemology, hermeneutics, sociology of knowledge, comparative philosophy, comparative historiography of ideas, global studies.

TAMOŠEVIČIUS ANDRIUS

Master of Humanities (Philosophy), PhD student in humanities (philosophy). Scientific areas of interest: aesthetics, phenomenology, existential philosophy, comparative philosophy.

VAREIKIS ŽILVINAS

PhD at Lithuania Culture Research Institute in the Department of Comparative Culture Studies. Works as the research fellow. Scientific interests areas: Lithuanian philosophy, intercultural philosophy, continental philosophy.

SOVIJUS. Tarpdalykiniai kultūros tyrimai

Misija

Pusmetinis recenzuojamas Lietuvos kultūros tyrimų instituto žurnalas, skirtas aktualioms kultūros raidos, sklaidos ir įvairių kultūrų sąveikų problemoms tirti, taip pat naujiems kultūros tyrimų laukams plėtoti. Leidinyje skelbiami moksliniai straipsniai ir studijos, apimančios kultūros raidos ir sklaidos, kultūros teorijos, civilizacinės komparatyvistikos, socialinės ir kultūrinės antropologijos, kultūrinės atminties, kultūrinės psichologijos, kultūros sociologijos, naujųjų medijų kultūros tyrimų rezultatus; publikuojami reikšmingų tekstų vertimai, istoriniai šaltiniai, recenzijos bei konferencijų apžvalgos. Leidinio redakcinė kolegija daug dėmesio skiria teorinėms ir metodologinėms kultūros ir su ja siejamų tyrimo laukų problemoms gvildinti. Straipsniai spausdinami lietuvių, anglų ir kitomis tarptautinės mokslinės bendruomenės dažniausiai vartojamomis kalbomis.

Atskira serija (kaip žurnalo priedas) publikuojamos studijos ir monografijos.

Visas žurnalo turinys yra laisvai ir nemokamai prieinamas vartotojams ar jų institucijoms. Vartotojams leidžiama skaityti, atsisiųsti, kopijuoti, platinti, spausdinti, atlikti paiešką ar pateikti nuorodas į žurnale publikuojamų straipsnių pilnus tekstus neprašant išankstinio leidėjo ar autoriaus leidimo. Žurnalas neima mokesčių už straipsnių tvarkymą ar pateikimą. Žurnale publikuojami straipsniai platinami pagal *Creative Commons Attribution 4.0* (CC BY 4.0) licenciją.

Mokslinių tyrimų ir leidybos etika

SOVIJUS įsipareigoja laikytis aukščiausių etikos standartų mokslinių tyrimų ir leidybos srityje. Tai apima ir užtikrinimą, kad visi pateikti rankraščiai būtų tikrinami, ar juose nėra etikos pažeidimų, tokių kaip plagijavimas, publikacijų dubliavimas, duomenų klastojimas ir falsifikavimas. Žurnalas taip pat laikosi tarptautinių mokslinių tyrimų ir publikavimo etikos gairių ir standartų, pavyzdžiui, nurodytų Leidybos etikos komiteto (COPE). Visos galimos publikacijos svarstomos darant prielaidą, kad jų esminis turinys nėra jau paskelbtas ar siūlomas skelbti kitur.

Rankraščiai pateikiami elektroniniu paštu redakcinei kolegijai (el. paštas: sovijus@lkti.lt). Visi rankraščiai prieš juos publikuojant bus recenzuojami. Pirminis rankraštis pateikiamas „Microsoft Word“ dokumento arba „Open Document“ formatu. Galutinis rankraštis pateikiamas kartu su visos tekstinės medžiagos kopija tekstinėje rinkmenoje, taip pat gali būti pateikiami didelės raiškos vaizdai atskirose rinkmenose.

Autoriai turi pateikti tikslų atlikto tyrimo aprašymą. Išsami informacija ir nuorodos turi būti pakankamos, kad kiti galėtų pakartoti tyrimą. Tyrimų rezultatai turėtų būti teisingai interpretuojami, kad nebūtų pakenkta pasitikėjimui žurnalu. Autoriai atsako už tai, kad duomenys, rezultatai, citatos, citatos, vaizdai ir (arba) kita medžiaga rankraštyje būtų atitinkamai cituojami, o ne išgalvoti ar suklastoti. Visada būtina tinkamai nurodyti kitų autorių darbą (-ius). Be to, žurnalas turi skundų ir apeliacijų, susijusių su etikos klausimais, nagrinėjimo mechanizmą, o netinkamo elgesio mokslinių tyrimų srityje atvejais tiria ir imasi atitinkamų veiksmų. Žurnalas turi teisę atmesti darbus, įtariamus plagijavimu, bet kuriame vertinimo proceso etape. Jis taip pat panaikins straipsnius, kurie, kaip nustatyta, pažeidžia originalumo reikalavimą po jų paskelbimo.

Redakcinės kolegijos nariai vertina bendrą pateiktų rankraščių tinkamumą. Visus publikuojamus rankraščius peržiūrės bent vienas iš redakcinės kolegijos narių ir bent du išoriniai recenzentai, laikydamiesi dvigubai aklo recenzavimo principų, tačiau galutinį sprendimą dėl publikavimo priima redaktoriai.

Autorius privalo įrodyti redakcinei kolegijai, kad turi visus būtinus leidimus atgaminti autorių teisių saugomą medžiagą spausdinti ir skelbti internete. Autorius taip pat atsako už tikslų ir tinkamą nuorodų į savo tekstuose naudojamus šaltinius ir antrinę literatūrą naudojimą. Prieš pateikdami straipsnį autoriai privalo gauti visų rūšių būtinus žmonių dalyvių sutikimus, kad įgalintų žurnalą naudoti bet kokius susijusius duomenis, taip užtikrinant ir išlaikant jų teisę į privatumą.

Žurnalas tikisi, kad autoriai užtikrins bet kokių duomenų ir bet kokios kitos susijusios medžiagos, susijusios su pateiktu straipsniu, skaidrumą. Autoriai privalo pateikti įrodymų įrašus, kad užtikrintų, jog kiti asmenys galėjo pagrįstai pakartoti tyrimą arba patikrinti jo pagrįstumą. Raginame autorius deponuoti duomenis saugykloje ir maloniai prašome pateikti nuolatinį identifikatorių archyvuojamų duomenų rinkinio nukreipimo puslapyje.

