

KLAIPĖDOS UNIVERSITETAS

Ksenija Kazarinova

**PUIKYBĖS SEMIOTIKA**

Daktaro disertacija

Humanitariniai mokslai, filologija (H004)

Klaipėda, 2020

Disertacija rengta 2014–2020 metais Klaipėdos universitete pagal suteiktą Vytauto Didžiojo universitetui kartu su Klaipėdos universitetu, Šiaulių universitetu, Lietuvių kalbos institutu Lietuvos Respublikos švietimo mokslo ir sporto ministro 2019 m. vasario 22 d. įsakymu Nr. V-160 suteiktą doktorantūros teisę.

Mokslinė vadovė

prof. dr. Roma Bončkutė (Klaipėdos universitetas, humanitariniai mokslai, filologija H 004)

Klaipėdos universiteto leidykla

Ksenija Kazarinova  
PUIKYBĖS SEMIOTIKA  
*Daktaro disertacija*

Klaipėda, 2020

SL 1335. 2020 07 02. Apimtis 16,63 sąl. sp. l. Tiražas 20 egz.

Išleido ir spausdino Klaipėdos universiteto leidykla, Herkaus Manto g. 84, 92294 Klaipėda  
Tel. (8 46) 398 891, el. paštas: leidykla@ku.lt; interneto adresas: <http://www.ku.lt/leidykla/>

---

# Turinys

I. ĮVADAS	5
II. PUIKYBĖ PASIJŲ SEMIOTIKOJE	15
2.1. Puikybė kaip struktūra	23
2.1.1. Reikšmės gimimas	24
2.1.2. Puikybės struktūra	30
2.1.3. <i>Aš ir kitas</i>	32
2.1.4. Perteklius	38
2.2. Modalinė pasijos sąranga	44
2.2.1. Mikrosekvcija ir makrosekvcija	48
III. PUIKYBĖ ANTIKOJE	55
3.1. Puikybės semantinė raiška antikos kultūroje	56
3.2. Puikybė antikinėje verčių sistemoje	62
3.2.1. Piktnaudžiavimas valdžia	64
3.2.2. Antikinė garbės samprata	69
3.3. Moralizacija ir sensibilizacija	72
3.4. Antikinės puikybės makrosekvcija	84
IV. PUIKYBĖS SAMPRATA KRIKŠČIONYBĖJE	93
4.1. Savimyla ir iš jos kylančios nuodėmės	97
4.2. Nuodėmės raidos schema asketų raštuose	102
4.2.1. Nuodėmės raida	103
4.3. Požiūris į puikybę Biblijoje	110
4.3.1. Puikybė Senajame Testamente	110
4.3.2. Puikybė Naujajame Testamente	115
4.3.2.1. Gyvenimo puikybė – fariziejų tragedija	118
V. PUIKYBĖ VAIŽGANTO GROŽINIAME PALIKIME	131
5.1. Puikybė kaimo kontekste: buitinės puikybės apraiškos	135
5.1.1. Savimyla Vaižganto tekstuose	136
5.1.2. Nuo akių geismo prie puikybės	140
5.1.3. Veikiantysis ir stebintysis: žmogus ir kaimas	144
5.1.4. Puikybės ryšys su kitomis pasijomis: pyktis, gašlumas, pavydas, konkurencija	156

5.2. Bajorija: simuliakrų viešpatavimas	167
5.3. Egzistencinių simuliakrų įtaka pateminei dinamikai	176
VI. IŠVADOS	183
VII. ŠALTINIŲ IR LITERATŪROS SĄRAŠAS	187
VIII. PRIEDAI	195
1 priedas	196
1 pav. Žodžio <i>hyperefania</i> vartojimas nuo VIII a. pr. Kr. iki XX po Kr.	196
2 pav. Žodžio <i>hyperefania</i> numanomo ir esamo dažnio palyginimas nuo VIII a. pr. Kr. iki XX a. po Kr.	197
3 pav. Žodžio <i>hybris</i> vartojimas nuo VIII a. pr. Kr. iki XX po Kr.	198
4 pav. Žodžio <i>hybris</i> numanomo ir esamo dažnio palyginimas nuo VIII a. pr. Kr. iki XX a. po Kr.	199
5 pav. Dažniausios sąvokos, vartojamos graikų kalboje nuo VIII a. pr. Kr. iki III a. po Kr.	200
6 pav. Dažniausios sąvokos, vartojamos graikų kalboje nuo VIII a. pr. Kr. iki XX a. po Kr.	201
2 priedas	202
3 priedas	203

# I.

---

## Įvadas

Ši daktaro disertacija skirta semiotinei puikybės pasijos analizei. Puikybė – tai vienas stipriausiai žmogiškąjį diskursą veikiančių, bet sunkiai kontroliuojamų fenomenų. Puikybė lengvai užgimsta, bet ne visada lengvai atpažįstama, turi daugybę raiškos formų, destruktivškai gali paveikti individo pasaulėžiūrą ir socialinius ryšius. Tad nenuostabu, kad ji sulaukia religijos, filosofijos, psichologijos, sociologijos ir t.t. dėmesio. Ji plačiai apmąstoma ir grožinėje literatūroje. Būdama viena iš kultūros formų, literatūra ne tik išsaugo („užkonservuoja“) įvairių žmogaus ir visuomenės fenomenų – tarp jų ir puikybės – formas, bet ir išryškina, pakomentuoja, įvertina jas, ragina susimąstyti, atidžiau žvelgti į moralinį diskursą. Tad siekiant tyrinėti puikybę, grožinė literatūra atrodo paranki terpė, kur pasirinktas analizuoti fenomenas nėra praradęs savo unikalumo, bet kartu jau yra apdirbtas, etiškai „adaptuotas“: aprūpintas kultūriniu vertinimu, įvestas į dorovinių taksonomijų tinklą. Taigi šio darbo **objektas** – puikybės pasija literatūroje. Literatūros šaltinių pasirinkimą, kaip bus matyti, nulėmė darbo pobūdis ir specifika.

Tačiau nors ir labai paplitusi, įsišaknijusi beveik kiekvienoje asmenybėje, puikybė vis dėlto yra gana sunkiai apibrėžiama. Kaip ir bet kokia pasija, ji yra nepastovi, pulsuojanti, besivystanti ir besikeičianti, todėl ją sudėtinga „pagauti“ net ir sąlygiškai statiškame rašytiniame tekste. Būtent tokių neapčiuopiamų reiškinių analizei yra skirtas pasijų semiotikos metodas, kurį norima išbandyti ir detaliau pristatyti šio tyrimo

eigoje. Šio darbo **tikslas** – išskirti pagrindinius puikybės formantus, atrasti universalią jos schemą.

Šis tikslas nulėmė ir darbo **metodologiją**. Algirdas Julius Greimas 1979 m., dar tik kurdamas apmatus *Pasijų semiotikai*<sup>1</sup>, yra pažymėjęs, jog pasijų semiotikos kaip metodo tikslas – yra išskirti „universalias“ arba „pirmykštes“ modalines įrangas, peržengus paviršines struktūras, tokias kaip pasijos raiškos ypatumai, vertinimai, pateikti tam tikroje kultūroje, ir pan. Šias modalines įrangas „gali [išskirta Greimo – K. K.] įjautrinti viena ar kita kultūra“<sup>2</sup>, tačiau lygiai taip pat kai kurios tokios įrangos kultūroje gali būti suvokiamos ir ne kaip pasijos, o tiesiog kaip tam tikros būsenos, nusiteikimai<sup>3</sup>. Tad pasijų semiotika siekia tyrinėti „modalines įrangas nepriklausomai nuo jų „įjautrinimo“<sup>4</sup>, t. y. tos jausminės reikšmės, kurią jiems suteikia kultūra. Šiame darbe toks tikslas keliamas tyrinėjant puikybę – siekiama atrasti jos modalinį branduolį, nepriklausomai nuo to, kokia reikšmė, koks prasminis krūvis yra suteikiamas šiam fenomenui kultūroje.

Tačiau tai tik vienas iš pasijos analizės kelių. Kitu, ne mažiau įdomiu, siekiama išryškinti kultūrinės taksonomijas, ištirti socialinius santykio su analizuojamu objektu modelius, analizuoti pasijinio ir priimančiojo diskursų sankirtos ypatumus. Greimas, rašydamas kartu su Jacquesu Fontanille'iu *Pasijų semiotiką*, nemažai dėmesio skyrė būtent kultūrinio pasijų atpažinimo bei vertinimo operacijoms. Tad šiame darbe puikybė bus tiriama ir kaip kultūrinėje terpėje veikiantis fenomenas.

Šie du pasijos tyrimo keliai susišaukia su jau nurodytu literatūros ypatumu – iš vienos pusės, užfiksuoti reiškinio prasminį branduolį, bet iš kitos – įvesti vaizduojamą objektą į kultūrinių taksonomijų tinklą. Literatūros diskursas kuo puikiausiai leidžia pritaikyti nurodytus pasijos analizės kelius.

Vis dėlto tikslas neatrodo lengvai pasiekiamas. Pirma, pati pasijų semiotika yra nevienalytė, joje dera beveik opoziciški požiūriai (pvz., pasija – tai struktūra vs pasija – tai gyvas pajautimas). Antra, grožinių tekstų atranka turėtų būti sisteminga, palaikanti darbo vientisumą. Tenka parinkti analizei aukštos kokybės grožinius tekstus, o kartu siekti, kad jie ne tik atvaizduotų bei komentuo­tų puikybę, bet ir perteiktų įvairius jos aspektus. Tačiau – trečia, – svarbu žinoti, jog skirtingiems tekstams taikytini skirtingi skaitymo ir interpretavimo tinkleliai (juk akivaizdu, kad Biblijos ir *Iliados* tekstai reikalauja kiekvienas savito skaitymo). Tad siekiant tikslo, keliami tokie **uždaviniai**:

- pristatyti pasijų semiotikos metodą ir pritaikyti jį puikybės analizei;
- atliekant semiotinę analizę, pademonstruoti pagrindinius puikybės reiškinio aspektus;

<sup>1</sup> Greimas, Fontanille 1991. Šiame darbe naudotasi rusišku šio veikalų leidimu (Гре́ймас, Фонтаний 2007).

<sup>2</sup> Greimas 2009, 202.

<sup>3</sup> Greimas 2009, 201.

<sup>4</sup> Greimas 2009, 202.

- pateikti puikybės pavyzdžius skirtinguose žanriniu, chronologiniu ir aksiologiniu požiūriu literatūros tekstuose bei tuos pavyzdžius pakomentuoti;
- patikrinti, ar taikoma universali puikybės schema (makrosekvensija) įvairioms jos raiškos formoms.

Darbo tikslas bei uždaviniai nulėmė ir darbo **struktūrą**. Siekiant pristatyti skirtingus puikybės fenomeno pjūvius, darbas suskirstytas į keturias dalis.

Pirmoji dalis skirta metodo pristatymui. Aprašoma pasijų semiotika, jos ypatumai, terminija, pasijų semiotikos atšakos. Taip pat padaromi pirmieji žingsniai puikybės analizės link: pristatomi šios pasijos pagrindiniai komponentai, parodomi ją varantys mechanizmai, pademonstruotas *Pasijų semiotikoje* pristatytas palaipsnis pasijos raidos kelias – nuo paprasčiausio subjekto pateminio sudirginimo iki konkretaus veiksmo.

Antroji darbo dalis skirta antikinio požiūrio į puikybę aptarimui. Šioje dalyje, remiantis semiotine perspektyva, tiriama stebėtojo ir jo vaidmens pasijos procese reikšmė. Tęsiamą puikybės struktūros analizę, išplečiant sensibilizacijos ir moralizacijos sąvokas. Puikybė šioje dalyje daugiausiai analizuojama visuomeninio gyvenimo kontekste.

Trečiojoje dalyje pristatoma krikščioniška puikybės recepcija. Remiantis asketine literatūra bei Šventuoju Raštu, pateikiamas savitas požiūris į aistros ir nuodėmės raidą. Iliustruojant pavyzdžiais pristatomas požiūris į puikybę Naujajame Testamente (toliau – *NT*) ir labai trumpai – Senajame Testamente (toliau – *ST*).

Ketvirtoji darbo dalis skirta aptarti puikybę Juozo Tumo-Vaižganto raštuose. Skirtingai nei Homero epas ar *ST* ir *NT*, Vaižganto tekstai kultūros ir lietuvių literatūros kanono požiūriu nėra kertiniai. Tačiau Vaižganto grožinių tekstų ypatumas yra tas, kad puikybė juose skleidžiasi kaimo aplinkoje. Galima sakyti, kad šiuo atveju bus kalbama apie „buitinę“ puikybę, kuri neturi tokios aiškios formos ir vaizdo kaip antikoje arba krikščionybėje, bet, tikėtina, nepraranda savo destruktinio branduolio.

Darbą, be paminėtų dalių, sudaro įvadas, išvados, literatūros sąrašas, priedai.

**Literatūros apžvalga.** Darbe daugiausia remiamasi semiotine literatūra. Ypatingą svarbą šiai analizei turi, jau minėtas, Algirdo Juliaus Greimo kartu su prancūzų tyrėju Jacquesu Fontanille'iu parašytas veikalas *Pasijų semiotika*, kur brėžiama aistrų analizės perspektyva. Taip pat svarbi jau klasikine tapusi Greimo studija *Apie pyktį*<sup>5</sup> (1981), kurioje žingsnis po žingsnio pateikiama išsami pykčio analizė. Minėtuose darbuose ne tik sukuriama analizės prieigos pasijoms tyrinėti, bet ir parodoma, kad analizuojamame objekte – jausminės dimensijos reiškinyje – glūdi įtampa, skleidžiasi tam tikra istorija. Šioje disertacijoje remiamasi ir Greimo mokinio bei bendraautorio Fontanille'io darbais: *Astmos pasijos* (1989)<sup>6</sup>, *Tension et signification* (1998) (*Įtampa ir reikšmė*)<sup>7</sup>. Taikomos ir kito Greimo mokinio Erico Landowskio įžvalgos. Svarbu

<sup>5</sup> Greimas 1989, 360–382.

<sup>6</sup> Vertimas į lietuvių kalbą Justino Šulioko: Fontanille 2012, 124–177.

<sup>7</sup> Fontanille, Zilberberg 1998.

paminėti jo knygą *Passions sans nom* (2004) (*Bevardės pasijos*), kurios nemaža dalis pateko į 2015 m. lietuvių kalba pasirodžiusią jo esė knygą *Prasmė anapus teksto*<sup>8</sup>. Šiuose tekstuose Landowskis nesutinka su griežtu Greimo metodu ir siūlo pasijas analizuoti per pagavos, estezės prieigas.

Darbo dalių ypatumas nulėmė ir tai, jog, be semiotinių įžvalgų, jose remiamasi specialiais tyrimais. Antikinės kultūros ypatumai nuodugnai pristatomi Aleksejaus Losevo darbuose. Norisi paminėti chrestomatinius tapusius veikalus. Tai 8 tomų darbas *История античной эстетики (Antikos estetikos istorija)*<sup>9</sup>, iš kurių ypač naudingas 8 tomas *Итоги тысячелетнего развития (Tūkstantmečio raidos rezultatai)*<sup>10</sup>. Jame pristatomi svarbiausi antikinės pasaulėvokos ypatumai, kurie leido išskleisti ir unikalią puikybės recepciją senovės Graikijoje. Antikinės kultūros ypatumai trumpai pristatomi ir studijoje *Двенадцать тезисов об античной культуре (Dvylika tezių antikinėi kultūrai apibūdinti)*<sup>11</sup>. Taip pat svarbu paminėti Aleksandro Stolarovo knygą, išaugusią iš 1983 m. pasirodžiusios disertacijos, *Свобода воли как проблема европейского морального сознания (Laisvos valios problematiškumas europietiškoje moralioje sąmonėje)*<sup>12</sup>, skirtos laisvos valios temai. Monografijoje apmąstoma antikinio moralumo samprata bei ypatumai. Tai padėjo suvokti puikybės vietą šios kultūros aksiologijoje.

Antano Powello parengtame straipsnių rinkinyje *The Greek World* (1995) (*Graikų pasaulis*)<sup>13</sup> pristatomas platus antikinio pasaulio tyrimų spektras. Iš šio rinkinio svarbus šiai disertacijai buvo Nicko Fisherio straipsnis „*Hybris, status and slavery*“ („*Hybris, statusas ir vergija*“)<sup>14</sup>, kuriame analizuojami įvairūs *hybris* (įžūlumo) pasirodymai antikiniame sociume, komentuojama, kodėl vienas ar kitas veiksmas antikinėje kultūroje priskirtinas prie įžūlumo dimensijos. Labai naudingas ir kitas Fisherio straipsnis – „*Hybris and Dishonour*“ („*Hybris ir paniekinimas*“)<sup>15</sup>, kuriame pristatomas platus spektras galimų *hybris* formų bei šio reiškinių antikinė recepcija.

Krikščioniškajai puikybės recepcijai skirta šios disertacijos dalis grindžiama bažnytinės egzegezės ir asketinio palikimo tekstais. Svarbiausias jų – šv. Jono Kopėtininko asketinis tekstas *Лествица (Rojaus kopėčios)*<sup>16</sup>, kuriame nuodugnai apmąstoma nuodėmių ir dorybių raida, nurodomi nuodėmių tarpusavio ryšiai, pateikiami aistrų atpažinimo būdai ir kt. Disertacijai aktualus Sergejaus Zarino veikalas *Аскетизм по*

<sup>8</sup> Landowski 2015.

<sup>9</sup> Лосев 2000.

<sup>10</sup> Лосев 2000.

<sup>11</sup> Лосев 1997.

<sup>12</sup> Столяров 1999.

<sup>13</sup> Powell (Ed.) 1995.

<sup>14</sup> Fisher 2003.

<sup>15</sup> Fisher 1976.

<sup>16</sup> Лествичник 2013.



*православно-христианскому учению* (1907) (*Asketizmas krikščionių ortodoksų mokyje*)<sup>17</sup>. Zarino knyga – tai išsami asketinių raštų analizė, komentavimas bei struktūravimas, leidžiantis susipažinti su krikščioniškoje tradicijoje įsigalėjusiu požiūriu į nuodėmę (taip pat ir į puikybę) bei nukreipiantis į pirminius šaltinius – graikiškuosius šventųjų tėvų tekstus. Analizuojant *NT*, buvo naudinga autorių kolektyvo parengta knyga *In Quest of the Historical Pharisees (Istorinių fariziejų paieškose)*,<sup>18</sup> kurioje detalai pristatyta fariziejų recepcija skirtinguose šaltiniuose, aptarti šio fariziejų instituto ypatumai.

Svarbu nurodyti Marcelio Villero sudarytą *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique: doctrine et histoire*<sup>19</sup> (*Dvasinių reiškinių žodyną*) bei autorių kolektyvo (Gerhard Kittel, Geoffrey William Bromiley, Gerhard Friedrich) parengtą *Theological Dictionary of the New Testament*<sup>20</sup> (*Teologinį Naujojo Testamento žodyną*). Tai yra klasikiniai enciklopedinio pobūdžio darbai, svarbūs biblinio teksto analizei, nes juose pateikiami ir sugrupuojami pagrindiniai duomenys. Tai leidžia ne tik susipažinti su rimtu, tradicija paremtu žvilgsniu į analizuojamus reiškinius, bet ir išvengti nereikalingo referavimo.

Dar vienas mokslinės literatūros pluoštas siejamas su lietuvių literatūros tradicija. Nors ketvirtoji disertacijos dalis skirta daugiausiai darbui su grožiniais tekstais, vis dėlto siekiant pristatyti Vaižganto kūrybos ypatumus, svarbu įsivaizduoti ir bendrą kultūrinį bei politinį kontekstą bei paties Juozo Tumo figūrą. Pastarajam siekiui išpildyti buvo remtasi Aistės Kučinskienės disertacija *Juozo Tumo-Vaižganto epistolinis diskursas* (2016). Tenka paminėti, kad nors Aldonos Vaitiekūnienės monografija *Vaižgantas* ir yra vienas pagrindinių veikalų, studijuojant Vaižgantą, vis dėlto tai labai bendro pobūdžio autorių ir jo kūrybą pristatanti monografija. Vaisingam darbui su Vaižganto tekstais aktualesni buvo kiti darbai: nemažai peno davė Algimanto Radzevičiaus monografija *Vaižgantas lietuvių prozos kryžkelėse*, kur detalai pakomentuotos žinomiausių Vaižganto kūrinių stiliaus ir turinio ypatybės, bei semiotinis Saulius Žuko „Vaižganto *Dėdžių ir dėdienių* kulminacija“<sup>21</sup> tyrimas, demonstruojantis semiotikos metodo taikymą Vaižganto tekstui.

**Duomenų bazės, programos.** Darbe naudojamosi šiuolaikinių technologijų teikiama galimybėmis. Įsigyta prieiga prie internacionalinės *Thesaurus Linguae Graecae* (toliau – *TLG*) duomenų bazės, kurioje saugomas graikų kalba parašytų an-

<sup>17</sup> Зарин 2006.

<sup>18</sup> Neusner, Chilton 2007 (autoriai: Steve’as Masonas, Martinas Pickupas, Amy-Jill Levine, Raimo Hakola, Adele Reinhartz, Bruce’as Chiltonas, Jacob Neusner, Jamesas Vander Kamas, Jamesas Strange’as, Jackas Lightstone’as, Susannah Heschel, Williamas Scottas Greenas).

<sup>19</sup> Viller 1932–1995.

<sup>20</sup> Kittel, Bromiley, Friedrich 1964–1976.

<sup>21</sup> Žukas 1999.

tikinių kūrinių tekstų korpusas, patristika, bizantiškojo laikotarpio tekstai. Bazėje yra virš 10 tūkst. tekstų, kurie buvo sukurti nuo VIII a. pr. Kr. iki Bizantijos imperijos žlugimo 1453 m. Tekstynas yra nuolat pildomas. Šios duomenų bazės teikiamos galimybės ypač buvo naudingos, tyrinėjant antikinę literatūrą, taip pat – dirbant su krikščioniškuoju palikimu, kadangi daug krikščioniškųjų autorių tekstų dar nėra išversta ir knygų pavidalu sunkiai pasiekiami.

Be to, *TLG* sistema leidžia atlikti leksikos dažnio<sup>22</sup> analizę, lyginamąją analizę, statistinius tyrimus ir kt. Kai kurie šių tyrimų buvo atlikti, bet į galutinį darbo variantą, siekiant neviršyti galimos disertacijos apimties, nebebuvo įtraukti. Leksikos dažnio tyrimų rezultatai padėjo objektyviau formuluoti išvadas bei patvirtino prielaidas.

Naudotasi ir *BibleWorks10* programa, kuri sukurta darbui su Biblijos tekstais. Ji suteikia galimybę susipažinti su įvairiais teksto vertimais, leidžia atlikti gramatinio pobūdžio analizes, o svarbiausia – originalo kalba perskaityti dominančias vietas. Programa orientuota daugiausiai į tekstyno gramatiką, tad, reikalui esant, galima palyginti įvairias žodžių formas, pamatyti jų paradigmas, atlikti morfologinę analizę, lyginamąją leksikos analizę ir t.t. Šia programa naudotasi tekstų įvairiomis kalbomis, dominančių žodžių paieškai bei statistiniams duomenimis surinkti.

Tiek *TLG*, tiek *BibleWorks10* leidžia naudotis populiariausiais žodynais bei žinytais. Daugiausia remtasi *Liddle-Scott-Jones* (toliau tekste – *LSJ*) žodynu, pavadintu pagal jį sudariusių autorių pavardes (Henry George Liddle, Robert Scott, Henry Stuart Jones, Roderick McKenzie). Tai chrestomatinis žodynas, nepamainomas darbe su senovės graikų tekstais. Jame pateikiamas ne tik dominančios sąvokos vertimas (į anglų kalbą<sup>23</sup>), bet ir jos vartojimo pavyzdžiai įvairių autorių tekstuose, galimos gramatinės formos. Žodynai yra maksimaliai priartinti prie spausdintų originalų, turi puslapių numeraciją.

Naudotasi ir lietuviškomis bazėmis. Ypač parankus pasirodė neseniai įkurtas internetinis literatūros terminų žodynas *Avantekstas*<sup>24</sup>. Jis yra pradėtas kurti 2007 m. (ir nuolat pildomas) Vilniaus universiteto Greimo semiotikos ir literatūros teorijos centro mokslininkų kolektyvo<sup>25</sup>. Šis žodynas pravertė pristatant semiotinį metodologinį aparatą, nes jame pateiktos ir pakomentuotos svarbiausios literatūrologijos sąvokos.

<sup>22</sup> Keli dažnio analizės pavyzdžiai įtraukti į darbo priedus (žr. 1 priedą).

<sup>23</sup> Darbe šie vertimai pateikiami lietuviškai.

<sup>24</sup> Cituojant iš šio žodyno, bus nurodoma autoriaus pavardė, sąvoka kabutėse bei žodyno pavadinimas, pavyzdžiui: Nastopka, „Pasija“, *Avantekstas*.

<sup>25</sup> Rima Bertašavičiūtė (RB), Virginija Cibarauskė (VC); Andrius Grigorjevas (AG); Paulius Jevsejevas (PJ); Dalia Kaladinskienė (DK); Jurga Katkuvienė (JK); Nijolė Keršytė (NK); Aistė Kučinskienė (AK); Kęstutis Nastopka (KN); Irina Melnikova (IM); Birutė Meržvinskytė (BM); Julija Snežko (JS); Paulius Vaidotas Subačius (PS); Gintautė Žemaitytė (GŽ).

**Šaltiniai.** Antikinė tradicija daugiausia reprezentuojama Homero tekstais<sup>26</sup>, nors ir kitų autorių darbuose galima rasti puikybės apraiškų. Vis dėlto būtent *Iliadoje* ir *Odisėjoje* galima surasti pasaulėvokos atspindžius, būdingus visai antikinei kultūrai. Manoma, jog įtraukus į tyrimą daugiau antikinių autorių, neišvengiamai išaugtų disertacijos apimtis, nes būtų svarbu pateikti pasaulėžiūros ypatumus, aksiologiją, kūrinių istorinį bei kultūrinį kontekstą. Atsižvelgiant į darbo tikslą, nuspręsta puikybės suvokimo ypatumus antikinėje kultūroje pristatyti per Homero epų pjūvį. Ne todėl, kad šiuo pjūviu gali būti paaiškinta visa turtinga ir įvairialypė antikos pasaulėvoka, o kaip tik todėl, kad norima parodyti, kad puikybės recepcija – tai ne momentinis veiksmas, o kultūrinis procesas, įtraukiantis daugybę detalių ir galintis būti labai įvairus. Nurodyti pagrindiniai antikinės recepcijos akcentai gali būti naudojami, analizuojant kitus antikos kūrinius.

Panašia logika vadovautasi ir pristatant Šventojo Rašto (toliau – *ŠR*) analizę. Krikščioniškoji puikybės recepcija pristatoma, remiantis *NT* tekstais. Tiesa, nuodugni analizė reikalauja ir *ST* tyrimo, tačiau tokiu atveju šis darbas įgautų visai kitą, teologinį, o ne literatūrologinį pobūdį. Tad pristatant esminius krikščioniškosios moralės aspektus, daugiausia susikoncentruota ties keliomis *NT* ištraukomis, o *ST* aptarimu siekiama tik paryškinti *NT* unikalų požiūrį į nuodėmę. *ŠR* įtraukimas į šią disertaciją atrodo būtinas, kadangi tik jame puikybės pristatoma ne tik kaip socialiai netoleruotinas reiškinys ar žmogų užvaldanti aistra, o kaip *nuodėmė*. *ŠR* ištraukos naudojamos ir teoriniame skyriuje, pristatant puikybės raidos kelią.

*NT* etika netiesiogiai plėtojama ir Vaižganto palikime. Kūriniuose veikėjai – dori katalikai, jiems gerai žinoma evangeliškoji moralė, tačiau rašytojas kelia klausimus, kodėl jai dažnai nusižengiama. Analizei pasirinkti Vaižganto chrestomatiniai kūriniai: *Pragiedruliai* (1918–1920), *Išgama* (1929), *Nebylys* (1930) ir kt. Juose veikėjų portretai yra psichologiškai ir jausmiškai pilni, ne tokie schematiški, kaip ankstyvojoje prozoje, tad ir analizei atrodo labiau tinkami.

**Puikybės apibrėžimas.** Visas pasijų analizės Greimas pradėdavo nuo žodyninio apibrėžimo semiotinio nagrinėjimo, kadangi „leksemų aprašymai gali taupiu būdu sudaryti numatymo modelius paskesnei diskursyvinei analizei“<sup>27</sup>. Trumpuose žodyniniuose apibūdinimuose yra taupiai sukaupta kultūrinė nacionalinė patirtis, kurią išskleidžiant įmanoma atkurti pateminius procesus. Taip pat žodynuose, ypač pasijų aprašymuose, neretai susiduriame su moralizacijos elementais, todėl įmanoma atkurti ne tik pasijos modelį, bet ir stebinčiojo aktanto poziciją. Darbo su žodynais metu išskirtas modelis gali tapti pagrindu tolesniam pasijos tyrimui.

Galima pastebėti, kad lietuvių aiškinamieji žodynai nepateikia pakankamai informacijos. Puikybė apibrėžiama per sinonimus (išdidumas, pūtimasis<sup>28</sup>), nepateikiant

<sup>26</sup> Tekstai graikų kalba žiūrėti per *TLG* prieigą, tekstai lietuvių kalba: Dambrauskas 1979; Dambrauskas 1981.

<sup>27</sup> Greimas 1989, 360.

<sup>28</sup> Žr. *LKŽ10* 851; *DLKŽ* 627.

jokio platesnio komentaro, o pirminė žodžio *puikybė* reikšmė apskritai yra siejama su grožiu, gražumu, o ne su savęs iškelimu<sup>29</sup>. Kiek detalesnis yra žodžio *išdidus* aiškinimas: „1) jaučiantis savo vertumą, pranašumą; 2) žiūrintis į kitus su panieka, puikus“<sup>30</sup>. Šis apibrėžimas leidžia nubrėžti dvi santykių kryptis: santykį su *savimi* ir santykį su *kitu*. Kitų kalbų žodynuose taip pat išskiriamas šis dvilypis santykis, įtraukiant dar ir *pertekliaus* semą, pvz.: „Puikybė [*гордыня*] – pernelyg didelis išdidumas [*непомерная гордость*]“<sup>31</sup>, o išdidumas – tai „1. Savigarba, savigarbos jausmas. 4. Išdidybė [*высокомерие*], pernelyg gera nuomonė apie save [*чрезмерно высокое мнение о себе*], pūtimasis (šnek.) [*снесть* (разг.)]“<sup>32</sup>. Tas pats randama ir skirtinguose anglų<sup>33</sup> ir prancūzų kalbos<sup>34</sup> žodynuose.

Taigi žodyniniai apibrėžimai leidžia pamatyti trinarę puikybės schemą, kurioje dera euforinis santykis su *savimi*, disforinis santykis su *kitu*, jiems (ar vienam iš jų) pasižymint *pertekliumi*. Tai gana plati schema, įtraukianti į save skirtingas išdidaus elgesio variacijas, bet kartu apibrėžianti analizuojamo reiškinių ribas.

**Darbo naujumas ir aktualumas.** Darbo naujumą lemia du aspektai. Pirma, tai metodo naujumas. Nors pasijų semiotika jau gana paplitusi, ji vis dėlto retai taikoma kryptingai, dažniausiai ji pasitelkiama kaip pagalbinis antraeilis metodas. Antra, puikybės tyrinėjimų iš semiotinės perspektyvos Lietuvoje dar nėra. Darbe norima žengti pirmuosius žingsnius šios pasijos analizės link.

**Ginamieji disertacijos teiginiai** yra šie:

1. pasijų semiotiką galima pritaikyti puikybės pasijos tyrimui literatūroje;
2. puikybės samprata skirtingose kultūrose nesutampa;
3. Vaizganto kūryboje galimas puikybės vaizdavimas tiek iš krikščioniškosios, tiek iš pagoniškosios perspektyvų.

<sup>29</sup> LKŽ10 851.

<sup>30</sup> LKŽ4 171.

<sup>31</sup> Ožegov 1988, 113.

<sup>32</sup> Ožegov 1988, 113.

<sup>33</sup> Pavyzdžiui: „[...] išdidumas [*pride*]. Savigarba [*Respect for yourself*]. 3. Pagarbos sau pajautimas [*The feeling of respect that you have for yourself*]. 4. Pajautimas, kad esi geresnis ar svarbesnis už kitus [*The feeling that you are better or more important than other people*].“ (*Oxford Advanced Learner's Dictionary*, 2005, 1196).

<sup>34</sup> Pavyzdžiui: „Puikybė [*l'orgueil*] – perdėtas [*très avantageuse*] tikėjimas [*opinion*] išskirtine [*exagérée*] savo asmens verte [*sa valeur personnelle*], nepaisant to, ką apie tai mano kiti.“ (*Le Petit Robert*, 1992, 1322).

**Darbo aprobacija:**

**Mokslo straipsniai disertacijos tema:**

Murašova K., „Puikybė Biblijoje“, *Baltos lankos* 36, Vilnius: Baltos lankos, 2012, 104–124. ISSN: 1392-0189.

Murašova K., „Puikybė intersubjektiniuose santykiuose“, *Res humanitariae* XIV, Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla, 2013, 70–87. ISSN: 2538-922X.

Kazarinova, K., „*Kito įvaizdis Simono Daukanto Būde senovės lietuvių, kalnėnų ir žemaičių*“, *Res humanitariae* XIX, Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla, 2016, 214–228. ISSN: 1882-7708.

Kazarinova, K., „Nuopuolio gramatika“, *Semiotika* 13, Vilnius: A. J. Greimo centro studijos, 2017, 35–57. ISSN 2424-547X.

Kazarinova, K., „Puikybės formos Vaižganto *Pragiedruliuose*“, *Colloquia* 44, Vilnius: LLTI, 2020, ISSN 1822-3737 [priimtas spausdinti].

**Mokslinėse konferencijose skaityti pranešimai ir viešos diskusijos disertacijos tema:**

„Požiūris į krikščionybę S. Daukanto *Būde senovės lietuvių, kalnėnų ir žemaičių*“, nacionalinė konferencija *Simonas Daukantas ir pirmoji lietuvių kultūros istorija*, 2015 m. gruodžio 12 d. Skuodo meno mokykla.

„Puikybė Juozo-Tumo Vaižganto grožinėje kūryboje“, nacionalinė konferencija *Juozas Tumas-Vaižgantas – lietuvių kultūros spiritus movens*, 2019 m. spalio 11 d. Kaunas, Maironio muziejus.

Dalyvavimas „Semioture“, vykstančiame 100 metų nuo A. J. Greimo gimimo kontekste: dalyvauta LEU, VGTU ir VDU atvirose paskaitose, skirtose semiotikai pristatyti. Paskaita LEU: 2017-04-05. Paskaita VGTU: 2017-04-25. Paskaita VDU: 2017-05-16.

Dalyvavimas radijo laidoje *Literatūros akiračiai*, skirtoje semiotikai. Nuoroda į laidą: ([http://www.lrt.lt/mediateka/irasas/1013671902/literaturos\\_akiračiai\\_2017\\_07\\_09\\_16\\_03](http://www.lrt.lt/mediateka/irasas/1013671902/literaturos_akiračiai_2017_07_09_16_03)).



## II.

---

### Puikybė pasijų semiotikoje

Pasijų semiotika tyrinėja jausminį diskurso matmenį<sup>35</sup> – t. y. visa, kas įeina į psichosomatinę dimensiją. Tai gali būti jausmai, būsenos, nuotaikos, emocijos ir pan. Svarbu pabrėžti, kad tai gali būti tiek teigiamais (pvz., dosnumas, meilė), tiek neigiamais (pvz., pyktis, šykštumas) pripažįstami reiškiniai. Anot Greimo, tokie įvertinimai – tai paviršinis pasijos klodas, atsineštas konkrečios kultūros ir todėl nepastovus, galintis varijuoti. Todėl iš pradžių pasijų semiotikos nedomino kultūrinės taksonomijos, buvo bandoma pro jas prasiskverbti, ieškoti „grynų“ pasijos mechanizmų.

Pirmieji pasijų semiotikos darbai pasirodė aštuntajame praeito amžiaus dešimtmetyje. Juose pradėta vartoti sąvoka *pasija* sietina su lotyniškuoju *passio* (kentėjimas)<sup>36</sup>; taip pat ji gali turėti ryšį su graikiškuoju *πάθος* (tai, kas atsitinka žmogui ar daiktui; patirtis; emocija)<sup>37</sup>. Abiejų žodžių – ir lotyniškojo, ir graikiškojo – semantika nurodo į subjekto neveiklumą, pasyvinę patirtį, parodo, kad subjektas yra kažko veikiamas, kažkas yra išgyvenama, kyla ne iš paties subjekto, o yra jo priima-

---

<sup>35</sup> Nastopka 2010, 226.

<sup>36</sup> Дворецкий 1976, 730.

<sup>37</sup> *LSJ* 1285–1286. *LSJ* žodynu naudojamosi *TLG* duomenų bazėje. Joje žodynai yra maksimaliai priartinti prie išspausdintų originalų, įtraukti ir puslapiai. Tad cituojant, nepaisant to, kad žodynas buvo prieinamas elektroniniu būdu, bus nurodyti ir originalūs puslapiai. Jeigu nėra jokios papildomos informacijos, vadinasi, turimas omenyje būtent elektroninis žodyno variantas, pateiktas santrumpomis, pavyzdžiui, *LSJ* 1285.

ma, iškenčiama<sup>38</sup>. Pasijų semiotikoje ši sąvoka Greimo buvo pradėta vartoti ne atskiram reiškiniui pažymėti (ir tuo labiau savarankiškai semiotikos šakai kurti), o kaip pagalbinis terminas, kalbant apie aktantus ir jų veikimą<sup>39</sup>.

Greimo ir Fontanille'io knygoje *Pasijų semiotika* pasija vis dar siejama su veiksmu, „tačiau nebe kaip antraeilis dėmuo naratologinėje analizėje, bet kaip požiūrio taško pakitimas“<sup>40</sup>. Skirtumas glūdi tame, kad veiksmo semiotikos atžvilgiu pasija tėra tam tikras pertrūkis sistemoje, pažeidžiantis veiksmo vientisumą, logiškumą. Pavyzdžiui, pats Greimas atlieka pasakų apie baimės paieškas analizę<sup>41</sup>, naudodamas klasikinės veiksmo semiotikos įrankius. Jis skaido siužeto eigą į etapus, atlieka nemažai sudėtingų operacijų, išveda aktantinių santykių schemas, bet baimės (tiksliau, šiuo atveju – baimės nebuvimo) fenomenas lieka už analizės ribų ir atsitiktinai paliečiamas tik per mitologinio matmens įvedimą. Bet šis prisilietimas kol kas nieko bendra neturi su pasijų semiotika.

Anot Fontanille'io, veiksmas priklauso „tvarkingai“ sistemai, kurioje veikia diskretizacija, sakymas, modalumai, pabrėžiama veiksmo svarba ir kt. Norint veiksmą apibrėžti per pasijos prizmę, reikėtų griebtis jau visiškai kitų struktūrų<sup>42</sup> – foriškumo ir tensyvumo, presupozicijų lygmens, pripažinti, kad net patys modalumai išsidėsto kitokiu, unikaliu būdu.

Pasijų semiotikoje veiksmas ir jausmas imami metodologiškai atskirti. Pasija iš pagalbinės sąvokos tapo savarankiška sistema. Ji, skirtingai nuo veiksmo sistemos, buvo apibrėžiama per timiškumo ir tensyvumo, modalinių įrangų (o nebe paskirų modalumų), aspektualumo dimensijas<sup>43</sup>, kadangi tik taip galima buvo užčiuopti ir pristatyti jos nepastovų, pulsuojantį būdą.

Perėjimas semiotikoje nuo veiksmo prie pasijų tyrinėjimo byloja apie svarbų žingsnį: semiotika kaip metodas pasidarė lankstesnė ir veiksmingesnė. Pasirodė, kad ji gali naudoti skirtingus „akinius“ ir instrumentus reiškiniams pamatyti ir išanalizuoti. Semiotikai jau nebūtina tiriamo objekto suvesti į veiksmo semiotikos rėmus, taip atliekant Prokrusto darbą, – galima tiesiog pakeisti pačius rėmus į tinkamesnius. Kitaip tariant, pasijas tiriant nerelevantiška apsiriboti vien tik naratyvinėmis fazėmis ar aktantiniais vaidmenimis – tai tinkamesnis būdas veiksmo, tam tikros siužetinės transformacijos tyrimui.

<sup>38</sup> Krikščioniškoji sąvoka pasija, skirta Kristaus kančioms pažymėti, šiuo atveju netaikoma ir priklauso visiškai kitai sričiai.

<sup>39</sup> Pilną aprašą žr. *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* skiltį „Passion“; taip pat – Fontanille 1998, 223.

<sup>40</sup> Fontanille 1998, 223. Darbo autorės vertimas. Toliau darbe, jei nenurodyti kiti vertėjai, vertimai iš anglų, prancūzų, graikų kalbų atlikti darbo autorės ir atskirai nebus pažymimi.

<sup>41</sup> Greimas 1999.

<sup>42</sup> Fontanille 1998, 223.

<sup>43</sup> Fontanille 1998, 223.



Pasijų semiotikos tyrinėjimus Greimas pradėjo nuo nedidelės apimties darbų: „Apie pyktį: leksinės semantikos studija“<sup>44</sup> (1981<sup>45</sup>), „Apie nostalgiją: leksinės semiotikos etiudas“<sup>46</sup> (1986). Prie šitų darbų sąlygiškai galima priskirti ir būsenos subjektui aprašyti skirtą darbą „Apie buvimo modalizavimą“<sup>47</sup> (1983). Juose nuo semantinės analizės pereidamas prie aktantinių ir aksiologinių struktūrų kūrimo, tyrėjas kristalizuoja nagrinėjamų reiškinių esmę, aptaria jų genezę ir raiškos ypatumus, parodo subjekto pateminę transformaciją. Šios analizės – puikus metodologinis pavyzdys, leidžiantis stebėti analizės žingsnius ir sekti tyrimo logiką. Tačiau jose dar trūksta subtilesnės pasijos transformacijų analizės.

Paskutinis Greimo darbas – *Pasijų semiotika*, parašytas, kaip jau minėta, kartu su jo mokiniu Fontanille‘iu. Šiame darbe apmąstoma pasijų tyrimo galimybė bei sukuriamas instrumentarijus tokiems sunkiai apčiuopiamiems reiškiniams kaip pasijos tirti. Knygoje sukuriama teorinė prieiga, kuri pademonstruojama ją taikant pavydo ir šykštumo pasijų analizei. Pastarųjų pavyzdžiai imami iš grožinės literatūros (pvz., Shakespeare‘o, Prousto ir kt. tekstų), tačiau tekstais neapsiribojama – įtraukiamas ir filosofinis, ir kultūrinis, ir socialinis diskursai. Šis darbas užbaigia pirmąją pasijos semiotikos bangą.

Nuo praeito amžiaus devintojo dešimtmečio semiotikų darbuose imtasi ne leksinės ar pasijos vaidmenų analizės, bet diskurso pasijinių elementų, pasijos reikšimosi neverbaliu forma tyrinėjimo. Anot Fontanille‘io, klasikine tokio pavyzdžio analize galima laikyti Anne Hénault darbą *Le pouvoir comme passion*<sup>48</sup>, kur prie pasijų priskiriamas pats *patyrimo (épreuve)* reiškinys<sup>49</sup>. Tiesa, šis darbas yra veikiau aprašomojo pobūdžio ir nepateikia jokių naujų pasijų semiotikos perspektyvų.

Greimo bendraautorius Fontanille‘is kartu su Claude‘u Zilberbergu 1998 m. išleido pasijoms skirtą knygą *Tension et signification*<sup>50</sup>. Joje pristatomos ir plačiau paaiškinamos svarbios su pasijų tyrinėjimu susijusios sąvokos, tokios kaip *valentin-gumas, fiducija, arba pasitikėjimas, pasija* ir pan. Be to, Fontanille‘io darbas sutvarkytas pagal žodyno logiką, kiekvienai aiškinamai sąvokai skiriamas atskiras straipsnis su semiotine analize. Nors knygos autoriai nevengia paminėti Greimo įnašo ir dažnai apeliuoja į *Pasijų semiotiką*, vis dėlto jų požiūris į pasijas skiriasi. Neretai net mokslinės sąvokos (pvz., emocija, fiducija ir kt.) aiškinamos kitaip nei tai buvo pateikta Greimo ir Fontanille‘io darbe. Tokie suvokimo skirtumai sietini su tuo, kad Fontanil-

<sup>44</sup> Greimas 1989.

<sup>45</sup> Skliaustuose čia ir toliau nurodyti prancūziškojo originalo išleidimo metai, o išnašose pateikiami lietuviškų tekstų, kuriais buvo naudotasi šiame darbe, leidimo metai.

<sup>46</sup> Greimas 2007.

<sup>47</sup> Greimas 1989.

<sup>48</sup> Hénault 1994.

<sup>49</sup> Fontanille 1998, 224.

<sup>50</sup> Fontanille, Zilberberg 1998.

le'is ir Zilberbergas stengiasi pasijų lauke išryškinti tensyvumo, jusliškumo aspektus. Tačiau *Tension et signification* nepaneigia paties pasijų semiotikos pobūdžio ir tyrinėjant pasijas yra vertingas mokslinis šaltinis.

Šiuolaikiniai semiotikai Greimo pasijų semiotiką ir *Pasijų semiotiką* vertina gana skeptiškai. Pavyzdžiui, savotišką žvilgsnį į pasijų semiotiką pateikia jau minėtas Greimo mokinys Landowskis, pats 2004 m. išleidęs pasijų tyrinėjimui skirtą veikalą *Passions sans nom*<sup>51</sup>. Anot jo, Greimas savo darbe sukuria pernelyg sudėtingą instrumentarijų, leisdamasis į gryną semiotiką ir palikdamas nuošaly pačias pasijas. Analizuodamas pavydą ir šykštumą, Greimas akcentuojąs tik modalinę ir aktantinę puses, nors abi pasijos gali būti laikomos „iš pagrindų išsisknijusiomis esteziniame santykiyje su kito kūnu, su tiesiogiai juntamu pačiu to kito – *aukso* arba *gyvojo kūno* [abi vietos paryškintos Landowskio] – materialumu“<sup>52</sup>.

Pabrėždamas estezės akimirkoje dalyvaujantį kūniškumą, be kurio estezė neįmanoma, Landowskis stengiasi parodyti, kad tas pats mechanizmas vyrauja ir aistroje, kuri pati savaime taip pat paremta esteze, kadangi turi ypatingą, dažnai kūnišką, ryšį su savo vertės objektu. Pokyčiai santykiuose tarp subjekto ir objekto veda prie estezės bangavimo. Todėl, pasak autoriaus, pasijoje dalyvauja ne tiesiog subjektas ir objektas, bet „justi gebantys – estezinę kompetenciją turintys subjektai ir, kita vertus, materialios duotybės, turinčios tam tikrą *estezinę konsistenciją* [išskirta Landowskio], t. y. juslinių (plastinių bei ritminių savybių), prieinamų jusliniam suvokimui“<sup>53</sup>. Pasak Landowskio, pats subjekto buvimas jau automatiškai įtraukia ir somatinį, jutiminį santykį su aplinka, ir pagavos procesas negali apsiriboti vien tik kognityviniu matmeniu. Todėl subjektas turėtų būti tiriamas per juslinės semiotikos priegais. Tiesa, šis tyrėjas mažai kalba apie aistras – jį labiau domina subjekto bendravimo su pasauliu režimai, subjekto būsenos perdavimas kitam subjektui, socialinis matmuo.

Tačiau atrodo, kad tai tik akcentų perkėlimo klausimas. Greimiškoje pasijų semiotikoje neatsisakoma kūno reikšmės, nors, dar prieš imdamasis *Pasijų semiotikos* rašymo, Greimas laikėsi nuostatos, kad somatinio matmens pasijų semiotika tyrinėti neturėtų. Mat „kultūra sukultūrina ir sureliatyvina ne tik mūsų „sielas“, bet ir mūsų „kūnus“<sup>54</sup>. Todėl kūniška pasijos patirtis paprastai yra ne pasijos unikalė išraiška, o tik tam tikra kultūros įskiepyta reakcija, patyrimo būdas. Somatinio matmens analizė neleidžianti prieiti prie pirmykščio pasijos branduolio, tai tik dar viena iš paviršinių kultūrinių taksonomijų. Tačiau *Pasijų semiotikoje* vyrauja jau kitas požiūris į kūniškumą: nors kūnas ir neužima dominuojančio vaidmens pasijos raidoje, vis dėlto pasija be jo neįmanoma. Slapčiausi ir subtiliausi pasijinio diskurso bangavimai neišvengiamai liečia ir somatiką. Greimo ir Fontanille'io knygoje šis kūno ir sielos ryšys nėra

<sup>51</sup> Landowski 2004.

<sup>52</sup> Landowski 2015, 189.

<sup>53</sup> Landowski 2015, 148.

<sup>54</sup> Greimas 2009, 203.

plačiai pristatomas. Šiam santykiui aprašyti būtų reikėję atskiros knygos (tą ir padarė Landowskis), o kartu pateikė savo požiūrį: šis tyrėjas linkęs kūną laikyti aktyviu, o gal net pagrindiniu pasijos dalyviu ir kūrėju.

Fontanille'į, pasiryžusį savo knygoje *Les passions de l'asthme*<sup>55</sup> tyrinėti astmos pasiją, sudėtinga įtarti kūniško matmens nepaisymu. Vėliau jis pateikia nuodugnesnę studiją, kurioje dėmesys skiriamas jau konkrečiai kūnui: „Pripažinkime, kad aktantas yra kūnas (o ne tik *turi* kūną)<sup>56</sup> [išskirta mano – K.K.], – rašo Fontanille'is kūniškumo semiotiniam suvokimui skirtame darbe *Corps et sens* (2011). Kūnas ir jo vaidmuo šioje knygoje pateikiamas iš įvairių rakursų: aptariant skirtumą tarp kūno kaip grynai fiziologinės realijos ir kūno kaip individualumo, *aš* formos; pristatant pojūčių (regos, klausos ir kt.) semiotinę analizę; pateikiant jaučiančio kūno sąlytį su kitais kūnais: apmąstant santykį su objektais bei pačių objektų materialinį matmenį. Tai nėra tiesiogiai su pasijų semiotika susijęs darbas, tačiau jame pateikiamos įžvalgos gali būti taikomos pasijų, tarp jų ir puikybės, analizei.

Taigi išpuikėlis, turėdamas kūną, vienu ar kitu aspektu, įtraukia jį į savo pateminius mechanizmus arba kartais pats gali būti kūno veikiamas. Fontanille'is ne veltui prieštarauja ankstyvos naratyvinės semiotikos požiūriui, esą „arba aktantas neturi kūno, arba visiškai jį valdo“<sup>57</sup>. Tačiau kalbant apie puikybę, tenka pripažinti, kad kūno vaidmuo yra antrinis (jeigu kalbama apie visiškai „gryną“ puikybę). Juk bibliniai angelai neturi kūnų ir vis dėlto tapo apimti puikybės. Tačiau, atrodo, nėra reikalo taip skrupulingai atskirti šios pasijos nuo materialaus pasaulio, tuo labiau, kad paprastai kūnas įsitraukia į pasijos vyksmą. Beje, pristatant angelų nuopuolį bibliniuose tekstuose kaip tik vartojami rytietiška ryškūs materialinio pasaulio pavyzdžiai – kūno grožis, brangakmeniai, vešlaus medžio įvaizdis ir pan., parodoma, kaip šis tobulumas yra sudarkomas puikybės. Svarbu įsidėmėti, jog ši pasija tiesiogiai nepriklauso nuo kūno, tačiau besireikšdama gali aktyvuoti įvairias kūno plotmes ir todėl glaudžiai sietis su kitomis pasijomis (malonių pojūčių pasiilgimas, savęs lepinimas ir pan.).

Puikybei būdingas ir kitas kūniškumo režimas, susijęs su intersubjektyvumo plocme: beveik klasikiniiais kūniškais puikybės proveržiais į priimantįjį diskursą paprastai laikomi įvairiopi savęs atskyrimo nuo kitų ženklai, savo autonomiškumo demonstravimas (sunertos rankos, primerktas žvilgsnis, nususukimas nuo pašnekovo ir pan.). Tokiu atveju jusliškumas tarsi blokuojamas ir veikiama priešinga linkme – nenorima nieko pajusti, atsisakoma betarpiško pasaulio priėmimo.

Kūniškas matmuo puikybės atveju stipriai reiškiasi ir tada, kada subjektas tam tikrus objektus laiko *savęs* išraiška. Daiktai jam brangūs ne tik dėl jų objektyvios ekonominės vertės, bet labiau dėl to, kad kuria jo autoritetą. Tada, kaip ir šykštuolis, išpuikėlis gali su malonumu liesti jam priklausančius daiktus, jausti fizinį pasitenki-

<sup>55</sup> Fontanille 1989.

<sup>56</sup> Fontanille 2011, 8.

<sup>57</sup> Fontanille 2011, 19.

nimą vien tik matydamas juos. Taip pat kūniškumas kiek stipriau gali reikštis narcisizmo atveju, kada paties išpuikėlio kūnas yra ir objektas, ir to objekto somatinis patyrimas – net sudrebama iš malonumo jį matant, liečiant, puošiant, lepinant.

Paprastai puikybei išreikšti vartojami patrauklūs objektai, kadangi jie tam tikra prasme yra išpuikėlio tapatinami su savimi, yra jo unikalumo ir vertės išraiška. Toks yra Oscaro Wilde'o Dorianas Grėjus<sup>58</sup>, kolekcionuojantis daugybę unikalų objektų, kurie visi yra savaimė gražūs, patrauklūs, unikalūs – reti paveikslai, brangakmeniai, gobelenai ir kt., gebantis parinkti gurmanišką maistą ir pakerėti svečius įmantriu pietų serviravimu ir pateikimu.

Kartais tiek aktanto kūnas, tiek jam priklausantys objektai gali, priešingai, įgauti atstumiančių elementų. Tokia antiestetika įmanoma maišto atveju: šia agresyvia forma išpuikėlis parodo savo nepriklausomybę nuo galiojančios aksiologinės sistemos. Toks yra Raskolnikovas Fiodoro Dostojevskio *Nusikaltime ir bausmėje* (1866), pikta neslepiančias savo skurdo ir net sąmoningai puoselėjantis apsileidimo antiestetiką<sup>59</sup>. Prie tokio santykių režimo priskirtini ir suicidinio diskurso atvejai. Tiek tiesioginė savižudybė, tiek lėta savidestrukcija gali byloti apie subjekto (užslėptą) puikybę. Skirtumas tas, kad agresyvus santykis su pasauliu, su *kitu* perkeliamas ant paties pateminio subjekto. Aistringai nekęsti savęs – tai dažnai įžeistos savimeilės požymis.

Puikybė apima ne tik paties pateminio subjekto kūnišką pasijos išgyvenimą, bet keičia ir intersubjektinius santykius. Anot Landowskio, intersomatinis diskursas nėra tuščias – jame nuolat cirkuliuoja pranešimai, kūnai geba keistis informacija, į ją reaguoti, nepriklausomai nuo verbalinio srauto. Dar daugiau, tiesiog buvimas vienas prieš kitą – tai jau komunikacija, paleidžianti semiozės procesus<sup>60</sup>. Pavyzdžiui, Peleksas Vaižganto *Išgamoje* pasipainiojęs tėvui po ranka nuolat sukelia jam pyktį; ant slenkščio sėdintis Rapolas *Dėdėse ir dėdienėse* siutina Dovydienę, o Aneliją stebintis Jonas *Nebylyje* pagaunamas nenumaldomo potraukio, todėl užvaldomas pavydo Kaziu<sup>61</sup>.

Nepakanka vien tik mylėti, nekęsti, pykti ar pavydėti – pasija reikalauja išraiškos, figūratyvumo. Kuo intensyvesnė aistra, tuo labiau ji *kūniška*. Pasijos užvaldytas subjektas gali pereiti į gryną somatiką: Onos „šniokštimas“, Jono nenumaldomas gašlumas ir kraugeriškas sadizmas, Pečiūros žiaurumas ir pan. – šie pavyzdžiai parodo, kaip subjektas tampa vien tik *jaučiančiu*, praranda distanciją tarp savęs ir pasiją aktualizavusio subjekto / objekto.

Taigi minėti autoriai (Greimas, Fontanille'is, Landowskis), kaip sakyta, skirtingai žiūri į pasijas. Greimas, nors ir sukuria naują instrumentariją jausminiam pasauliui

<sup>58</sup> Wilde 1891.

<sup>59</sup> Достоевский 1989.

<sup>60</sup> Landowski 2015, 154.

<sup>61</sup> Čia išvardinti pavyzdžiai, rodos, tiesiogiai nesusiję su puikybe. Puikybės ryšys su kitomis pasijomis bus aprašytas vėliau. Žr. šio darbo sk. „Puikybės ryšys su kitomis pasijomis: pyktis, gašlumas, pavydas, konkurencija“, p. 156–167.

tyrinėti, vis dėlto neatsisako naratyvinės semiotikos logikos. Jo prieigos pasižymi kانونiniu griežtumu, jis stengiasi išlaikyti diskursyvinio, naratyvinio ir loginio-semantinio lygmenų struktūrą<sup>62</sup>. Būtent tai leidžia semiotikai likti semiotika, sukurti aiškia, apčiuopiamą prieigą tokiam neįprastam objektui tyrinėti. Išankstinių sąlygų lygmens išskirimas, makro- ir mikrosekvencijų atradimas, leksinės analizės pavyzdžiai – visa tai pagalbiniai įrankiai, nepaneigiantys pačios semiotikos kaip metodo.

Fontanille'is pasijų analizėje išlaiko semiotikos kaip ženklų ir jų prasminių tarpusavio ryšių statusą. Tyrėjas, iliustruodamas žmogaus vidinio-emocinio pasaulio dinamiškumą, nuolatinę tapsmo būseną, sukuria nemažai sudėtingų, bet įdomių schemų. Jį domina atskirų pasijų semiotikos elementų pristatymas bei jų intensyvumo ir kismo tyrimas. Fontanille'is nekuria metodologijos, kaip Greimas, o veikia tobulina atskirus šios metodologijos aspektus, išskleidžia atskiras sąvokas.

Landowski, nesutikdamas pasijų tyrimui taikyti tokį matematinį požiūrį<sup>63</sup>, sutelkia dėmesį į jausmo kaip nuspėjamo ir nesuvaldomo estezinio išgyvenimo aiškinimą. Anot Landowskio, toks išgyvenimas paveikia visą žmogaus esatį – ir kūnas, ir kognityvika, ir visas vidinis pasaulis tampa jo apimti.

Vis dėlto šiuos skirtingus požiūrius vienija tai, kad aistrų tyrinėjimas remiasi pagrindiniais semiotinės analizės principais, naudojamosi tomis pačiomis sąvokomis (subjektas, objektas, aktantas ir t. t.), nesuteikiant jiems kažkokių kitų prasmų.

Apibendrinant, galima pasakyti, kad pasijų semiotikoje esama metodologinio naujumo. Klasikinė semiotika būtų galėjusi šiek tiek analizuoti aistrą tik jos galutinėje – *emocijos* – stadijoje. *Pasijų semiotikos* autoriai trečdalį knygos skiria užgimstančios pasijos aprašymui. Jie parodo, kad pasijos atsiradimas siekia labai gilų ikisuvokiminį lygmenį ir nueinamas tam tikras kelias, kol pasijiniai konstruktai įgauna semionaratyvinę formą. Tokiai neartikuliuotai būsenai pristatyti ir ištirti *Pasijų semiotikos* autoriai skiria nemažai dėmesio.

Pasija – tai dažnai tokia prasmė, kurios pagava vyksta tik jos sensibilizacijos akimirka. T. y. dažnai stebintysis aktantas ir net pats pateminis subjektas gali nesuvokti turįs puikybės konstituciją, kol ji nėra paleidžiama kokio nors dirgiklio. Pavyzdžiui, Jonas ir jo motina Vaižganto *Nebylyje* iki tam tikro laiko nedemonstruoja jokie išdidumo, tačiau atsiradus konkurencijos grėsmei, Butkienėje „nenoromis prabilo pavydas“, o Jono „nuotaika buvo tokia, kaip klasės draugų, kur vieną ilgai laikė atsilikusiu, bet antriniu, o jis ėmė ir gavo penkiukę, net be minuso“<sup>64</sup> – nemaloni nuostaba.

<sup>62</sup> Landowski laiko tai greičiau trūkumu. Anot jo, pažadėję naują tyrinėjimo strategiją, Greimas ir Fontanille'is „tarsi pamiršta įvade bei pirmame skyriuje duotus pažadus ir iš esmės sugrįžta į ankstesnę metodologinę ir teorinę stadiją, t. y. prie 6–7 dešimtmečio naratyvinės gramatikos.“ (Landowski 2015, 186).

<sup>63</sup> Žr. Landowski 2015, 184–190.

<sup>64</sup> *VN* 185.

Taip pat semiotika, anksčiau analizavusi *veiksmo* subjektą ir *būsenos* subjektą, dabar įžvelgia ir kitas jo egzistencijos galimybes, būtent – modalinį subjektą<sup>65</sup>. Tai leidžia naujai atsiverti ir modalumų vaidmeniui bei jų gyvavimui pateminiuose procesuose. *Pasijų semiotikoje* Greimas kartu su Fontanille<sup>66</sup>iu brėžia pasijų raidos kelią, parodydami modalumų žaismą, sukurdami subjektą, kuriam aprašyti nepakanka vien tik būsenos arba veiksmo sąvokų.

Greimas ir Fontanille<sup>66</sup>is padarė žingsnį ir aistrų semiotizavimo, „užrašymo“ link. Tai leidžia pasijų semiotikai, apibūdinant tam tikrą aistrą, eiti dviem kryptimis. Pirmą, svarbu žvelgti į mikrosekvenciją, jungiančią kiekvienai pasijai būdingus raidos momentus, demonstruojančią pačią pateminę logiką<sup>66</sup>. Mikrosekvencija taikoma tada, kai pasijos pobūdis jau nustatytas ir artėjama link jos jausminio išgyvenimo bei diskursyvinio proveržio. Antra, galima kurti makrosekvenciją, kuri išreiškia kiekvienos pasijos originalų, tik jai būdingą formavimąsi (žr., pavyzdžiui, pavydo makrosekvenciją<sup>67</sup>). Makrosekvencijos kūrimas – tai nuodugnios analizės rezultatas. Atradus konkrečios pasijos vidinę logiką, ją konstruojančius elementus ir ištyrus jų tarpusavio sąveiką, nurodžius pasijos kelią naratyviniame lygmenyje ir jos proveržius priimančiame diskurse, tampa įmanoma visa tai apibendrinti makrosekvencijoje schematiiniu pavidalu.

Visos *Pasijų semiotikos* autorių įžvalgos, schemas, išvestos konstrukcijos prasižada nuo labai bendro pobūdžio analizės. Kelio pradžia – tai darbas su žodyniniais apibrėžimais, bendros kultūrinės, socialinės informacijos apie nagrinėsimą pasiją pateikimas, panašiai kaip tai jau buvo pademonstruota šio darbo įvade, pristatant puikybę. Tad dabar vertėtų pratęsti įvade pradėtą darbą ir, sekant *Pasijų semiotikos* autorių pavyzdžiu, parodyti atskirų puikybės komponentų reikšmę bei jų tarpusavio sąveiką bendroje šios pasijos struktūroje.

Šiandien pasijų analizė jau nebėra toks iššūkis, kaip vos prieš kelis dešimtmečius. Greimo ir jo mokinių darbas leidžia imtis puikybės analizės, jau turint tam skirtą specifinį pasijos semiotikos instrumentarijų. Prieigų ir metodų įvairovė pačioje semiotikoje leidžia skirtingais aspektais ištirti analizuojamą reiškinių. Kartu tenka pastebėti, kad kiekviena pasija pasižymi savo unikaliais bruožais, kuriems ištirti reikia unikalių, atskirai kuriamų priemonių. Taigi artėjant prie puikybės analizės verta pažymėti, kad, iš vienos pusės, bus stengiamasi pasinaudoti pasijų semiotikos laimėjimais, tačiau, iš kitos, – nebus apsieita be metodologinės iniciatyvos.

<sup>65</sup> Plačiau žr. šio darbo p. 47.

<sup>66</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 277.

<sup>67</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 274.



## 2.1. Puikybė kaip struktūra

Jokia aistra neatsiranda staiga kaip kieno nors išorėje paruoštas dalykas. Ji kyla ir plėtojasi palaipsniui. Dar daugiau, ji, net ir įgavusi formą, nuolat keisis, jos viduje, pačioje jos sąrangoje nuolat vyks tam tikros modalumų reakcijos, naujų prasmių sklaida, formosis ryšiai su kitomis pasijomis.

Puikybės branduolys, kaip jau buvo minėta, yra gana paprasto pobūdžio ir konstruojamas iš *perteklinio sąvokos* vertinimo, paprastai lydimo *kito* niveliajimu. Šiame darbo skyriuje stengiamasi parodyti, kokių būdu panaikinama pusiausvra tarp pagarbos sau ir kitam, kaip susiformuoja kitokie – agresijos ir nepasitikėjimo – ryšiai tarp *aš* ir *kitas*.

Jau buvo pažymėta, kad puikybės ištakos glūdi ne kūniškoje, o mentalinėje plokštumoje. Pirmame poskyryje bus bandoma užčiuopti pradines tyrinėjamos pasijos užuomazgas. Išvelgus jas, galima kalbėti apie tolesnius reikšmės formavimosi etapus, ryškiau pamatyti ir jų raidą. Tad atskirai bus kalbama apie puikybės elementus (*aš* – *kitas* + *perteklius*) bei jų tarpusavio santykius.

Atskiro dėmesio reikalauja puikybės modalinės struktūros aptarimas, todėl bus pristatomi pagrindiniai semiotikoje priimti modalumai (*tikėti, norėti, privalėti, mokėti / galėti, žinoti*) bei aptariama, kokiais ypatumais pasižymi jų skleidimasis puikybės pasijoje. Nuo modalumų yra neatskiriamos pateminės mikro- ir makrosekvencijos. Į jas sutraukiama visa modalinė pasijos informacija: mikrosekvencijoje nurodomi visoms pasijoms būdingi etapai kelyje nuo vidinio pateminio nusistatymo iki jo proveržio diskursyvine lygmenyje; makrosekvencijoje pateikiama unikali tyrinėjamos pasijos modalinė struktūra. Mikro- ir makrosekvencija yra pristatomos atskirame poskyryje, kuriame kaip visos šioje dalyje atliktos analizės rezultatas pateikiama modalinė puikybės raidos schema (makrosekvencija).

„Klasikinės“, su kitomis pasijomis nesusiliejusios, puikybės mechanizmo patogiausia ieškoti remiantis Greimo pasijų semiotikos modeliu. Pastarasis būtent dėl savo griežtumo leidžia nepasimesti daugybėje analizuojamos pasijos apraiškų, o užčiuopti bendriausius jos elementus. Todėl šiame skyriuje daugiausia remiamasi būtent *Pasijų semiotika*. Kitur darbe bus pasitelkiami ir kiti pasijų semiotikai skirti darbai.

Aptariant pasijas bei pasijų semiotiką, atrodo, nuo bendro pasijų semiotikos aptarimo vertėtų pereiti prie jos metodologinių ypatumų pristatymo, sąvokų aiškinimo ir tik paskui jau taikyti jas konkrečiose analizėse.

Tačiau be konkrečių pavyzdžių tokie paaiškinimai netenka prasmės, be to, toks grynai linijinis informacijos pateikimas apkrautų šį darbą. Todėl nors šis darbo skyrius ir yra teorinio pobūdžio, jis jau lydimas konkrečios analizės, kuri kitose dalyse ir skyriuose bus pildoma ir plečiama, atsižvelgiant į šaltinių medžiagos ypatumus.

## 2.1.1. Reikšmės gimimas

Kalbant apie puikybės pasijos radimąsi, netikėtą aktualumą įgauna vienas iš pagrindinių struktūralistų atradimų. Reikšmė, kaip nustatyta XX a. lingvistikos ir literatūrologijos, gimsta tik per skirtingų objektų santykį, per jų skirtumus. Greimas, *Struktūrinėje semantikoje* pristatydamas Ferdinando de Saussure'o mintis, reziumuoja jas dviem išvadomis: 1) „vienas pats terminas-objektas neturi reikšmės“ ir 2) „santykis tarp terminų yra būtina reikšmės sąlyga“<sup>68</sup>.

Tik per jų (skirtumų) suvokimą, rašo Greimas, „pasaulis „įgauna formą“ priešais mus ir mums patiems“<sup>69</sup>. Vienas žodis pats savaime dar neturi reikšmės, taip pat ir izoliuoti reiškiniai nėra semantiškai aktyvūs. Skirtumas, atsirandantis tarp reiškinų, pagimdo prasmę, lyginimas išryškina kiekvieną iš jų.

Atrodo, tai galima pritaikyti ir pasijų analizei. Vienas iš puikybę skatinančių veiksnių ir yra toks skirtumas, pagimdantis reikšmę. Subjektas, nuolat lygindamas save su kitais ir tik taip atlikdamas saviidentifikaciją, vieną kartą gali kiek ilgiau sustoti prie kurios nors euforinę būseną žadančios reikšmės. Lyginimas gali turėti pagrindo (pvz., subjektas pasižymi tokiomis kompetencijomis, kokių neturi kitas / kiti:  $S_1 > S_2 / S_n$ ; arba, atvirkščiai, matoma, kad  $S_1 < S_2 / S_n$  ir tokią padėtį norima pakeisti ar kompensuoti), gali būti visiškai impulsyvus ir besiremiantis ne referencine tikrove, o paslaptiniais impulsais, greičiausiai – išankstiniu nusiteikimu puikybei. Pastaruoju atveju numanoma schema  $S_1 = S_2 / S_n$  paties subjekto pervedama į  $S_1 > S_2 / S_n$  arba  $S_1 < S_2 / S_n$ .

Mąstant apie pasijas, neįmanoma įsivaizduoti objektyvios reikšmės. Padarę prielaidą, jog ji vis dėlto egzistuoja, pamatysime, kad tokia neutrali, objektyvi reikšmė vis tiek turėtų vienu ar kitu būdu sukresti subjektą. Kitais žodžiais tariant, kad prasidėtų pasijos formacija, reikšmė vis vien turi tapti subjektyvi. Pradinis reikšmės užgimimo judesys – kai subjektas tam tikru būdu (arba atstumdamas, arba prisitraukdamas) *rea-guoja* į dirgiklį (žodį, vaizdą, mintį ir t. t.), t. y. nėra tiesiog veikiamas, bet pats parodo tam tikrą aktyvumą. Tai gali būti malonus (pvz., savo pergalės) arba nemalonus (pvz., savo nesėkmė) vaizdas-dirgiklis, įvykis, pasakymas ir pan. (nesvarbu, ar iš tiesų egzistuojantis, ar tik subjekto sukurtas).

Norint pademonstruoti pasijinės reikšmės užgimimo procesus, prasminga pasitelkti kokį nors konkretų pavyzdį. Tiesa, tenka pripažinti, kad nors ir esama nemažai tekstų, kur vienu ar kitu aspektu veriasi puikybė, vis dėlto labai sunku atrasti tokį, kur nuosekliai būtų išdėstyti visi jos tapsmo etapai. Taip pat dažnai tai ilgi tekstai, romanai ir apysakos, tad sunkoka sukondensuoti juos į vieną darbo poskyrį.

Kaip viena iš tinkamiausių iliustracijų puikybės tapsmui pavaizduoti buvo pasirinktas Biblijos pasakojimas apie pirmųjų žmonių nuopuolį. Nors šis tekstas yra toks lakoniškas, kad, atrodo, nelengva ten įžvelgti besivystančios puikybės pasijos etapus,

<sup>68</sup> Greimas 2005, 47.

<sup>69</sup> Greimas 2005, 47.



vis dėlto dėka schematinės, bet kartu archetipiškai iliustratyvios formos jame matomos visos į pateminį kelią įžengusio subjekto transformacijos: nuo neutralios subjekto būsenos iki aktyvaus veiksmo<sup>70</sup>:

O žaltys buvo sukesnis už visus kitus laukinius gyvulius, kuriuos VIEŠPATS Dievas buvo padaręs. Jis paklausė moterį: „Ar tikrai Dievas sakė: „Nevalgykite nuo jokio medžio sode!“?“ Moteris atsakė žalčiui: „Vaisius sodo medžių mes galime valgyti. Tik apie vaisių medžio sodo viduryje Dievas sakė: „Jūs nuo jo nevalgysite nei jo liesite, kad nemirtumėte!““ Bet žaltys tarė moteriai: „Jūs tikrai nemirsite! Ne! Dievas gerai žino, kad atsivers jums akys, kai tik jo užvalgysite, ir jūs būsite kaip Dievas, kuris žino, kas gera ir kas pikta“. Kai moteris pamatė, kad tas medis buvo geras maistui, kad jis buvo žavus akims ir kad tas medis žadėjo duoti išminties, ji skynėsi jo vaisiaus ir valgė, davė jo ir savo vyrui, buvusiam su ja, ir jis valgė. (Pr 3.1–6).

Šioje ištraukoje pateiktas figūras pavertę semiotiniais terminais, matome, kad pateminiame įvykyje dalyvauja už kadro liekantis metalėmėjas (Dievas) ir du subjektai, vienas iš kurių atlieka įtikinėjimo, o kitas – interpretacijos veiksmus. Pokalbis užsi-  
mezga – jau iš šito fakto, taip pat iš pokalbio pobūdžio matyti, kad subjektas-adresatas neatmetė minties-dirgiklio. Priešingai, jis linkęs toliau kurti naujų reikšmių tinklą, siūlomą jam pranešėjo. Ištraukoje viena iš kelių į subjekto semiozės horizontą perduotu minčių – „būsité kaip Dievas“ – labiausiai susijusi su puikybės pasijos formacija. Būtent po jos išsakymo subjekto foriškumas (t. y. reagavimas į mintį-dirgiklį – potraukis arba atstumimas) įgauna kryptingumą.

Ten, kur atsiranda reikšmė, tuoj pat atsiranda ir interpretacija. Ištraukoje veikiantis gundytojas išprovokuoja subjektą lyginimo kūrimui. Akivaizdu, kad susidaro  $S < metalėmėjas$  modelis (lyginimo pagrindas – subjekto ir metalėmėjo nevienodos kompetencijos) ir kartu šiam modeliui suteikiama neigiama konotacija, taip sukuriant stokos situaciją. Tuoj pat siūloma tokią disforinę duotybę pakeisti, subjektą pakylėjus iki metalėmėjo lygmens:  $S = metalėmėjas$ . Taigi atliekama reikšmės „užkretimo“ operacija: subjektas subtiliai pastumiamas link konkrečios interpretacijos –formuojamas vaizdas, kad iš jo yra atimta visiškai teisėta galimybė užimti tokią pat vietą esančioje hierarchijoje, kokią turi lėmėjas.