Tikimės, kad autoriaiartos įtraukiančią kalbą. Straipsnio turinyje neturėtų būti nieko, kas galėtų rodyti, kad vieni žmonės yra pranašesni už kitus dėl kokių nors kultūros, rasės, lyties, (ne) gebėjimų, seksualinės orientacijos, amžiaus ir (arba) etninės priklausomybės aspektų. Rašinyje neturėtų būti jokių šališkumo formų; kai tik įmanoma, autoriai turėtų taikyti lyčių neutralumo principą. Terminologijoje rekomenduojama vengti įžeidžiančių ar atskirties terminų.

Autorystės ir indėlio principai

SOVIJUS laikosi Leidybos etikos komiteto (COPE) autorystės ir gairių. Šiose gairėse teigiama, kad autorystė turėtų būti grindžiama reikšmingu intelektiniu indėliu į rankraštį ir kad visi autoriai turėtų dalyvauti planuojant, vykdant ir interpretuojant tyrimą. Be to, visi autoriai turėjo matyti ir pritarti galutiniam rankraščio variantui bei sutikti, kad jis būtų pateiktas publikacijai.

Žurnale skelbiami tik originalūs darbai, kurie nebuvo publikuoti kitur ir nėra pateikti publikacijai kitur. Išimtyms daromos tik naujiems darbams, kurie praplečia ankstesnes publikacijas. Autoriai privalo pateikti informaciją apie pakartotinį medžiagos panaudojimą. Neetiškas leidybinis elgesys apima ir tuos atvejus, kai vienas tyrimas sąmoningai skaidomas į kelias dalis, siekiant padidinti paskelbtų darbų skaičių.

Ruošiant rankraštį reikšmingai prisidėjo kiekvienas į autorių sąrašą įtrauktas tyrėjas; autoriai dalijasi kolektyvine atsakomybe ir atskaitomybe už rezultatus. Į autorių sąrašą turi būti įtrauktas kiekvienas, kuris įnešė reikšmingą indėlį. Priėmus rankraštį, autorystės ar autorių eiliškumo keisti nebegalima.

Prašome autorių pirmajame straipsnio puslapyje pateikti informaciją apie finansinę paramą tyrimui ar straipsniui. Jei finansavimo šaltinis (-iai) nedalyvavo, reikėtų tai nurodyti.

Skundų ir apeliacijų teikimo principai

Žurnalas turi autorių ir skaitytojų skundų ir apeliacijų nagrinėjimo mechanizmą. Bet kokie skundai ar apeliacijos turėtų būti pateikiami raštu redakcinei kolegijai (sovijus@lkti.lt), juos peržiūrės redakcinė kolegija ir išnagrinės sąžiningai ir skaidriai. Atsakymas su nagrinėjimo procedūros rezultatais bus pateiktas ne vėliau kaip per 7 dienas nuo skundo ir (arba) apeliacijos pateikimo. Žurnalas laikosi Leidybos etikos komiteto (COPE) rekomendacijų dėl skundų ir apeliacijų nagrinėjimo, kurios apima savalaikį atsakymą skundo pateikėjui, išsamų ir nešališką tyrimą ir aiškų rezultatų paaiškinimą. Prireikus žurnalas gali pasitelkti išorės ekspertus arba kreiptis patarimo į atitinkamas organizacijas ar komitetus. Žurnalo skundų ir apeliacijų nagrinėjimo proceso tikslas – užtikrinti mokslinių tyrimų ir publikavimo proceso sąžiningumą ir teisingumą.

Įtarimai dėl netinkamo mokslinių tyrimų vykdymo

Žurnalas rimtai vertina įtarimus dėl netinkamo elgesio mokslinių tyrimų srityje ir ištirs visus tokius įtarimus. Netinkamas elgesys mokslinių tyrimų srityje – tai elgesys, pažeidžiantis etikos principus ir kenkiantis mokslinių tyrimų sąžiningumui, pavyzdžiui, duomenų klastojimas, falsifikavimas, plagijavimas arba neetiškas elgesys su mokslinių tyrimų dalyviais. Jei žurnalas gauna pranešimą, kuriame išreiškiamas įtarimas dėl netinkamo mokslinių tyrimų vykdymo, redakcinė kolegija atlieka išsamų tyrimą ir prireikus kreipiasi patarimo į atitinkamus ekspertus ar organizacijas. Jei nustatoma, kad buvo padarytas nusižengimas, žurnalas imasi atitinkamų veiksmų, kurie gali apimti, be kita ko, rankraščio atsiėmimą, pataisymo ar paneigimo pranešimo paskelbimą arba draudimą autoriui (-iams) ateityje publikuotiis žurnale.

Interesų konfliktai

Interesų konfliktų kyla tuomet, kai galima pagrįstai manyti, kad su tyrimu nesusiję klausimai gali turėti įtakos straipsnio ar jo vertinimo neutralumui bei objektyvumui. Apie galimus interesų konfliktus, nepriklausomai nuo to, ar jie turėjo įtakos tyrimui, ar ne, turi būti pranešta iš anksto, kad būtų galima priimti pagrįstą sprendimą. Interesų konfliktai gali būti instituciniai (kuomet kuri nors šalis yra tam tikru būdu susijusi su kokia nors organizacija, suinteresuota tam tikra darbo baigtimi), finansiniai (kuomet autoriai gauna ar tikisi gauti naudos ar kitų gėrybių, susijusių su tyrimo objektu, arba kuomet kokia nors organizacija yra suinteresuota tam tikrais tyrimo rezultatais), asmeniniai (artimi asmeniniai ryšiai) ir t. t.

Straipsnio pateikimo etape autoriai turi pranešti apie bet kokius galimus interesus. Būtina išsamiai paaiškinti, kodėl gali kilti interesų konfliktas. Autoriai privalo nurodyti bet kokią praeityje gautą, šiuo metu gaunamą bei ateityje galimai gausimą naudą ir bet kokius kitus gaunamus piniginius mokėjimus, gaminius, privilegijas bei paslaugas, kurie galėjo paveikti straipsnio turinį. Visi anksčiau išvardyti aspektai, net jei jie iš tikrųjų nesukėlė jokio interesų konflikto, privalo būti tinkamai ir sąžiningai bei detalai atskleisti.