Reikšmės kūrimas diskurse dažnai lydimas įvardijimo. Šiuo atveju jo nesama<sup>71</sup>, tačiau galima matyti, kad sukonstruojami metalėmėjo-priešo ir stoką patiriančio subjekto įvaizdžiai (*Bet žaltys tarė moteriai: „Jūs tikrai nemirsite! Ne! Dievas gerai žino, kad atsivers jums akys, kai tik jo užvalgysite, ir jūs būsite kaip Dievas, kuris žino, kas gera ir kas pikta“*). Toks vaidmenų pasiskirstymas neabejotinai verčia subjektą pakeisti požiūrį ir į visą turimą sistemą (tai, kas subjektui atrodė tiesa, turi būti pripažinta melu). Šiuo atveju interpretacijos rezultatai pastumia subjektą toles-

<sup>70</sup> Šio biblinio pasakojimo platesnę semiotinę analizę – žr. Kazarinova 2017.

<sup>71</sup> Jis iš dalies atsiranda kiek vėliau, kada jau tiesiogiai bus pasiūloma „būti kaip Dievas“ (Pr 3.5).

niems kognityviniams ir pragmatiniams veiksams. Tačiau jų imamasi ne iš karto. Besikurianti reikšmė (Biblijos ištraukos atveju – keistinos nelygybės suvokimas) dar turi įgauti kryptingumo. Paprastai tai įvyksta atrandant tam tikrą objektą, kuris, tarsi lygties sprendimas, patenkintų besikuriančios stokos situaciją. Šiame etape, anot *Pasijų semiotikos* autorių, lygiagrečiai veikia du veiksniai-formantai: valentingumai ir moduliacijos.

Valentingumai pasijų semiotikoje – tai savotiški vertės šešėliai, migloti pažadai, veikiantys išankstinių sąlygų lygmenyje. Tai dar neiški tam tikros vertės, galėsiančios patenkinti ieškantį subjektą, nuojauta. Subjektas yra nukreiptas į paiešką, į valentingumą išpildymą konkrečiame vertės objekte. Analizuojamos ištraukos subjektas metamas į stokos ir nerimo situaciją. Šią disforinę būseną transformuoti bus siūloma uždrausto vaisiaus pagalba. Jis tampa tuo vertės objektu, į kurį bus sutraukti visi dar beformiai subjekto norai (juk jis dar nežino, kad *nori* „būti kaip Dievas“).

Bet objektas nėra pasyvus konstruktas, pasižymintis tik tuo, kad jis yra siekiamas ir turintis tam tikrų vertybių fiksuotą rinkinį. Jis pripildo subjektą pažadų, kuriuos norisi priimti ir įgyvendinti. Anot Kęstučio Nastopkos, „[s]ubjekto būseną moduliuoja vertės objektui priskirti modalumai“<sup>72</sup>. Nepaisant to, kad pacituotuose žodžiuose turimas omenyje semionaratyvinis lygmuo, Nastopkos komentaras tinka ir aptariamajam išankstinių sąlygų lygmeniui. Būtent reaguodamas į objektą subjektas keičia save, kad jį pasiektų. Objekto įtaka, kai jam suteikiamas semantinis turinys, įgavusi konkretumo, dar labiau sustiprėja.

Uždraustas pažinimo medis, pacituotame pasakojime apie Adomo ir Ievos nuopolių, tapęs siekiamybe, iš dalies pakeičia subjekto žvilgsnį, skonį, logiką. Vertės objektu jis tampa dėl to, kad subjektas siekia pašalinti tariamą nelygybę. Gundymo metu nuspręsta, kad „medis buvo geras maistui, kad jis buvo žavus akims ir kad tas medis žadėjo duoti išminties“ (Pr 3.6). Tik įvykus tokiai subjekto sąmonės transformacijai, į(si)tikinimo operacijai, tapo įmanomas vaisiaus paragavimas. Kai tik objektui suteikiamas semantinis turinys, „valentingumai virsta vertėmis, o tvyranti įtampa – junkcija“<sup>73</sup>. Toliau žengiama į naratyvinį lygmenį, kur veikia jau klasikinė subjekto, ieškančio konjunkcijos su savo vertės objektu, schema.

Tačiau išankstinių sąlygų lygmenyje santykių, kaip tokių, tarp subjekto ir objekto dar nesama, „nėra nei jungties, nei transformacijų, bet yra įtampa“<sup>74</sup>. Ši įtampa tarp subjekto ir objekto nuolat pulsuoja, ji svyruoja tarp traukos ir atostūmio ir taip įgauna pajėgumo.

*Pasijų semiotikos* autoriai išvelgia keturis tokios pulsacijos tipus: du iš jų apibrėžia svyravimo kryptis, o kiti du – jo pastovumą. Taigi galima kalbėti apie atsivėrimą pa-

<sup>72</sup> Nastopka 2010.

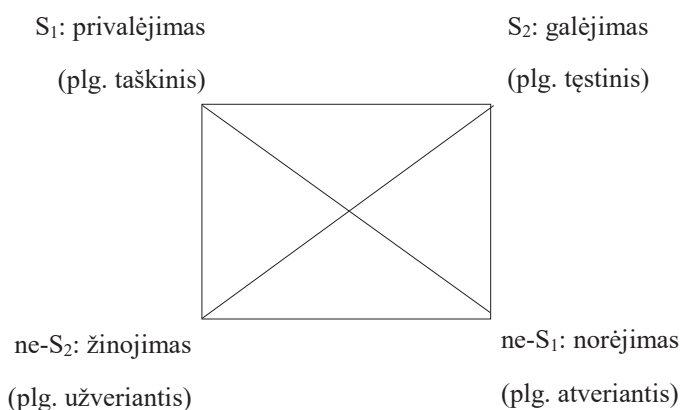
<sup>73</sup> Nastopka 2010, 255.

<sup>74</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 45.

sauliui vs galimų santykių užkirtimą, taip pat – tęstinumą vs diskretiškumą<sup>75</sup>. Tokia pulsacija vėliau semionaratyvineame lygmenyje virsta modalumais. Moduliācijas galima pastebėti ir diskursyvineame lygmenyje: ten jos įgauna aspektualumo pavidalą.

Biblijos ištraukos atveju subjekto (Ievos) svyravimas pokalbio metu byloja apie atvėrimo ir užvėrimo pulsacijų konfliktą, kuris išsprendžiamas atvėrimo naudai: susikoncentruojama ties siūlomą vertės objektu.

Fontanille'is ir Zilberbergas, kaip originalų pasijų semiotikos įnašą į modalumų tyrinėjimą, pamini būtent moduliācijas ir išvestą jų sąsają su modalumais<sup>76</sup>, kuri išreikšta tokia semiotinio kvadrato forma<sup>77</sup>:



Šiame kvadrato<sup>78</sup> perteikta modalumų genezė yra kiek sąlygiška, tačiau vis dėlto leidžia geriau suprasti jų raidą ir paskesnę susidūrimą konkrečios pasijos sąrangoje. Moduliācijas įvedimas leidžia subtiliau stebėti modalinio subjekto tapsmo kelią, kol prieinama prie tam tikro buvimo būdo (pvz., *norintis*, *galintis* ir / ar kt. subjektas)<sup>79</sup>. Taip pat sukuriamą galimybę bent jau iš dalies prognozuoti, koks / kokie būtent modalumai dominuos subjekto pateminėje raidoje.

Paprastai pasijų raida sietina su atvėrimo moduliācijas įsigalėjimu. Tai galioja ir puikybėi: nagrinėjamoje ištraukoje matyti, kaip, dirbtinai sukūrus stokos situaciją, subjektas transformuojamas į atvirą gundymui klausytoją, *tikintį* tariama neteisybe ir *norintį* užimti kitokią poziciją.

<sup>75</sup> Žr. Греймас, Фонтаний 2007, 54.

<sup>76</sup> Fontanille, Zilberberg 1998, 173.

<sup>77</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 54.

<sup>78</sup> Taškinis: rus. *точечное*, pranc. *punctualisant*; tęstinis: rus. *бегущее*, pranc. *cursif*.

<sup>79</sup> Plačiau žr. šio darbo skyrių „Modalinė pasijos sąranga“, p. 44–48.

Grįždami prie to, nuo ko pradėjome – prie minties, kad puikybė apibūdinama kaip tam tikra reikšmė (kuri žodynuose buvo įvardinta kaip *nuomonė* arba *jausmas*), – turėtume aptarti ir *žinojimo* įtaką šios pasijos formavimuisi. *Žinojimas* (šiuo atveju – žinojimas, kad draudžiama valgyti nuo šio medžio), kaip matyti, kildinamas iš užvėrimo moduliacijos ir, atrodo, turėtų užkirsti kelią *nor* formacijai. Bet puikybės atveju, priešingai, būtent fluktuacinė dinamika, gimstanti tarp šių dviejų moduliacijų, išlaisvina pateminę energiją ir pagreitina diskretizacijos procesą. *Tikėjimas*, jog subjekto esama išskirtinio ir verto maksimalių verčių, pastiprina ir *norėjimą* tas vertes gauti. Subjektas tampa atviras vertes žadančiai sistemai, o *užvėrimo* moduliacija sustiprina subjekto maištą, siekimą atsisakyti metalėmėjo jam suteiktos aksiologinės sistemos. Bent jau taip susiklosto moduliacijų mozaika analizuojamame bibliiniame tekste: pasitikėjimas (*fiducija*) ir atvėrimas naujai sistemai (kur subjektas vertas užimti tokią pat poziciją kaip metalėmėjas), užblokuoja prieš tai turėtą hierarchizuotą universumą.

Kitais atvejais užvėrimas gali veikti kaip apsauga nuo pasijos. Tokiu atveju kolizija tarp atvėrimo ir užvėrimo diskursyvine lygmenyje įgaus svyravimo, kovos formą. Pasijos evoliucija gali būti nutraukta, jeigu jėgų pulsavimas pakryps užvėrimo pusėn ir / arba bus pastiprintas taškinio netolydumo. Valentingumai bus nugalėti kitos jėgos: pavyzdžiui, išpėjimas gali sustabdyti pateminio subjekto tapsmą<sup>80</sup>. Tai gali turėti tiek teigiamos reikšmės (pvz., nusikaltimo, nuopolio arba tiesiog neteisingo sprendimo prevencija), tiek neigiamos – pvz., sulaikoma nuo dosnumo, meilės, draugystės ir pan<sup>81</sup>.

Kartais protosubjekto atvėrimas dominuoja, nepaisant aktyvaus užvėrimo ir netolydumo. Taip biblinis Kainas, nepaisydamas dieviškojo išpėjimo nepaklusti nuodėmei (Pr 4.7), vis dėlto pasiduoda pavydai, kuris įgauna maksimalią proveržio formą – brolio nužudymą.

Analizuojamame Biblijos tekste užvėrimas įgauna dar ir kitą funkciją – juk būtent *žinojimas* iškeliamas kaip pagrindinė metalėmėjo savybė, į kurią gali pretenduoti ir pasija užkrečiamas subjektas. Iš pradžių nuskambėjęs tik kaip valentingumas („[...] būsite kaip Dievas, kuris žino, kas gera ir kas pikta“ (Pr 3.5)), subjekto horizonte *žinojimas* palaipsniui virsta siekiama verte, kurią galima gauti per pagalbinį vertės objektą (uždrausto medžio vaisių): „...ir kad tas medis žadėjo duoti išminties“ (Pr 3.6). Ruošiamasi užverti ne tik prieš tai turėtą sistemą, bet ir paties subjekto ontologiją, pasirenkant kitą egzistencijos būdą. Krypstama, atsiveriama į naują buvimo būdą, kai subjektas pasižymės ypatinga *žinojimo* galia. Tad analizuojamos ištraukos subjekto

<sup>80</sup> Tokią funkciją Biblijoje turėjo pranašai, kurie, perduodami Dievo žodį, stengėsi neleisti plisti neteisybei bei dvasinei degradacijai. Deja, jų balsas paprastai nebūdavo išgirstas. Kitas pavyzdys – Homero *Iliadoje* veikėjams ne kartą siūloma sulaikyti pyktį, susilaikyti nuo žiaurumo ir pan.

<sup>81</sup> Tokią strategiją renkasi fariziejai, stengdamiesi žmones sulaikyti nuo Kristaus garbinimo, drausdami jiems Jo klausyti, iš Jo mokytis. Jie apeliuoja į tai, kad Jėzus nepaiso Įstatymo, t. y. tų *privalomų* normų, kurių visi turėtų laikytis.

veiksmas (vaisiaus suvalgymas) nėra neutralus – jis patemiškai įkrautas, valdomas besivystančios puikybės.

Ištraukoje subjekto formacija yra staigi, beveik iš karto matomas susiformavęs subjektas, valdomas įsitikinimo, kad jis vertas būti toks pat kaip metalėmėjas. Palaiptis tokios reikšmės formavimasis įvyksta tarsi nejučia, pridodant prie pradinio dekonstrukcinio abejonės elemento vis naujas prasmes. Taip atsiranda tam tikras *žinojimas*, suponuojantis pasirinkimą naujos sistemos ir kodo, o tuo pačiu ir turimos sistemos užvėrimą.

Ištraukos analizė atskleidė puikybės formaciją nuo jausmo iki reikšmės atsiradimo ir įsitvirtinimo. Ji prasideda nuo abejonės metalėmėjo pranešimu ir įtarimu, kad subjekto pozicija universume neatitinka jo kompetencijų. Tada suabejojama pačiu metalėmėju ir jo siūloma verčių sistema, kartu brėžiant alternatyvias aksiologines dimensijas, kur subjektas gali užimti kitokią poziciją. Gundymo metu keičiama ir modalumų trajektorija: subjekto *norėjimas* tampa visa ką nulemiančia jėga, o iš metalėmėjo kilęs *privalėjimas* suvokiamas kaip priešiškas subjektui. Kartu stipriai veikia ir *tikėjimo* / *žinojimo* modalumai, kurie yra ir pasijos variklis, ir jos atrama.

Išpuikėlis itin brangina savo *žinojimą* / *tikėjimą*<sup>82</sup>. Sugriovus šiuos modalumus, sugriaunama ir visa pateminė logika, subjektas priverstinai grįžta į tą sistemą, kuri pasijos formacijos metu buvo užverta. Subjekto baimė ir kiti su puikybės išsaugojimu susiję procesai bus aptarti tolesniuose poskyriuose, skirtuose puikybės pasijos pagrindinių elementų analizei.

Beje, subjekto *poelgiai* gali būti analizuojami ne pasijų, o tradicinės veiksmo semiotikos išgalėmis. Tačiau atliekant tokią analizę dera nepamiršti, kad veiksmai yra paveikti ne tik naratyvinio konteksto, bet ir pasijinės konstitucijos, kartais glūdinčios už jo ribų. Kitaip tariant, panorėjus toliau semiotiškai tirti vaisiaus suvalgymą, vyro pavaišinimą, pasislėpimą nuo Dievo ir pan., tinka klasikinis semiotinis instrumentarijus: trijų prasmės lygmenų struktūra, aktantinių vaidmenų pasiskirstymas, naratyvinės schemos etapų taikymas ir pan. Tačiau svarbu, kad šiuos veiksmus veikia pateminės konstrukcijos: jie sąlygoti pasijos ir pripildyti emocinės semantikos (baimės, norų, malonumo ir pan.). Vyro pavaišinimas uždraustu vaisiumi – tai ne tik manipuliacija, bet ir pateminės konfigūracijos aktualizacija: sugundytoji pati tampa gundytoja.

Trumpai vertėtų stabtelėti prie stebėtojo-vertintojo figūros, kuriai šios ištraukos analizėje nebuvo skirta dėmesio, bet kuri, kaip bus matyti šio darbo atitinkamuose poskyriuose, yra svarbi. Būtent aktantas-stebėtojas pasijinio subjekto elgesį dekoduoja kaip pateminį ir atlieka pasijos atpažinimo, įvardinimo ir įvertinimo operacijas. Šioje ištraukoje ši funkcija priskiriama pasakotojui. Tai gana sudėtingas atvejis, kadangi pasija ir jos vertinimas atsiduria skirtinguose pasakojimo lygmenyse. Galima manyti, kad pačiame pasakojime aktanto-vertintojo vaidmenį iš dalies atlieka metalėmėjas. Nors Dievo kalboje labiau akcentuojama žmonių *nepaklusnumo* sema, tačiau šis ne-

<sup>82</sup> Apie žinojimo ir tikėjimo ryšį žr. šio darbo p. 44.

paklusnumas tėra pasekmė, o jo ištakos glūdi nore *būti kaip Dievas* (Pr 3.5 ir Pr 3.22). Tad nors nagrinėjamoje ištraukoje moters poelgis niekieno – nei atlikėjų, nei pasakotojo – neįvardintas kaip puikybė, vis dėlto teksto stilistikoje užkoduotas pasakotojo požiūris į dėstomus įvykius, ypač perteikiant žmonių pokalbį su Dievu po nuodėmės<sup>83</sup>.

Taigi šiame poskyryje buvo aptartas laipsniškas puikybės pasijos vystymasis, bandyta užčiuopti *reikšmės* transformacijas, paveikiančias ir paties subjekto transformaciją. Chaotiškam tensyvumui įgaunant formą ir kryptingumą, gimsta pateminis subjektas.

Šis aptarimas buvo linijinio pobūdžio. Tačiau, kaip jau buvo minėta, puikybės branduolį sudaro keli elementai. Tad atrodo prasminga žvilgtelėti į pasijos formavimąsi ir sinchroniškai, stebint ją sudarančių elementų pokyčius.

### 2.1.2. Puikybės struktūra

Pasiją konstruojančių elementų chronologinis ir hierarchinis išsidėstymas, jų tarpusavio sąveika, raiškos būdai įeina į bendrą pasijos struktūrą. Kiekvienos pasijos sąranga yra unikali (nors kai kurie elementai gali būti būdingi ir kelioms pasijoms), tai savotiškas DNR, užprogramuojantis pasijos buvimo būdą. Atrodo, kad puikybės branduolio pobūdis gali būti labai paprastas. Galima išvelgti tris pagrindinius puikybės reiškinių formantus: a) savęs išskėlimą (t. y. tam tikrą santykį su savimi), b) kito nepaisymą (santykį su kitu), c) perteklių (kiekvienai pasijai būdingas komponentas).

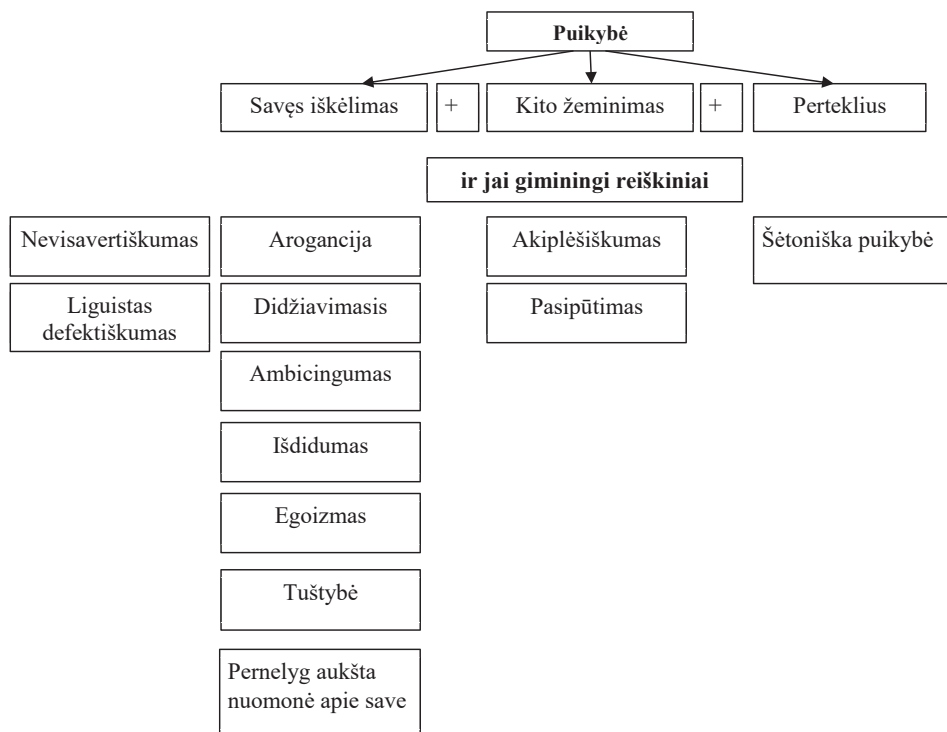
Formuojantis puikybės pasijai kiekvienas iš šių formantų įneša savą reikšmę į bendrą pasijos visumą, bet nebūtinai visi trys turi būti vienodai aktualizuoti – dominuoti gali kuris nors vienas. Priklausomai nuo to, kuris formantas iš trijų dominuos, skirsis pasijos raiška, jos atskiri potipiai. Pavyzdžiui, tiek narcisizmas, tiek pūtimasis priklauso puikybės laukui, tačiau pirmuoju atveju dominuoja savęs išskėlimas, o antruoju – tam tikras santykis su kitu. Pats formantas taip pat gali būti skaidomas į įvairiausių tipus, pavyzdžiui, didžiavimasis ir egoizmas – abu remiasi savęs išskėlimu, bet priklausomai nuo iškeliamo aspekto įgauna kitą raišką: vienu atveju tai labiau liečia būsenos sferą, o kitu – veiksmo.

<sup>83</sup> Detalesnė analizė dėl darbo apimties yra neįmanoma. Galima trumpai pažymėti, kad pasakotojo požiūris kuriamas per kontrastų žaismą. Tai pasiekama leksikos (pvz., *suktesnis\**, *atsivers jums akys* <...> ir *būsité kaip Dievas* vs *abiejų akys atsivėrė* ir *jiedu suprato esą nuogi*), ir sintaksės (priešinamųjų ir paremiamųjų jungtukų ritmas) pagalba. Šiomis formomis stebėtojas-pasakotojas leidžia suprasti, kad vyksta kažkas, kas prieštarauja iki šiol galiojusiai tvarkai, kuri paties metalėmėjo (Dievo) buvo įvardinta kaip *gera*: *Dievas apžvelgė visa, ką buvo padaręs, ir iš tikrųjų matė, kad buvo labai gera* (Pr.1.31).

\*Tiesa, šis žodis (hebrajų k. מוֹרָא [aruwm]; graikų k. φόβος – φοβιμώτατος, „protingas“, „išmanus“, „suktas“) nėra vienareikšmiškai neigiamas. Bet jo dėka sukuriamas žodžių žaismas: žaltys buvo *išmanus* ir pritaikė tą išmintį žmonių įtikinimui; o žmonės, paklaūšę jo, suprato, jog yra *nuogi* (עירום [eyrom]) – šių žodžių rašymas beveik identiškas.

Puikybės ir jai giminiškų reiškinių tinklas yra labai platus. Į jį taip pat įeina liguista gėda, nevisavertiškumo jausmas, savo trūkumų paieška, užstrigimas ties jais ir pan. Pastarieji pasireiškimai taip pat remiasi subjekto santykiu su pačiu savimi, o vidinę įtampą sudaro esamo ir įsivaizduojamo neatitikimas. Subjekto polinkis tam tikru būdu išreikšti vidinę įtampą paveikia ir puikybės raišką. Pavyzdžiui, galima depresija (neatitikimas suvokiamas kaip tragedija), agresija (neatitikimas suvokiamas kaip *kito kaltė*).

Taigi puikybės semantinių konstantų tinklą galima pavaizduoti šitaip:



Šia schema norima parodyti, kad puikybė gali skilti į daugybę jai artimų reiškinių. Priklausomai nuo to, kuri neutrali savybė per daug iškeliamą, gali formuotis tam tikra savęs iškelimo rūšis. Pastarosios gali tiek įgauti savarankišką pobūdį (tada bus kalbama apie teminį vaidmenį, pvz., egoistas, narcizas ir pan.), tiek likti puikybės dimensijoje ir varijuoti priklausomai nuo dirgiklio (tokiu būdu būtų kalbama apie teminį vaidmenį „išpuikėlis“, kuris aktualizuojasi per pateminius egoisto, narcizo, akiplėšos ir t.t. vaidmenis). Pateminis vaidmuo „atpažįstamas diskursinės raiškos lygmenyje iš jo sukurtos kanoninės mikrosekvencijos, o teminis vaidmuo – iš sistemingo kartojimosi tam tikromis aplinkybėmis tos pačios kompetencijos ir tokios pačios elgsenos“<sup>84</sup>.

<sup>84</sup> Nastopka 2010, 260.



Taigi puikybė – tai bendresnis reiškinys, įtraukiantis į save daugelį „perteklių“ (pernelyg galima gėrėtis ir kompetencijomis, ir buvimo būdu, ir kūnu, ir priklausančiais objektais ir t.t.). Visi šitie giminiški reiškiniai, be abejo, neturi tokios fiksuotos vietos diskurse kaip šioje lentelėje. Pavyzdžiui, negalima sakyti, kad akiplėšiškumas – tai tik intersubjektinių santykių iškreipimas. Jis apima ir savęs iškėlimą, bet akiplėšiškas elgesys labiausiai matomas kaip tik per sąlytį su kitu subjektu.

Puikybė, kaip jau buvo minėta, kartais ieško materialaus objekto sau išreikšti. Priklausomai nuo pasirinktų materializacijos objektų, ji gali varijuoti, prisitaikyti prie objekto logikos. Subjekto vykdoma vertės objektų atranka paveikta pasijos: viskas, ką mato išpuikėlis, jo perspektyvoje įgauna tokią reikšmę, kokia jam yra naudinga. Pinigai jam yra brangūs kaip įrodymas jo galios ir pasisekimo, meilės santykiai – kaip iliustracija jo patrauklumo<sup>85</sup>. Subjektas, kaip kultūros dalis, be abejo, supranta savo kultūros kodą ir suvokia, koks signifikatas yra suteikiamas reiškiniams. Pinigai gali reikšti saugumą, nepriklausomybę, sąžiningo darbo įrodymą, išsimokslinimą; meilė – šeimyninius ryšius, gebėjimą būti su kitu ir pan. Tačiau galioja kitas, antrinis signifikatas, sudarytas paties subjekto ir paveiktas pateminės konfigūracijos. Taigi „[a] tsižvelgiant į kontekstą, tą patį signifikantą gali atitikti įvairūs signifikatai“<sup>86</sup>.

Savęs iškėlimas lemia subjekto atvėrimą ir kitoms pasijoms. Apskritai, pasijos linkusios grupuotis, jos sudaro ištisas struktūras. Puikybę dažnai lydi pyktis, pavydas, kerštas, nedėkingumas, pikto prisiminimas ir pan. Mat visa tai paprastai kyla iš įžeistos savimeilės. Pavyzdžiui, analizuodamas pyktį Greimas, kaip pirminį jo variklį nurodo nuviltą laukimą<sup>87</sup>. Puikybės atveju šis laukimas parentas savo išskirtinės vertės pajautimu, subjektas jaučiasi galįs pretenduoti į kito subjekto paslaugas, pagarbą ir t.t. Turint omeny šį pasijų sąryšį, akivaizdu, kad iš tikrųjų puikybės, jai giminiškų ir su ja susijusių reiškinų laukas gali būti neįtikėtinai platus. Bet, kaip jau buvo minėta, pati puikybės struktūra yra gan paprasta, galbūt todėl tokia gyvybinga. Kiekvienas iš trijų puikybės komponentų – santykis su savimi, santykis su kitu ir perteklius – įneša savo reikšmę į šios pasijos konstituciją.

### 2.1.3. *Aš ir kitas*

Į sakymo praktiką įeina nemažai sinonimų arba artimos reikšmės žodžių, susijusių su savęs iškėlimu, taip pat – frazeologizmai, posakiai ir pasakymai. Pasijų semiotikoje leksemos suvokiamos kaip „kondensatai, apimantys labai sudėtingas diskursyvines ir

<sup>85</sup> Maksimalaus neutralumo atveju pinigai būtų suvokiami tik kaip metalo ir popieriaus gabaliukai, priešingos lyties atstovai – tiesiog kaip žmogus. Toks sugretinimas tarp neutralumo ir tam tikros reikšmės padeda išryškinti pastarosios vektorius. Tai dažnai bus matyti Vaižganto kūryboje, kada namas, išdirbta žemė, pati ir kt. – veikėjui atrodo vertingi tiek, kiek jie išreiškia jo *galėjimą*.

<sup>86</sup> Nastopka 2010, 26.

<sup>87</sup> Greimas 1989, 362.



naratyvines struktūras<sup>88</sup>, t. y. žodis, panašiai kaip kompiuterio byla, talpina savyje ne tik reiškinių įvardijimą, bet ir jo semiotinę istoriją.

Panašią saugojimo ir išskleidimo funkciją atlieka ne tik atskiri žodžiai, bet ir įvairaus pobūdžio frazeologizmai, mįslės ir pan. Antai priežodžiuose ar patarlėse kalbant apie puikybę, paprastai vartojamos erdvinės charakteristikos: viršus / apačia (*riesti nosį, kelti galvą, puikybę kelti, ragu dangų rėžti, po kojomis kitus mindyti*), dydis (*pūstis, sprogti iš puikybės*). Išpuikėlis suvokiančiojo akimis siekia būti didesnis (arba horizontaliai, arba vertikaliam) už kitus, užimti daugiau vietos. Greičiausiai tai sietina su kultūrine semisimbolika, kurioje viršus bei dydis paprastai suvokiami teigiamai. Anot Lotmano, *viršus / apačia, dešinė / kairė* ir pan. yra visų kultūrų universalijos, kadangi grįstos žmogaus kūno semiotizacija<sup>89</sup>. Išpuikėlis siekia šių savybių pertekliaus. Taip presuponuojamas ir pažeminimas – subjektas gali pats nebūti *aukštesnis*, bet, *pažeminęs* kitą, jo atžvilgiu pradeda užimti dominuojančią poziciją.

Neretai su puikybe susiję įvardijimai turi sangrąžos dalelytę, nurodančią į subjekto veiksmą savęs paties atžvilgiu (*pūstis, puikuotis*). Išpuikęs parodomas kaip tas, kuris bando išsiskirti iš aplinkos, bet išsiskyrimo pagrindas, nors ir yra vertinamas (dydis, aukštis), išpuikusiojo atveju tampa nesankcionuotas (panašiai kaip karalius, kuris pats save karūnuoja). Dar daugiau, *išsipūtimas, putlumas* paprastai siejamas su liga, su negalėjimu kontroliuoti savyje vykstančių procesų. Taip kalbiniame diskurse išsaugoma puikybės moralizacija.

Neteisingas subjekto savo vietos ir reikšmės suvokimas yra pavojingas ir destruktivus tuo, kad rizikuojama prarasti sveiką santykį su realybe, ji imama suvokti per pasijos prizmę. *Pasijų semiotikoje* išskiriamos *įsivaizduojamybės ašis* ir *realybės ašis*. Jomis apibūdinamas sudėtingas pasijinio subjekto santykis su realybe. Simuliakrai yra pasijinis atsakas į pagrindinį, priimančią (Greimo ir Fontanille'io sąvoka) diskursą: šio diskurso situacijas pateminis subjektas interpretuoja remdamasis savo įsivaizduojamybės plotme<sup>90</sup> (pavyzdžiui, paranojikui atrodo, kad jis yra visų persekiojamas, nors iš tikrųjų nieko panašaus nevyksta). Žodyniniuose puikybės ir su ja susijusių reiškinių apibūdinimuose buvo matyti, kad kalbama apie išpuikėlio *įsitikinimą*, savo pranašumo *pojūtį*, o ne apie realią situaciją. Tarp realybės ir išpuikusiojo kuriamos savęs vizijos yra tam tikra tiesos vs netiesos įtampa. Toks simuliakrų viešpatavimas puikybei plėtojantis ilgainiui tik stiprėja.

Svarbu padaryti perskyrą tarp puikybės ir sveiko noro tobulėti. Puikybės varomoji jėga yra klaidinga subjekto kompetencijų interpretacija, lydima noro pašalinti disforiškai veikiančias aplinkybes. Tobulėjimo, savęs keitimo atveju subjekto trūkumai tampa atspirties tašku. Abiem atvejais savo trūkumų pripažinimas gali būti skausmingas. Tačiau puikybės atveju siekiama pašalinti ne tiek trūkumus, kiek šią disfriją.

<sup>88</sup> Greimas 1989, 360.

<sup>89</sup> Лотман 2000, 258.

<sup>90</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 160.

Tobulėjimo procesas nenutolsta nuo realybės ir kovoja ne su subjekto jausminėmis būsenomis, o su esama problema.

Kultūros istorija rodo, kad tikras tobulėjimas pasiekiamas per daugelį veiksnių ir jam niekada nepakanka paties žmogaus resursų. Todėl visada polinkis save iškelti, pervertinti reiškia, kad yra pasirenkamas malonesnis ir paprastesnis santykio su saviimi ir kitais kelias. Tai yra dirbtinė pilnatvės ir palaimos fazė, jos pakaitalas. Užstrigimas ties regima pilnatve, palaima reiškia ir tobulėjimo sustabdymą. Pripažinti klaidas, taisytinus dalykus reikia daugiau dvasinės jėgos ir ištvermės, nes netobulumai nutolina nuo siekiamo pasitenkinimo savimi, pilnatvės, ramybės.

Taigi išpuikėlis yra priklausomas nuo simuliakrų, kurie buvo sukonstruoti jo paties arba kitų (pvz., aktyviai giriant). Simuliakrai prisideda ir prie vertės objekto formavimo. Tačiau reikia prisiminti, kad pagrindinis vertės objektas puikybės pasijos užkrėstam subjektui yra jis pats. Kiti vertės objektai dažnai užima tik tarpinę poziciją. Viskas, kas šį nenatūralų *subjektas* = *vertės objektas* santykį palaiko, yra suvokiama euforiškai, ir atvirksčiai – bet kas, kas gresia vertės objekto praradimu, šalinama. Dažnai į šį ryšį kaip tik ir įsiterpia kitas subjektas.

Puikybė – intersubjektinė pasija, ji skleidžiasi tik per santykį su *kitu*. Subjektas gali net neįtarti turįs puikybės, kol nesusidurs su kitu subjektu ir / ar grupe. Subjekto savęs iškėlimas ir santykis su *kitu* dažnai eina išvien. Nors schematiškai jie ir yra skaidomi į du komponentus, vis dėlto pateminėje praktikoje paprastai jie presuponuoja vienas kitą. Todėl jie šioje disertacijoje aptariami kartu, neskiriant kiekvienam šiam komponentui atskiro poskyrio.

Anot Landowskio, egzistuoja tam tikras požiūris į kitą kaip į *kitą-save* (*l'autre-moi*), kur kitas suvokiamas kaip veidrodis. Jeigu *kitas* santykiuose kažkodėl neatlieka jam priskirtų veidrodžio funkcijų, t. y. tinkamai neatspindi išpuikusiojo, jis suvokiamas kaip netinkamas, nekokybiškas *aš*, kurį vertėtų transformuoti, normalizuoti<sup>91</sup>. Kartu puikybei antrina pykis, atsiradęs dėl nuvilto laukimo.

Reikia pripažinti, kad *kitas* nėra pagrindinis puikybės komponentas. Jos laukui priklausantys reiškiniai gali sėkmingai gyvuoti ir be šio elemento. Tačiau jis žymiai papildo ir apipavidalina visą puikybės struktūrą. *Kitas* gali sugriauti įsigalėjusią pasijinę euforiją. *Kitas* gali pasižymėti panašiomis ar geresnėmis kompetencijomis, gali išsakyti patarimų ar kritikos išpuikusio subjekto atžvilgiu. Išpuikėliui baisu pajusti, kad visa jo sukurta pateminė struktūra bent potencialiai gali būti priklausoma nuo *kito* arba jo kiek paveikta.

Baimė prarasti save kaip vertės objektą pradeda reikštis tik akistatoje su *kitu*, kuris išpuikėlio sąmonėje įgauna priešinininko statusą. Toks santykis su *kitu* *Pasijų semiotikoje* taikliai pavadinamas „varžovo šešėlio baime“<sup>92</sup>. Subjekto susitelkimas ties junk-

<sup>91</sup> Landowski 2004, 141: „il faudrait alors proceder a sa normalization, a son assimilation de gre ou de force“.

<sup>92</sup> „страх тени соперника“: Греймас, Фонтаний 2007, 204.

cija tokiu atveju yra artimesnis paradigmatiniam pobūdžiui, kai įtariama, kad to paties vertės objekto siekia ir *kitas*, skirtingai nuo sintagmatinės jungcijos, kada kalbama apie vieno subjekto disjunkciją su vertės objektu ir konjunkcijos siekimą<sup>93</sup>. Kitais žodžiais tariant, puikybės atveju *kito* atsiradimas verčia pasijinį subjektą suvokti jį kaip *antisubjektą* ir / arba varžovą.

Galima išvelgti dvi galimas santykio *aš–kitas kaip varžovas* trajektorijas. Vienu atveju dominuos konkurencijos santykis su *kitu*, išpuikėlis stengsis pademonstruoti savo geresnę kompetenciją. Tiesa, gali būti, kada išpuikėlis jaučiasi neturįs su kažkuo grumtis, nes jis pasižymi geresnėmis kompetencijomis. Antru atveju varžovo šešėlio baimė verčia subjektą nerimauti, vengti konkurencijos dėl nenoro būti pralaimėjusiam, galima kalbėti apie savotišką pasyvią konkurenciją, kada tiesiogiai nesivaržoma, tačiau lyginimosi pagrindas vis dėlto egzistuoja. Pirmuoju atveju santykį valdo nenumaldomas noras tuojau pat pademonstruoti ir įrodyti savo pranašumą, dėl kurio neabejojama, antruoju atveju bijoma savo pranašumą prarasti<sup>94</sup>.

Šiuo atveju labai stipriai gali pasireikšti simuliakrai. Juk tiek konkurencija, tiek kito vengimas gali vykti kognityvinėje plotmėje. Galų gale pats *kitas* gali būti tik pasijinio subjekto sukurtas. Tiesa, konkurencija – dažnas, bet nebūtinai, puikybės raiškos elementas. Kartais puikybė skleidžiasi kitame – ne varžybų (implicitinių ar eksplicitinių) – diskurse<sup>95</sup>. Šiame poskyryje konkurencija aptarta, kadangi per ją dažniausiai ir aiškiausiai pasireiškia puikybė. Be to, konkurencijos pavyzdys leidžia labiau išskleisti *aš–kitas* santykių griuvimą.

Bet kokių atveju *kitas* suvokiamas kaip nenorimas, jo atžvilgiu įsigali priešiškas jam santykis. Dažnai šiam santykiui būdingas subjekto statuso iš *kito* atėmimas, stengimasis paversti jį objektu, t. y. tokiu, kuris nuo išpuikėlio neturi savarankiškumo, autonomiškumo. Tokiu atveju tarsi savaime niveliuojasi ir konkurencijos situacija, kadangi varžytis galima tik su ontologiškai lygiu. Dažnai ir pats lyginimosi procesas savo tikslu gali turėti norą įrodyti, kad *kitas* nėra vertas subjekto statuso – tokiu atveju pasijinis subjektas pasiekia dviejų tikslų: dar kartą įrodo savo kompetenciją bei pranašumą bei apgina savo pateminius simuliakrus, atimdamas iš kito teisę apskritai į kokias nors kompetencijas arba bent jau į teisę vertinti pateminį subjektą. Juk šito galima tikėtis tik iš pilnaverčio subjekto<sup>96</sup>.

Tai gana dažnai atsitinka buitiniame diskurse. Kasdienį gyvenimą puikiai atvaizdavęs Vaižgantas pastebi šį fenomeną. Pavyzdžiui, daktaro Gintauto pažemintas pir-

<sup>93</sup> Nastopka, „Junkcija“, *Avantekstas*.

<sup>94</sup> Plačiau apie konkurenciją žr. šio darbo p. 161–165.

<sup>95</sup> Pavyzdžiui, Wilde'o Dorianas Grėjus neturi reikalo su kuo nors konkuruoti, atvirksčiai, jis yra visų liaupsinamas, o stebuklingas portretas pašalina vienintelį jaunuolio priešininką – laiką.

<sup>96</sup> Kitą tokio santykio pavyzdį žr. p. 126–127: norėdami sugriauti Jėzaus autoritetą fariziejai griebiasi šmeižto ir apgavystės.

klys pajuokia įžeidusiojo išvaizdą bei apkaltina jį pasipūtimu. Pateminis kodas čia iššifruojamas gana paprastai: įžeidusiojo išvaizda – nevyriška, pats jis – išdidęs, tad jo žodžiai neturi svorio, o vertinimo kompetencijos yra menkos, patemiškai nuspalvintos ir greičiausiai tokios pat netikros kaip ir jis pats:

Pirklys priešingai: visą panieką atspėjo į sau derintą, visą ir susiėmė.

– O čia gi kas da dažytoji finfa riestanosis? – ištarė piktu, nepatenkintu balsu, nors rūpinosi susivaldyti ir apsimesti, jog jam – labai tai<sup>97</sup>.

Matyti, kad pirklio verbalinis diskursas nėra emociškai neutralus, jis valdomas pateminės dinamikos.

*Aš-kitas* santykių polemiam pagrindui stiprėjant, pasijiniam subjektui gali atsirasti noras pašalinti netikusį *kitą* – kognityviškai, socialiai, arba net fiziškai. Išpuikėliui gali nepakakti nuotolio nuo jį dirginančio *kito*, jam reikės įsitikinimo, kad kitas – nebeegzistuoja. Pavyzdžiui, biblinė karaliaus Sauliaus ir Dovydo santykių istorija įgauna naują vingį, kai karalius suvokia, jog tauta garbina Dovydą daugiau nei jį: „Nuo tos dienos Saulius žiūrėjo į Dovydą pavydo akimis. Kitą dieną pikta dvasia iš Dievo apėmė Saulių, ir jis pradėjo siausti namuose. Dovydas grojo lyra, kaip jis kasdien darydavo, o tuo tarpu Saulius laikė rankoje savo ietį. Saulius sviedė ietį, sakydamas sau: „Prismeigsiu Dovydą prie sienos“ (1Sam 18.9–11). Kitas simptomatiškas atvejis, irgi aprašomas Biblijoje, – tai Hamano ryžtas atsikratyti ne tik jo savimeilę įžeidusio Mordekajaus, bet ir visos pastarojo tautos (Est 3.5–6).

Be iškreiptų dviejų subjektų tarpusavio santykio, šie pavyzdžiai leidžia matyti ir *perteklių* – dar vieną puikybės (ir beveik bet kokios pasijos) pateminės konfigūracijos komponentą (jis bus aptartas tam skirtame skyriuje). Sauliaus reakcija visiškai neatitinka priimančiojo diskurso situacijos: niekas nesuponuoja pasikėsینimo į gyvybę situacijos, atvirksčiai, pabrėžiamas taikus, ramus, relaksacinis diskurso pobūdis. Taip pat ir Hamano ketinimas sunaikinti įžeidusiojo tautą neatitinka įžeidimo masto. Tačiau tekstas parodo lygiagrečiai besivystantį pateminį diskursą: patemizacijos apimtam subjektui varžovo pašalinimas atrodo visai logiškas. Šiuo atveju afektinė reakcija kaip tik byloja, kad subjektas valdomas ne priimančiojo, o kažkokio kito diskurso logikos.

Kalbant apie puikybę, svarbi tampa semiotinė asmenybės erdvė. Pastaroji neturi būti tapatinama su subjekto fizinėmis ribomis, išreikštomis diskursyviniam lygmenyje (pvz., jo kūnas arba jo namai), ji gali neapsiriboti vieno žmogaus kontūrais. Puikybės pasijos apimtas subjektas gali būti ir kolektyvinio pobūdžio (pvz., kokia nors šovinistiškai arba fanatiškai nusiteikusi grupė), o gali būti mitinio, archetipinio pobūdžio figūra, kuri talpina savyje kelis atlikėjus (apsėdimu atvejais).

Santykiuose su *kitu* semiotinė subjekto erdvė gali įgyti specifikos. Anksčiau aptarti atvejai parodo situacijas, kuriose *kitas* suvokiamas kaip tam tikras šalintinas svetimkū-

<sup>97</sup> VP 33.

nis arba neteisėtai į aukštesnį statusą pretenduojantis objektas. Tačiau *kito* statusas gali būti suvokiamas kitaip. Puikybė gali įtraukti į savo erdvę *kitą*, tuo pat metu atimdama jo kaip savarankiško subjekto statusą, panašiai kaip, pasitelkus Lotmano pavyzdį, žmona ir vergai kadaise buvo įtraukiami į patricijaus asmenybę<sup>98</sup>. Jeigu *kitas* pasireiškia kokiū nors išpuikėliui netinkančiu būdu, tai yra suvokiama kaip maištas jam (išpuikėliui) pavaldžioje teritorijoje, kaip maištas jo paties, jam priklausančių dalių.

Kartais tokį iškreiptą pobūdį gali įgauti net meilė. Meilė-turėjimas, siekdama gėrio meilės objektui, iš tikrųjų nepripažįsta jo autonomiškumo. Bet kokia mylimojo subjekto pretenzija į laisvę yra suvokiama kaip mylinčiojo atmetimas, kaip priešiškusumas jo atžvilgiu, kaip nedėkingumas<sup>99</sup>. Į meilės objekto norus atsižvelgiama tik tiek, kiek jie sutampa su mylinčiojo subjekto norais. Tiesa, kaip bus matyti<sup>100</sup>, noras turėti savo valdžioje bet koki objektą yra susijęs su puikybe tik iš dalies, bet pats nėra grynos puikybės apraiška. Jis remiasi *turėjimo* pasija. Pastaroji kyla taip pat iš savi-mylos, tačiau progresuodama įgauna unikalių bruožų ir savi-mylos ištakos šiuo atveju sunkiau įspėjamos.

Matyti, kad puikybė kuria koncentrišką modelį, kur centras – ji pati, o periferija – *kiti*. Jeigu *kiti* nesutinka su tokia pozicija, kyla įtampa, konfliktas. Todėl kaip nemalonūs ir pavojingi yra suvokiami išpuikėliui nepaklūstantys, taip pat nekenčiami ir kiti išpuikėliai. Galiausiai, nekenčiami ir tylūs žmonės-objektai, kadangi jie nuolat įtariami veidmainiškumu ir slaptu maištu. Puikybės ryšys su pavydu ir neapykanta yra labai glaudus. Dažniausiai būtent neapykantos proveržiai leidžia nustatyti subjekto viduje užgimusią puikybę. Taigi tai vieni iš ryškiausių puikybės mikrosekvencijos proveržių (emocijos etapas).

Tačiau *kitas* taip pat gali įsijungti į pasijinį diskursą, perimdamas išpuikėlio pasijines kompetencijas. Iš vadovaujamo objekto jis tampa patemiškai užkrėstas, virsta impatyviu subjektu. Pasijos „tekstą“ jis skaitys ne kaip abejingas vertintojas, o kaip dalyvis ir kūrėjas: „[N]ebelieka stebėtojo, kuris matuoja, vertina ir galiausiai priima sprendimą, o jo vietą užima patiriantis kūnas, atsidūręs priešais kitą kūną“<sup>101</sup>. Galima manyti, kad puikybės atveju užkrečiama noru išlaikyti laisvę, nepasiduoti pateminio subjekto intencijai atimti iš *kito* pilnaverčio subjekto statusą. Apskritai, vieno subjekto puikybė gali paleisti kito subjekto pyktį, agresiją, depresiją ir kt., priklausomai nuo pastarojo konstitucijos. Retai kada ši pasija palieka stebėtoją abejingą arba gebantį atsakyti moraliai teigiamu elgesiu (meile, atleidimu).

Įvyksta tai, ką Landowskis vadina *užkrėtimu*. Jam iliustruoti jis siūlo juoko pavyzdį: „[...] pats mano pašnekovo linksmumas ir tik jis betarpiškai (beprotiškai?) man

<sup>98</sup> Лотман 2000, 264.

<sup>99</sup> Tokį ir kitus meilės tipus išsamiai aprašo anglų rašytojas C. S. Lewis savo esė apie meilę *The Four Loves* (1960).

<sup>100</sup> Žr. šio darbo p. 104.

<sup>101</sup> Landowski 2015, 97–98.

sukelia juoką, tarsi būti jo liudininku – tai praktiškai tas pats, kas jį pajusti pačiam ar, dar geriau, juo dalintis. Iš tikrųjų gali būti, kad, geriau pagalvojus, ir apskritai, ir mano paties požiūriu, ten nėra nieko komiško, bet vis dėlto, prasiveržus tokiam geram ūpui (ne veltui vadinamam „komunikaciniu“), aš tik didžiausiomis pastangomis galiu sustabdyti mane purtantį ir vis sunkiau sulaikomą juoką)<sup>102</sup>. Panašiai subjektas įsitraukia ir į pasijos sferą: jis tiesiogiai yra jos paveikiamas, patemiškai pulsuoja kartu su kitu subjektu. Pavyzdžiui, Achilo ir Agamemnono konfliktas, be kitų niuansų, turi ir šį užkrėtimo žingsnį. Abu herojai turi objektyvią teisę būti nepatenkinti vienas kitu, vis dėlto pateminę kulminaciją sukelia būtent kito *pasijos*.

Taigi stebintysis gali būti įtraukiamas į pateminį diskursą ir tapti ne vien tik vertintoju, bet ir tiesioginiu dalyviu, „užsikrėsdamas“ ja, išgyvendamas. *Kitas* mato save veidrodyje – išpuikėlyje, tačiau atsisako priimti savo iškreiptą atspindį. Stengdamasis atstatyti savąjį *aš*, *kitas* retai išvengia kito kraštutinumo: dažnai vartoja tam perteklinį savęs iškėlimą. Tokiu atveju pasijos tinklas įtraukia į save jau du besivaržančius subjektus, kiekvienas kurių steigia savo universumą ir save kaip jo valdovą, paneigdamas jame *kitą*<sup>103</sup>.

#### 2.1.4. Perteklius

Perteklius – tai dar vienas komponentas, įeinantis į puikybės pasiją. Bet, skirtingai nuo anksčiau aptartų, jis būdingas ne tik puikybei – jis pats savaime sudaro bet kokios pasijos pagrindą ir kartu žymi ribą tarp pasijos ir ne/pasijos. Jo buvimas ar nebuvimas ir nulemia diskurso pobūdį (pasijinis ar ne). Todėl jo aptarimui norėtuši skirti kiek daugiau dėmesio.

Perteklių Greimas ir Fontanille'is aptaria atskirai viename iš *Pasijų semiotikos* poskyrių. Perteklius presuponuojamas intensyvumo, kol pastarasis tiek sustiprėja, kad pereinama į kitą buvimo lygmenį. Intensyvumas, anot Greimo ir Fontanille'io, – tai „diskursyvinė forma, kurios pagalba išreiškiami tensyviniai arba semionaratyviniai dydžiai, patys savaime nepasižymintys intensyvumu“<sup>104</sup>.

Intensyvumas, visų pirma, leidžia matyti įtampas ir atoslūgio fazes aspektualizacijos ašyje, o antra – įveda aktantą-stebėtoją, kuris geba palyginti šiuos intensyvumo variantus<sup>105</sup>. Be to, intensyvumo pagalba išreiškiama ne tik auganti įtampa, bet ir vidinių pateminių struktūrų kismas. Pavyzdžiui, *pagarba*, anot *Pasijos semiotikos* autorių, kyla iš palyginimo, kada tam tikro subjekto kompetencijos pripažįstamos vertingesnėmis nei kitų. *Žavėjimasis* (t. y. jau kita intensyvumo gradacija) presup-

<sup>102</sup> Landowski 2015, 153.

<sup>103</sup> Tokia situacija aprašoma Dostojevskio *Nusikaltimo ir bausmėje* – Raskolnikovo sapnas. Apie tai žr. Murašova 2013, 79–82.

<sup>104</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 193.

<sup>105</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 195.



nuoja siauresnį lyginimo lauką – subjektas lyginamas tik su tos pačios kategorijos nariais ir pripažįstamas viršesnis už juos. Galų gale *dievinimo* atveju vertintojas lygina tik subjektą ir save, ir pripažįsta, kad pats toli gražu neprilygsta kompetencijomis šiam subjektui. Tada pastarasis tampa vieninteliu autoritetu<sup>106</sup>. Atrodo, kad šį trinarės gradacijos pavyzdį galima pritaikyti ir puikybei. Greimo ir Fontanille'io pavyzdyje matomas vertintojo vaidmens sumenkėjimas, puikybės atveju tokia redukcija taip pat vyksta, tik šiuo atveju sumažėja ne vertinančiojo subjekto vaidmuo, o visų kitų.

Taigi intensyvumas leidžia kalbėti apie įtampos dinamiką. Perteklius atsiranda tada, kada ši intensyvumo evoliucija nuveda link kažkokios kitos struktūros, kuriai nebepakanka turimų kategorijų. Kaip, pavyzdžiui, rašo *Pasijų semiotikos* autoriai, kalbant apie skirtumą tarp įprasto ir stipraus liūdesio pakanka įvesti pusiausvyros tarp euforijos ir disforijos pažeidimą. Tačiau pertekliniam liūdesiui apibūdinti šios kategorijos nebeužtenka, „yra kertama tam tikra riba ir, rodos, tenka pereiti prie kitos izotopijos – pvz., meilės arba patologijos izotopijos“<sup>107</sup>.

Taigi kai pasiekiami tam tikra riba, intensyvumas virsta pertekliumi. Sunkiausia nustatyti, kur prasideda šioji „tam tikra riba“. Galima manyti, kad ji daugiausiai susijusi su kultūroje nustatyta norma. Pavyzdžiui, kalbėdami apie šykštumą ir apmąstydami žodyno apibrėžime esantį jo pertekliaus komponentą, Greimas ir Fontanille'is pažymi: „pasija matuojama pagal išsidėstymą savotiškais laiptais, kur moralės yra paliekami vertinamieji *slenksčiai*: prisirišimas prie pinigų gali būti daugiau arba mažiau stiprus, bet, pasiekus moralinį slenkstį, jis virsta šykštumu“<sup>108</sup>. Užsiminę apie puikybę, *Pasijų semiotikos* autoriai pastebi, kad ji vertinama neigiamai jau vien dėl savo perteklinio pobūdžio<sup>109</sup>. Tačiau jie pripažįsta, kad išorinio stebėtojo vertinimas – tai tik paviršutiniška ir gana nestabili operacija. Vis dėlto būtent ji labiausiai paplitusi, kadangi ne/atitikimas normai – tai vienintelis kriterijus, kuris tikrai gali būti matomas, stebimas<sup>110</sup>.

Vertintojo vaidmuo gali atitekti ir pačiam pasijiniam subjektui: tokiu atveju jis suvoks, kad jo būseną kerta nustatyta moralinę ribą, ir galės arba koreguoti savo elgesį, arba tęsti pasijinį naratyvą, kuris tokiu atveju bus lydimas susidvejinimo (veikiantysis kartu yra ir pasijinis subjektas, ir vertinantysis bei moralizuojantis aktantas). Čia verta prisiminti Fontanille'io pastebėjimą, kad pasija yra glaudžiai susijusi su kultūriniu tinkleliu, pro kurį yra suvokiama. Akivaizdu, kad keičiantis kultūrai, normoms, keičiasi ir pertekliaus kriterijai. Tai, kas buvo laikoma norma vienu metu, kitais laikais gali būti pripažinta nusižengimu<sup>111</sup>.

<sup>106</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 193.

<sup>107</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 195.

<sup>108</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 123.

<sup>109</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 176.

<sup>110</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 123.

<sup>111</sup> Pavyzdžiui, pasitelkdami biblinę iliustraciją, matome, kad formulė „[...] atiduoti gyvybę

Reikia pripažinti, kad, nors nuo aktanto-stebėtojo priklauso galutinis pasijos įvedimas arba neįvedimas į stereotipinį kultūros tinklą, jis ne visada pasižymi kompetencijomis, leidžiančiomis jam tinkamai apibūdinti stebimos pasijos intensyvumą arba perteklių. Tai dar viena problema, atliekant pasijos „įrašymą“ į kultūrinį tinklą. Pavyzdžiui, Vaižganto *Išgamoje* tėvas priskiria sūnui įvairiopus mentalinius, morališius, socialinius normos pažeidimus, nors nė vienas iš jų nepasiteisina. Siužeto raida palaipsniui parodo, kad pasija yra apimtas būtent tėvas, o ne sūnus. Dar vienas šioje schemoje esantis vertinantysis aktantas – kaimo bendruomenė – nelinkusi ištarti nuosprendžio sūnų pražudžiusiam tėvui. Tad kartais pateminė konfigūracija gali būti nepastebėta arba netinkamai įvardinta bei įvertinta, atliktas klaidingas stebimos pasijos ir kultūroje esančių precedentų sutapatinimas. Taigi siekiant nustatyti ribą tarp intensyvumo ir pertekliaus, nepakanka pasikliauti vien tik kultūrine moralizacija.

Tad kitas kriterijus, kuriuo galima remtis, yra tas, kad perteklius byloja ne tik apie aistrą, bet ir apie pavojų sveikai asmenybei<sup>112</sup>. Toks pertekliaus suvokimas leidžia nustatyti individualius pasijinius diskursus. Tai, kas vieno niekaip nepaliečia, kitam yra didelis išbandymas. Įvairios fobijos, persekiojimo manija ir pan. grindžiami individualiu suvokimu. Vorai arba atviros erdvės nėra vertinami neigiamai, bet atskiram individui tai gali būti liguistos būsenos priežastis. Taigi pasija – tai ne tik kultūros ir visuomenės ribų kirtimas, bet ir tai, kas pažeidžia konkretaus žmogaus asmenybę.

Toks žvilgsnis prieštarauja Fontanille'io išreikštai ir semiotikoje nusistovėjusiai nuomonei, kad „[t]ai, kas yra pasija ir kas ji nėra, nulemia sakymo praktika, išreiškianti socialinį pasijos veiksmingumo pripažinimą“<sup>113</sup>. Anot Fontanille'io, „patirti aistrą – tai iš esmės tas pats, kas laikytis tam tikros kultūros savitumo“ („éprouver une passion, se serait même se conformer à une identité culturelle“)<sup>114</sup>. Dar daugiau, anot

už gyvybę, akį už akį, dantį už dantį, ranką už ranką, koją už koją“ (Iš 21. 23–25), *ST* laikais buvusi santūrumo manifestu, krikščionybės laikais atrodo perteklinė, kadangi įsigalėjo visiškai kiti moralės principai. *ST* laikais tokia formulė buvo ribojami keršto mastai, ja liepiama atsilyginti pagal tai, kokia buvo skriauda, bet ne daugiau. Jos dėka sustabdomas kraujo kerštas (tik viena gyvybė už vieną gyvybę), nutraukiamas beprasmis žudymas už kumštelėjimą arba sužeidimą. Krikščionybės aksiologijoje tokia formulė atrodo nebetinkama: raginama mylėti artimą ir priešą bei iškęsti pažeminimą (Mt 5.38–48). Tad nekontroliuojamas žudymas, buvęs norma archajinėje visuomenėje, yra stabdomas *ST* kultūroje, įvedant kontroliuotą žudymą, o pastarojo atsisakoma *NT* laikais, nurodant, kad žudymas pats savaime yra netinkamas.

Kitoks požiūris dominuoja antikoje. Pavyzdžiui, Aristotelis *Didžiojoje etikoje* rašo: „Jei kažkas išmušė kitam akį, teisinga yra ne išrauti akį įžeidėjui, bet kad jis iškęstų daugiau, atsižvelgiant į proporciją: jis ne tik pradėjo pirmas, bet ir elgėsi neteisingai. Tad jis dvigubai nusizengė teisingumui. Ir teisinga yra kad, pagal jo neteisingumo proporciją, jis nukentėtų daugiau nei yra padaręs“ (Аристотель 1983, 1194 a 30–1194 b 4).

<sup>112</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 195.

<sup>113</sup> Nastopka, „Pasija“, *Avantekstas*.

<sup>114</sup> Fontanille 1998, 225.



šio tyrėjo, tuo momentu, kai aistra yra atpažinta ir įvardinta, ji priklauso nebe pasijiniam matmeniui, bet pereina į kultūrinių stereotipų lauką<sup>115</sup>, tarsi tolesnė jos evoliucija nieko daugiau nebedomina – jai suteiktas vardas ir net jeigu pasija pakeis kryptį ar pobūdį, tai toli gražu ne iš karto bus pastebėta. Galima pastarajam teiginiui pritarti, nes stereotipiniai įvardinimai, iš tikrųjų, turi kažkokią magišką gyvavimo galią. Tačiau norisi paprieštarauti dėl pasijos kaip grynai kultūrinio produkto suvokimo. Toks suvokimas pasiteisina kalbant apie moralizaciją, t. y. tik vieną iš pasijos etapų, bet jo nepakanka visai pasijos struktūrai išreikšti.

Prisiminę, kad pasija laikėme tokią būseną, kai subjektas yra maksimaliai susitelkęs ties junkcija su vertės objektu<sup>116</sup>, turime pripažinti, kad vertinantysis stebėtojas yra fakultatyvi figūra. Jis tik įvardina, stebėdamas pasiją jos diskursyvinio proveržio metu, bet nepriklausomai nuo stebėtojo buvimo ir jo įvardinimo bei įvertinimo, pateminiai procesai subjekte vis tiek vyksta bei jį keičia.

Galima pateikti ligos analogiją: jeigu liga nebuvo atpažinta ir diagnozuota, tai visiškai nereiškia, kad ji negriaus paciento organizmo. Pasijai, kaip ir ligai, nebūtina sakymo praktika, kad ji vyktų ir veiktų. Ir net jeigu įsivaizduotume tokią visuomenę, kur puikybė būtų laikoma norma ir todėl neįvardinama kaip pasija, atrodo, kad tokia subjektų grupė destruktvyviai veiktų pati save ir galų gale sugriautų. Čia galima prisiminti Dostojevskio romane *Nusikaltimas ir baismė* pateikiamą Raskolnikovo sapną: jo sapnuojamoje visuomenėje puikybė viešpatauja kaip norma ir atitinkamai neįeina į kultūrinę atmintį kaip vengtina pasija, tačiau jos destruktinio poveikio šitai niekaip nenumalšina.

Tad galima kalbėti apie vertinimo kaitą, apie vertinimo kriterijų transformaciją, bet pats pasijos branduolys, jos sąranga nepaveikiama besikeičiančių laikų ir nuostatų. Iš kitos pusės, negalima visiškai atmesti moralizacijos, kadangi tik jos dėka chaotiški procesai įeina į kultūros tinklėlį ir vėliau gali būti greičiau ir sėkmingiau atpažinti. Normos ir ribos įvedimas leidžia kalbėti bent jau apie kažkokią kontrolės galimybę. Ir net jeigu tos normos – tai bendro susitarimo rezultatas, tai nėra taip svarbu, jeigu jos nėra vien tik teorinis konstruktas, o buvo sukurtos remiantis pateminiais precedentais ir siekiant išsaugoti sveiką visuomenę.

Taigi šitie pamąstymai leidžia matyti, kad perteklius gali būti suvokiamas dvejopai. Pirma, tai yra savotiška pateminė emanacija, besireiškianti diskursyviame lygmenyje, atpažįstama vertintojo ir leidžianti pastarajam įspėti pateminį subjektą esant apimtą pasijos. Šiuo atveju, pritaikius kultūrinį tinklėlį, perteklius yra konstatuojamas, o jam dekoduoti ir susieti su konkrečia pasija skirtingais laikais ir skirtingomis situacijomis taikomos nelygiaverčios normos. Tokį perteklių galima būtų pavadinti *socialiniu*.

Perteklius *Pasijų semiotikos* autorių laikomas grynai diskursyvine struktūra, tačiau tam tikru būdu jis paliečia ir semionaratyvinį lygmenį, apimdamas modalumus. Būtent modalinis perteklius leidžia pasijai pasiekti sensibilizacijos, konkrečiau, emo-

<sup>115</sup> Fontanille 1998, 226.

<sup>116</sup> Žr. Nastopka, „Pasija“, *Avantekstas*.

cijos stadiją, kada ji prasiveržia diskursyvinėmis formomis. Tai leidžia manyti, kad perteklius suvoktinas ir kaip pasijos energija, pažeidžianti individą. Net jeigu išorinės normos konkrečią pasiją vertina neutraliai arba net teigiamai, jos poveikis individui vis vien yra destruktivus ir čia galima kalbėti apie tam tikrą *pateminį* perteklių.

Paprastai šie du tipai yra susilieję, tad nėra reikalo nuolat nurodyti, kuri pertekliaus forma turima omenyje. Tačiau kartais visai paranku įvesti tokią perskyrą. Pavyzdžiui, kaip bus matyti atitinkamose šio darbo dalyse, antikinei pasaulėžiūrai labiau būdinga socialinio pertekliaus forma, o štai pateminio perviršiaus pavyzdžių randame Vaižganto grožinėje kūryboje.

Pasijiniam subjektui kertant kultūros ir / ar vidinės būsenos ribą, tarp jo ir priimantįjį diskursą atstovaujančių subjektų įsigali ypatingi santykiai. Pasijinis subjektas ir vertinantis aktantas lieka perskirti šios ribos. Todėl apibrėžimai, vertinimai, kuriais apdovanoja vieni kitus šios dvi pusės, savo didžiąja dalimi yra priešiški. Ribą galima apibrėžti kaip „tam tikrą liniją, už kurios nebėra periodiškumo. Tai, kas yra iki šios perskyros, suvokiama kaip „mūsų“, „savo“, „kultūra“, „saugu“, „harmoningai organizuota“ ir t. t.“<sup>117</sup>. Tai, kas neleistina mums čia, šiapus tos ribos, leidžiama anapus ir todėl yra bjauru<sup>118</sup>. Puikybė bus suvokiama kaip nesveikas pūtimasis, elementarių bendravimo normų nepaisymas, liguistas dėmesys sau ir pan. O iš pasijinio subjekto žiūros taško priimančiojo diskurso teritorija bus suvokiama kaip mąstymo siaurumas, laisvės baimė, užsisklendimas, stagnacija arba, atvirkščiai, akiplėšiškumas, agresija ir t. t. Savi virsta svetimais. Jie gyvena pagal kitokius dėsnius, vadovaujasi visiškai kitais (keistais, įtartinais) principais. Tai, kas atitinka vieno diskurso logiką, yra nepriimtina kitam, ir atvirkščiai.

Perteklius lemia dar vieną dalyką: skirtingos sistemos – tai skirtingos kalbos. Tai, kas aišku vienam diskursui, bus visiškai nesuprantama kitam. Jie negali susišnekėti. Viena kodo sistema subjektą ar reiškinių suvoks vienaip, o kita tą patį gali suvokti visiškai kitaip, net kaip kelis atskirus subjektus<sup>119</sup>. Pavyzdžiui, išpuikėlis gali būti įtartas apsidimu (t. y. įtartas tuo, kad jame veikia ne vienas subjektas), o koks nors labai ramus ir kuklus žmogelis išpuikėlio akimis bus suvoktas kaip veidmainis agresorius arba kaip silpna, bevalė būtybė, stokojanti savojo *aš*. Taigi matyti, kad pasijinis subjektas taip pat yra įvaldęs moralizacijos procesą, jis taip pat mato – arba *tiki*, kad mato – pertekliaus ir nepakankamumo apraiškas ir pagal tai klasifikuoja kitų subjektų elgesį. Tačiau šiuo atveju atskaitos tašku tampa individuali subjekto aksiologinė sistema.

Svarbu pažymėti, kad šis perskyrimas tarp pasijinio subjekto ir vertinančiojo aktanto yra sąlygiškas. Juk pasijos atpažinimas ir įvertinimas presupponuoja paties vertintojo pateminę patirtį – neturėdamas jos, jis vargu ar galės iš paskirų pateminės raiškos elementų atpažinti konkrečios pasijos konsituciją. Panašiai rašo ir Lotmanas, žymėdamas, jog „stuktūra adresantas–adresatas–pranešimas neveikia, kol nėra semiotinės

<sup>117</sup> Лотман 2000, 257.

<sup>118</sup> Лотман 2000, 257.

<sup>119</sup> Лотман 2000, 265.

terpės. Visi komunikacijos dalyviai turi turėti tam tikrą patirtį bei semiozės gebėjimą. Taigi – paradoksalu – semiotinė patirtis presupponuoja semiotinį aktą<sup>120</sup>.

Atrodo, trinarėje puikybės struktūroje perteklius gali arba paveikti santykį su savimi / su kitu, arba likti atskira savarankiška dalimi šioje konstrukcijoje bei reikštis kaip tam tikras apsidėmas. Apsėdimo reiškinių, beje, analizuoja *Pasijų semiotikos* autoriai<sup>121</sup>. Perteklius labai artimas pastarajam tuo, kad taip modeliuoja elgesį, jog subjektas *darō, nepaisant X*<sup>122</sup>. *X* – tai bet kokie veiksmai, net tie, kada *X* – tai veiksmo neįmanomumas. „Modalumų, valdančių šią situaciją, perviršis garantuoja veiksmo tęstinumą“<sup>123</sup>. Apsėdimo modalinė sąranga nuolat palaiko subjektą veiksmo tęstinumo būsenoje. *Pasijų semiotikoje* pateikiami apsidėmo modalumai netinka pertekliui, todėl čia ties jais nėra prasmės sustoti. Bet tęstinumo būseną, be abejo, tinka ir pertekliaus poveikiui nurodyti.

Taigi perteklius – tai toks kiekybinis šuolis, kuris pakeičia ir reiškinių kokybę. Galima sakyti, kad perteklius yra tai, kas nereikalinga, atliekama. Ši energija sugrįžta pasijos forma.

Tad puikybės formantai – *aš-aš* ir *aš-kitas* santykiai bei perteklius – pasijai besivystant patiria evoliuciją. Santykis su savimi tampa subjekto ir vertės objekto ryšiu, o *aš-kitas* saitai užkrečiami agresijos: *kitas* suvokiamas ne tik kaip konkurentas, bet ir kaip už aksiologinės ribos (kurią nustato pats išpuikėlis) esantis nepavaldu, maištingas ir stabilumui pavojingas vienis.

Matyti, kad puikybės atveju jos formantai (ir kiekvienas atskirai, ir bendrai), paveikiami besivystančios pasijos, produkuoja agresiją viskam, kas yra *ne-aš*. Galima manyti, kad vienas esminių puikybės bruožų yra toks priešiškusmas. Jis gali įgauti pykčio, pagiežos, akiplėšiškumo ir kt. formas, kurias vienija siekimas paneigti, niveliuoti *ne-aš*.

Taigi pirmame poskyryje buvo aptartas kelias nuo suvokimo klaidos atsiradimo iki pasijos susiformavimo, jos patvirtinimo veiksmu. Šiame poskyryje norėta kiek susitelkti ties atskirais puikybės formantais ir parodyti, kad reikšmės (šiuo atveju – patemiškai užkrestos reikšmės) kristalizacija vyksta keliomis kryptimis. Ji apima ir *aš-aš* santykių transformaciją, ir *aš-kitas* ryšio kismą: kitaip sudėliojami vaidmenys (priešas, konkurentas, agresorius), daug svorio įgauna simuliškai, kurstydami ir paskui palaikydami išpuikusio subjekto agresyvią elgseną. Pasijos formaciją pagreitina ir subjekto semiozės proceso intensyvumas: kuo daugiau ir detaliau telkiamasi ties atsiradusiomis euforiją teikiančiomis reikšmėmis, tuo labiau auga noras palaikyti ir sustiprinti.

Tai, kas buvo aptarta, labiau liečia ikisuvokiminį lygmenį ir / arba diskursyvinę plotmę. Šiame poskyryje kalbėta apie tai, kokiais būdais puikybė pasireiškia diskurse, iš ko ji atpažįstama, kokios situacijos paskatina jos aktyvumą. Tačiau tokia analizė

<sup>120</sup> Лотман 2000, 250.

<sup>121</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 78–84.

<sup>122</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 78.

<sup>123</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 78.

būtų nepilna ir nepakankama – vertėtų parodyti, kaip veikia pasijos mechanizmas, kaip atrodo jos modalinis turinys. Tik ištyrus jį, atsiranda galimybė geriau matyti puikybės diskursyvinės raiškos galimus variantus.

## 2.2. Modalinė pasijos sąranga

Semiotinė modalumų samprata kiek skiriasi nuo kalbotyroje ir logikoje priimtų, kur modalumai suvokiami platesne reikšme. Kalbotyroje modalumu vadinamas „predikatas, apibūdinantis kitą predikatą“<sup>124</sup>, dar plačiau – tai bet kokia gramatinė kategorija ar forma, kurios pagalba apibūdinamas kalbėtojo santykis su kalbamuoju dalyku. „Kalbamasis dalykas gali būti pateikiamas ir atitinkamai suvokiamas kaip tikroviškas ir netikroviškas, kaip galimas, tikimas, pageidaujamas ir pan.“<sup>125</sup>. Šiems niuansams išreikšti tarnauja veiksmažodžių nuosakos, įvairiausios dalelytės (galbūt, rodos, argi ir kt.), prieveiksmiai (aišku, neaišku ir kt.), intonacija ir kt.<sup>126</sup>

Semiotikai šitie kalbiniai niuansai taip pat aktualūs, tačiau didžiausią vaidmenį semiotinėje diskurso sandaroje turi modalumai: *norėti, privalėti, galėti, žinoti* (= *mokėti*)<sup>127</sup>, taip pat – *tikėti*. Prie modalumų ir Greimas, ir Fontanille‘is<sup>128</sup> taip pat priskiria *buvimą* ir *darymą*, nors tradiciškai semiotikoje pastarosios dvi formos lieka „elementariosiomis pasakymo formomis“<sup>129</sup>, kurios gali būti apibrėžiamos per modalumus (pvz., *norėti būti, privalėti daryti* ir kt.) ir taip tapti modalinių struktūrų dalimi.

Kiekvienas iš modalumų (*norėti, privalėti, žinoti, galėti, tikėti*), priimtų Greimo semiotikos mokykloje, puikybėje įgauna savo sklaidą. Kaip jau buvo minėta, ypatingą svarbą puikybės formacijos procese turi *tikėjimo* ir / arba *žinojimo* modalumai. Nepaisant to, kad kultūroje linkstama juos nesutaikomai supriešinti, gilesnės analizės dėka galima matyti, kad jie gali susilieti ir veikti išvien<sup>130</sup>. Todėl kalbant apie jų įtaką puikybės pasijai lygiagrečiai pabrėžiamas abiejų modalumų vaidmuo. Sugretindamas šiuos du modalumus, Greimas išskiria du įmanomus santykio su gaunamu pranešimu kelius: *žinojimas* yra pirmesnis už *tikėjimą* ir, atvirkščiai, *tikėjimas* yra pirmesnis už *žinojimą*<sup>131</sup>.

Pirmuoju atveju subjektas atlieka atpažinimo operaciją, palygindamas naują informaciją su tuo, kas jau žinoma, įvertindamas, ar esama atitikimo tarp siūlomo ir jau priimto. Veiksmas nukreiptas į tiesos „visumos arba jos dalių *identifikavimą* [iš-

<sup>124</sup> Nastopka 2010, 99.