Žurnalo vardu užtikriname, kad daugeliu atvejų sąžiningas interesų deklaravimas neužkerta kelio straipsnio spausdinimui ar dalyvavimui recenzavimo procese.

Jei kyla kokių nors abejonių, praneškite apie galimą interesų konfliktą arba aptarkite tai su redakcija. Nepranešus apie su pateikta publikacija susijusį interesų konfliktą ir jam vėliau išaiškėjus recenzavimo procese, straipsnis gali būti atmetas. Išspausdintus straipsnius gali tekti pakartotinai įvertinti arba rimtesniais atvejais nuo jų gali būti atsiribota.

Žurnalas stengiasi nepriskirti straipsnių interesų konfliktų turintiems redaktoriams ar recenzentams; tokiais atvejais redaktoriai ir recenzentai privalo nusišalinti ir pranešti žurnalui apie bet kokius interesų konfliktus (jei su bet kuriuo iš straipsnio autorių yra neseniai paskelbę publikaciją, yra gavę ar tikėtina, kad gali gauti finansinį atlygį, susijusį su tyrimo tema, turi ar neseniai turėjo artimų asmeninių ar giminystės ryšių su bet kuriuo iš straipsnio autorių – pavyzdžiui, vedybos, tėvo ir vaiko ryšys, kiti giminystės ryšiai, darbas bendrame projekte su vienu iš autorių, artimos srities veikla ar tiesioginė konkurencija). Redaktoriai ir recenzentai turi pranešti, jei anksčiau yra aptarinėję rankraštį su jo autoriais.

Privatumas

Žurnalo tinklalapyje pateikti vardai, pavardės ir elektroninio pašto adresai bus naudojami tik nurodytais, su šiuo žurnalu susijusiais tikslais ir nebus viešinami jokiais kitais tikslais ar perduodami bet kokioms trečiosioms šalims.

Autorių teisės

Žurnalas laikosi Lietuvos Respublikos bei tarptautinių tarsi aktų autorių teisių apsaugos srityje ir tikisi, kad visi autoriai gerbs kitų autorių intelektualinę nuosavybę. Tai reiškia, kad bet kokia rankraštyje naudojama medžiaga, pavyzdžiui, tekstas, iliustracijos ar duomenys, turi būti tinkamai cituojami, o dėl bet kokios autorių teisėmis saugomos medžiagos turi būti gautas leidimas. Žurnalo autorių teisių apsaugos principai atitinka galiojančius įstatymus ir konvencijas, pavyzdžiui, Berno konvenciją dėl literatūros ir meno kūrinių apsaugos.

Pateikdamas mokslinio straipsnio rankraštį Lietuvos kultūros tyrimų instituto leidžiamam žurnalui, autorius patvirtina, kad jis yra visiškai ir aiškiai įgaliotas bendraautorių sudaryti šiuos susitarimus, ir savo bei visų bendraautorių vardu garantuoja ir laiduoja, kad

1. Jis (ji) turi visišką teisę sudaryti šį susitarimą ir suteikti jame numatytas teises. Jis (ji) yra vienintelis (-ė) straipsnio autorius (-ė) ir turi visišką teisę sudaryti šį susitarimą bei suteikti teises Lietuvos kultūros tyrimų institutui, nepažeisdamas (-a) jokių kitų įsipareigojimų.
2. Straipsnis yra originalus, nepažeidžia jokių autorių ar jokių kitų trečiųjų šalių teisių.
3. Straipsnyje nėra jokios neteisėtos informacijos, šmeižto, dezinformacijos ar duomenų, kuriuos paskelbus būtų pažeista sutartis, konfidencialumo ar slaptumo įsipareigojimas.
4. Autoriai sutinka su „Creative Commons“ priskyrimo licencijos 4.0 sutarties sąlygomis, kuriomis vadovaujantis žurnale publikuojamas straipsnis yra licencijuojamas, ir suteikia Lietuvos kultūros tyrimų institutui leidimą publikuoti iki šiol nepublikuotą originalų rankraštį ir jo neatsiejamą dalį sudarančią santrauką, visą susijusią papildomą medžiagą ir vėlesnius klaidų taisymus, jei tokie būtų reikalingi, žurnale, vadovaujantis „Creative Commons“ priskyrimo licencija (CC-BY-4.0). Autorius išlaiko visas turtines autorių / gretutines teises.
5. Platinant straipsnį būtina pateikti nuorodą į jo autorių (-ius) ir išspausdinto straipsnio pavadinimą, žurnalą ir DOI (skaitmeninį objekto identifikatorių).
6. Visi gali laisvai bet kokiais tikslais, įskaitant ir komercinius, dalintis (bet kokiose laikmenose ir bet koku formatu kopijuoti ir toliau platinti straipsnyje pateiktą medžiagą) ir adaptuoti (pergrupuoti, transformuoti ir remtis straipsnyje pateikta medžiaga).

Išankstinis spausdinimas

Žurnalas leidžia autoriams skelbti savo rankraščių preprintus preprintų serveriuose, jei galutinė publikuota versija taip pat pateikiama žurnalo interneto svetainėje. Žurnalo politika dėl preprintų skelbimo atitinka atvirojo mokslo principus ir augančią preprintų naudojimo tendenciją mokslinių tyrimų bendruomenėje. Autoriai privalo žurnalą informuoti apie bet koki preprintą, susijusį su pateiktu rankraščiu. Preprintų archyvas nėra laikomas publikacijų sutapimo šaltiniu, kuomet galima aiškiai atpažinti straipsnio versijas.

Dalijimasis duomenimis ir atkuriamumas

SOVIJUS skatina autorius dalytis savo tyrimų duomenimis ir užtikrinti, kad jų metodai ir protokolai būtų atkuriami. Tai reiškia, kad autoriai turėtų pateikti savo duomenis viešai prieinamoje saugykloje ir rankraštyje pateikti pakankamai išsamią informaciją, kad kiti galėtų atkurti tyrimą. Dalijimasis duomenimis ir mokslinių tyrimų atkurtiškumas didina mokslinių tyrimų skaidrumą ir patikimumą, taip pat suteikia galimybę kitiems remtis gautais rezultatais ir juos patikrinti. Žurnalas taip pat ragina autorius laikytis geriausios duomenų tvarkymo ir dokumentavimo praktikos, pavyzdžiui, naudoti standartizuotus formatus ir metaduomenis. Žurnalo politika dėl dalijimosi duomenimis ir atkuriamumo atitinka atvirojo mokslo principus ir vis didesnę dėmesį atkuriamumui skiriančią mokslinių tyrimų bendruomenę.