<sup>125</sup> Gaivenis, Keinys 1990, 125. Cit. iš: Nastopka 2010, 100.

<sup>126</sup> Nastopka 2010, 100.

<sup>127</sup> Nastopka, „Modalumas“, *Avantekstas*.

<sup>128</sup> Greimas 1989, 286; Fontanille 1998, 190 ir kt.

<sup>129</sup> Nastopka, „Modalumas“, *Avantekstas*.

<sup>130</sup> Žr. Greimas 2000.

<sup>131</sup> Greimas 2000, 14–22.

skirta Greimo] duotame pasakyme<sup>132</sup>. Šios operacijos, autoriaus pastebėjimu, diskursyvine lygmenyje gali virsti pateminiais vaidmenimis, t. y. priklausomai nuo jų pobūdžio, subjektas gali būti suvokiamas, pavyzdžiui, kaip lengvatikis, fanatikas, skeptikas ir t.t.<sup>133</sup>.

Antruoju atveju kalbama apie *tikėjimo* aktualizaciją. *Tikėjimas* grindžiamas pasitikėjimo sutarties įvedimu ir manipuliacija. Tad šiuo atveju nebe tiek svarbus gaunamos ir turimos informacijos atitikimo nustatymas, svarbesni tampa fiducijos santykiai. Įtikinėjantysis siekia pergalės, „būtinai visiškos, kurią pripažintų ir kurią išpažintų „nugalėtasis“ (*vaincu*), šitaip virsdamas „nuginčytu“ (*convaincu*)“<sup>134</sup>. Nesvarbu, ar subjektas įtikinėjamas jėga, ar gundomas, viliojamas, kalbama „apie faktityvines operacijas, kuriomis siekiama sukurti vaizdinius, kad jie, „sąlygodami“ interpretacinį veiksmą, patrauktų manipuluojamą subjektą“<sup>135</sup>. Manipuliuoti, anot Greimo, galima ir *žinojimu*<sup>136</sup>, taip sudarant sudėtingą konstrukciją, kur *žinojimas* veda prie įtikinimo.

Formuojantis puikybei abu atvejai įmanomi. Kaip jau buvo minėta, ji gali išsivystyti po visai objektyvaus savo kompetencijų pripažinimo, o gali atsirasti kaip įtikinimo veiksmas (subjektas pats save įtikina savo išskirtinumu arba tai padaro kitas subjektas / subjektų grupė). Matyti, kad skyriuje „Reikšmės gimimas“ aptarta puikybės formacija Biblijos tekste buvo sąlygota būtent įtikinimo veiksmo. O prisiminus kitą biblinį veikėją – karalių Nebukadnezarą, – nesunku pamatyti, kad šiuo atveju esama situacijos, kai *žinojimas* yra pirminis. Gėrimasi atliktais darbais: „vaikščiodamas ant karališkųjų rūmų stogo Babilone, karalius sau tarė: „Argi nešaunus tas Babilonas, kurį pasistačiau didele galybe kaip karališką buveinę savo didenybės garbei?“ (Dan 4. 26–27). Pripažįstamos turimos kompetencijos (didelė galybė) ir darbo vaisiai kalbančiajam yra jo kompetencijų įrodymas bei šlovės simbolis. Šis pasakymas – tai tarsi savo paties sankcija, niveliuojanti bet kokio kito autoriteto egzistavimą. Šiuo momentu įsijungia ir pertekliaus elementas, artimas jau aptartam dievinimo pavyzdžiui.

*Žinojimas* ir *tikėjimas* puikybės modalinėje struktūroje sužadina visus kitus modalumus. Paprastai ypatingai iškeliamas *galėjimas*, tačiau jeigu savęs iškėlimas neturi realaus pagrindo, ypatingą vaidmenį įgauna *norėjimas*, kadangi būtent su juo glaudžiai ryšiais yra susiję simuliakrai. *Norėjimas* tampa papildomu žingsniu tarp *tikėjimo* / *žinojimo* ir *galėjimo*. Subjektas „gali projektuoti į simuliakrą visą pasiją apibūdinančią aktantinę bei modalinę sceną“<sup>137</sup>, o pastaroji paprastai remiasi *norėjimu* patirti tą euforiją, kurią žada šioji scena. Taip pasijinis subjektas tampa ieškančiu, stokojančiu. Net jeigu iki šiol jį viskas tenkino, *noras* atkartoti tai, kas buvo patirta, arba realizuoti

<sup>132</sup> Greimas 2000, 17.

<sup>133</sup> Greimas 2000, 20.

<sup>134</sup> Greimas 2000, 22.

<sup>135</sup> Greimas 2000, 22.

<sup>136</sup> Greimas 2000, 22.

<sup>137</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 157.

sukurtus simuliakrus, veda subjektą prie disjunkcijos situacijos. Išpuikėlis trumpai jaučia pasitenkinimą. Patyrus euforiją, vėl pradedama ieškoti būdų jai atkartoti arba sustiprinti<sup>138</sup>.

*Privalėjimo* modalumas puikybės atveju taip pat įgauna savo svorį. Kaip ir *norėjimas*, jis priklauso virtualiems modalumams, t. y. tokiems, kurie verčia subjektą *veikti* arba *būti*. Tačiau *norėjimo* atveju manipuliaciją atlieka pats subjektas, o *privalėjimas* įtraukia, bent jau implicitiškai, ir *kitą*.

*Privalėjimo* modalumas gali pasireikšti skirtingai, priklausomai nuo savęs iškėlimo pobūdžio. Puikybės atveju, pavyzdžiui, išgalėjus konkurencijai tarp pasijinio subjekto ir *kito*, galima įtarti, jog išpuikėlis bus valdomas ne tik *norėjimo*, bet ir *privalėjimo* nugalėti kitą. Mat į tokio pobūdžio manipuliaciją automatiškai įtraukiamas stebintysis aktantas, kuris įvertins abiejų varžovų kompetencijas. Šis įvertinimas gali būti išpuikėliui visiškai nereikalingas, svarbiausia yra – ginti savo pasijinę „teritoriją“, neleisti niekam susilyginti su juo. Net jeigu išorinės manipuliacijos nebuvo, pasijinis subjektas, matydamas menkiausią konkurencijos ar savo vertės praradimo grėsmę, pats save veikia *privalėjimu*. Aišku, kaip jau buvo minėta, įmanomas atvejis, kada išpuikėlis išvis nejaučia poreikio grumtis, tačiau tai nepaneigia *privalėjimo* modalumo svarbos bendrai puikybės konstitucijai.

O štai tuščiagarbystės atveju manipulatorius dominuoja: pasijiniam subjektui svarbu, kad jo kompetencijos būtų pripažintos ir įvertintos. Šiuo atveju *privalėjimas* žymiai daugiau valdomas būtent išorinių, o ne paties subjekto jėgų, subjektas gi aktyviai įsitraukia į savo *galėjimo* įrodymo procesą, kaip atpildo laukdamas teigiamo įvertinimo.

*Galėjimas* puikybės atveju paprastai siejamas su esamomis arba įsivaizduojamomis kompetencijomis, t. y. daugiau liečia *galėjimo daryti* sferą. Tiesa, *galėjimas būti* taip pat gali įeiti į puikybės struktūrą ir, manytina, bus siejamas su tokia savo vertės palaikymo situacija, kur subjektas paneigia *nemokėjamą daryti* (*galėjimas būti išdidžiam, nepaisant X*, kur *X* – tai situacija, įrodanti subjekto nekompetetingumą).

Taigi tuo metu, kai puikybės raida pasiekia semionaratyvinį lygmenį, prasideda modalumų dinamika. Tačiau pavieniai modalumai dar nesudaro pasijos. Pasijų semiotikoje modalumų vaidmuo skleidžiasi kitaip, negu tradicinėje naratyvinėje.

Paprastai semiotikoje skiriamos dvi subjekto buvimo kategorijos. Pirma, tai *būsenos subjektas*, kuris modalizuojamas tomis modalinėmis vertėmis, kurios įtrauktos į objektą. Jis (būsenos subjektas) „atrodo kaip veikinys (*patient*), jis pasyviai priima visus pasaulio dirginimus, esančius jį supančiuose objektuose“<sup>139</sup>. Čia ypatingas dėmesys skiriamas būtent vertės objekto modaliniam papildymui. Tai, beje, parodo, kad objektas – tai ne tik subjekto dirgiklis, bet ir daugiau mažiau savarankiškas reiškinys, galintis paveikti subjektą. Kitas egzistencijos tipas – tai *veiksmo subjektas*. Atitinkamai čia modalumai priskiriami ne objektui, o subjekto modalinei kompeten-

<sup>138</sup> Platesnę analizę žr. šio darbo skyriuje 5.3. „Egzistencinių simuliakrų įtaka pateminei dinamikai“ p. 176–183..

<sup>139</sup> Greimas 1989, 311.



cijai. Visi pagrindiniai modalumai apibrėžia jo veiksmą (*norėti daryti, galėti daryti ir pan.*), o ne būsenas (*privalėti būti, mokėti būti ir pan.*)<sup>140</sup>.

Tačiau *Pasijų semiotikoje* įvedamas dar vienas konstruktas – *modalinis subjektas*. Be ką tik aprašytų galimybių, pasijų semiotika siūlo „įsivaizduoti subjekto modalizaciją priklausomai nuo jo *programos*“<sup>141</sup>. Ši programa gali būti įkvėpta arba vertės objekto (tada kalbama apie būsenos subjektą), arba veiksmų ir kompetencijų (veiksmo subjektas)<sup>142</sup>. Pavyzdžiui, konkurencijos atveju galioja pastarasis modalizacijos variantas, o šykštumo pasijos apimtas subjektas modalizuojamas per vertės objektą. Bet būsenos ir veiksmo subjektus *Pasijų semiotikos* autoriai vadina pirminio rango subjektais, o pasijos atveju atsiranda antrinio lygio subjektas – būtent modalinis. Programos dinamika verčia jį ne tik eiti savo naratyviniu taku, bet nuolat patirti modalumų kismą, evoliuciją.

Todėl ir pats modalinis subjektas nuolat keičiasi ir egzistuoja „kaip skirtingų modalinių identiškumų seka“<sup>143</sup>. Būtent toks subjektas ir yra pasijinis, t. y. jis nuolat aktyvus, jo modalinis papildymas (*модальное оснащение*) nuolat keičiasi. Šiame procese susiduria atskiri modalumai ir modalumų sistemos, kas ir sudaro pasijos modalinę dinamiką. Subjektas ne tik arba ne tiek pats kuria procesą (veiksmo subjektas) ir ne tiek valdomas objekto (būsenos subjektas), kiek reaguoja į procesą, į naratyvą. Jis sujungia ir veiksmo, ir būsenos subjekto bruožus ir yra nestabilus, kadangi naratyvinis diskursas, į kurį jis reaguoja, nuolat keičiasi. Jo būseną paveikta pasijos konstitucijos, o veiksmai – patemizuoti. Susidaro savotiškas ratas – subjektas paveikia naratyvą, bet kartu yra jo veikiamas. Modalizuojamas ne tiek pats subjektas ir ne tiek objektas, kiek pati subjekto egzistencija. Tad įvedant į diskursą pateminę dimensiją, semionaratyviniame lygmenyje automatiškai bus turėta reikalo su modaliniu subjektu.

Svarbu prisiminti, kad pasijomis semiotika vadina ne tik labai stiprius išgyvenimus (tiesiog jie lengviau užčiuopiami). Pasijoms priklauso ir menkiausi emociniai judesiai. Pavyzdžiui, net ir laukimą Greimas sugebėjo pateikti modaline forma<sup>144</sup>, taip atskleidamas ir čia modalinio subjekto buvimą. Aišku, kuo stipresnis yra emocinis krūvis, tuo didesnė yra modalumų aktyvaus „judėjimo“ tikimybė.

Paskiri modalumai bei modalinės struktūros (t. y. būti / daryti + modalumas) pasijoje jungiasi į ištisas modalines sąrangas, t. y. kelių modalinių struktūrų sankirtas (pvz., *norėti būti, bet negalėti*). Tokių sąrangų dėka palaikoma ir plečiama vidinė pasijos dinamika, o šis modalinis perteklius galiausiai pasireiškia diskursyviai. Tarkime, įsižeidęs Achilas (*II I 188–194*) tuoj griebiasi ginklo, kaip tik įmanydamas įžeidinėja Agamemnoną, paskui verkia prie upės ir galiausiai sukuria erdvinę (bet ne emocinę) distanciją. Jam pačiam kaip subjektui neaišku, ar jis *nori* nužudyti įžeidusįjį (t. y.

<sup>140</sup> Plg. Greimas 1989, 300–303.

<sup>141</sup> Išskirta – К.К. Греймас, Фонтаний 2007, 65.

<sup>142</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 64.

<sup>143</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 65.

<sup>144</sup> Žr. Greimas 1989, 361–366.

daryti), ar *nori* atgauti savitvardą (t. y. būti), jam *nežinoma*, kas šiuo atveju yra *privaloma*, t. y. šlovingiau – ar pademonstruoti *galėjimą* apginti savo garbę, ar *galėjimą* valdyti save ir taip įgyti garbę, tad neaišku, kur link turi būti nukreiptas ir *noras*. Šis pavyzdys leidžia įsivaizduoti modalinę pasijos dinamiką, net jeigu figūratyviame lygmenyje ji neįgauna aiškios formos. Tai šiek tiek primena dalelių fizikoje tiriamą mikropasaulio šėlsmą, nors diskursyviame paviršiuje viskas gali būti lygu ir ramu.

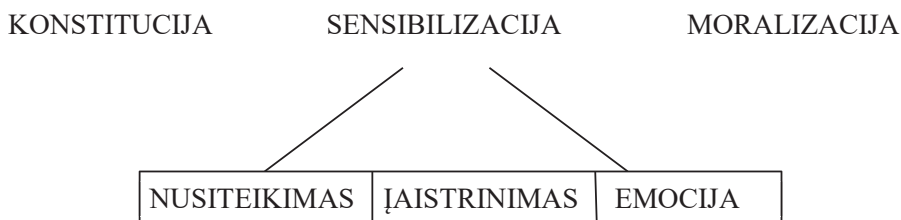
Taip sukuriamos ištisos modalumų sekos, pavyzdžiui: *galėti ir norėti daryti* [*nūžudyti įžeidusįjį*], *bet privalėti nedaryti* [*paklusti dievų valiai*] + *negalėti būti* [*atkeršytam*] → *galėti daryti* [*kariauti*], *bet norėti nedaryti* [*demonstratyvus atsisakymas kariauti*] (anksčiau pateiktas išsižadusio Achilo atvejis). Tai nėra padriki modalinių struktūrų elementai, kaip galėtų pasirodyti. Pasijos metu modalumai paklūsta pateminei logikai, kuri leidžia jiems išsidėstyti tam tikra tvarka, kurią *Pasijų semiotikos* autoriai schematizavo, paversdami pasijos mikro- ir makrosekvencijomis.

### 2.2.1. Mikrosekvecija ir makrosekvencija

Mikrosekvencijos ir makrosekvencijos schemas skirtos ne tiek užfiksuoti modalumų kismą ir sąveiką, kiek per šį kismą parodyti pasijos tapsmą diskursyvinėje plotmėje. Todėl šių schemų dėmenys, nors ir turi modalinį pagrindą, vis dėlto žymimi per pateminius vaidmenis, t. y. per tai, ką įmanoma stebėti figūratyviame lygmenyje. Pavyzdžiui, analizuodami pavydo pasiją ir kaip pirmą jos modalinį dėmenį išskirdami *privalejimą būti + tikėjimą buvimu*, makrosekvencijoje Greimas ir Fontanille<sup>145</sup> is žymi tai kaip *ypatingą prieraišumą*, t. y. pažymi, kokią diskursyvinę formą įgauna nurodyta modalinė sąranga<sup>145</sup>.

Makrosekvencija ir mikrosekvecija yra glaudžiai susijusios: makrosekvencijoje vaizduojama visa pasijos sąranga, liečiantį semionaratyvinį lygmenį<sup>146</sup>; mikrosekveciją atspindi pasirinktą pasijos dalį, paprastai tą, kuri vaizduoja tipinę šios pasijos transformaciją<sup>147</sup>.

Kanoninė mikrosekvecija išreiškiama tokia schema:



<sup>145</sup> Plg. Греймас, Фонтаний 2007, plg. 262 ir 274.

<sup>146</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 263.

<sup>147</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 262.



Šia schema žymimas jau suformuotos pasijos kelias link diskursyvinio proveržio. *Konstitucijos* sąvoka apibrėžiamas bendras polinkis tam tikrai pasijai<sup>148</sup>, tam tikras reakcijos į dirgiklį tipas<sup>149</sup>. Ta pati situacija vienam gali sukelti pykčio priepuolį, kitam atrodyti tragedija, trečią – prajuokinti, o ištakos, anot *Pasijų semiotikos* autorių, glūdi konstitucijoje. Pavyzdžiui, jau minėtą išpuikusį karalių Nebukadnezarą būtų galėjusi apimti ne puikybė, o visiškai kiti jausmai, jam stebint savo didingą miestą (dėkin-gumas, noras savo galią panaudoti geriems darbams, o gal – siekis užkariauti dar daugiau žemių). Konstitucija gali būti įgimta (pvz., temperamentas), gali būti įgyta (puikybės atvejais). Konstitucijos genezė mikrosekvencijoje neapžvelgiama (tai domi-na tyrėją, konstruojant makrosekvenciją), o suvokiama kaip tam tikra duotybė. Kon-stitucija aktualizuojama, kai diskursas sudaro sąlygas tai pasijai pasireikšti<sup>150</sup> ir pereina į *nusiteikimo* stadiją. *Nusiteikimas* – tai tam tikra programa, kuri leis pasireikšti kon-stitucijai. Anot Greimo ir Fontanille'io, nusiteikimas atsiranda kaip rezultatas „tradi-ci-jos pasiūlytų modalinių sąrangų priėmimo“<sup>151</sup>. Akivaizdu, kad skirtingos pasijos turi savo programas: pavyzdžiui, pyktis turės savo proveržio kelią, etapus ir požymius, liūdesys – savo, nostalgija – savo ir t.t. Šioje stadijoje parengiama diskursinė pro-grama, formuojamas pateminis vaidmuo<sup>152</sup>. Šie procesai pereina į *jaistrinimo* stadiją, kada paveikiama subjekto psichosomatika, kada pasija pradeda išgyventi. Išpuikėlių gali apimti įvairiausi individualūs jausmai: tai gali būti ir gili depresija, ir konflikto noras, ir kt. Kartu veikia ir kūnas – paraudonavęs / išblyškęs veidas, pagreitėjęs pulsas ir pan. Koks bus pasijos išgyvenimas, lemia konstitucija, nusiteikimas bei pateminio subjekto unikalumas (tiesa, pastarojo požymio *Pasijų semiotikos* autoriai nenurodo). Galiausiai pasiekiami *emocijos*, t. y. figūratyviai matomo proveržio, stadiją. Emoci-jos metu sutelkiami visi aistringi subjekto vaidmenys<sup>153</sup> – ir teminiai (pvz., karalius), ir pateminiai (pvz., išpuikėlis), ir aktantiniai (pvz., subjektas).

Trys pastarosios stadijos jungiamos *sensibilizacijos*. Sensibilizacijos sąvoka *Pasi-jų semiotikos* rusiškame vertime vartojama dvejopai: ji apima ir pasijos išgyvenimą bei išraišką, ir išorinio stebėtojo interpretacijos veiksmą. T. y. tai ir patemizacijos pro-cesai, apimantys pasijos „užkrėstą“ subjektą ir apibūdinami per jo kūno tarpininkavi-

<sup>148</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 173.

<sup>149</sup> Vienas pasijinis subjektas gali turėti ir kelių pasijų konstitucijas, pavyzdžiui, puikybės, pykčio ir pavydo. Mikrosekvencija neanalizuoja pasijų santykių, o vaizduoja tik vienos pasijos skleidimąsi.

<sup>150</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 275.

<sup>151</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 181.

<sup>152</sup> Настопка 2010, 260.

<sup>153</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 276.

mą, ir kultūrinio lauko pėdsakas visame procese, pasireiškiantis per išorinio stebėtojo interpretaciją<sup>154</sup>. Šie du sąvokos suvokimo būdai dar bus aptarti vėliau<sup>155</sup>.

Paskutinė mikrosekvencijos stadija, *moralizacija*<sup>156</sup>, – tai įvertinimas, atliekamas stebėtojo aktanto, pasijos prasiveržimo liudininko. Įvertinama fenomeno pasireiškimo forma, moralinis turinys. Šis veiksmas dažnai kartu yra ir informacijos apie konkrečią pasiją įvedimas į socialinę atmintį ir vėliau belieka pasakyti, kad, pavyzdžiui, taip elgiasi tik pasipūtę žmonės, ir subjektas, siekdamas nenuolti nuo socialinio reikalavimų, tuojau pat pataiso veikimo modelį, kitaip jis bus išstumtas už visuomenės ribų. Sensibilizacijos ir moralizacijos sudėtingumas yra tas, kad yra didelė tikimybė pamatyti ir įvertinti tik emociją kaip ryškiausią reiškinį, praleidus jos ryšį su pačia pasija. Juk lipšnumas gali būti susietas tiek su geranoriškumu, tiek, pavyzdžiui, su tuščiagarbyste ar veidmainiavimu.

Taigi mikrosekvencija parodo universalų pasijų proveržio kelią nuo konstitucijos prie sensibilizacijos ir baigiamas moralizacija. Makrosekvencijoje vaizduojama unikalūs modalumų išsidėstymas kiekvienoje pasijoje bei modalinio subjekto dinamika.

Nepaisant to, kad *Pasijų semiotikoje* nurodoma, jog makrosekvencijoje galima matyti visas pasijos konfigūracijas, jos presupozicijas ir padarinius<sup>157</sup>, vis dėlto šioje schemeje daugiau atvaizduojama pasijos raida, apimanti semionaratyvinį lygmenį<sup>158</sup>. Makrosekvencija konstruojama naudojant modalumus, t. y. semionaratyvinio lygmens vienetus. Tai daro šią schemą kiek ribotą, kadangi apleidžiamas presupozicijų lygmuo, kuriame kaip tik formuojamos pagrindinės pasijos intencijos, pati jos konstitucija. Galima manyti, kad pasijos įgauna individualumo, atpažįstamų bruožų ne tik po diskretizacijos ir perėjimo į naratyvumą, bet ir formacijos metu: valentingumų pobūdis, moduliacijų dinamika – visa tai kreipia link konkrečios pasijos.

Tačiau net ir apsiribodama semionaratyvinio bei diskursyvinio lygmenimis, makrosekvencijoje pasija yra gan informatyviai pristatoma. Pavyzdžiui, pavyduolio pateminį kelią *Pasijų semiotikos* autoriai pavaizdavo šitaip<sup>159</sup>:

<sup>154</sup> *Pasijų semiotikoje* autoriai nurodo į tą sąvokos dvilypiškumą: „Sensibilizacija – tai tiek bendros pasijų teorijos dalis (atlieka aiškinamąjį vaidmenį), tiek diskursyvinė pasijos apimto subjekto konstrukcija (apibūdina). Jos vertikalė – tai kultūrinės taksonomijos, filtruojančios modalines dispozicijas, siekiant įdiskursinti jas kaip pasijas, o horizontalė – tai tam tikras vientisas procesas“ (Грејмас, Фонтаний 2007, 168). Tačiau vartodami *sensibilizacijos* sąvoką, Greimas ir Fontanille'is paprastai nenurodo, kuria prasme ją suvokia. Dažniausiai ji taikoma būtent somatinei pasijos dimensijai nurodyti, tačiau vis dėlto paprastai apie sąvokos reikšmę tenka spręsti iš konteksto.

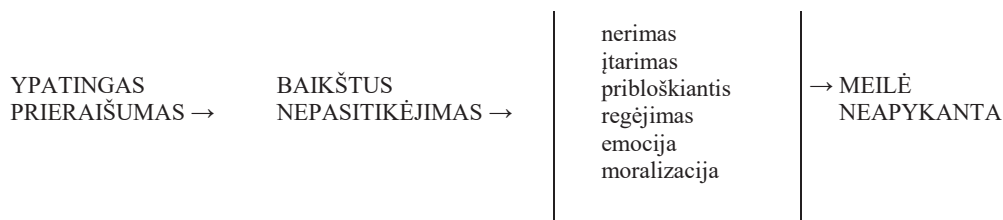
<sup>155</sup> Plačiau žr. šio darbo p. 74–75.

<sup>156</sup> Plačiau apie moralizaciją žr. šio darbo skyrių 3.3 „Moralizacija ir sensibilizacija“, p. 72–84.

<sup>157</sup> Грејмас, Фонтаний 2007, 262.

<sup>158</sup> Tai ir pažymima kitoje vietoje: Грејмас, Фонтаний 2007, 263.

<sup>159</sup> Настопка 2010, 258; plg. Грејмас, Фонтаний 2007, 274.



Kiekvienas šių įvardijimų, kaip jau minėta, – tai modalinė struktūra ar sąranga, pavaiduota pateminio vaidmens forma. Baikštus nepasitikėjimas suformuojamas *galimybės nebūti + tikėjimo nebuvimu*, pakartotinė meilė ar neapykanta – tai *norėjimas būti + norėjimas daryti*. Į makrosekvenciją įsiterpiantis būsenų sąrašas – tai pasijos krizė, jos kulminacinis, galima sakyti, chrestomatinis taškas, kuris, savo ruožtu, gali būti pavaizduotas mikrosekvenscijos pavidalu. Nerimas čia sąlygoja *konstitucijos* radimąsi, įtarimas, pribloškiantis regėjimas ir emocija sudaro *sensibilizacijos* etapus ir visa tai vainikuojama *moralizacija*<sup>160</sup>.

Anot Greimo ir Fontanille'io, makrosekvencija ir mikrosekvenscija – tai savotiškas įrodymas to, kad pasija gali būti „papasakota“<sup>161</sup>. Schemose vaizduojama pasijos diskursyvinė logika, kuri atskleidžiama aspektualumo ir modalumų dėka bei parodoma, kad pasija gali būti sutraukta į universalią pasireiškimo schemą (mikrosekvenciją).

Sekant *Pasijų semiotikos* autoriais, galima suformuoti puikybės pateminių vaidmenų ir jų modalinio pagrindo sąrašą, kuris galėtų virsti makrosekvencija. Manytina, kad visos puikybės konfigūracijos skleisis valdančiojo *žinojimo / tikėjimo* modalumo fone. *Tikėjimas savo kompetencijomis*, arba *kompetetingo „aš“ buvimu*, pradeda puikybės makrosekvenciją, diskursyviniame lygmenyje įgaudamas ypatingai stiprios savigarbos formą, kurioje jau yra *netikėjimo kito kompetencijomis* užuomazgų. *Kitas* dar nebūtinai atmetamas, tačiau jo pozicija subjekto *tikėjimo* horizonte susilpnėja.

Tarpsubjektiniai santykiai, be abejo, yra sudėtingi ir sunkiai schematizuojami. Pavyzdžiui, skyriuje „Reikšmės gimimas“ analizuotoje biblinėje ištraukoje subjektą (moterį) su *kitu* (Dievu) siejo hierarchijos saitai: subjektas ir metalėmėjas nėra lygūs, tad buvo suabejota ne pastarojo kompetencijomis, o pačiu metalėmėju ir jo santykių su subjektu kokybe. Tačiau beveik iš karto ši abejonė evoliucionavo iki *atvėrimo* moduliacijos, kas būdinga ir klasikinei puikybei: protosubjektas tapo atviras *tikėjimui* savo galimomis kompetencijomis, kurios nuo jo neteisėtai slepiamos. Gundytojo parbrėžiama, kad  $S < metalėmėjas$ , nors jam priklauso  $S = metalėmėjas$  pozicija.

Tolesniame puikybės pasijos raidos kelyje *tikėjimas* savimi skleidžiasi toliau ir gali būti papildomas kitais modalumais, dažniausiai, *galėjimu*. Tikima, kad *aš* pasižymi (arba jeigu reali situacija tam aiškiai prieštarauja – būtų galėjęs pasižymėti) tam tikromis kompetencijomis. Abejonė dėl *kito kompetencijų* sustiprėja, dažnai čia įterpiama

<sup>160</sup> Platesnį šių etapų pristatymą žr. Nastopka 2010, 259–262.

<sup>161</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 276.

konkurencija, norima į(si)tikinti, jog pateminis subjektas pranašesnis už kitus. Šioje pasijos stadijoje kristalizuojasi tuščiagarbystė.

Įmanomas atvejis, kad toliau puikybė nesiformuos, subjektas prisiims pateminį tuščia-garbio vaidmenį, kuris, šiai pasijai sustiprėjus, virs teminiu. Šios pasijos apimtas subjektas nuolat reikalauja savo kompetencijų patvirtinimo, pripažinimo, tad čia atsiranda aktanto-vertintojo figūra. Pateminis ryšys tarp subjekto ir aktanto-vertintojo sustiprėja, o santykis su *kitu* gali pasižymėti įvairiais konkurencijos tipais arba konkurencijos atsisakymu, nive-liavus *kitą* iki objekto. Labai svarbu, kad pateminis subjektas priskiria sau tam tikras kom-petencijas dar prieš aktanto-stebėtojo sprendimą. Pastarojo įvertinimas turėtų tik patvirtinti ir kartu sustiprinti subjekto *tikėjimą* savimi ir / arba *netikėjimą* kito kompetencijomis.

Kai tik pasijinio subjekto kompetencijos pripažįstamos, *kitas* nukeliamas į *neįmano-mumo* poziciją (*tikėjimas nebuvimu*), o kompetencijos suvokiamos kaip pasijinio subjekto prerogatyva. Manoma, kad konjunkcijos yra pasiekęs jis pats, o visi kiti – yra stokos stadi-joje. Tuščiagarbystė – tai ištisa virtinė tokių mini-konkurencijų ir pergalių, patenkinančių subjektą tik trumpam, kol vėl kryptama į aktantą-stebėtoją. Šioje stadijoje pradeda reikštis ir perteklius: aistringai siekiama pripažinimo, jis yra pagrindinė subjekto veiksmų ir būsenų motyvacija. Dažnai šiame puikybės raidos etape atsiranda / sustiprėja vaidinimo poreikis. Subjektas *dar*, kad *atrodytų* → būtų aktanto-stebėtojo pašlovintas.

*Žinojimas / tikėjimas* savimi stiprėja, pereidamas į puikybės kulminacinę stadiją, tai, ką *Pasijų semiotikos* autoriai vadina pasijos krize<sup>162</sup>, t. y. ji pasiekia savo ryškiausią tašką, pa-prastai atsispindintį mikrosekvencijoje. Puikybės atveju mikrosekvencija išsiskleidžia *pri-valėjimo būti* pagrindu – subjektas tiesiog *privalo* išlaikyti savo *tikėjimą / žinojimą* savimi, išsaugoti gautą pripažinimą (pripažinimas vertinamas, o jį išsakęs subjektas – nebūtinai). Čia puikybės pasija pereina į gynybinę strategiją, kuri gali įgauti įvairiausias formas – agre-sijos, nevilties ir kt. Svarbiausia – *išsaugoti* sukurtus pasijinius simuliakrus. Biblinėje iš-traukoje vaisiaus suvalgymas tampa priemone pateminiam *tikėjimui* išsaugoti ir jį realizuoti per *galėjimą* (t. y. ne tik *tikėti* savo lygybe metalėmėjui, bet ir *būti* lygiu metalėmėjui).

Puikybės krizės rezultatai gali patenkinti išpuikusijį (pvz., jo pranašumas įrodytas, pripažintas), tokiu atveju vidinė stokos dinamika virsta konjunkcijos sukelta euforija, kol subjektas nėra sudirginamas naujo iššūkio. Jeigu mikrosekvencijos metu buvo su-griautas subjekto simuliakrų šydas, griebiamasi priemonių jam atstatyti. Nuo tuščia-garbystės puikybė skiriasi tuo, kad išorinio aktanto-vertintojo vaidmuo čia sumenkėja. Subjektas pats sau yra vertintojas, o visi kiti – atmetami. Po pasijos krizės tiek pats subjektas, tiek išorinis stebėtojas atlieka atpažinimo ir klasifikacijos operacijas, jei tas nebuvo padaryta anksčiau. Pasija įvardinama, įvertinama, moralizuojama. Subjektas gali atsisakyti pasijos, nors dažnesnis yra savęs pateisinimo atvejis.

Egzistencijos būdo pakeitimas, atsisakant pasijos – tai atgailos kelias. Šis etapas schemeje bus vaizduojamas paskutinis, kadangi tai klasikinis atvejis – paprastai pe-

<sup>162</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 262.

reinama per visą pasių ir tik jai prasiveržus ji pagaliau klasifikuojama kaip neigiama. Tačiau atgailos stadija gali užimti bet kurią poziciją šioje schemoje. Atgaila siejama su *žinojimu*, suformuotu moralizacijos pagalba. Tad šis *žinojimas* atlieka *užvėrimo* moduliacijos funkciją pateminiame kelyje.

Modalinis pagrindas	Pateminis vaidmuo
<i>Žinojimas / tikėjimas buvimu + žinojimas / tikėjimas savo galėjimu</i>	Savigarba + pasitikėjimas
<i>Norėti žinoti / tikėti galėjimu +</i>	Pripažinimo noras, tuščiagarbystė: <i>noras būti geriau*</i> nei <i>kiti</i> , kur <i>kiti</i> – a) konkurencijos subjektai; b) pradedami niveliuoti iki objektų. <i>*geriau</i> – tuščiagarbio sau suteikiama ir aktantostebėtojo patvirtinta charakteristika.
<i>Netikėjimas kito galėjimu</i>	Abejonė dėl kito kompetencijų
<i>Žinojimas / tikėjimas galėjimu + Tikėjimas nebuvimu</i>	Pasitenkinimas savimi, įsitvirtinimas pasijoje, <i>kito</i> , kaip lygiaverčio, atmetimas
<i>Privalėjimas būti</i>	Puikybės krizė, stengimasis kognityviškai ir / arba veiksmis pademonstruoti savo <i>galėjimą būti / daryti</i> , kuriuo <i>tikima</i>
<i>Noras būti + noras daryti = tikėjimo saugojimas</i> vs <i>Noras būti kitaip</i> , pateminio <i>tikėjimo</i> atsisakymas, kitos aksiologinės sistemos paieška	Pasijos įtvirtinimas  Atgaila (siekiama pasijos atsisakyti, pereiti į kitokį <i>buvimo</i> lygį)

Schematiškai šie deriniai galėtų būti vaizduojami tokios makrosekvencijos forma.

Pasitikėjimas savimi →	Pripažinimo noras + abejonė dėl <i>kito</i> kompetencijų →	Pasitenkinimo stadija →	Privalėjimas būti:	noras pirmauti stokos grėsmė jaistrinimas emocija moralizacija	→ stoka, vedanti prie makrosekvencijos pakartojimo / kova su pasių
------------------------	--	-------------------------	--------------------	--	--

Taigi makrosekvencija ne tik vaizduoja modalines pasijos trajektorijas, bet ir paryškina svarbesnius pasijos bruožus. Puikybės atveju matyti subjekto aktyvumas, išsaugant euforinio *tikėjimo* / *žinojimo* modalumą, pastebimas ir *kito* reikšmės niveliavimas. Puikybės konstitucija reiškiasi kaip pusiausvyros tarp pagarbos sau ir pagarbos kitam iškraipymas.

Taip pat buvo matyti, kad puikybė pagal savo prigimtį yra intersubjektinė. Jos parazitavimo ir reiškimosi laukas yra vieno subjekto santykis su kitu. Taigi pirminis užgimusių puikybės rezultatas ir kartu variklis tolesniam jos vystymuisi yra pernelyg aukšta *nuomonė* apie save. Pastaroji, ieškodama diskursyvinio raiškos kelio, krypsta į išorinius objektus, priklausomai nuo kurių formuojasi įvairios puikybės apraiškos.

Tradiciskai puikybė sulaukia neigiamos moralizacijos. Pastaroji formuojama arba sociumo saugumo sumetimais, arba rūpesčio dėl pačios asmenybės raidos. Nesvarbu, koks aspektas iškeliamas, puikybė paveikia ir kolektyvinius santykius, ir subjekto kaip vienio raidą ir vientisumą. Pirmu atveju sutrikdoma verčių apyvarta visuomenėje – pasijinis subjektas pažeidžia pusiausvyrą, sukuriama pagarbos sau ir kitam, viską priskirdamas tik sau, o kitą redukuodamas iki objekto. Panašiai kaip šykštuolis užlaiko pinigus ir taip trikdo ekonominį srautą, išpuikėlis sutrikdo komunikacijos ratą. O kalbant apie pavojų pačiai asmenybei – puikybė pažeidžia subjekto interpretacines kompetencijas, transformuoja pasaulio matymą, izoliuoja nuo *kito*. Tokia jos įtaka trikdo asmenybės vystymąsi, net jeigu pats pasijinis subjektas jaučia euforiją, atitrūkęs nuo jį varžančių dogmų ir rėmų.

Manytina, jog makrosekvencija nepretenduoja į universalumą. Tai daugiau pagalbinis mechanizmas, išaugęs iš pasijos trajektorijų diskurse analizės. Kaip jau buvo minėta, puikybė turi skirtingas apraiškas, gali dominuoti skirtingi šios pasijos aspektai. Makrosekvencija padeda tyrėjui išlaikyti vientisą žvilgsnį, nepasimesti detalėse, kurių yra apstu, kai analizuojamas toks įvairialypis pateminis diskursas.

Puikybės branduolio beiškant, šiame tyrime buvo atlikti keli žingsniai: a) aprašytas šios pasijos raidos kelias (diachroninė perspektyva), b) atlikta ją sudarančių elementų, jų tarpusavio ryšių analizė (sinchroninis žvilgsnis), c) remiantis atliktomis analizėmis, pateikta puikybės modalinė struktūra, d) sukurta puikybės modalinį turinį reprezentuojanti makrosekvencija.

Kitose darbo dalyse bus ryškunami įvairūs puikybės aspektai, šios pasijos recepcija skirtingose kultūrose. Tikimasi, kad išskirti puikybės bruožai leis tinkamai įvertinti skirtingas, kartais diskursyviai priešingas jos apraiškas, padės aptikti bendrą pateminį branduolį.

Siekiant parodyti puikybės suvokimą iš kitos aksiologinės perspektyvos, kita darbo dalis bus skirta puikybės recepcijai antikoje. Siekiant didesnio objektyvumo, svarbu aptarti puikybės radimąsi kitokiame – ne krikščioniškame – kontekste. Remiamasi prielaida, kad siekiant pateikti kuo išsamesnį puikybės genezės ir jos sampratos kaitą, antikos palikimo tyrimas gali atskleisti kitokią požiūrį į puikybę. Be abejo, yra galimas įvairių opozicijų kūrimas, pavyzdžiui: krikščionybė ir Rytų kultūra, krikščionybė *vs* *ST*, psichologija ir krikščionybė ir t.t. Tačiau darbe norima išlaikyti kultūros vientisumą, todėl analizei pasirinkta antikos kultūra. Dėmesio nukreipimas į antiką atrodo metodologiškai logiškas, kadangi padeda išryškinti kultūrinės universalijas, užgimusias antikoje ir perėjusias į mūsų kultūrą.

Kadangi antiką sudaro didžiulis chronologinis ir geografinis pluoštas, apsiribojama Graikijos kultūra, daugiausiai – Homero tekstais, kuriuose kondensuotai išreikšti pagrindiniai antikinio žmogaus pasaulėvaizdžio ypatumai, būdingi ir vėlesnių autorių tekstams.

# III.

---

## Puikybė antikoje

Puikybės sampratą antikoje nulėmė pasaulėžiūra ir susiklosčiusi vertybių sistema, kuri gerokai skiriasi nuo krikščioniškosios, mums geriau pažįstamos. Disertacijos teorinėje dalyje pristatant puikybės sampratą Vakarų kultūroje, nors ir buvo siekiama objektyvumo, bet daugiausia remtasi krikščioniškąja ideologija. Mat puikybės apibrėžimai pateikti atsižvelgiant į žodynų puikybės definicijas, kurios didžia dalimi buvo formuluojamos (dažnai nesąmoningai) atsiremiant į krikščionišką kultūrinę atmintį. Tad norint išgryninti analizuojamos pasijos branduolį, prasminga pažvelgti į ją kiek pakeitus aksiologinį rakursą, t. y. sudaryti lyginimo pagrindą. Tradiciškai krikščionybei priešinama pagonybė, tad tokia opozicija remiamasi ir šiame darbe. Nors esama ir kitų pagonybės pavyzdžių, antika pasirinkta todėl, kad būtent ji formavo Europos kultūrą, yra giminiška jai bei artimesnė europietiškam mentalitetui.

Analizė pradedama nuo dažniausiai antikinėje literatūroje vartojamų žodžių puikybei įvardinti; pristatomos jų reikšmės, vartojimo ypatumai. Tyrimas papildomas kontekstine analize, kurioje detaliau atskleidžiami antikinės pasaulėvokos ypatumai, turintys įtakos ir puikybės recepcijai. Pabaigoje, pasitelkiant pasijų semiotikos galimybes, pateikti akcentai sisteminami.



### 3.1. Puikybės semantinė raiška antikos kultūroje

Pažintis su „antikine puikybe“<sup>163</sup> šiame skyriuje bus pradėta nuo leksemų tyrinėjimo. Antikinėje kultūroje nėra vieningo puikybės apibrėžimo. Puikybės semantiniam laukui priklausančių žodžių vartojimas yra įvairiopus ir paprastai nulemtas konteksto. Tiriant puikybės raišką antikoje, neapsieinama be sąlygiškumo – juk nėra išlikę antikinių aiškinamųjų žodynų ir šiuolaikinis tyrėjas remiasi dvikalbiais žodynais, kurių paskirtis – per kitos kalbos leksemas paaiškinti antikinius žodžius. Tiesa, solidžiuose žodynuose – tokiuose kaip *LJS*, Veismano, Strongo – maksimaliai pateikiami žodžių vartojimo kontekstai, galimi reikšmės niuansai, aiškinamojo pobūdžio yra Kittelio<sup>164</sup> ir Villerio<sup>165</sup> žodynai. Tokiuose žodynuose analizuojamas ne antikinis puikybės apibrėžimas, o a) ekvivalentai, kuriuos parinko žodynų sudarytojai, perteikdami antikinę puikybės sampratą; b) įvairūs nagrinėjamo žodžio vartojimo kontekstai.

Iš karto verta paminėti, kad puikybei skirtų apibrėžti žodžių laukas yra labai platus, jį sudaro gausybė sinonimų, pavyzdžiui: *ὑπερηφανία*, *ὑβρις*, *ἀλαζονεία*, *τύφος*, *μεγαλαυχία*, *ἀγερωχία*, *τόλμα*, *φρόνημα*, *οἴησις*, *τύφος*, *φρύαγμα*, *καύχησις*, *ὑψωμα*, *ὕψηλοφροσύνη*<sup>166</sup> ir kt.

Dažniausiai vartojami yra *ὑπερηφανία* („puikybė“) ir *ὑβρις* („akiplėšiškumas“)<sup>167</sup>. Šaltiniuose šie žodžiai dažnai eina greta, vartojami sinonimiškai, o vertimuose iš graikų kalbos skirtumas tarp jų išvis dingsta: jie verčiami paprastai žodžiais *puikybė*, *išdidumas*, nors graikiškųjų *hybris* ir *hyperēfania* reikšmės ne visiškai sutampa. Tiesa, jie nėra tiek skirtingi, kad lyginamoji analizė išskleistų ryškias opozicijas, vis dėlto jų lyginimas padėtų išskirti prasminius niuansus, parodytų kai kurias antikinio požiūrio į puikybę ypatybes. Tad prasminga yra sustoti ties šiomis leksemomis ir būtent nuo jų pradėti pažinti su antikine puikybe.

**Hybris.** Graikų literatūroje *hybris* dažnai pavartojamas reikšme „akiplėšiškumas“, „nusižengimas“, o kartais dar labiau sukonkretinamas, pavyzdžiui, pavartojamas reikšmėmis: „žiaurumas“, „jėgos demonstravimas“, „gašlumas“, „prievartavimas“, gali būti pavartotas ir teisine reikšme kaip „neteisėtas užpuolimas“, „fizinė skriauda“<sup>168</sup>. Pavyzdžiui, Euripido Medėja pavartoja žodį *hybris* patiriamai iš vyro neteisybei įvardinti, todėl čia jo reikšmė yra „žiaurumas“, o ne „puikybė“<sup>169</sup>. *Hybris* sampratos anti-

<sup>163</sup> Plg. „prancūziškas“ pyktis (Greimas 1989, 360).

<sup>164</sup> Kittel, Bromiley, Friedrich (Ed.) 1964, 525–529.

<sup>165</sup> Viller *et al.*, 1937–1995, t. 11: 1981–1982; *Orgueil*, 907–934. Tiesa, pastarasis yra enciklopedinio pobūdžio, sąvokos jame pateikiamos nebe graikų kalba.

<sup>166</sup> *ὕψηλοφροσύνη* (*didybē*) – tai specifiskai krikščioniška leksema.

<sup>167</sup> Viller šią porą papildo trečiu dažnai pasitaikančiu sinonimu – *τύφος* („tuštybė“, „puikybė“, o pirminė reikšmė – „dūmai“) (Viller 1981–1982, 908), o Kittel kaip trečią tarpinį variantą pasiūlo *ἀλαζών* („pagyrūnas“).

<sup>168</sup> *LSJ* 1841. Taip pat žr. Lampe, 1422: *ὑβρίζω* – „įžeisti“.

<sup>169</sup> *βίου τ' ὄνησις καὶ φίλων συνουσία*,

kinėje kultūroje tyrėjas Nickas Fisheris nurodo daugybę *hybris* formų, tai gali būti ne tik atskiro žmogaus, bet ir žmonių grupės arba net valstybių elgsena. Į *hybris* lauką įeina nepagarba dievams arba mirusiems, fizinė agresija, bet kokio elgsena, kurios metu pažeminamas kitas (pvz., sukčiavimas, svetimoteriavimas, nepagarba tėvams arba vaikams, šventvagystė, vagystė, kyšininkavimas ir t.t.) ir pan.<sup>170</sup> Priklausomai nuo konteksto, žodis *hybris* gali reikšti ir akiplėšišką įsiveržimą į kito sritį<sup>171</sup>. Fisheris atkreipia dėmesį į jaunikių *Odisėjoje* „hybristiškumą“<sup>172</sup>, nes jie savo elgesiu pažemina iš namų išvykusį šeimnininką. Jie, būdami svečiai Odisėjo namuose, elgiasi akiplėšiškai, pasijuokia ir išvaro iš namų elgetą (nežinodami, kad tai Odisėjas), nori nužudyti Telemachą, eikvoja namų turtą ir kt. (*Od.* XVIII, 347; 381; XX, 284; XVI, 85–87 ir kt.).

Homero epe ir vergai gali būti akiplėšiški (*Od.* XXII, 421–424; XVII, 247 ir kt.). Tokiam vergų tipui atstovauja Melantė bei jos brolis Melantėjas. Vergė išduoda savo šeimnininkus, sanguliaudama su jų priešu (*Od.* XVIII, 325), demonstruoja nepaklusnumą Penelopei bei neparodo svetingumo senam elgetai (Odisėjui) (*Od.* XVIII, 326–337; *Od.* XIX, 65–69). Toks yra ir Melantėjas, negerbiantis vyresniųjų (*Od.* XVII, 215–234), svajojantis apie Telemacho mirtį (*Od.* XVII, 250–251), glaudžiai bendraujantis su šeimnininkų priešais (*Od.* XVII, 255–259 ir kt.). Šiuo atveju pabrėžiama, kad vergas nepaiso savo vietos, kas prilyginama maištui.

Tiek aukštojo luomo atstovai, tiek vergai demonstruoja *hybris*, kai peržengia susiklosčiusias visuomenėje normas. Jaunikai *Odisėjoje* peržengia *svečių* vaidmenį ir pagal savo elgesį gali būti priskirti užkariautojams. Vergai nereiskia pagarbos ir paklusnumo be vyro likusiai šeimnininkei ir jos sūnui, neatlieka savo darbo. Gero, ištikimo vergo paprastai niekas nepastebi – jis atlieka tai, ką ir turi atlikti. Tai puikiai pademonstruoja Odisėjo elgesys su jam ištikimu Eumėjumi – jam nedėkojama, jo elgesys nėra ypatingai išskiriamas ar apdovanojamas.

*ἔγῳ δ' ἔρρημος ἄπολις οὐδ' ὑβρίζομαι* [255]  
*πρὸς ἀνδρός, ἐκ γῆς βαρβάρου λεηλισμένη,*  
*οὐ μητέρ', οὐκ ἀδελφόν, οὐχὶ συγγενῆ*  
*μεθορμίσασθαι τῆσδ' ἔχουσα συμφορᾶς.*

Ir draugių apsuptos gyvenate linksmai,

O aš čia be tėvynės, vyro pamesta

Ir atvežta toli iš svetimos šalies;

Nė motinos nei brolio, mano giminių

Kur aš nubėgus pasiguosčiau varguose. (vert. Ričardas Mironas).

*Ἰα. οὗτοι νιν ἡμῆ δεζιά γ' ἀπόλεσεν.* [1365]

*Μη. ἀλλ' ὑβρις οἷ τε σοὶ νεοδηῆτες γάμοι.*

Ija. Bet žudė juos ne mano dešinė ranka.

Medėja. O nedorumas ir naujoji santuoka. (vert. Ričardas Mironas).

<sup>170</sup> Fisher 1976, 184–185.

<sup>171</sup> Kittel 1964, 1201.

<sup>172</sup> Powell 2003, 55.

Fisheris išskiria du *hybris* sudėtinius komponentus: tam tikrą *būseną*, kuri apibūdinama per malonumų troškimą, ir *veiksmą*, kurio metu ne tik patenkinimas subjekto malonumų noras, bet ir neigiamai paveikiami kiti žmonės<sup>173</sup>. *Hybristinis* elgesys priklauso griovimo, chaoso universumui, todėl itin nepageidautinas harmoningoje visuomenėje. Antikinė sąmonė persmelkta bendruomeniškumo, harmonijos ir vienybės jausmo, todėl sąmoningas nustatytų normų griovimas, nepaisymas itin neigiamai vertinamas. *Hybris* – tai ne tik *kito* pažeminimas, nuskriaudimas, bet ir visuotinės tvarkos griovimas. Taigi žodis *hybris* žymi socialinę, bendražmogišką arba teisinę neteisybę, dažnai lydimą laukinės jėgos. Tas, kuris demonstruoja *hybris*, per daug sau leidžia, neteisingai suvokia savo vietą visuomenėje ir įsiveržia į kito garbės lauką. *Hybris* dažnai (bet nebūtinai) atsiranda, kai yra tam tikra hierarchija, kai vienas subjektas yra viršesnis už kitą (valdovo–pavaldinio, šeimininko–vergo, vyro–moters ir kt. santykiai)<sup>174</sup>. Šį žodį gausiai vartoja ne tik Homeras, bet ir didieji tragedijų kūrėjai bei kiti autoriai: Herodotas, Isokratas, Ksenofonas, Platonas, Demostenas, Aristotelis ir kt. Literatūroje *hybris* apimtas herojus paprastai gyvenimą baigia mirtimi (Oidipas, Kreontas, Hipolitas).

Anot Fisherio, per paskutinius porą šimtmečių mokslinėje literatūroje įsigalėjęs *hybris*, tapatinimas su puikybe, yra klaidingas. Taip atsitiko, nes į graikų kultūrą buvo žvelgiama per krikščioniškosios aksiologijos prizmę<sup>175</sup>. Visiškai sutikdama su požiūriu, kad negalima antikos kultūros interpretuoti, naudojant krikščionybės prasminį tinklą, šios disertacijos autorė vis dėlto linkusi manyti, kad *hybris* sąvoka įeina į puikybės prasminį lauką, nors pati ir nereiškia puikybės. Tokia pozicija įmanoma, jeigu suvoksime, kad ir pačią puikybę ankstyvoji graikų kultūra suvokia kitaip negu XX a. europietis krikščionis. Kaip būtent suprantama puikybė antikoje ir kodėl *hybristiškas* elgesys taip pat įeina į jos lauką, bus pasistengta parodyti tolesniuose skyriuose.

***Hyperefania***. Antikos tekstuose dažnai vartojamas žodis – *hyperefanos*<sup>176</sup> – skirtas ne tiek socialiniams santykiams apibūdinti, kiek išreikšti patį buvimo būdą. Jame dominuoja vizualumo sema: dauguma tyrėjų<sup>177</sup> kildina jį iš žodžio *φαίνω* (pirminė reikšmė ‚šviesti‘, kita – ‚rodyti‘<sup>178</sup>). Tiesa, tikroji etimologija nežinoma. Pavyzdžiui, Kittelio žodyne *hyperefania* siejama ir su žodžiu *ἄφερος* (‚turtas‘), t. y., anot šio tyrėjo, žodis vartojamas, kai kabama apie tą, kuris „turi turto daugiau nei kiti“<sup>179</sup>. Priešdėlis *ὑπερ-* abejonių nekelia: jo pagalba įvedama pertekliaus, išskirtinumo, išsišokimo sema (*ὑπερ-* – virš, ant)<sup>180</sup>.

<sup>173</sup> Ficher 1976, 184.

<sup>174</sup> Fisher 1976, 183.

<sup>175</sup> Fisher 2003, 46.

<sup>176</sup> *ὑπερηφάνια* ‚arrogance‘ – *LSJ* 1864.

<sup>177</sup> Puz., Villier 1981–1982, 908; Зарин 2006, 297.

<sup>178</sup> Šiomis reikšmėmis neapsiribojama, bet bendra visų jų sema – kažką parodyti, atverti, padaryti aiškų. *LSJ* 1912–1913.

<sup>179</sup> Kittel 1964.

<sup>180</sup> *LSJ* 1857–1858.

Bendrai kalbant, *hyperefanos* – tai tas, kuris giriasi savo padėtimi, talentais ir t.t., pernelyg rodo į save ir pažemina kitą. Todėl dažnai, bent jau antikinėje kultūroje, tokia puikybė siejama su prabanga<sup>181</sup>. Pavyzdžiui, anot Platono ar Aristotelio, turtas, gyvenimo lengvumas ir perteklius yra ta dirva, kurioje gimsta *hyperefania*, (žr. Pl. *Leg.* III, 691a; Arist. *Rhet.* II, 16 ir kt.)<sup>182</sup>. Ankstyvojoje graikų literatūroje šis žodis nelabai dažnai pasitaiko. Homeras vartoja jį vieną kartą, minėdamas išpuikimą dėl karinės pergalės (*Il.* XI, 690–694): išpuikę (*ὑπερηφανέοντες*) priešai visokeriopai smerkia nugalėtuosius. Hesiodo *Teogonijoje* žodis *hyperefania* vartojamas *hekantoheirams* apibrėžti – jie yra „išdidūs [Urano ir Gajos] vaikai“ (*ὑπερήφανα τέκνα*) (Hes. *Theog.* 149). Poemos kontekste ši sąvoka taikoma ne jų pasididžiavimui ar savęs iškėlimui, o veikiau jų jėgai, nepavaldumui išreikšti, ir iš dalies gali būti tapatinama su *hybris*. Toliau tekste jie apibrėžiami per kitus pertekliaus semą pabrėžiančius ir chaotiškos, gamtinės jėgos turinį išskiriančius žodžius, kurie paprastai verčiami per puikybės prasminį lauką: *ὑπέροπλος* – „išpuikęs“, „arogantiškas“, „pasipūtęs“<sup>183</sup> (Hes. *Theog.* 619), *ὑπερθῦμος* – „išpuikęs“, „žūlus“<sup>184</sup> (Hes. *Theog.* 719). Bet poemoje *hekantoheirai* patiria transformaciją: Dzeuso suvaldyti, jie tampa *κλειτοι* („šauūs“, „žymūs“ (*LSJ* 957)) dievo pagalbininkai (Hes. *Theog.* 815).

Kitų graikų autorių darbuose žodis *hyperefania* beveik nevartojamas. Pavyzdžiui, didžiųjų tragikų tekstuose jis randamas vos vieną kartą. Gausesnė jo vartoseną prasideda tik Isokrato (436 pr. Kr.–338 pr. Kr.) tekstuose, o paskui – Platono dialoguose. Isokratas vartoja šį žodį paprastai priešams apibūdinti, tad jo raštuose puikybė – tai svetimtaučio užkariautojo pagrindinis bruožas ir sietina su jų dvasine silpnybe bei pertekliniu gėrėjimusi savo pergalėmis<sup>185</sup>.

Skirtingai nuo žodžio *hybris*, *hyperefania* gali būti pavartotas ir teigiamame kontekste – Platono *Faidone* kalbantysis prisipažįsta jaunystėje manęs, kad nuostabu (*ὑπερήφανος*) yra pažinti pasaulio esmę<sup>186</sup> arba *Puotoje* Alkibiadas pasakoja apie Sokrato pagirtiną (*ὑπερήφανον*) poelgį<sup>187</sup>. Tačiau toks vartojimas yra žymiai retesnis ir randamas tik Platono raštuose. Beje, būtent Platono raštuose žodžio *hyperefania* ir jo vedinių bei jam giminiškų žodžių vartojimas padažnėja, nors ir negalima kalbėti apie dažnio sprogimą<sup>188</sup>.

<sup>181</sup> Зарин 2006, 297.

<sup>182</sup> Kittel 1964, A.

<sup>183</sup> *LSJ* 1866.

<sup>184</sup> *LSJ* 1864.

<sup>185</sup> Platesnį komentarą žr. 192 išnašoje, p. 60–61.

<sup>186</sup> Pl. *Resp.* I.57a–118a.

<sup>187</sup> Pl. *Resp.* 217e: *Resp.* III, 172a–223d.

<sup>188</sup> *TLG* bazėje yra galimybė atlikti dažnio analizės. Apskaičiuojamas pasirinkto žodžio dažnis konkretaus autoriaus kūryboje arba žodžio vartosenos dažnis pasirinktu laikotarpiu. Taip pat apskaičiuojamas numanomas konkretaus žodžio dažnis pagal dominuojantį tame amžiuje žodyną. Tokie atvejai, kada žodžio vartosenos dažnumas viršija numanomą statistiką,

Žodis *hyperefania* kitų autorių darbuose (Aristotelis, Demostenas ir kt.) neįgauna jokių specifinių reikšmių<sup>189</sup>. Paprastai jis vartojamas neigiama reikšme, juo apibrėžiamas netinkama socialinė elgsena, pasipūtimas. Galima tik pažymėti, kad tiek žodžio *hybris*, tiek *hyperefania* dažnis palaipsniui auga. Tačiau tai sietina ne tiek su šių leksemų populiarėjimu, kiek su tuo, kad atsirado didesnis skaičius autorių ir tekstų<sup>190</sup>.

Tačiau tenka pripažinti, kad pagoniškajame antikiniame pasaulyje puikybės (ar tai būtų *hyperefania*, ar *hybris*, ar kt., šiam semantiniam laukui giminiškos) sąvokos nėra ideologiškai svarbios, pagrindinės. Autoriai jų neaiškina ir nuodugnai neaptaria, neapmąsto, kaip išvengti puikybės, kaip suvaldyti *hybris*. Platesni apibūdinimai prasideda tik nuo IV a., t. y. tada, kai krikščionybė tapo valstybine religija, imami laisvai platinti krikščionių tekstai ir atsiranda poreikis komentuoti ŠR bei aiškinti krikščioniško dvasinio gyvenimo subtilybes. T. y. puikybės refleksija – tai krikščionybės, o ne pagonybės aktas.

Įvairūs sinonimai, skirti puikybei pažymėti<sup>191</sup>, gali būti priskiriami tiek *hybris*, tiek *hyperefania* grupėms, nes, priklausomai nuo konteksto, jais taip pat pažymimas arba jėgos demonstravimas kito atžvilgiu, arba puikavimasis prieš kitus.

Apibendrinant, galima pastebėti, kad puikybe graikų kultūroje laikomas netinkamas, visuomenės normoms prieštaraujantis elgesys. Tai ir priešų nemotyvuota agresija bei dvasinė silpnybė<sup>192</sup>, ir vergų maištas, ir įžeidimas ir t.t. Puikybė antikoje – tai

---

vadunami dažnio sprogimu. Pavyzdžiui, III a. pr. Kr. į graikų kalbą išverčiama Biblija. Tai iš karto padidina jau turimų graikiškų tekstų skaičių (nors, aišku, neįeina į pagoniškąjį korpusą) ir leidžia manyti, kad ir analizuojamų leksemų dažnis padidės. *Hyperefania*, iš tiesų, pavartota daugiau, negu leido tikėtis turimų tekstų analizės (tikėtasi 43.5; pavartota 76; t. y. viršija numanomą dažnį 32.5), o štai *hybris* vartojimas vietoj 177 vienetų randamas tik 141 kartą, t. y. 36,2 leksiniais vienetais mažesnis, nei galima buvo tikėtis (žr. 1 priedą). Tai leidžia kelti klausimus, kodėl vertėjai laiko *hyperefania* tinkamesniu atitikmeniu hebrajiškajam puikybės laukui išreikšti ir daryti prielaidas apie žydų ir graikų pasaulėvaizdžio skirtumus. Juk žydų kultūra, kad ir paremta kolektyvo svarba, vis dėlto joje stipriai išreikštas asmeninis ryšys su Dievu. Todėl puikybė – ne tik bendros tvarkos pažeidimas, bet ir tiesiog gėrėjimasis savimi, atmetant Sutvėrėją.

<sup>189</sup> Be abejo, kiekvieno autoriaus darbuose galima išvelgti specifinę šio termino vartoseną. Pavyzdžiui, akivaizdu, kad Aristotelio raštuose brėžiama individuali filosofija, jai perteikti išplečiamos tam tikrų žodžių reikšmės, *hyperefania* tampa originaliųjų elementariųjų struktūrų dalimi. Puikybės leksemos vartojimas skirtingų autorių raštuose gali tapti atskiros komparatyvistinės analizės objektu. Šiame darbe rūpi pristatyti tik bendrą šio žodžio vartojimą antikinėje tradicijoje.

<sup>190</sup> Santykinį šių žodžių dažnį bei trumpą dažnio evoliucijos analizę žr. 1 priedą (2 pav. ir 4 pav.).

<sup>191</sup> Žr. šio darbo p. 56.

<sup>192</sup> Užkariautojų puikybė suvokiama kaip silpnybė, kadangi gali būti siejama su pataikavimu sau, savęs lepinimu. Pavyzdžiui, Isokrato *Panegirikoje* aprašoma, kaip Kserksas, apsvaigęs nuo savo pergalių, nesitenkina vien tik galimu Graikijos nugalėjimu, bet ir stengiasi, kad pats karinis žygis savo išskirtinumu išliktų tautų atmintyje, todėl nori užkariauti kuo daugiau žemių. Isokratas priešina tokiai tuštybei graikų drąsą ir aprašo Termopilų mūšį (Is. Orat. 85–99).

konkretūs veiksmai (net tiesiogiai ir nesusiję su savęs iškėlimu), tai ne vidinė veiksmų priežastis (t. y. nuodėmė, kaip bus krikščionybėje), o pats poelgis.

Priklausomai nuo antikinės epochos, puikybės vartojimas šiek tiek gali varijuoti. Homero epe su puikybe labiau siejamas asocialus elgesys. O štai Euripido laikais žmogus buvo įdomus pats savaime, o ne tik kaip kolektyvo narys, todėl jo tragedijose apmąstoma ir dvasinė būseną, įskaitant ir puikybės apraiškas, tad į šią pasiją žiūrimą pro aistrų, asmenybės tapsmo ir lūžio prizmę.

Vis dėlto antikinėje literatūroje palyginti negausiai vaizduojamas herojus, nuo višumenės atsiskyres, puikybės apimtas. Su puikybės sėma susijusios sąvokos vartojamos tik kontekste, skirtame asocialiam elgesiui pažymėti. Tiek žodžio *hybris*, tiek *hyperefania* dažnis graikų brandžiosios literatūros periode palaipsniui auga, tačiau tai sietina ne tiek su šių leksemų populiarėjimu, kiek su tuo, kad atsirado didesnis skaičius autorių ir tekstų. Puikybės tema nėra dominuojanti antikiniame palikime. Tai tik viena iš daugelio potemių, atsirandanti tik tada, kai susipina su pagrindinėmis temomis<sup>193</sup>. Toks puikybės raiškos pobūdis sietinas su antikinės pasaulėžiūros ypatumais, kurie trumpai bus aptarti kitame skyriuje.

---

Įdomu, kad ši tema leidžia jam pereiti prie Atėnų politinio dominavimo apologijos (100–132). Toliau, grįždamas prie persų aprašymo, autorius padaro tokią išvadą: jie yra vergų tauta, tad nenuostabu, kad jie nemoka drąsiai kariauti ir kad nepasižymi jokiomis dorybėmis: jie žeminasi prieš savo valdovą, nors tokia pagarba tinkama tik dievams, jie „neištikimi draugams ir bailūs su priešais, jie žeminasi (*ταπεινώς*) prieš vienus ir pasipūtę (*ὑπερηφάνως*) prieš kitus“. Kituose Isokrato darbuose žodis *hyperefania* vartojamas panašiam kontekste – norint pabrėžti netinkamą būdą, apibūdinti neleistiną elgesį, pavyzdžiui, priešai, besigirdami (*ὑπερηφάνοις*) savo pergalėmis, paskęsta malonumuose ir todėl praranda žmogiškumą. Tad juos nėra sunku nugalėti, kadangi greitai, nors ir neturi tokios gausios kariuomenės, vis dėlto pasižymi dvasios stiprybe, vengia pasipūtimo.

<sup>193</sup> Dominuojantys žodžiai atliepia pagrindines temas, dominančias antikinę sąmonę. Tai pasaulio atsiradimo, mirties ir nemirtingumo, gyvenimo prasmės, dievų galios ir jų įtakos žmogaus gyvenimui temos. Jos bendros visoms tautoms, kiekviena jų savaip konstruoja kosmologinį ir vertybinį vaizdą. Norint nustatyti puikybės vietą antikos aksiologijoje, neįmanoma nepaliesi antikinės pasaulėžiūros ypatumų.

Jeigu žvilgtelėtume į populiariausius žodžius antikoje (VIII a. pr. Kr.–III a. po Kr.) per laikotarpį, kuriame pagrindinį korpusą sudaro rašytojų pagonių tekstai (tokį tyrimą taip pat leidžiama atlikti TLG), pirmą vietą užimtų žodis *λέγω* (268,034), paskui mažėjančia tvarka galima paminėti: *γίγνομαι* (167,367), *ἔχω* (163,613), *πᾶς, πᾶσα, πᾶν* (159,942), *πολύς, πολλή, πολύ* (139,190), *φημί* (115, 374), *ἄλλος, -η, -ο* (109,729), *ποιέω* (100,785), *θεός, -οῦ, ὁ* (87,782), *λόγος, -ου, ὁ* (86,445), *μέγας, μεγάλη, μέγα* (85,949), *πρότερος, -α, -ον* (74,277), *ἐαυτοῦ, -ῆς, -οῦ* (68,984), *ἡμί* (62,774) ir kt. (žr. 1 priedą, 5 pav.). Šie žodžiai dominuoja ir kitais laikotarpiais. Net ir įsigalėjus krikščionybei, išlieka labai panašus pačių pirmųjų pagal dažnį žodžių vartojimo vaizdas (gali keistis nebent žodžių pozicijos arba atsirasti kitų to paties žodžio formų). Tolesniuose sąrašuose išlieka antikinės sąvokos, siejamos su dorybe ir blogiu, su tikėjimu, su visatos tvarka. Krikščionybėje jų vartojimas padidėja, o kartu šiek tiek pakinta ir turinys. Pavyzdžiui, žodis *πατήρ* (‘tėvas’) vartojamas



### 3.2. Puikybė antikinėje verčių sistemoje

Trinarė puikybės struktūra – savęs iškėlimas, diada *aš-kitas* ir perteklius – antikoje įgauna savo bruožų. Graikų kultūroje puikybės atveju beveik neakcentuojamas pakitęs išpuikėlio pasaulio ir savo vietos jame suvokimas. Neteisėtu ir smerktinu antikoje yra tik toks poelgis, kuris kertasi su bendra tvarka, pažeidžia kosmoso dėsnius. Užbėgant už akių, galima pasakyti, kad *kitas* antikinėje pasaulėžiūroje – tai ne tiek žmogus arba dievas, kiek apskritai bendra tvarka, kosmosas. *Kitas*, kaip ir pats pateminis subjektas, yra kosmoso emanacija, todėl tarp išpuikėlio ir to, kurį jis pažemino, įsigalioja ne tik ir ne tiek intersubjektiniai ryšiai, kiek subjektas vs sistema (kur *kitas* – tai sistemos reprezentas) santykis.

Konkrečiau teksto analizė leistų produktyviau pristatyti antikinės pasaulėžiūros ypatumus, puikybės vietą aksiologinėje sistemoje. Tačiau, kaip jau buvo minėta, puikybės tema nėra pagrindinė antikinėje pasaulėžiūroje, todėl sudėtinga rasti tokį tekstą, kurio pateminė dinamika būtų formuojama vien tik šios pasijos. Daugiausia tai epizodiški, kontekstiniai paminėjimai. Ko gero, ryškiausias puikybės pavyzdys – tai Homero *Iliadoje* vaizduojamas Achilo ir Agamemnono konfliktas. Galima rasti ir kitų autorių, vaizduojančių puikybės siužetus (pvz., Sofoklio Oidipas, Kreontas; Euripido Hipolitas (Soph. *OT*; Eur. *Hipp.*); Aristotelis *Nikomacho etikoje* (Arist. *Nic. Eth.*) skiria kelias pastraipas pagyrūnui apibrėžti; savęs iškėlimo istorijų randama ir Herodoto raštuose ir t.t.), tačiau analizuoti ištrauką būtent iš Homero atrodo relevantiškiausia.

Pirma, šis autorius vertinamas ir nuolat cituojamas pačių graikų, yra ne tik literatūrinis, bet ir istorinis, kultūrinis, moralinis autoritetas, sukūręs Vakarų Europos herojaus etikos paradigmą. Antra, šio autoriaus tekstai – tai savotiška papročių, religinių įsitikinimų ir kt. enciklopedija. Jo epe apimamas visas žmogaus gyvenimas, detalizuojami atskiri jo aspektai, plačiai pristatoma skirtingų emocijų, jų intensyvumo bei įvertinimo skalė. Trečia, anot Losevo, kultūrinės periodizacijos požiūriu, Homero *Iliada* ir *Odisėja* užima tarpinę poziciją tarp archajinės ir klasikinės graikų kultūros, derina savyje abiemis šiems periodams būdingos pasaulėjautos bruožus<sup>194</sup>.

Tad siekiant užčiuopti ir pristatyti bendriausius analizuojamos pasijos recepcijos aspektus antikinėje kultūroje bei pačios šios kultūros pasaulėvokos ypatumus, bus remiamasi Homero *Iliada*, kurioje ryškiai vaizduojamas dviejų herojų konfliktas.

abiejų kultūrų, bet krikščionybėje jis yra dažnesnis, kadangi juo imta išreikšti santykius tarp Dievo ir žmogaus, ir net Šventosios Trejybės viduje, specifinę reikšmę įgauna *πνεῦμα, -ματος, -τό* („dvasia, kvėpavimas“) Šventajai Dvasiai reikšti ir kt. (Žr. 1 priedo 6 pav.).

Galima tik nustepti, kaip šv. evangelistas Jonas pajuto tai ir savo evangeliją pradėjo, kombinuodamas šiuos svarbiausius antikinei sąmonei žodžius ir duodamas atsakymus į klausimus, kuriuos antika kartodavo jau daugelį šimtmečių: pradžios, kosmoso, žmogaus ir kosmoso santykis, žodis kaip tam tikra substancija. Evangelistas Jonas prastai mokėdamas graikiškai, vis dėlto pajuto svarbiausias antikinės minties problemas.

<sup>194</sup> Лосев 2000, 355–356.



Achilo ir Agamemnono konfliktu pradėdama *Iliada*. Achilo pyktis yra užuomazga, kuri leidžia autoriui pereiti prie viso Trojos karo aprašymo. Homeriškojo epo ritmingas bangavimas nulemtas ne vien hegzametro, bet ir dėsningos temų bei siužetų kaitos. Istorija pradėdama konfliktu (I giesmė), prie kurio dar du kartus grįžtama (IX ir XIX giesmėse). Sukuriama savotiška spiralė: kiekvienas vingis – tai grįžimas prie konflikto su nauja patirtimi, nauju požiūriu.

Pirmojoje giesmėje pasakojama, jog achajų kariuomenė yra baudžiama dievo Apolono dėl šio dievo žynio Chreso dukros, kuri pateko į nelaisvę, atiteko valdovui Agamemnonui ir, nepaisant seno tėvo prašymo ir išpirkos pasiūlymo, nebuvo grąžinta pastarajam. Kai paaiškėja negandų priežastis, Achilas pataria vadui Agamemnonui grąžinti mergelę tėvui. Suerzintas Agamemnonas atšauna, jog tokiu atveju paimsiąs paties Achilo gražiausią belaisvę. Pamažu įsiliepsnoja konfliktas, kuriame kiekvienas aršiai gina savo teises. Galų gale Agamemnonas vis dėlto atima iš Achilo vergę, ir šis griežtai atsisako dalyvauti kare.

Devintoje giesmėje vaizduojama, kaip Agamemnonas, matydamas, jog trojiečiai kare ima viršų, nusprendžia taikytis su Achilu: jis pasiruošęs grąžinti jam belaisvę Briseidę bei pažada daugybę dovanų – labai solidžią kompensaciją už įžeidimą. Tačiau Achilas nesileidžia permaldaujamas, jį yra apėmęs begalinis pyktis, nes jis prisimena patirtą pažeminimą.

Devynioliktoje giesmėje aprašomas susitaikymas. Achilas pasiruošęs stoti kovon, pyktį dėl pažeminimo pakeičia kita aistra – noras atkeršyti už nužudytąjį bičiulį Patroklą. Agamemnonas, pasiteisina, kad negarbingai elgėsi, nes buvo apakintas dievų. Herojai susitaiko, Achilas maloniai sutinka priimti kompensaciją ir Trojos karo istorijos eiga pakinta.

Nors tradiciškai šis pykčio siužetas laikomas abipusės (Achilo ir Agamemnono) puikybės manifestacija (ne veltui šie tekstai ir į kitas kalbas verčiami plačiai vartojant puikybės semantinio lauko žodžius), pačiame tekste beveik nerandame nei žodžio *hybris*, nei *hyperefanía*, o ir apskritai tiesioginių nuorodų į puikybę beveik nėra. Dar daugiau, pažvelgus į teksto originalą matyti, kad ten, kur vertimuose herojaus veiksams arba dvasinei būsenai suteikta neigiama charakteristika, graikiškas tekstas yra gana objektyvus. Ryškiausias pavyzdys – frazė-formulė „išdidi krūtinė / širdis“ (pvz., *Il.* IX, 675; XIX, 66 ir kt.). Graikiškame tekste šiose vietose tėra vartojamas epitetas *μεγαλήτωρ* arba *μέγας* – „didingas“<sup>195</sup>, taikomas herojams (*Il.* II 547, V 468, VI 283, XIII 189, XVI 257, XX 175, etc.) arba jų dražiai širdžiai pažymėti (pvz., *Il.* IX 109, XI 403 etc.).