Neteisėtų publikacijų atvejai

Žurnalas nagrinėja leidybos etikos pažeidimų atvejus. Netinkamos leidybos praktikos pavyzdžiai yra plagijavimas, publikacijų dubliavimas, duomenų klastojimas ir falsifikavimas. Žurnalas naudoja sutapties tikrinimo programinę įrangą, kad patikrintų pateiktus rankraščius dėl galimų plagijavimo atvejų, ir turi skundų ir apeliacijų, susijusių su netinkama leidybos praktika, nagrinėjimo mechanizmą. Jei žurnalas gauna pranešimą, kuriame išreiškiamas įtarimas dėl netinkamos praktikos, redakcinė grupė atlieka išsamų tyrimą ir imasi atitinkamų veiksmų, pavyzdžiui, atmeta rankraštį, paskelbia pranešimą apie pataisymą ar paneigimą arba uždraudžia autoriui (-iams) ateityje publikuoti žurnale. Svarstydamas paskelbto straipsnio atšaukimą ar pataisymą, žurnalas vadovaujasi COPE publikacijų atšaukimo gairėmis.

Mes suteikiame klaidų ištaisymo pastabos galimybę, kuomet klaidą padarė autorius. Taip pat, jei įsivėlė spaudos klaida, žurnalas publikuoja korekcinę pastabą. Straipsnio atmetimas nesvarstomas atvejais, kuomet reikia smulkių, pavyzdžiui, kalbinių ar neesminių netaisyklingos rašybos pataisymų. Straipsnio atšaukimas inicijuojamas, kai žurnalas gauna informacijos, kad tam tikros straipsnio išvados ar išvados yra klaidingos arba kad turinys yra (buvo) plagijuotas.

Sutapties tikrinimo procedūra

Žurnalas naudoja „Crossref Similarity Check“, naudojantį iThenticate platformą, kad patikrintų pateiktus rankraščius dėl galimų plagijavimo atvejų. Ši programinė įranga palygina pateiktą rankraštį su paskelbto turinio duomenų baze, kad nustatytų bet kokią tekstą, kuris galėjo būti nukopijuotas be tinkamo autorystės nurodymo. Jei sutapties tikrinimo programinė įranga nustato didelį panašumą su kitu paskelbtu turiniu, rankraštis bus pažymėtas, kad jį toliau peržiūrėtų redaktorių komanda. Jei plagiatas bus patvirtintas, rankraštis bus atmestas ir apie tai bus pranešta autoriui (-iams).

Archyvavimas

Žurnalas sistemiskai ir ilgam laikui archyvuoja visą paskelbtą turinį. Archyvas yra atvirai prieinamas skaitytojams ir tyrėjams. Taip užtikrinama, kad žurnalo publikuoti straipsniai išliktų prieinami ir cituojami dar ilgai po to, kai jie buvo pirmą kartą paskelbti. Siekiant užtikrinti ilgalaikį archyvo prieinamumą, žurnalas taiko skaitmeninio išsaugojimo metodus, pavyzdžiui, periodiškai daro atsargines kopijas ir medžiagą perkelia į naujus formatus. Žurnalo archyvavimo politika atitinka geriausią mokslinės leidybos praktiką, kurioje pripažįstama, kad svarbu išsaugoti mokslinį dokumentą ateities kartoms.

Mūsų išsaugojimo politika apima šias priemones:

1. Visas mūsų elektroninis turinys (internetu svetainė) saugomas viename serveryje, kuris priklauso Lietuvos kultūros tyrimų institutui, esančiam Vilniuje, yra prieinamas internete ir prieinamas skaitytojams.
2. Visų straipsnių elektroninės versijos taip pat saugomos Lietuvos akademiniame elektroniniame bibliotekoje (eLABa), kaip nacionalinėje agreguotoje atvirosios prieigos (OA) saugykloje (<https://www.elaba.lt>).
3. Autoriai gali archyvuoti visas rankraščio versijas ir galutinę publikuotą savo straipsnių versiją asmeninėse, institucinėse ar kitose saugyklose be embargo.
4. Mes ketiname ir tikime, kad mūsų žurnalas bus leidžiamas ilgą laiką. Jei dėl kokių nors rečių, nelaimingų aplinkybių būsime priversti nutraukti žurnalo leidybą, žurnale publikuoti rankraščiai bus saugomi internete ir prieinami skaitytojams dar bent 10 metų. Prireikus, esant tam tikroms sąlygoms, pavyzdžiui, nutraukus žurnalo rinkimą ar katastrofiškai sugedus interneto svetainei, turinys bus prieinamas per Lietuvos akademinę elektroninę biblioteką eLABa

SOVIJUS. Interdisciplinary Studies of Culture

Mission Statement.

SOVIJUS: Interdisciplinary Studies of Culture is a semi-annual peer-reviewed journal of the Lithuanian Culture Research Institute, dedicated to the study of important problems of cultural development, spread and interaction of different cultures, as well as to the development of new fields of cultural research. The journal publishes scientific articles and studies covering the results of research on cultural development and spread, cultural theory, civilisational comparative studies, social and cultural anthropology, cultural memory, cultural psychology, cultural sociology, and new media culture; it also includes translations of significant texts, historical sources, reviews, and conference overviews. The editorial Board of the journal focuses on the theoretical and methodological problems of culture and related research fields. The articles are published in Lithuanian, English and other languages commonly used by the international scientific community.

Studies and monographs are published in a separate series (as a supplement to the journal).

All of the content of the journal is freely available without charge to users or their institutions. Users are allowed to read, download, copy, distribute, print, search, or link to the full texts of the articles published in this journal without asking prior permission of the publisher or the author. The journal does not charge fees for article processing or submission. Articles published in the journal are distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 (CC BY 4.0) license.

Editorial and research ethics.