Tačiau nors tiesioginių nuorodų į puikybę nėra, ji vis dėlto tampa vienu iš implicitinių elementų, konstruojančių pateminę teksto dinamiką, o pats tekstas yra stipriai vertybiškai nuspalvintas. Tiek *Iliada*, tiek *Odisėja* yra kupinos nuorodų į antikinę verčių sistemą, yra savotiškos aksiologinės enciklopedijos. Arčiau susipažinus su šiomis vertėmis, bus matyti, kad abu herojai paeiliui demonstruoja puikybę – t. y. nusistovėjusių dėsnų nepaisymą.

<sup>195</sup> Cunliffe 1924, 257–258.

### 3.2.1. Piktnaudžiavimas valdžia

Pateminė analizuosimo dviejų herojų konflikto priešistorė, pateikiama pačioje *Iliados* pradžioje, atskleidžia kai kuriuos Agamemnono elgesio aspektus, bylojančius apie konkrečią pasijinę konstituciją. Atrido elgesys yra patemiškai įkrautas jau tada, kada buvo dalintasi karo laimikiais:

Nes Agamemnonas Chriso, jo [Apolono – K. K.] žynio pagerbt nemokėjo.  
Prie greitaskriejų achajų laivų prisiartinęs, Chrisas  
Dukterį prašė paleist ir išpirką gausią priimti.  
[...]  
Taigi danajai visi tam pritarė, žmogų atjautę:  
Pridera žynį pagerbti ir išpirką brangią priimti.  
Tik Agamemnonas vienas širdy nepatenktintas liko,  
Senį pavarė piktai, rūstingu žodžiu palydėjęs (*Il.* I, 11–25).

Achajų žynys Kalchantas nurodo, kad mergelė turi būti gražinta tėvui, tačiau Agamemnoną šis nurodymas suerzina. Jis labai nenoriai sutinka atiduoti vergę, o paskui pareiškia:

Vietoj šio dovio tačiau man duokite kitą, kad vienas  
Aš be dalies tarp argiečių nelikčiau, juk taip nepritinka.  
Regite patys visi, kaip grobis man slysta iš rankų (*Il.* I, 118–120).

Šios įvadinės pastabos leidžia, prisiminus teoriniame skyriuje pateiktą kanoninę mikrosekvenciją, išvelgti šio subjekto elgsenoje tam tikrą *konstitucijos* tipą: labai disforiškai priimama net potenciali galimybė prarasti turtą. *Iliados* eigoje ne vieną kartą bus paminėtas ypatingas valdovo prisirišimas prie materialinių gėrybių. Tiesa, reikia pažymėti, jog Agamemnonui svarbu, kad jo karinio grobio dalis nebūtų paliesta, nes grobis – tai herojaus socialinės pozicijos įrodymas ir patvirtinimas. Subjektą sudaro jo socialinė pozicija, o ją – jo darbai ir gandas apie juos (šlovė), turtas. Apie tai dar bus kalbama kiek vėliau.

Tačiau Agamemnono prisirišimas prie turto yra *pernelyg* stiprus. O susidariusi situacija yra palanki pasireikšti subjekto godumo pasijai – jis *nenori* prarasti jam priklausančių objektų, net jeigu tai gresia nelaimėmis jam pačiam ir jo tautai. Negalėdamas išlaikyti savo turto, jis reikalauja kompensacijos čia ir dabar bei pasiruošęs pats sau atlyginti svetimo turto sąskaita:

[...] aš pats pasiimsiu nuėjęs  
Tavąją gal ar Ajanto, arba Odisėjui paskirtą, –  
Imsiu ir vesiuos, nors tas apmaudaus, pas kurį pasisuksiu (*Il.* I, 137–139).

Tai ne tik materialinė kompensacija, bet ir kerštas – priversti *kitą* kentėti taip pat arba daugiau. Anot Greimo, kerštas yra savotiška kompensacija, „kančios pusiausvyros atstatymas tarp priešišku subjektų“<sup>196</sup>. Agamemnonas sako Achilui:

Nors išmintingas labai ir narsus kaip dievas, Achilai,  
Bet negudrauki, manęs neįtikinsi tu nei apgausi.  
Savo laimikį norėtum turėt, o aš, jo netekęs,  
Tyliai sėdėti galiu? (*Il. I*, 131–134).

Matyti, kad Agamemnono pyktį sukelia *privalėjimas* netekti savo laimikio, kuris naratyviniame lygmenyje suvokiamas kaip vertės objektas. Vien šios galimos disjunkcijos projektas įaistrina subjektą. Jis *negali* neprieštarauti ir neišsiaištrinti. Šis pateminiškas blykstelėjimas signalizuoja apie subjekto pateminę godumo būseną, kuri yra įvardinama stebinčiojo subjekto (iš pradžių Achilo („Suktas gobšūne [*κερδαλέοφρον*]<sup>197</sup>“ (*Il. I*, 149)), paskiau – kitų (*Il. I*, 122; *I.275*; *IX*, 105–113; *XIX*, 85–86)).

Tiesa, Achilo Agamemnonui suteiktas įvardijimas yra stipriai konotuotas, agresyvus. Tai leidžia teigti, kad Achilas, kaip subjektas (S<sub>1</sub>), taip pat įžengia į pateminį diskursą. Karys apimtas pykčio dėl pernelyg didelio *kito* subjekto gobštumo, kuris paliečia ir jo paties garbę. Anot jo, Agamemnonas nuolat piktnaudžiaująs savo valdžia, paimdamas sau daugiau grobio, tuo pažemindamas kitus karius (*Il. I.162–168*). Įdomu, kad niekas šio priekaišto taip ir nepaneigia (nė pats Agamemnonas)<sup>198</sup>.

Tolesnis dialogas tarp Achilo ir Agamemnono – tai abipusiai įžeidinėjimai. Achilas apkaltina vadovą godumu ir bailumu, galiausiai ir puikybė (*Il. I*, 203–205), o Atridas Achilą – savo socialinės pozicijos užmiršimu ir net kėsinimusi į valdovo vietą (*Il. I*, 285–291). Pagal antikinę logiką valdovas teisėtai stoja ginti savo autoritetą, tačiau, pykčio apimtas ir keršto vedamas, renkasi tam ne visai tinkamą priemonę: nusprendžia atimti pavaldinio laimikį, kurį už nuopelnus pats ir buvo paskyręs:

[Briseidę] Į palapinę nuėjęs, paimsiu, tuomet tu žinosi,  
Kiek už tave galingesnis<sup>199</sup> esu, kad ir kitas bijotų  
Lygiu laikyti save su manim ir neprieštarautų (*Il. I*, 185–187).

<sup>196</sup> Greimas 1989, 376.

<sup>197</sup> *κερδαλέοφρον* – ‚godus turtų‘ (*Il. I*, 149, *IV*, 339); ‚klastingas‘ (*LSJ* 942). Taip pat vartojamas žodis: *φιλοκτέανος* (*Il. I*, 122) – ‚godus turtų‘, ‚gobšus‘ (*LSJ* 1936).

<sup>198</sup> Plg. *Il. II*, 213–265: Tersitą sumuša ne už kalbos turinį, o dėl to kad ne laiku ir ne vietoje griaua vado autoritetą. Matyti, kad nors šie priekaištai ir yra tiesa, mūšio metu vis dėlto svarbiau yra išlaikyti gausios kariuomenės vado autoritetą, užtikrinantį jo teisę vadovauti, negu atstatyti tiesą.

<sup>199</sup> Vertimas apeliuoja į *galios* dimensiją, tačiau originalo tekste šioje vietoje vartojamas žodis *φέρτερός* ‚geresnis‘: *ὅσον φέρτερός εἰμι σέθεν* [pažodžiui: kiek daug esu už tave geresnis] (*Il. I*, 186). *Iliados* kontekste šis žodis dažnai suporuotas ir sinonimizuotas su kitu – *ἀγαθός* – ‚kilmingas‘ (plg. *Il. I*, 275).

Toks elgesys sietinas su *hybris*. Užimdamas socialiai dominuojančią poziciją kitų atžvilgiu (jis gali bausti ir apdovanoti, gali pasmerkti miriop), Agamemnonas ją netinkamai išnaudoja<sup>200</sup>. Achilas neturi ypatingų jausmų Briseidei: pastaroji tėra grobis, jo karinės sėkmės įrodymas. Ji virsta jo socialinio statuso simboline išraiška<sup>201</sup>. Belaisvės praradimas metonimiškai sumenkina ir patį karį. Taip pat ir Agamemnono nenoras išsiskirti su Chriseide nulemtas ne tik godumo, bet ir troškimo apginti savo garbę, jis nenori prarasti jo aukštą padėtį įrodančio objekto. Vis dėlto *Iliadoje* leidžiama suprasti, kad Atridas būtent *patemiškai* prisirišęs prie turtų, jie jam – ne tik statuso išraiška. Vienas tokių valdovo pasijos įrodymų – tai jo elgesys su pavaldiniu. Siekiama ne tik išlaikyti savo autoritetą, bet ir *atkeršyti* kitam. Kaip pažymi Fisheris, demonstruoti *hybris* – tai elgtis su kitu taip, tarsi jis būtų buvęs žemesnio statuso<sup>202</sup>. Būtent taip elgiamasi su Achilu.

Achilo pykčio genėzė yra sudėtingesnė, palyginus su Agamemnono. Greimas kilidina pyktį iš nusivylimo, kuris sėka, atėmus iš subjekto gėrybę arba naudą, kuri buvo teisėtai gauta / kurios buvo tikėtasi<sup>203</sup>. Šie du variantai leidžia Greimui išskirti paprastąjį laukimą, kuriame aktualizuojamas ryšys tarp subjekto ir objekto; ir patiklųjį laukimą, paliečiantį intersubjektinius santykius<sup>204</sup>. Atitinkamai, įmanomas dvejopas *trūkumas*, vedantis link agresijos: *objektinis trūkumas* (vertės objekto trūkumas) ir *pasitikėjimo trūkumas* (arba „pasitikėjimo krizė“)<sup>205</sup>.  $S_1$  (Achilo) nepasitenkinimas skleidžiasi būtent intersubjektinėje plotmėje: subjektas įaistrinamas ne tiek dėl objekto praradimo, kiek dėl pasitikėjimo (tarp  $S_1$  ir  $S_2$ ) nutrūkimo<sup>206</sup>. Tas, kuris *privalo* duoti (valdovas), atima: t. y.  $S_2$  elgsena neatitinka  $S_1$  laukimo. Vėliau, apibūdinamas Aga-

<sup>200</sup> Fisher 1976, 183.

<sup>201</sup> Plg. Lotmanas, apmąstydamas viduramžių Rusios moralinį foną, pastebi tą patį dėsningumą. Anot jo, feodalinė visuomenė būdinga „tendencija suvokti materialines gėrybes ne pagal jų pačių vertę, o žiūrint į jas kaip į socialinės padėties žymę“ (Лотман 2002, 440). Tad grobio netekimas vertinamas itin disforiškai, jei siejamas būtent su pažeminimu, socialinės pozicijos sumenkinimu.

<sup>202</sup> Fisher 2003, 46.

<sup>203</sup> Greimas 1989, 361.

<sup>204</sup> Greimas 1989, 362.

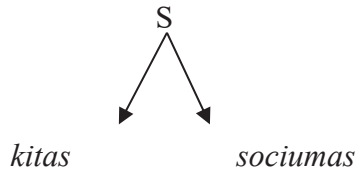
<sup>205</sup> Greimas 1989, 369.

<sup>206</sup> Tiesa, Greimas atskirai pabrėžia, kad pykčio atveju kalbama ne apie intersubjektinius santykius, o tik apie pasitikėjimą tarp subjekto ir kito subjekto *vaidinio*, kurį subjektas sukonstruoja (Greimas 1989, 365). Kitais žodžiais tariant, visai tikėtina, kad kitas subjektas<sub>2</sub> neprivalėjo nieko duoti subjektui<sub>1</sub>. Tačiau antikinio pasaulio ypatumas yra tas, kad subjektas yra stipriai sankcionuotas, jį ir sociumą sieja nerašytos, bet labai realios sutartys, kur vaidinys įgauna didelę reikšmę: valdovas atsakingas už savo pavaldinius, šios funkcijos nepaisymas nors ir nėra teisinis nusikaltimas, vis dėlto turi didelę socialinę įkrovą. Agamemnonas pažeidžia garbės kodeksą, kurio kiekvienas privalo laikytis, įvyksta kolizija: *taip priimta vs taip nepriimta*.

memnono elgesį, Achilas vartoja žodį *απατάω* – „sukčiauti“<sup>207</sup> (*Il. IX*, 375). Taigi tarp valdovo ir pavaldinio yra tam tikra nerašyta sutartis, kurios valdovas šioje situacijoje nepaiso, panaudoja ją savo naudai<sup>208</sup>.

Šis laukimas yra gana intensyvus (nors jau ir buvo kiek griautas (*Il. I*, 162–168)), kadangi pasitikėjimo vaidinys<sup>209</sup> konstruojamas remiantis net ne  $S_1$  individualia (ir dėl to subjektyvia patirtimi), o į absoliučią normą pretenduojančiais sociumo išskeltais reikalavimais: valdovas atsakingas už savo vasalų gerovę mainais už jų ištikimybę. Agamemnonas nesilaiko savo kaip valdovo normos, tada Achilas maištauja prieš karalių.

Taigi kiekvienas subjektas susijęs tam tikrais pasitikėjimo ryšiais ne tik su kitu subjektu, bet ir su sociumu ( $S_n$ ), kuris suvokiamas ne kaip  $n$  skaičius subjektų, o tam tikra kategorija, kaip atskiras vientisas aktantas, kuriam gali atstovauti paskiri subjektai (pvz., tautos nuomonė išreiškiama Nestoro kalboje). Sociumas – tai garbės saugojimo ir jos skleidimosi garantas. Taigi:



Sociumas garantuoja subjektui socialinį gyvenimą, pripažinimą. Agamemnonas pažeidžia ir intersubjektinį (kaip atimantysis), ir intersocialinį (kaip valdovas) pasitikėjimo ryšį.

Abiejų subjektų nusivylimas, kilęs dėl trūkumo, rutuliojasi link agresijos, tačiau skirtingais keliais:

- $S_2$ : *objektinis trūkumas* → *disforija* → *norėjimas veikti: objektinė kompensacija* (vėliau prisideda ir sąmoningas noras pažeminti  $S_1$ ) + *moralinis atlygis* (garbės, t. y. pagrindinio VO, atėmimas);
- $S_1$ : *pasitikėjimo trūkumas* → *disforija dėl disjunkcijos su pagrindiniu VO (garbė)* → *norėjimas veikti: fizinis kerštas arba santykių nutraukimas. Garbės atstatymas tampa neveikimo scenarijaus tikslu.*

Agamemnono piktnaudžiavimas valdžia leidžia Achilui įtarti jį esant išpuikusį (būtent antikine prasme):

<sup>207</sup> *ἀπατάω* [ἄπ], *LSJ* 181.

<sup>208</sup> Plg. Лотман 1997a, 84–94; 1997b, 95–101.

<sup>209</sup> Apie pasitikėjimo vaidinį pykčio sintagmoje žr. Greimas 1989, 365.

Ko, dukterie tu egidvaldžio Dzeuso, čia vėl atkeliauji?  
 Ar pamatyti, kaip jau Agamemnonas baisiai išpuiko<sup>210</sup>?  
 Bet pasakysiu aš tau, ir tai atsitiks iš tikrųjų:  
 Galvą jis greit palydės per tą išdidumą besaikį (*ὕπεροπλίησι*)<sup>211</sup> (*Il. I, 202–205*).

Įsiliepsnojusį konfliktą bando numalšinti senas Nestoras. Jis įvardina tas normos ribas, kurias abu herojai, *socialinio* pertekliaus vedini, peržengia (Agamemnonas piktnaudžiauja galia, o Achilas nepagarbiai elgiasi su valdovu) ir pasiūlo, kaip reikėtų sureguliuoti šį pertrūkį:

Nors tu, Atridai, esi galingesnis, mergaitės neimki,  
 Leisk, tegu turi, ką sūnūs achajų skyrė jo daliai.  
 Betgi, Pelidai, ir tu įtūžęs nešok prieš karalių:  
 Dar neturėjo lig šiol nešiojantis skeptrą karalius  
 Niekad tokios garbės, kaip Dzeusas davė Atridui (*Il. I, 275–279*).

Nestoras primena, kad Agamemnonas – tai visos kariuomenės vadas, „jo tūkstančiai klauso“ (*Il. I, 282*), tad vertėtų išreikšti jam pagarbą, tačiau taip pat pabrėžiama Achilo karinė drąsa bei stiprybė (*Il. I, 283–284*). Abiems siūloma susivaldyti. Tačiau įsigalėjusio įniršio numalšinti nepavyksta: herojai apimti emocijos, tad į protą nukreipti argumentai nepadedą. Agamemnonas nurodo į Achilo *perteklinę* socialinę drąsą, savo vietos nepaisymą ir apeliuoja į klausytojus, darydamas užuominą, kad Pelidas nepaiso ir pastarųjų socialinės pozicijos:

Betgi šitas žmogus už visus jau dedas vyresnis<sup>212</sup>,  
 Vienas<sup>213</sup> valdyti visus ir viską tvarkyt užsimanė (*Il. I, 287–288*).

Sąmoningai vartojama tautologija (visus, visi, viskas) turėtų parodyti pavaldinio neribotą ambicingumą.

Taigi abu herojai įtaria vienas kitą puikybe bei perteklinėmis ambicijomis. Achilas atsisako dalyvauti kare ir palieka susirinkimą, o Atridas vis dėlto atima Briseidę, dar kartą pabrėždamas savo galią:

Jeigu mėgintų neduot, aš pats pasiimsiu, nuėjęs  
 Su didesniu būriu, ir tai jam nežada gero (*Il. I, 324–325*).

<sup>210</sup> Orig.: ἤ ἴνα ὑβρίνῃ ἰδῆ Ἀγαμέμνονος Ἀτρείδαιο; (*Il. I, 203*): „ar pamatyti Atrido Agamemnono akiplėšiškumą?“

<sup>211</sup> ὑπεροπλία – ‚didžiavimasis‘, ‚perteklinis pasitikėjimas savimi‘ (*LSJ 1866*).

<sup>212</sup> Originalo tekste: *περὶ πάντων ἔμμεναι ἄλλων* – užsimanė būti *virš* (*περὶ*) visų kitų (orig. *Il. I, 287*).

<sup>213</sup> Kontrasto *vienas–visi* originalo tekste nėra, tiesiog nurodomi veiksmazodžiai – valdyti (*κρατέειν*), viršinkauti (*ἀνάσσειν*), nurodinėti (*σημαίνειν*).

Pirmoji giesmė baigiama Achilo pokalbiu su motina-deive Tetide, kuri pažada kreiptis tiesiogiai į Dzeusą, kad sūnaus pažeminimas būtų atkeršytas. Kad būtų aiškiau, kodėl net dievai įsijungia į šį kompensacijos ir garbės atstatymo procesą, vertėtų detaliau aptarti garbės konceptą antikinėje visuomenėje.

### 3.2.2. Antikinė garbės samprata

Achilo įniršis, ginant įžeistą garbę, antikinėje verčių sistemoje nėra laikomas puikybė. Nors senasis Nestoras ir papriekiaštuoja didvyriui, jog tas užsimiršta ir pernelyg aršiai liežuvauja prieš valdovą (*Il. I*, 277–281), vis dėlto pats noras išvengti pažeminimo visiškai suprantamas. Tolesnėje siužeto eigoje herojai, net ir pats Agamemnonas, vieningai sutaria, kad karaliaus poelgis – neteisingas ir neteisėtas, o Achilo pyktis – turi pagrindo (*Il. IX*; *XVI*, 268–274).

Garbė Homero pasaulyje – tai viena pagrindinių vertybių. Garbė, anot Gusejnovo, tai „nuopelnus ir socialinį statusą atitinkantis garbinimas kaip tinkamo pagarbaus santykio išraiška“<sup>214</sup>. Garbė – tai socialinio statuso pratęsimas, todėl jos atėmimas – tai ir socialinis pažeminimas.

Antika nepažįsta atskiro individo, žmogus yra kolektyvo dalis, jo atstovas. Todėl herojai sutapatina savo vidinę būseną ir socialinį statusą. „Siekis išlaikyti pusiausvyrą tarp herojų žygių ir jų viešojo pripažinimo nulemia *Iliados* dramatiškumą, sudaro jos meninės struktūros ir moralinio patoso pagrindą“<sup>215</sup>. Tik esant viešam žygdarbių pripažinimui, jie įgauna *prasmę*. Atitinkamai, jeigu pripažinimo nėra, herojaus žygdarbiai tarsi nebeegzistuoja, o jis pats – nustumiamas į sociumo periferiją. Dar daugiau, herojus atstovauja ne tik sau, bet ir savo giminei ir tautai (gyviems ir mirusiems atstovams), todėl jo garbė arba negarbė (gėda) paliečia ir daugybę kitų žmonių.

Cunliffe'o Homero leksikos žodyne žodis garbė (*τιμή*) siejamas ne tik su pagarba (tai antrinė reikšmė), bet ir su kompensacija (pirminė reikšmė)<sup>216</sup>. Pavyzdžiui:

Dėl Menelajo garbės ir dėlei tavosios, šunsnuki,  
 Ėjom prieš Troją, tačiau to suprast ir įvertint nenori (*Il. I*, 159–160).

Į karą sukilta dėl to, kad turi būti apginta apgauto Menelajaus reputacija, atstatytas jo statusas. Beje, anot Avanesovo, kompensacijos apimtis priklauso nuo įžeistojo statuso: kuo jis aukštesnis, tuo labiau padidėja kompensacijos apimtis, tokiu atveju „atlygis už žalą daugkart („geometriškai“) viršija pačią žalą“<sup>217</sup>.

<sup>214</sup> Гусейнов 2013, 13. Taip pat plg. Лотман 1992b, 111–126.

<sup>215</sup> Гусейнов 2013, 16.

<sup>216</sup> Cunliffe 1924, 383–384. Plg. *LSJ* 1) *worship, esteem, honour*; 2) *of things, worth, value, price*; 3) *compensation, satisfaction, penalty*. Trečioji šio žodžio reikšmė kaip tik iliustruojama viršuje pacituota ištrauka *Il. I*, 159–160. Taigi turima omeny „atlyginimui už Menelają“, „kompensuojant jo statuso pažeminimą“.

<sup>217</sup> Аванесов 2010, 280.



Garbės siekimas – tai ne tik stengimasis įsitvirtinti kolektyve, bet ir herojų galimybė tapti nemirtingais. Kadangi fizinio nemirtingumo jie pasiekti negali, stengiamasi išlikti kitomis formomis. Gusejnovas išskiria keturis nemirtingumą žadančius dalykus: a) karinę narsą, b) didingus, kitų žmonių darbus pralenkiančius pasiekimus, c) garbę (*τιμή*), d) šlovę (*κλέος*)<sup>218</sup>.

Garbė glaudžiai susijusi su šlove. Pastaroji – tai garbės įrodymas, jos manifestacija. Juk „darbų didingumą lemia ir tai, kiek ilgai apie juos bus šnekama, stebimasi ir stengiamasi pakartoti“<sup>219</sup>. Įdomi ir Arūno Sverdiolo pastaba, kad išgarsėti įmanoma ne amžinybėje, „o tik kintamybėje, terpėje, kurioje gali skliti „garsas“ – tarp žmonių, bendrame žmonių pasaulyje, bendrijoje <...>. Šlovė sklinda „kartose“, istoriniame laike“<sup>220</sup>. Taigi garbė Homero pasaulyje – tai ne abstraktus aksiologinis fenomenas, o kone apčiuopiamas reiškinys, socialinio gyvenimo apyvartos elementas.

Tad Achilo noras apginti garbę susijęs ne tik ir ne tiek su įžeista savimeile, kiek su noru atstatyti savo socialinį statusą. Kai Atėnės jam uždraudžiama tiesiogiai pulti prieš vadovą, jis pasirenka kitą – demonstratyvaus *neveikimo* – strategiją, nors pastaroji jam pačiam yra sudėtinga („Vietoj sėdėdamas, nors ir ilgėjosi karo triukšmingo“ (II. I, 492)). Jo *neveikimas* turi parodyti, kiek daug praranda kariuomenė, įrodyti, kad karinės pergalės – tai nemaža dalimi yra Achilo įnašas. Gan greitai tai tampa akivaizdu. Achajų kariuomenė išgyvena sunkius laikus: ne tik nepriartėta prie Trojos miesto, atvirkščiai, tenka trauktis nuo išdrąsėjusių ir jau, savo ruožtu, puolančių trojiečių. Achajų pasitarimo metu nuspręsta, kad be Achilo dalyvavimo neįmanoma atsilaikyti prieš trojiečius. Agamemnonas pripažįsta savo klaidą ir siūlo kompensaciją už įžeistą garbę: daugybę materialinių dovanų, be to, herojaus statusą aukštinančius pažadus (vedybas su savo dukterimi, valdžią). Į Achilo stovyklą deleguojami jam artimiausi žmonės – draugai (Odisėjas, Ajantas) ir senas auklėtojas (Feniksas).

Odisėjas, kreipdamasis į Achilą, išvardina viską, kas yra svarbu antikiniam herojui: karinio priešo akiplėšiškumą ir tautiečių karinę nesėkmę, seno tėvo patarimus, esą susivaldantysis įgija daugiau garbės, pasako apie nematyto didumo kompensaciją, šlovę, kurią Achilas įgis, nugalėjęs Hektorą, kuris, beje, skelbiasi esą nėra jam lygių (II. IX, 304–306).

Achilui atsisakius ir dar kartą priminus patirtą pažeminimą, į kalbą įstoja senasis auklėtojas. Jis atsargiai interpretuoja auklėtinio nenorą dalyvauti mūšyje ne tik kaip pyktį, bet ir kaip visos tautos išsižadėjimą (II. IX, 434–436). Priminęs savo šiltų, tėviškų santykių su Achilu istoriją, jis papasakoja ir mitinį siužetą, kurio aplinkybės panašios į Achilo situaciją, bei pasiūlo įžeistam herojui šios istorijos moralą – svarbu laiku imtis veiksmų, kad vėliau netektų gailėtis dėl nepataisomų pasekmių. Jis pateikia ir vaizdingą personifikaciją, vaizduodamas, kaip nuoskauda (*ἀτη*) viską griaua,

<sup>218</sup> Гусейнов 2013, 12–15.

<sup>219</sup> Гусейнов 2013, 14.

<sup>220</sup> Sverdiolas 1996, 61.

o Dzeuso dukros – maldos (*λιπή*, pl. *Λιταί*) – „atsivijusios gydo“. (*Il. IX, 507*), o galiausiai pranašauja, kad visa tauta pagarbins įstojusį į mūšį karį. Achilas atšauna, jog pagerbtas jau yra paties Dzeuso, o Feniksui pataria neužstoti Agamemnono, o verčiau kartu su Achilu „jį skaut“ (*Il. IX, 615*).

Tada į kalbą įstoja trečiasis pasiuntinys Ajantas ir teigia, kad Achilo pyktis kerta ribas, yra pernelyg stiprus, žvėriškas:

Pavertė jau laukine didingoj krūtinėje širdį<sup>221</sup>,  
 Taip užsispyręs, jog nieko nereiškia nė meilė bičiulių,  
 Dėlei kurios mes gerbėm tave kaip kito nė vieno.  
 O akmenširdi! (*Il. IX, 629–632*).

Ajantas priekaištauja Achilui, esą tas, pakludamas pertekliniam pykčiui (žiaurumui), paneigia net ir draugystės ryšius bei pamina šventą svetingumo dėsnį (*Il. IX, 640–642*) – atsisakydamas padėti draugams, kurie šiuo metu yra jo svečiai. Tai yra išpėjimas – Achilui nepakeitus sprendimo, visuomenėje jo poelgis bus suprastas nebe kaip garbės gynimas, o kaip nesuvaldomo pykčio ir žiaurumo manifestacija, pataikavimas savo aistrai. Achilas sutinka, jog draugai yra teisūs, bet prisipažįsta negalįs suvaldyti pykčio:

Betgi piktumas man sielą užtvindo visad, atsiminus  
 Sūnų Atrėjo, kaip tuosyk mane jis paniekino baisiai  
 Prieš argiečius visus, it valkatą kokį bešlovį. (*Il. IX, 646–648*).

Herojus kerta socialinę ribą, garbės gynimas tampa *perteklinis*. Visos vertybės jam koncentruojasi keršto dimensijoje. Draugų argumentai nemotyvuoja jo atsisakyti pasijos. Diomedas, išgirdęs apie nesėkmingą Agamemnono pasiuntinių pokalbį su Achilu, taip pat pateikia savo interpretaciją<sup>222</sup>:

Didis Atrėjo sūnau Agamemnone, vade vyriausias!  
 Tau nereikėjo verčiau maldaut Pelėjo no beydžio,  
 Siūlyti tiek dovanų: ir taip jis buvo išpuikęs (*ἀγήνωρ*),  
 Ogi dabar tu labiau dar jo išdidumą (*ἀγήνωρ*)<sup>223</sup> pakurstei (*Il. IX, 697–700*).

Taigi Achilą puikybe leidžia įtarti tai, kad jis paneigia net kelis bendruomenės nustatytus dėsnius: pavaldumo (vadas–pavaldinys) ryšį, karo draugystės (Odisejas ir Ajantas), amžiaus (senojo Fenikso išmintį) ryšius, svetingumo (atėję draugai tampa

<sup>221</sup> Plg. „į krūtinėje esančią didingą širdį įdėjo laukinį žiaurumą“ (*Ἀχιλλεύς ἄγριον ἐν στήθεσσι θέτο μεγαλύτερα θυμὸν σχέτλιος*) (*Il. IX, 628–630, TLG*).

<sup>222</sup> Vėliau ir griežtas Diomedas įtars, kad čia ne viskas taip paprasta (*Il. IX, 702–703*).

<sup>223</sup> Čia vartojamas ambivalentiškas žodis, kuris gali reikšti ir vyriškumą, herojiškumą, ir aroganciją (*LSJ 9*).

kartu ir svečiais, kuriuos Achilas priima po savo pastoge) dėsnį. Jis atmeta ne tik dvasinius arba hierarchijos, bet ir ekonominius saitus (nesutinka priimti Agamemnono dovanų) (plg. *Il.* IX, 632–639), tuo neleisdamas konflikto kaltininkui kompensuoti ir taip ištaisyti klaidos.

Tad visuotinį nepalankumą užsitraukia abu konflikto veikėjai – ir Achilas, ir Agamemnonas. Pastarasis piktnaudžiavo savo valdžia, tenkindamas godumo pasiją. O Achilas pernelyg leidosi apimamas pykčio ir garbės gynimas jam tapo individualios garbės reikalu, o ne socialinės pozicijos palaikymu. Socialinė pozicija jam, bent jau iš jo kalbos su draugais, neberūpi: jo nebevilioja nei potencialus pagerbimas karinės sėkmės metu, nei draugystė, nei materialinė kompensacija ir t.t.

Tiek Achilas, tiek Agamemnonas aprašyto konflikto situacijoje atsisako normos nustatyto *privalejimo* ir vadovaujasi individualia aksiologija. Abiejų pasirinkimas kontroliuojamas pateminės logikos: Agamemnonas godus turtų, o Achilas pernelyg pasiduoda pykčiui. Tad jų veiksmai grįsti gimusio iš pateminės konstitucijos *norėjimo*, kuriam patvirtinti bei pateisinti naudojamas ir aksiologinis *privalejimas*: Agamemnonas tvirtina turįs apginti savo kaip valdovo autoritetą, o Achilas – atstatyti pažeistą garbę. Perteklinė fokusacija ties šiomis vertėmis, jų kombinavimas savo naudos tikslais, individualaus gėrio siekimas visuomenės sąskaita – visa tai leidžia įtarti abu subjektus puikybe.

Matyti, kad konfliktas užsimezga ir skleidžiasi bendruomenės akivaizdoje, jos yra vertinamas, abu herojai apeliuoja į savo poziciją joje. Kiti herojai, rodos, tiesiogiai neįsitraukia į konfliktą, vis dėlto kolektyvo vaidmuo svarbesnis nei gali atrodyti. Antikos visuomenė gali būti, Lotmano žodžiais tariant, pavadinta semiotizuota visuomene<sup>224</sup>, kurioje kiekvieno jos nario elgesys gali turėti ypatingą reikšmę. Būtent stebintysis aktantas atpažįsta pasijas ir suteikia joms vietą universume, kontroliuoja, kad jos negriautų bendros tvarkos. Šie bendruomenės atliekami procesai bus pristatyti kitame poskyryje.

### 3.3. Moralizacija ir sensibilizacija

Į puikybės konstrukciją įeinąs *perteklius* antikinėje semiozėje įgauna ypatingą svarbą. Ribos kirtimas antikinio stebėtojo yra itin sureikšminamas, nuolat nurodoma, ar jausmas / veiksmas / reiškinys atitinka normą, ar ją peržengia. *Iliadoje* apstu tokių momentų, kada nurodoma, kas yra *pernelyg* daug ar mažai. Semantiškai tai dažnai reiškiami per priešdėlį *hyper*, tačiau gali būti pasitelktas ir atskiras žodis arba tam tikra leksika, pavyzdžiui, „nuolat“, „amžinai“ (*ἀεί*) (*Il.* I, 651 ir kt.). Dažnai graikų kalboje turima atskira leksema konkrečiam pertekliui arba trūkumui įvardinti. Pvz., Tersitas apibūdina Achilą kaip „lėtą be galo“ (*Il.* II, 241) [pabraukta mano – K. K.],

<sup>224</sup> Plg. *общество высокой знаковости*: Лотман 2002, 442.

tačiau originale vartojamas atskiras epitetas *μεθήμερον*<sup>225</sup>, kuris pačia savo reikšme nurodo trūkumą.

Vertinimo ir ribos nustatymo procesai – t. y. normos nustatymo ir atitikimo jai stebėjimo – matomi ne tik Homero epe, bet ir vėlesnėje literatūroje, tiek grožinėje, tiek filosofinėje<sup>226</sup>. Pavyzdžiui, Aristotelio *Nikomacho etikos* nemaža dalis kaip tik skirta normos (auksinio vidurio) ir nutolimo nuo jos (arba perteklius, arba trūkumas) paieškoms tarp skirtingų aksiologinių elementų (drąsos, dosnumo, didingumo ir kt.) įvardinti.

Normos nustatymo procesai kultūroje skirtingais laikais turi skirtingus orientyrus. Norma – tai tradicija, t. y. tolydus procesas, paremtas perėmimu ir perdavimu. Pavyzdžiui, Homero sukurtame pasaulyje nėra rašyto įstatymo, tačiau apeliuojama į papročius, į tradiciją. *Iliadoje* ir *Odisėjoje*, anot Losevo, dažnai vartojamas išsireiškimas *θέμις ἐστίν* (*themis estin*), kuris, priklausomai nuo konteksto, verčiamas labai skirtingai, bet jo esmė yra – ‚nustatyta‘, ‚yra paprotys‘, ‚taip daroma‘, ‚leidžiama‘ ir pan.<sup>227</sup> (pvz., II, 73; IX, 33; *Od.* III, 45; III, 187; IX, 268 ir kt.). Iki VII–V pr. Kr. galiojo chtoniškumo pasaulėvoka, pamažu perėjusi į herojiškumo estetiką. Homero pasaulis – pereinamojo pobūdžio terpė. Jo epe matyti kiek laisvesnis santykis tarp kolektyvo ir subjekto, artėjantis prie būdingo klasikiniam suvokimui. Subjektas vis dar yra šios nedalomos vienovės dalis, tačiau jau ryškėja visuomenės nutolimas nuo kosmoso ir stiprėja atskiro žmogaus individualizacija. Vėlesnėje literatūroje gali būti apeliuojama ir į rašytinį įstatymą, ypač tai liečia filosofų raštus. Klasikiniu<sup>228</sup> ir poklasikiniu<sup>229</sup> periodais normos atskaitos tašku tampa ir pats žmogus, tiksliau, jo protas, *žinojimas*.

<sup>225</sup> Graikų k. *aplaidus, nerūpestingas, LSJ* 1090.

<sup>226</sup> Teisinis palikimas, kuriame apstu normos bei jos reguliacijos pavyzdžių, šiame darbe neliečiamas, kadangi nustato ne patemines, o išorines elgsenos normas.

<sup>227</sup> Лосев 2006, 212.

<sup>228</sup> Klasikiniu periodu (V–IV a. pr. Kr.) (Sokratas, Platonas, Aristotelis, didieji tragikai ir t.t.) žmogus suvokiamas kaip juslinio kosmoso emanacija. Kosmosas – tai nebe mitinių jėgų chaosas, o darni sistema, harmoninga visuma. Klasikinio graikų periodo literatūros tekstuose žmogus įgauna daugiau individualumo. Pavyzdžiui, tragedijose individas ir jo protas beveik pakeičia kosminių dėsnių galiojimą. Tačiau, anot Stolarovo, tragedijos sąmonės epinis rudimentas yra tai, kad objektyvi kaltė (pvz., klaida) vis vien tapatinama su individualiąja (Столярков 1999, 27). Oidipo klaida gali būti suprasta ir pateisinta, tačiau antikinė sąmonė vis dar nemato kitos išeities – tik nusižengimo kompensavimą. O kompensuoti turi tas, kas objektyviai buvo susilietęs su šia klaida. Vis dėlto klasikinis žmogus jau linkęs atskirti save ir savo valią nuo makrokosmose vykstančių procesų (bet ne nuo bendros tvarkos). Pavyzdžiui, Demokritas rašė, kad nuo blogųjų darbų reikia susilaikyti ne iš baimės, bet iš pareigos jausmo (cit. iš Столярков 1999, 30).