SOVIJUS is committed to upholding the highest standards of ethical conduct in research and publication. This includes ensuring that all submitted manuscripts are reviewed for ethical issues, such as plagiarism, duplicate publication, data fabrication and falsification. Journal also follows international guidelines and standards for ethical research and publication, such as those outlined by the Committee on Publication Ethics (COPE). All potential publications are considered under assumption that their essential content is not already published or being offered for publication elsewhere.

Manuscripts should be submitted by email to the editorial board (email: sovijus@lkti.lt). All manuscripts will be peer reviewed before publication. The initial submission of manuscript should include a Microsoft Word document or Open Document Format document. Final submission should consist of a copy of all text material in a text file and could also contain high-resolution images in separate files.

Authors should present an accurate account of the performed work. Details and references must be sufficient enough to permit others to replicate the work. Research results should be interpreted correctly so that to avoid damage to the trust in the journal. Authors are responsible for assuring that data, results, quotes, citations, images and/or other materials in the manuscript are cited accordingly, and not fabricated or manipulated. Proper acknowledgement of the work(s) of others must always be given. In addition, the journal has a mechanism for handling complaints and appeals related to ethical issues, and will investigate and take appropriate action in cases of research misconduct. The journal has the right to reject submissions suspected of plagiarism at any stage of the assessment process. It will also retract articles found to violate the requirement of originality after publication.

Members of the editorial board assess the general suitability of submitted manuscripts. All published manuscripts will have been reviewed by at least one of the members of the editorial board and at least two outside reviewers following the principles of double-blind peer-review, however, the final decision to publish rests with the editors.

The author is required to be able to demonstrate to the editorial board the possession of all necessary permissions to reproduce copyright material, for print and online publication. The author is also responsible for accurate and appropriate usage of references to the sources and secondary literature used in their texts. Authors must gain all types of necessary consent from the human participants prior to submitting the paper to empower the journal to use any related data as a way to ensure and maintain their right to privacy.

The journal expects authors to implement transparency of any data and any other related materials associated with the submitted paper. Authors must provide records of evidence to ensure that others were within reasonable position to replicate the research or to check its validity. We encourage authors to deposit data in the repository and kindly ask to provide a persistent identifier to the archived data set landing page.

We expect authors to use inclusive language. The content of the paper should not contain anything what could show that some people are superior to others on the grounds of any aspects of culture, race, gender, (dis)ability, sexual orientation, age and/or ethnicity. Writing should be free from any forms of bias; whenever possible, authors should employ gender neutrality in text. In the coding terminology, it is recommended to avoid offensive or exclusionary terms.

Authorship and Contributorship Principles.

SOVIJUS follows the Committee on Publication Ethics (COPE) guidelines for authorship and contributorship. These guidelines state that authorship should be based on significant intellectual contribution to the manuscript, and that all authors should have been involved in the planning, execution, and interpretation of the research. Additionally, all authors should have seen and approved the final version of the manuscript and agreed to its submission for publication.

The journal publishes only original works which have neither been published elsewhere nor are under review elsewhere. Exceptions are granted only for new works which expand previous publications. Authors are required to provide information on the reuse of the material. Unethical publishing behaviour extends to the cases when a single study is deliberately split up into several parts with the objective to increase the number of published works.

Significant contribution must have been made by each and every researcher included in the list of the authors in preparing the manuscript; authors share collective responsibility and accountability for the results. Anyone who has made a significant contribution must be included in the list of the authors. After acceptance of a manuscript, changes of authorship or the order of the authors are no longer possible.

We ask authors to provide information about financial support for the research or paper at the first page of the paper. If the funding source(s) had no involvement, then this should be stated.

Principles for Complaints and Appeals

The journal has a mechanism for handling complaints and appeals from authors and readers. Any complaints or appeals should be presented in written form to the Editorial board (sovijus@lkti.lt), they will be reviewed by the editorial board and investigated in a fair and transparent manner. The response with the results of the review procedure will be issued no later than within 7 days after the submission of the complaint and/or appeal. The journal follows the Committee on Publication Ethics (COPE) guidelines for handling complaints and appeals, which include providing the complainant with a timely response, conducting a thorough and unbiased investigation, and providing a clear explanation of the outcome. If necessary, the journal may involve external experts or seek

advice from relevant organizations or committees. The goal of the journal's complaint and appeal process is to ensure the integrity and fairness of the research and publication process.

Allegations of Research Misconduct.

The journal takes allegations of research misconduct seriously and will investigate any such allegations. Research misconduct refers to behaviour that violates ethical standards and undermines the integrity of the research, such as data fabrication, falsification, plagiarism, or unethical treatment of research participants. If the journal receives an allegation of research misconduct, the Editorial board will conduct a thorough investigation and seek advice from relevant experts or organizations, if necessary. If misconduct is found to have occurred, the journal will take appropriate action, which may include but is not limited to retracting the manuscript, issuing a correction or retraction notice, or banning the author(s) from future publication in the journal.

Conflict of Interest Policy

When issues outside the research could affect the objectivity of the submitted paper or its evaluation, conflicts of interest occur. We ask our authors to declare possible conflict(s) of interest along with the submitted paper so that we could decide whether or not these conflicts may have exerted any influence and could consequently make informed decisions. Conflicts include affiliations (being related in any kind of affiliation with the organisation interested in the particular outcome of the work); financial (benefits or services received or expected to be received by authors in connection with the object of the work or by an organisation interested in the result of the work); personal relationship (close personal ties) and similar.

An author, by virtue of submitting a work, must declare any potential conflict of interests. All potential interests must be explained by elaborating why a conflict of interest may have been involved. The authors must indicate any former, current and/or potential future benefits as well as any other payments, goods, perks or services that could have affected the work. All the presently listed aspects, whether or not they actually caused a conflict of interest, must be properly and honestly specified.

On our behalf, we assure that, in most cases, honest declaration of interests will not stop work from being forwarded to review and subsequently published.

If you have any doubts in relation to potential conflicts of interest, you are kindly invited to discuss the issue(s) with the editor-in-chief. If a conflict of interest is revealed during the peer-review stage, the journal may initiate rejection. If the paper has already been published, the retraction/withdrawal process may be initiated.

The journal follows a policy of the editors and reviewers not being involved in any kind of interaction with a submitted paper when they co-authored recently with the author(s), received or are likely to receive possible financial reward related with the subject of the work, are or recently were in some form of relationship such as marriage, parentage, other family/relationship bonds, recent work/cooperation on the same project with the author, when they are close/direct competitors or have previously discussed the manuscript with the authors.

Privacy Statement

The names and email addresses entered in this journal site will be used exclusively for the stated purposes of this journal and will not be made available for any other purpose(s) or to any other party.

Copyright Notice.

The journal follows Lithuanian and international copyright laws and expects all authors to respect the intellectual property of others. This means that any material used in a manuscript, such as text, images, or data, must be properly cited and permission must be obtained for any copyrighted material. The journal's copyright notice is in accordance with applicable laws and conventions, such as the Berne Convention for the Protection of Literary and Artistic Works.

By submitting the manuscript of a research paper to a journal published by Lithuanian Culture Research Institute, the author inherently certifies that he/she has been fully and explicitly authorised by his/her co-authors to enter into these arrangements and he/she guarantees and warrants, on behalf of himself/herself and all of his/her co-authors that:

1. He/she has the full power to enter into this Agreement and to make the grants contained herein. He/she/they is/are the sole author(s) of the paper and has/have full authority to enter into this agreement and to grant the appropriate rights to Vilnius University Press without breach of any other obligation.
2. The paper is original and does not infringe any copyright, nor does it violate any other right(s) of any third parties.
3. The paper contains nothing that is unlawful, libellous, or which would, if published, constitute a breach of contract or confidence or commitment given to secrecy.
4. The authors agree to the Creative Commons Attribution License 4.0 agreement under which the paper in the Journal is licensed, and grant Lithuanian Culture Research Institute their permission to publish the previously unpublished and original manuscript, the abstract forming part thereof, all associated supplemental material, and the subsequent errata (if necessary) in the Journal under the Creative Commons Attribution License (CC-BY-4.0). The author keeps the copyright and the publishing rights.
5. Further distribution of this work must maintain attribution to the author(s) and the published paper's title, journal citation, and DOI.
6. Anyone is free to share (copy and redistribute the material published in the paper in any medium or format) and adapt (remix, transform, and build upon the material published in the paper) for any purposes, even commercially.

Preprint Posting.

The journal allows authors to post preprints of their manuscripts on preprint servers, provided that the final published version is also made available on the journal's website. The journal's policy on preprint posting is in line with the principles of open science and the growing trend of preprint usage in the research community. The author(s) should notify the journal of any preprint related to manuscript submission. A preprint archive is not seen as overlap between publications when the version of record is recognisable.

Data Sharing and Reproducibility.

SOVIJUS encourages authors to share their research data and make their methods and protocols reproducible. This means that authors should make their data available in a publicly accessible repository, and should provide sufficient detail in the manuscript to allow others to reproduce the research. Sharing data and making research reproducible enhances the transparency and credibility of the research, and allows others to build upon and verify the findings. The journal also encourages authors to follow best practices for data management and documentation, such as using standardized formats and metadata. The journal's policy on data sharing and reproducibility is in line with the principles of open science and the growing emphasis on reproducibility in the research community.

Publishing Malpractice Policy.

The journal has a policy for dealing with publishing malpractice, which refers to practices that violate the ethical standards of research and publication. Examples of publishing malpractice include plagiarism, duplicate publication, and data fabrication and falsification. The journal uses similarity check software to screen submitted manuscripts for potential instances of plagiarism, and has a mechanism for handling complaints and appeals related to publishing malpractice. If the journal receives an allegation of publishing malpractice, the editorial team will conduct a thorough investigation and take appropriate action, such as rejecting the manuscript, issuing a correction or retraction notice, or banning the author(s) from future publication in the journal. The journal follows COPE's Retraction Guidelines while considering retraction or correction of the published paper.

We provide a corrigendum when there is an error made by the author. The erratum will be issued if the journal is found to have made an error. Retraction is not initiated for minor corrections such as language or minor spelling issues. Retraction is initiated when the journal has obtained information that certain article findings or conclusions are false or that the content is/has been plagiarised.

Similarity Check Procedure.

The journal uses Crossref Similarity Check powered by iThenticate to screen submitted manuscripts for potential instances of plagiarism. This software compares the submitted manuscript with a database of published content to identify any text that may have been copied without proper attribution. If the similarity check software detects a high level of similarity with other published content, the manuscript will be flagged for further review by the editorial team. If plagiarism is confirmed, the manuscript will be rejected and the author(s) will be notified.

Archiving.

The journal archives all published content on a stable and long-term basis. The archive is made available to readers and researchers to ensure the continued accessibility and preservation of the journal's content. This ensures that the journal's published articles remain accessible and citable long after they are first published. The journal uses digital preservation methods, such as periodic backups and migration to new formats, to ensure the long-term stability and accessibility of the archive. The journal's archiving policy is in line with best practices for scholarly publishing, which recognize the importance of preserving the scholarly record for future generations.

Our preservation policy includes the following measures:

1. All of our electronic content (website) is stored on one server which is owned by Lithuanian Culture Research Institute, located in Vilnius, is online and accessible to the readers.
2. The electronic versions of all articles also is stored at Lithuanian Academic Electronic Library (eLABa), as a national aggregated open access (OA) repository (<https://www.elaba.lt>).
3. Authors may archive all versions of the manuscript and the final published version of their articles in personal, institutional or other repositories without embargo.
4. We intend and expect to continue to publish our journal for a long time. If, due to some rare, unfortunate circumstances, we are forced to stop publishing the journal, the manuscripts published in the journal will be kept online and accessible to the readers for at least 10 more years. When required under specific conditions, such as discontinuation of the collection or catastrophic failure of the website, the content will be accessible through Lithuanian Academic Electronic Library eLABa

Atmena straipsnių autoriams

Leidinyje skelbiami moksliniai straipsniai ir studijos, apimančios kultūros raidos ir sklaidos, kultūros teorijos, civilizacinės komparatyvistikos, socialinės ir kultūrinės antropologijos, kultūrinės atminties, kultūrinės psichologijos, kultūros sociologijos, naujųjų medijų kultūros tyrimų rezultatus; publikuojami reikšmingų tekstų vertimai, istoriniai šaltiniai, recenzijos bei konferencijų apžvalgos. Straipsniai spausdinami lietuvių, anglų, prancūzų, vokiečių ir kitomis tarptautinės mokslinės bendruomenės dažniausiai vartojamomis kalbomis.

Bendrieji reikalavimai:

Tekstą galima rinkti bet kuriuo teksto redaktoriumi Windows operacinėje terpėje. Raidynas – Times New Roman, dydis – 12 pt., tarpas tarp eilučių – 1,5 intervalo.

Paraštės: viršuje – 2,5 cm, apačioje – 3 cm, kairėje – 3 cm, dešinėje – 2 cm.

Nuorodos pateikiamos puslapio apačioje naudojant footnote programą ir automatinio numeravimo būdą. Išnašos skaičius tekste rašomas prieš skyrybos ženklą.

Straipsnio pabaigoje pateikiama santrauka anglų (jei straipsnis parašytas angliškai – lietuvių) kalba (1000–3000 sp. ženklų).

Bendrieji straipsnio struktūros reikalavimai:

Skelbiamas straipsnis turi atitikti mokslinės publikacijos standartą. Straipsnio pradžioje nurodomas pilnas autoriaus vardas ir pavardė, straipsnio pavadinimas. Mokslinis straipsnis turi turėti skyrius. Įvardiniame skyriuje formuluojamas tyrimų tikslas, apibrėžiamas objektas, nurodomi tyrimo metodai ir nagrinėjamos problemos ištirimo laipsnis bei naujumas; apžvelgiama ir įvertinama tyrinėjamos temos literatūra. Straipsnio pabaigoje autorius pateikia išsamias išvadas, atspindinčias užsibrėžtą tyrimo tikslą.

Bibliografiniai šaltinių ir literatūros pateikimo reikalavimai:

Nurodant šaltinį iš archyvo ar rankraščio:

Šaltinio pavadinimas. Archyvo pavadinimas, fondo numeris, aprašo numeris, bylos numeris, lapo numeris. Pvz.: J. Basanavičiaus laiškas J. Šliūpui, 1888 03 16, Lietuvos centrinis valstybės archyvas (toliau – LCVA), f. 1, ap. 4, b. 36, l. 47.

Nurodant monografiją:

Autoriaus pavardė, pirmoji vardo raidė. *Knygos pavadinimas*. Leidimo vieta ir leidykla, metai, puslapiai.

Pvz.: Tamošaitis, M. *Vinco Krėvės-Mickevičiaus politinė biografija: rašytojo tragedija politikoje*. Vilnius: Gimtasis žodis, 2012, p. 172.

Nurodant straipsnį iš žurnalo:

Autoriaus pavardė, pirmoji vardo raidė. Straipsnio pavadinimas. *Žurnalo pavadinimas*, Leidimo metai, tomo numeris, puslapiai. Pvz. Repšienė, R. Atminties tapatumai: istoriškumo dilemos ir pasirinkimų retorika. *Kultūrologija*, 2010, t. 18, p. 45–73.

Nurodant straipsnį iš straipsnių rinkinių, enciklopedijų, tęstinių leidinių:

Autoriaus pavardė, pirmoji vardo raidė. Straipsnio pavadinimas. *Leidinio pavadinimas*, redaktoriaus (sudarytojo) pirmoji vardo raidė. Pavardė. Leidimo vieta ir leidykla, metai, puslapiai. Pvz.: Mačiulis, D. Laikinosios sostinės kolektyvinės atminties kraštovaizdis. *Nuo Basanavičiaus, Vytauto Didžiojo iki Molotovo ir Ribbentropo: atminties ir atminimo kultūrų transformacijos XX–XXI amžiuje*, sud. A. Nikžentaitis. Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla, 2011, p. 133–156.

Bibliografinių šaltinių ir literatūros sąrašas pateikiamas straipsnio pabaigoje abėcėlės tvarka. Be to, tekste (puslapio apačioje) pateikiama nuoroda į cituojamą bibliografinį šaltinį ar literatūrą. Pastaruoju atveju gali būti pateikiama šaltinio, knygos ar straipsnio pavadinimo santrumpa.

Ant atskiro lapo turi būti nurodyta straipsnio autoriaus vardas, pavardė, darbovietė, pareigos, darbovietės adresas ir elektroninis adresas. Straipsnius siųsti elektroniniu adresu sovijus@lkti.lt.

Author guidelines

SOVIJUS publishes scholarly articles and studies covering the development and dissemination of culture, cultural theory, comparative civilisational studies, social and cultural anthropology, cultural memory, cultural psychology, cultural sociology, and new media culture, as well as translations of significant texts, historical sources, reviews, and conference proceedings. Articles are published in Lithuanian, English, French, German and other languages commonly used by the international scientific community.

General requirements:

The text can be typeset using any text editor compatible with Windows operating system. Font size: Times New Roman, 12 pt., line spacing: 1,5 line spacing. Margins: 2,5 cm at the top, 3 cm at the bottom, 3 cm at the left and 2 cm at the right.

References shall be placed at the bottom of the page using the footnote application and the automatic numbering method. The footnote number in the text precedes the punctuation mark.

A summary in English (1000–3000 characters, in Lithuanian, if the article is written in English) at the end of the article.

General requirements for the structure of the article:

The published article must comply with the standard for scientific publications. The full name of the author and the title of the article should appear at the beginning of the article. The scientific article must have chapters. The introductory chapter shall state the aim of the research, define the subject, indicate the methods of the research and the degree and novelty of the problem under investigation; review and evaluate the literature on the topic under study. The author concludes the paper with detailed conclusions reflecting the aim of the research.

Bibliographic requirements for sources and references:

Citing the source from an archive or manuscript repository:

Title of the source. Name of the archive, fund number, inventory number, file number, page number. E.g. J. Basanavičius' letter to J. Šliūpas, 16 March 1888, Lithuanian Central State Archive (hereinafter – LCVA), f. 1, ap. 4, b. 36, l. 47.

Referring to the monograph:

Author's surname, first letter of name. *Title of the book*. Place and publishing house of publication, year, pages.

E.g. Tamošaitis, M. *Vincas Krėvės-Mickevičius' political biography: the writer's tragedy in politics*. Vilnius: Gimtasis žodis, 2012, p. 172.

Citing a journal article:

Author's surname, first letter of first name. Title of the article. *Title of the journal*, year of publication, volume number, pages. E.g. Repšienė, R. Identities of memory: dilemmas of historicity and rhetoric of choices. *Cultural Studies*, 2010, vol. 18, pp. 45–73.

Citing an article from collections of articles, encyclopaedias, continuing publications:

Author's surname, first letter of first name. Title of the article. *Title of the publication*, first letter of the editor's (compiler's) name. Surname. Place and publisher of publication, year, pages. E.g.: Mačiulis, D. The landscape of collective memory in the Provisional Capital. From *Basanavičius, Vytautas the Great to Molotov and Ribbentrop: Transformations of Memory and Memory Cultures in the XX–XXI Century*, ed. A. Nikžentaitis. Vilnius: Lithuanian Historical Institute Publishing House, 2011, pp. 133–156.

The list of bibliographic sources and literature is given at the end of the article in alphabetical order. In addition, a reference to the cited bibliographic source or literature is given in the text (at the bottom of the page). In the latter case, an abbreviation of the title of the source, book or article may be given.

The author's name, surname, place of work, position, work address and e-mail address must appear on a separate sheet. Articles should be sent to sovijus@lkti.lt.

Straipsnio sklaida

Leidėjas daro viską, kas įmanoma, kad padidintų publikuotų straipsnių matomumą. Tačiau yra keletas pagrindinių būdų, kuriais pasinaudojęs jūs, kaip autorius, galite padėti reklamuoti žurnalą ir smarkiai padidinti savo paskelbtų tyrimų poveikį:

ORCID iD

Užsiregistruokite ORCID iD, gaukite autoriaus atpažinimo kodą ir savo profilyje nurodykite informaciją apie paskelbtą straipsnį.

ORCID iD suteikia nuolatinį skaitmeninį atpažinimo kodą, kuris padeda išskirti jus, kaip autorių, iš kitų tyrėjų ir, integruojant pagrindinius mokslinių tyrimų proceso elementus, tokius kaip rankraščių ir stipendijų teikimas, palaiko automatinį ryšį tarp jūsų ir jūsų profesinės veiklos, užtikrindamas jūsų darbo atpažįstamumą.

Talpyklos

Jei įmanoma, galite atiduoti savo mokslinio tyrimo duomenis saugojimui į bendruomenės duomenų saugyklą arba, jei nėra bendruomeninių priemonių, į bendro pobūdžio mokslinių duomenų saugyklą. Suteikdami prieigą prie tyrimo duomenų, paskatinsite domėjimąsi jūsų paskelbtais straipsniais, lengviau pasiekiami tyrimo duomenys suteiks jums daugiau žinomumo, skatins jūsų mokslinio darbo citavimą.

Socialiniai tinklai

Junkitės prie mokslininkams skirtų socialinių tinklų ir savo profilyje pateikite informaciją apie paskelbtus straipsnius: ResearchGate, Academia.edu, Mendeley, Google Scholar.

Jei norite palengvinti išsaugotas paieškas ir išspėjimų nustatymus, susikurkite Google Scholar profilį, kuris leis sekti nuorodas į jūsų publikuotus tyrimus bei pamatyti juos šalia savo pavardės Google Scholar paieškos rezultatuose.

Dalinkitės savo publikacijomis per socialinės žiniasklaidos platformas, naudodamiesi nuorodomis į straipsnius žurnalo tinklalapyje: LinkedIn, Twitter, Facebook ir daugelyje kitų.

Socialinės žiniasklaidos platformas taip pat galite naudoti ir kaip bendradarbiavimo erdvę, kurioje su kolegomis tyrėjais dalinatės nuorodomis į straipsnius žurnalo tinklalapyje.

Pasiekimai

Išryškinkite savo profesinius pasiekimus ir kompetencijos sritis, nurodydami informaciją apie straipsnį ir įterpdami nuorodą į savo LinkedIn ir (arba) institucijos darbuotojų profilį.

Atnaujinkite informaciją savo institucijos tinklalapyje ir sukurkite profesionalią svetainę su bibliografiniais įrašais apie jūsų straipsnius ir nuorodomis į straipsnius žurnalo tinklalapyje.

Pristatykite savo straipsnius konferencijose. Pristatydami savo tyrimą ir užmegzdami kontaktus, personalizuojate savo darbą, suteikiate jam „veidą ir balsą“, o tai gali padėti surasti naujų bendradarbiavimo galimybių.

Paper Promotion

Publisher does it's best to increase the visibility of the published papers. However, there are some key things where you as the author can help to promote the Journal and to maximize the impact of your published research significantly.

ORCID iD

Register for an ORCID iD, get an author identifier and include details of published papers to your profile. ORCID iD provides a persistent digital identifier that distinguishes you as an author from every other researcher and, through integration in key research workflows such as manuscript and grant submission, supports automated linkages between you and your professional activities ensuring that your work is recognised.

Repositories

You may choose to deposit your paper's research data to community-recognised repositories where possible, or to general-science repositories if no community resource is available. By making your research data available you can help promote your published research, raise your profile by making your research more discoverable, and further encourage citations.

Social Networks

Join academic, social networks and update your profile with details of your published papers: ResearchGate, Academia.edu, Mendeley, Google Scholar.

In facilitating saved searches and setting alerts, creating a Google Scholar profile will allow you to track citations to your publications, and have them appear in Google Scholar search results for your name.

Share your papers via social media platforms using links to the papers on the Journal website: LinkedIn, Twitter, Facebook, and many others.

To encourage sharing – use hashtags relevant to your subject and tag co-authors or department colleagues who may also want to share your paper.

Accomplishments

Highlight your professional accomplishments and areas of expertise by adding paper details and links to your LinkedIn and/or institution profile.

Update your institution website and create a professional website with the bibliographic entries of your papers and links to the papers on the Journal website.

Present your papers at conferences. Presenting and networking personalize your work, giving it a face and a voice, and it can create new opportunities for collaboration.

SOVIJUS. TARPDALYKINIAI KULTŪROS TYRIMAI

Pusmetinis mokslinis žurnalas

2022 m. T. 10. Nr. 2

Vyriausiasis redaktorius Antanas Andrijauskas
Lietuvių kalbos redaktorė Onutė Gaidamavičiūtė
Maketuotoja Skaistė Ašmenavičiūtė

Tiražas 40 egz.

Išleido Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius

Spausdino Baltijos kopija
Kareivių g. 13B, LT-09109 Vilnius