<sup>229</sup> Poklasikinės epochos žmogus suvokiamas iš jo asmeninių poreikių perspektyvos. Jis gali veikti ir norėti kitaip, negu veikia ir nori kiti individai / kolektyvas. Pirmąją nebe bendra kosminė tvarka, o individas ir jo protas. Tiesa, anot Stolarovo, tokie pasaulėjautos pokyčiai randami jau ir IV a. pr. Kr. tragedijose (Столярков 1999, 28), bet formą įgavo, be abejo, žymiai vėliau.

Anot Losevo, visi antikos periodai charakterizuojami žmogaus kaip kosmoso ir, atitinkamai, visuomenės emanacijos suvokimo. Tačiau kosmoso samprata kito ir tobulėjo: nuo chtoniško chaoso kosmoso idėja evoliucionavo iki darnios struktūros, o glaudžios giminystės ryšiai tarp žmogaus ir jį supančio pasaulio pakito ir pradėjo reikšti ne tik fizinę priklausomybę, bet ir vidinius saitus<sup>230</sup>.

Taigi normos nustatymo kriterijai gali varijuoti priklausomai nuo laiko ir konteksto. Tačiau bendruomenės atliekamos atpažinimo ir įvertinimo operacijos paprastai išlaiko savo struktūrą: reiškinys atpažįstamas → įvardinamas bei → įvertinamas.

Toks žingsnis Greimo ir Fontanille'io *Pasijų semiotikoje* vadinamas *moralizacija*<sup>231</sup>. Moralizacija – tai mikrosekvencijos baigiamoji dalis: šios operacijos metu pateikiamas pateminio reiškinio įvertinimas. Šis etapas signalizuoja, kad pateminė struktūra yra patekusi į visuomeninę terpę<sup>232</sup>. „Moralizacija – tai operacija, kurios metu kultūra įnormina modalinę įaistrintą sąrangą tam, kad pateminė komunikacija tam tikrame kolektyve pasiduoėtų reguliavimui. [...] Kalboje ji [moralizacija – K. K.] pasireiškia per neigiamus arba teigiamus įvertinimus, paprastai per santykį su pertekliumi, trūkumu arba saiku, taip pat per leksemas, kondensuotai išreiškiančias pasiją, ir per papildomus komentarus apie pasiją“<sup>233</sup>.

Apmaštydamas Homero pasaulio aksiologiją, Avanesov pažymi, jog „[p]ernelyg didelis rūpestis dėl savo garbės daro Achilą išpuikėliu, o Agamemnoną – šykštuoliu“<sup>234</sup>. Panašią išvadą buvo padaręs ir Losevas, teigdamas, kad tai, kas moraliniu požiūriu gražu ir kas bjauru – Homero epe netampa opozicijomis, o tėra skirtingi laipsniai to paties reiškinio<sup>235</sup>. Šiuo atveju turima reikalo su savotiška „antro laipsnio“ moralizacija (vertina ne kūrinio veikėjai, o kūrinio skaitytojai), tačiau paties moralizacijos mechanizmo tai nepaneigia.

Moralizacija – tai operacija, skirta „įjautrintai modalinei rangai“<sup>236</sup> įvertinti pagal tai, ar pastaroji atitinka „normą, tam tikroje bendruomenėje reguliuojančią jausminę komunikaciją“<sup>237</sup>. Kitais žodžiais tariant, įvertinama, ar atitinka priimtas elgesio normas tai, kas buvo stebėtojo pamatyta. Moralizacija glaudžiai susijusi su sensibilizacija, yra jos padarinys. Kartais jos gali net susilieti, juk įvardinime dažnai slypi ir įvertinimas. Tad vertėtų trumpai aptarti ir šį kanoninės mikrosekvencijos žingsnį.

*Pasijų semiotikoje* sensibilizacijos sąvoka suvokiama dvejopai. Pirma, ji vartojama žymint pasijinio subjekto somatinės plotmės įvedimą į pateminį diskursą<sup>238</sup>. Mi-

<sup>230</sup> Лосев 2000, 355–367.

<sup>231</sup> Žr. šio darbo p. 50.

<sup>232</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 165.

<sup>233</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 165.

<sup>234</sup> Аванесов 2010, 285–286.

<sup>235</sup> Лосев 2006, 212.

<sup>236</sup> Настопка, „Moralizacija“, *Avantekstas*.

<sup>237</sup> Настопка, „Moralizacija“, *Avantekstas*.

<sup>238</sup> Pavyzdžiui, „pasaulio figūros įgauna prasmę tik esant sensibilizacijai, t. y. jutimui, kuris diktuojamas jaučiančio kūno“ (Греймас, Фонтаний 2007, 24).

krosekvencijoje ši sąvoka vartojama būtent šia prasme ir išplečiama per tris etapus: *nusiteikimas, įaistrinimas ir emocija*<sup>239</sup>.

Antra, šis terminas taikomas kultūriniam interpretacijos procesams išreikšti. „Sensibilizacija vadinama operacija, kurios pagalba tam tikra kultūra interpretuoja tą modalinių sąrangų dalį, kuri deduktyviai suvokiama kaip pasijos prasminiai efektai“<sup>240</sup>. Kitaip tariant, kai pasija tam tikru būdu yra įdiskursinama ir prasiveržia matomu būdu, kultūra, žvelgdama į šio proveržio elementus (*emocija*), interpretuoja juos kaip pateminį diskursą ir, moralizacijos pagalba, įvertina bei klasifikuoja šią pasiją. Taigi tai yra interpretacinis veiksmas, atliekamas aktanto stebėtojo.

Sensibilizacija pasireiškia iš sakymo praktikos: pasijos prasminiai efektai yra arba kondensuojami (tai pasireiškia per konkretų įvardinimą – pvz., visa Achilo pateminė istorija įgauna *pykčio* pavadinimą), arba pasirodo aprašomuoju būdu, įtraukiant „elgesio, požiūrio arba veiksmo“<sup>241</sup> epizodą, susijusį su pasija (pvz., Achilas griebiasi ginklo, norėdamas nužudyti įžeidėją – veiksmo epizodas, leidžiantis įtarti, kad subjektas apimtas pykčio; pas Agamemnoną grįžę pasiuntiniai reziuumuoja Achilo būseną – požiūrio epizodas).

*Pasijų semiotikos* autoriai apibrėžia sensibilizaciją ir moralizaciją kaip *kultūrinės* operacijas: juk būtent per jas pasireiškia išorinio stebėtojo ir vertintojo gebėjimas atpažinti besireiškiančią pasiją (sensibilizacijos operacija) ir pritaikyti jai tam tikroje kultūroje priimtą aksiologinį tinklą (moralizacija). Antikinės pasaulėžiūros ypatumai kaip tik leidžia išryškinti šias dvi pateminės schemos dalis.

Ankstesniame skyriuje aprašytas Achilo pokalbis su draugais kupinas sensibilizacijos ir moralizacijos operacijų pavyzdžių. Achilas pats savo veiksmais (tiksliau, demonstratyviu neveikimu) stengiasi kuo aiškiau parodyti, kad vadui nedovanojo. Jis, žinodamas apie tautiečių pralaimėjimą, „linksmo širdį [...] kanklėm balsingom“ (II. IX, 186), aktyviai atsisakė taikytis su vadu ir grasino išvis paliksiąs stovyklą. Šitie veiksmai yra apgalvoti, laikomasi tam tikro scenarijaus – o stebintysis turi „nuskaityti“ ir „iššifruoti“ šį pateminį „ritualą“.

Be apgalvotų veiksmų, pateminis blykstelėjimas atpažįstamas ir iš psichosomatikos, kuri nebe taip kontroliuojama, kaip tam tikri veiksmai: „Pelidui net kvapą užgniaužė iš pykčio“ (II. I, 188)<sup>242</sup>, „graudžiai pravirko, nuo vyrų toliau atsisėdo pats vienas“ (II. I, 349), taip pat – subjekto leksikos (įžeidinėjimai, nepagarbūs atsiliepimai apie karalių). Apskritai, jausmas antikoje yra maksimaliai kūniškas. Tai puikiausias patemizacijos,

<sup>239</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 277. Žr. taip pat šio darbo p. 48.

<sup>240</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 165. Į šią *Pasijų semiotikos* vietą apeliuoja ir Nastopka: „Sensibilizacija vadinamas kultūros veiksmas, atskleidžiantis pasijų prasminius efektus, slypinčius tam tikrose modalinėse rangose“ (Nastopka, „Sensibilizacija“, *Avantekstas*). Nastopka verčia šią vietą iš prancūziško originalo (Greimas, Fontanille 1991, 153).

<sup>241</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 165.

<sup>242</sup> Pelidui iš pykčio „net skaudu pasidarė“, arba pažodžiui: „net skausmas gimė“ (*Πηλείωνι δ' ἄχος γένετ'*) (II. I, 188).



arba įaistrinimo, pavyzdys. Patemizaciją aktualizuoja modalinis perteklius, kuris nebegali likti neišsiveržęs. Įaistrinimas ir emocija, įeidami į sensibilizuotą diskursą, gali būti matomi išorinio stebėtojo (nors, aišku, pateminis subjektas gali užmaskuoti savo patemizacijos procesą arba stebėtojas neturi atpažinimo kompetencijų).

Antikinis herojus yra *patiriantis* jausmus, jis išgyvena juos visa savo pilnatve. Tai neatsiejama nuo jau minėto antikinės pasaulėvokos ypatumo, esą viskas – ir pats žmogus – yra kosmoso dalis. Jausmas tad šioje kultūroje irgi tampa apčiuopiamas ir suvokiamas kaip visatos dalis. Antikoje jausmai ne tik pasireiškia kūniškai, bet ir patys yra kūniški, dar daugiau, jie neperžengia kūno sferos. Jausmas yra absoliučiai fizinė realybė – meilė, neapykanta, ilgesys, abejonė ir t.t. – viskas suvokiama tik kūniškoje plotmėje ir per kūną<sup>243</sup>. Pavyzdžiui, *Iliados* pradžioje nurodoma, kad Agamemnono širdis prisipildė pykčio. Bet iš tikrųjų šioje vietoje pavartotas žodis, kurio pirminė reikšmė yra ‚diafragma‘ (gr. *φρήν*) (*Il.* I, 103) ir tik kita – ‚širdis‘<sup>244</sup>. O Achilas prisipažįsta, kad vien tik prisiminimas apie patirtą skriaudą pripildo jį kartaus pykčio (gr. *χόλος*: ‚pyktis‘, tiesioginė reikšmė – ‚tulžis‘<sup>245</sup>) (*Il.* IX, 646).

Toks materialus jausmo suvokimas paveikia ir antikinių grožinių tekstų stilistiką. Antikinių tekstų poetika šiuo požiūriu išties stebėtina: siekdami perteikti aistrų galią, aprašyti tam tikros pasijos apimtą žmogų (ar dievą), graikų autoriai smarkiai metaforizuoja ir personifikuoja daugybę, rodos, paprastų reiškinių<sup>246</sup>.

<sup>243</sup> Antikinė pasaulėvoka yra maksimaliai kūniška, galima sakyti, kad kūniškumas – tai jos mąstymo forma. Net Platono *eidosai* iš dalies įsipina į šį *kūnišką* kosmosą, tai nėra abstrakčios sąvokos ar transcendentalinės kategorijos (*eidosas* – ‚tai, kas yra matoma‘). Tad nenuostabu, kad idėjos Platono filosofijoje (*Puota, Faidras*) siejamos, visų pirma, su vizualine estetika. Filosofas pradėjęs savo kelią nuo susižavėjimo gražiais kūnais galiausiai pamato grožį savaime – idėjų pasaulį. Pirmą ir paskutinį šio kelio laiptelius jungia būtent vizualinė estetika, orientuota į kūnus. Būtent todėl, kaip pažymi Arūnas Sverdiolas, ‚realiausias daiktas“ – idėja vis dėlto reikalauja būti realizuota, įkūnyta“ (Sverdiolas 1996, 50) ir ‚tam, kad idėja čia būtų, tvirtų tarp žmonių, reikalingas ją įtvirtinantis, perkeliantis iš *anapus* į *šiapus*, į *čia ir dabar*, taip pat iš teorijos į praktiką veiksmas“ (Sverdiolas 1996, 61). Požiūris į kūną kaip į sielos karstą (*σῶμα σῆμα*) taip pat gali būti įtrauktas į šį kūnišką pasaulėvoką, turint omeny, kad siela suvokiama kaip idealus reiškinys, kuris iki tam tikro laiko tveria ydomis apimtame kūne (toks kūnas tikrai tampa jos karstu), bet kartu kūnas yra sielos žymė, ženklas (kita žodžio *σῆμα* reikšmė). Iš kitos pusės, Platonas, be abejo, siūlo kitokią antropologinį rakursą negu Homeras, tačiau šiame darbe koncentruojamasi būtent ties pastarojo teksta, tad kūniškumo skirtingos suvokimo formos detalčiau nebus liečiamos.

<sup>244</sup> *LSJ* 1954.

<sup>245</sup> *LSJ* 1997.

<sup>246</sup> Jausmui apibūdinti arba tiesiog įvardinti naudojami labai vaizdingi žodžiai ir pasakymai. Pavyzdžiui, emocijos gali būti perteikiamos per gamtinių katastrofų vaizdus, per scenas iš laukinių gyvulių gyvenimo (pvz., *Il.* XXI, 291–293). Deivė Atėnė apimta tiesiog laukinio, nesuvaldomo pykčio (*χόλος δέ μιν ἄγριος ἦρει* (*Il.* IV, 23; taip pat *Il.* VIII, 459–460)), kadangi negauna leidimo iš Dzeuso veikti pagal savo interesus. Kartais jausmas gali būti perteiktas per tam tikrą fiziologinę duotybę. Štai Dzeusas taip apibūdina Heros neapykantą trojėnams:



Puikybės fenomenas antikoje perteikiamas per dydžio (priešdėlis *μεγαλο-*), pertekliaus (*υπερ-*) kategorijas, kreipia į fizinio pasaulio reiškinius. Pavyzdžiui, puikybės sinonimai *χαυρότης* (pirminė reikšmė – ‚irus‘, ‚purus‘), *τῦφος* (pirminė reikšmė – ‚dūmai‘) priklauso gamtinei leksikai.

Tiesa, reikia pripažinti, kad ši pasija antikiniame palikime neturi kažkokios tik jai būdingos raiškos. Antikiniai šaltiniai, nemažai aprašdami kitas aistras – *pathos* – labai nedaug aprašo puikybės raišką. Paprastai ji siejama su kitais reiškiniais: su pykčiu, įniršiu, kerštu, kadangi būtent šios pasijos – tai vaisingas laukas jėgai, galiai išreikšti. O neteisėtas galios demonstravimas, kaip jau buvo nustatyta, ir siejamas su išpuikimu. Tad puikybės lauko reiškiniai paprastai antikiniame kontekste turi ryšio su neteisybe, su fizine, moraline, teisine skriauda, su žmogiškųjų arba religinių įstatymų nesilaikymu, o per griovimo ir chaoso dimensijas išreiškiamas jos stiprumas bei pavojingumas žmogaus asmenybei.

Kiek detaliau puikybė ir jai giminiškai reiškiniai aprašomi filosofiniuose veikaluose, tačiau ten jau įtraukiamas ir kitas – nebe grynai fiziologinis – matmuo. Pavyzdžiui, Aristotelis pateikia pasipūtėlio charakteristiką, pabrėždamas, kaip išoriškai reiškiama jo vidinis nuostolingumas. Portreto kūrimui išminčius vartoja jau ne tiek fiziologinio pobūdžio metaforas, kiek parodydamas išpuikėlio elgesį per daiktus, per jo atrodymą, per elgseną, neatitinkančią jo turimų talentų ir dorybių<sup>247</sup>.

Taigi grįžtant prie Achilo, nenuostabu, kad jo pyktis yra toks somatiškas. Achilas visa savo elgsena signalizuoja apie pateminę būseną. Ji yra atpažįstama stebinčiųjų, tinkamai įvardinama. Apskritai, analizuotoje ištraukoje (draugų pokalbis su Achilu) sensibilizacija beveik iš karto pereina į moralizaciją arba net susilieja su ja. Iš pradžių pasiuntiniai įvertina Achilo būseną kaip pyktį („[...] meski / Slegiančius širdį pykčius“ (II. IX, 259–260)) ir stengiasi numalšinti jį, žadėdami begalę dovanų bei apeliuodami į herojaus patriotinius jausmus. Achilas apeliuoja į savo įžeistą garbę, vaizduodamas, kiek daug jis tarnavęs Atridui ir kaip jo triūsas nevertinamas, o pats Achilas galiausiai ir pažeminamas. Pats karas jam turėjęs prasmės tik kol žadėjo šlovę, trojėnai jam nėra padarę nieko blogo. Bet su tokiu valdovu garbės neįgys, jis nebetikis valdovu ir jo pažadais, o pastarojo dovanos jam kelia pasibjaurėjimą. Toks atsakymas verčia pasiuntinius sutrikti – pasirodo, turima reikalo su kažkuo daugiau nei „ritualinis“ pyktis dėl įžeistos garbės. Tad kurį laiką neaišku, kaip „perskaityti“ šį pateminį diskursą.

Pasiuntiniams tenka išeiti – taika tarp vyriausiojo vado ir įžeistojo pavaldinio neatkurta. Herojai praneša valdovui, kad Achilas nebepaiso bendruomenės nuomonės

*Jei, pro vartus įsiveržus kaip nors, pro mūrus aukštuosius,*

*Gyvą galėtum suėsti Priamą ir sūnus Priamo*

*Draug su trojėnais visais, – tuomet gal pyktis praeitų [ἐξάκέσαιο – ‚patenkintumei‘, ‚išgydytumei‘ (LSJ 582)] (II. IV, 34–36). Deivės pyktis lyginamas su noru suvalgyti – sutraiškyti dantimis ir paversti savęs dalimi.*

<sup>247</sup> Plačiau žr. šio darbo p. 84–85.

ir vertybių: „Pykčio valdyti visai jis [Achilas] nenori“, „jam niekis ir tu, ir dovanos tavo“ (II. IX, 678–679). Smarkus Diomedas, išgirdęs apie nesėkmingą Agamemnono pasiuntinių pokalbį su Achilu, pateikia savo interpretaciją, esą nereikėjo taikytis su juo, savo veiksmais valdovas tik pakurstęs Achilo puikybę (II. IX, 697–700).

Sensibilizacija – tai procesas. Pateminių diskurso atpažinimas gali ir užtrukti, t. y. ne iš karto gali būti aišku, kad subjektas apimtas pasijos. Be to, pačios pasijos įvardinimas, t. y. *konstitucijos* atpažinimas, gali kisti ir varijuoti. Dar daugiau, tokia interpretacija – tai stipriai nuo stebinčiojo nusistatymo ir situacijos konteksto priklausanti operacija. Pavyzdžiui, vienaip „perskaitomas“ elgesys kare, kitaip – taikos metu: grojimas kanklėmis taikos metu – nekelia nuostabos, o štai karo kontekste tampa pertrūkiu.

Tiek sensibilizacija, tiek moralizacija gali būti ir grynai emocinio pobūdžio. Taip įvyksta, pvz., pykčio situacijoje: oponentai, priskirdami vienas kitam įvairiausių terminus ir pateminius vaidmenis, vadovaujasi daugiau emocijomis nei esamais faktais. Pavyzdžiui, ginčo metu Agamemnomas apkaltina Achilą bailumu, išgirdęs apie jo ketinimą apleisti mūšį (II. I, 172–180), o Pelidas padaro išvadą, kad valdovas yra nesąžiningas girtuoklis, vengiantis mūšio ir pasižymintis gėdingu kerštingumu (II. I, 225–230). Tokie įvardinimai tik dar kartą įrodo, jog abu varžovai yra apimti aistros būsenos. Sensibilizacija pati įgauna patemini turinį ir, savo ruožtu, tampa *emocijos* išraiška. Kitais žodžiais tariant, aistringas subjektas atlieka ne *kito* aistros atpažinimo operaciją, o pats savo elgesiu byloja apie savo pasijas.

Dar daugiau, Greimas ir Fontanille'is nurodo, kad sensibilizacija gali kisti: „skirtingos kultūros, veiklos sritys arba epochos skirtingai paaiškina modalines sąrangas“<sup>248</sup>. Tai taikytina ir moralizacijai: ji taip pat nėra stabili, o pavaldi kultūriniam, chronologiniam ir t.t. kismui. Tačiau *Pasijų semiotikoje* autoriai detaliau neišplėtoja šių aktų nestabilaus pobūdžio.

Jau minėta, kad ir pačioje *Iliadoje* požiūris į Achilo pyktį transformuojasi, skirtingi veikėjai skirtingai žiūri į jį. Puikus tokio kismo pavyzdys yra Achilo veiksmų interpretacija vėlesnių kartų atstovų. Kitos kartos dažnai taip pat interpretuoja jo patemini proveržį kaip pyktį, tačiau, pvz., Aristotelis *Retorikoje* pabrėžia jo tinkamumą ir kil-dina iš pareigos apginti savo garbę:

Ižeidimas (*ἔβρεως*) – tai garbės sumenkinimas (*ἀτιμία*), o kas menkina (*ὀλιγορέω* – mažai vertina) kito garbę, tas niekina, kadangi jokios pagarbos nenusipelno tai, kas nieko neverta – tiek geraja, tiek blogaja prasme. Štai kodėl Achilas pykčio apimtas sako: *...skaudžiai užgavo mane, atimdamas dalį, man duotą* (II. I, 355).

Ir dar:

*...mane jis paniekino baisiai*

*Prieš argiečius visus, it valkatą kokį bešlovį* (II. IX, 647–648).

<sup>248</sup> Greimas ir Fontanille'is pateikia didžiadvasiškumo kultūrinės interpretacijos pavyzdį: anot jų, iš pradžių sietas su *galia* bei didingumu, vėliau didžiadvasiškumas pradėtas tapatinti su dosnumu (Греймаc, Фонтаний, 166).

Kaip matome, būtent dėl šito jis pyksta. Pagarbos sau reikalaujama iš tų, kurie yra prasčiau kilmės, arba ne tokie galingi, narsūs ir apskritai yra menkesni visame kame, kuo vienas žmogus gali būti pranašesnis už kitus. Pavyzdžiui, turtuolio pranašumas prieš beturtį – piniguose, iškalbingas pirmąją prieš nemokantį iškalbos, turintis valdžią – prieš pavaldinį ir tas, kuris laiko save vertu valdžios, prieš tą, kuris turi būti valdomas. Štai kodėl poetas sako:

*Pyktis juk esti baisus Kronido gentainio karaliaus (Il. II, 196),*

o taip pat:

*Apmaudas [karaliaus] lieka širdy, kol, gavęs progą, nugiežia (Il. I, 82).*

Juk jie pyksta būtent dėl to, kad yra pranašesni. Be to, žmogus laukia pagarbos iš tų asmenų, kuriuos jis laiko sau skolingais, o tokie yra tie, kuriems jis pats yra daręs paslaugų, arba kažkas kitas jam tarpininkaujant, arba kuris nors iš jo artimųjų – nori ar norėjo padėti<sup>249</sup>.

Platonas *Valstybės* dialoguose pasako (tiesa, ne konkrečiai apie atsisakymą dalyvauti kare, o apie piktą verksmą ir vėliau – apie žiaurumą): neįmanoma patikėti, kad toks didvyris kaip Achilas galėjo būti pavaldus šitokiam emociniam smulkmeniškumui. Neabejotinai jis niekada nedaręs to, kas jam priskiriama.

Ir Hektoro lavono valkiojimo aplink Patroklo kapą, belaisvių aukojimo lauže – visų tokių dalykų mes nevadinsime tikrais ir neleisime mūsų kariams tikėti, jog Achilas, deivės ir dorovingiausiojo Pelėjo, Dzeuso sūnaus, sūnus, išauklėtas išmintingiausiojo Cheirono, buvęs tokios prieštaringos dvasios, jog sirgęs dviem viena kitai priešingomis ligomis – žemu turtų troškimu ir išdidžiu nesiskaitymu su dievais ir žmonėmis. (Pl. *Resp.*, 391b, 31–33).

Kitas puikus įvairialypės pateminės semiozės pavyzdys randamas Euripido *Medėjoje* (Eur. *Med.*). Jasono pakartotinas vedybas interpretuoja ir vertina skirtingi žmonės skirtingais aspektais: palikta Medėja, apimta pavydo, pažeminimo ir išdavystės jausmo pasijomis, jas suvokia kaip apgavystę, silpnadvasiškumą, išdavystę; senoji auklė ir auklėtojas, ištikimi šeimos tradicijoms, nors ir nedrįsta teisti šeiminių, vis dėlto Jasono poelgį vertina kaip šeimos įskaudinimą; moterų choras suvokia tai kaip šeimyninės pareigos atmetimą, santuokinių priesaikų nepaisymą; pats Jasonas, pateisina savo poelgį politiniais ir socialiniais argumentais, įvardina jį ne kaip šeimos išdavystę, o kaip praktišką poelgį. Anot jo, tai tik socialinis ir ekonominis gestas, kuriuo jis siekia išsitvirtinti visuomenėje ir materialiai aprūpinti vaikus ir pačią Medėją.

Taigi sensibilizacija – tai gana lanksti operacija. Jos rezultatai priklauso ne tik nuo istorinio bei geografinio konteksto, bet ir nuo stebinčiojo bei jo patirties ir gebėjimo

<sup>249</sup> Аристотель 2000, 61–62 (1354a1–1420a8).

atpažinti pasiją, jo nusistatymo, pačios pasijos proveržio intensyvumo ir konkretumo. Matyti, kad sensibilizacijoje dalyvauja du aktantai – stebintysis (adresantas) ir pateminis subjektas (adresatas)<sup>250</sup> – bei pateminis pranešimas. Tad iš esmės sensibilizacijos metu turima reikalo su komunikacijos schema – stebintysis, gavęs pateminį pranešimą, stengiasi jį tinkamai iššifruoti. Vos tik įtarta, kad turima reikalo su pateminiu diskursu (t. y. atliktas pirmas sensibilizacijos žingsnis), o tai įvyksta pastebėjus modalinį perteklių, aktualizuojamas būtent pateminės kalbos „žodynas“ ir toliau iš pasijos požymių stengiamasi atpažinti konkrečią *konstituciją*. Tad reikia nepaleisti iš galvos, kad stebintįjo interpretacinė operacija – tai gan subjektyvaus pobūdžio reiškinys.

Subjektyvumą pastiprina ir tai, jog stebėtojas-interpretatorius mato tik dalį stebimojo subjekto veiksmų, o juos presuponuojantys timiniai, foriniai, emociniai, kognityviniai ir t.t. procesai bei dalis stebimojo veiksmų interpretatoriui dažnai lieka nežinomi. Tad interpretatorius užpildo šias informacines spragas arba savo patirtimi, arba kultūrine medžiaga, kurią jis valdo, arba prisipažįsta negalįs atlikti interpretacijos ir vertinimo.

Dar daugiau, pati sensibilizacija nėra metodas, o tik pateminės schemos dalis. Interpretatorius gali pritaikyti įvykio ar reiškinio analizei bet kokį tinklėlį – psichologinį, sociologinį, loginį, kultūrinį ir t.t., o tai gali turėti įtakos sensibilizacijos rezultatams. Pavyzdžiui, skirtingų autorių kūrinuose nevienareikšmiškai pristatoma Klaitemnestros veiksmų logika. Vienur ji yra tiesiog neištikima žmona, kitur – už savo Ifigeniją keršijanti motina. Konteksto kaita leidžia skirtingai pažiūrėti į tą patį reiškinį ir verčia ne tik fikcinio pasaulio veikėjus išsakyti savo nuomonę, bet į sensibilizacijos bei moralizacijos procesus įjungia ir epo klausytoją arba dramos žiūrovą.

Kai atlikta sensibilizacija, t. y. nustatyta, kad esama pateminio diskurso, pereinama prie moralizacijos – šis pateminis diskursas turi būti įvertintas, taikant normos ir ne-normos kriterijus. Atitikimas normai kontroliuojamas skirtingais būdais: ieškoma precedentų istorijoje ir mitologijoje, kreipiamasi į paties stebimojo ankstesnę biografiją, nurodomos giminės charakteristikos, kuriomis tos giminės atstovas turėtų sekti ir t.t. Iš esmės – tai lyginimo operacija, kada tam tikri aspektai, išskirti sensibilizacijos metu, derinami su kultūros sistemoje jau turimais.

Neigiama moralizacija antikinėje tradicijoje dažnai išsakoma, remiantis ne tik pertekliaus ir stokos kategorijomis, bet ir *gėdos* arba *šlovės* sampratomis. Pastarosios taip pat siejasi su atitikimu / neatitikimu normai. Iš antikinio palikimo matyti, kad lyginimas grindžiamas socialiniais aspektais. Į jį dažnai įeina giminės charakteristika; herojaus veiksmų įtaka poliui, sociumui; veiksmų atitikimas bendrai harmonijai ir pan. Net ir filosofijos darbai, psichologiškesni ir labiau į subjekto individualybę nukreipti, vis dėlto vadovaujasi šiais ar panašiais kolektyviniam gyvenimui svarbiais komponentais.

<sup>250</sup> Diskursyviniam lygmenyje jie gali susilieti ir į vieną, juk pats subjektas taip pat gali atpažinti savyje pasiją ir ją įvardinti.

Giminės charakteristika – tai paprastai paveldimas reiškinys. Jeigu protėviai pasižymėjo tam tikromis savybėmis, iš palikuonių tikimasi to paties. Todėl homeriškajame pasaulyje labai svarbu sužinoti nepažįstamojo vardą, giminę, kadangi tai, visų pirma, iškart įtraukia jį į harmoningą visuomenės sistemą, o antra, leidžia šeiminkams suvokti, ko galima iš svečio tikėtis. Visi herojai vienas kitą pažįsta arba bent yra vienas apie kitą girdėję, epinis pasaulis yra tarsi apgaubtas giminystės ryšių tinklu. Tad dažnai herojaus portretas jau sudarytas iš jo vardo, net dar prieš jam pradedant veikti. Be abejo, vien tik giminės bruožų priskyrimu palikuoniui neapsiribojama. Herojus išgarsėja savo paties ne/garbingais darbais – ne veltui *Iliadoje* randama nemaža epizodų, kur pasakojama apie konkretaus herojaus žygdarbius. Herojaus didvyriški veiksmai gan dažnai yra patemiškai įkrauti – Diomedas apimtas kovos įniršio, Menelajus gina Patroklo kūną nuo pasipūtusių<sup>251</sup> trojėnų, į karą vėl įstojęs Achilas valdomas keršto ir pan.

Kartais susiduriama su sudėtingesne situacija. *Iliadoje* neretai herojai arba pasakotojas neranda kito paaiškinimo, kaip *apsėdimas* netikėtiems sprendimams ar net žygdarbiams paaiškinti (pvz., Diomedo žygdarbiai). Taip pat ir normą peržengiantis Agamemnono ir Achilo ginčas pagaliau paaiškinamas kaip *atē* veikimas (*Il. XIX, 85–144*)<sup>252</sup>. Tokiu atveju dalis atsakomybės (bet kartu ir garbės, jei kalbama apie žygdarbį) nuo subjekto tarsi nuimama. Neaiškus (ir todėl sunkiai moralizuojamas) elgesys tokiu būdu irgi įjungiamas į normą, tik šiuo atveju ne per socialinę arba asmeninę dimensiją, o per vertikale: žmogus–aukštesnės jėgos. Tai jau ne moralizacija, o tam tikra *spiritualizacija*.

Užbaigiant Achilo ir Agamemnono pateminę istoriją, galima pažymėti, jog patys veikėjai pripažįsta juos apėmusių aistrų *perteklinį* pobūdį (*Il. XIX, 55–57; 87–92*), t. y. patys atlieka moralizaciją. Atridass teisinasi esą kaltas ne jis, o „Atė, Kronido vyriausia duktė“ (*Il. XIX, 91*). Ar tai bandymas nuimti nuo savęs atsakomybę, ar, kaip mano Doddsas, iš tiesų dievybės nulemtas sveiko proto praradimas<sup>253</sup>, aptariant moralizacijos procesus reikšmės nebeturi. Bet kokių atveju pateminis subjektas pasirenka kitokią aksiologiją, negu priimta, ir tik tai yra matoma vertintojui.

Moralizacija gali apimti ir gilesnius reiškinio lygmenis, įtardama arba nurodydama galimas pasekmes, taip kurdama priežasties–pasekmės ryšius ir modeliudama tolesnes galimas situacijas. Tokia labiau išplėtotą moralizacijos forma būdinga klasikiniam antikos periodui. Pavyzdžiui, Euripido dramų pasaulyje moralizacija įgauna ypatingos svarbos. Šiam autoriui rūpi parodyti, kaip žmogaus nesuvaldomos aistros gali vystytis ir stiprėti, griauti ne tik jo paties, bet ir kitų gyvenimus. Tad etinė dimensija jo kūryboje yra labiau išplėtotą, negu Homero epuose.

Moralizacija gali priimti laiku išsakyto įspėjimo formą ir taip sustabdyti destruktivius procesus. Štai senoji auklė Euripido *Medėjoje* (V a. pr. Kr.) įspėja vaikus:

<sup>251</sup> Trojėnams apibūdinti Menelajus vartoja epitetą *ὑπέρβιος* (*Il. XVII, 19*), kurio pirminė reikšmė – ‚pertekęs jėgų‘, o antrinė – ‚pasipūtęs‘, ‚priešiškas įstatymams‘ (*LSJ* 1861).

<sup>252</sup> Доддс 2000, 14; 37.

<sup>253</sup> Доддс 2000, 13–15, 36–37.

Tad skubėkit greičiau, paskubėkit namo  
 Ir geriau į akis nesirodykit jai.  
 Prie jos neikit artyn, pasisaugokit jos  
 Tokio būdo žiaurus (ἄγριον<sup>254</sup>) ir jos sielos nuožmios (στυγερὰν<sup>255</sup>)  
 Įtūžimo baisaus! (Eur. *Med.* 100–105).

Šiuo atveju ribos kirtimas perteikiamas per vaizdingus epitetus – veikėjos būseną aprašoma, kuriant laukinės jėgos, chaoso atmosferą, įtariama, kad nebeveikia vaiko–motinos ryšys. Visa tai parodo, kad šelstama ir pykstama *per daug*. Toks perteklius yra ne tik socialiai, bet ir dvasiškai pavojingas. Auklės išsakyta dorovinė diagnozė siejasi su tolesniu tragedijos vystymusi ir atitinka šio ir kitų šio autoriaus tekstų moralą – aistra yra pražūtinga.

Moralizacijos tikslas – ne tik vertinti, bet ir reguliuoti pasijinę apyvartą visuomenėje<sup>256</sup>. Pateminės konstrukcijos įtaka kolektyvui pagrįsta *naudos–žalos* elementariąja struktūra. Mat Antika nežino atskirtų pasijų – viskas, kas yra patiriama vieno elemento, būtinai pagal kosmoso dėsnius paveikia ir kitus. Ne veltui dėl Chriso pažeminimo kenčia ne vien tik atėmęs iš jo dukrą Agamemnonas, bet ir visa kariuomenė. Maras apima ne vien tragiškai suklydusio Oidipo namus, bet ir visą miestą. Paprastai tikras žygdarbis – tai įtakos visuomenei turintis žygdarbis. Net Heraklio užduotys, nors ir sukurtos siekiant pražudyti šį herojų, vis dėlto susijusios su kokios nors gyvenimą trikdančios kliūties panaikinimu. Tad ir į pasijas žiūrima per naudos–žalos kolektyvui prizmę.

Antikiniame kontekste sensibilizacija ir moralizacija – tai ne tik įvardinimas ir įvertinimas, bet ir subjekto kontrolės forma. Antikiniam subjektui svarbus sociumo pripažinimas. Gavęs neigiamą įvertinimą, jis turėtų pakeisti elgseną, kadangi be sociumo jis neegzistuoja. Savo ruožtu, sociumas atlieka interpretavimo operacijas tam, kad subjekto darbai nežlugdytų visuomenės, o ją puoselėtų.

Sensibilizacijos ir moralizacijos operacijos yra kultūros formuojamos ir ją formuojančios. Patirtis, interpretacijos metodai, atliekant sensibilizaciją, dažnai yra traukiami iš kultūros sandraupų. Taip pat ir atliekant moralizaciją paprastai remiamasi jau esamais precedentais, turimomis vertinimo skalėmis, juk kitaip neįmanoma nustatyti, ar norma pažeidžiama.

Puikybė, kaip jau buvo minėta, tarp antikinę kultūrą dominančių temų užima periferinę poziciją, tad neįgauna atskiros vertinimo sistemos. Ji yra tik viena iš daugelio vertintinų reiškinių. Paprastai ji moralizuojama neigiamai, varijuoja tik nepalankaus jos įvertinimo priežastys ir argumentai. Atrodo, geriausiai tai galima pavaizduoti per elementariųjų reikšmės struktūrų pavyzdžius.

<sup>254</sup> Gr. ‚laukinis‘ – *LSJ* 15.

<sup>255</sup> Gr. ‚pilnas neapykantos‘, ‚pasibjaurėjęs‘ arba – ‚keliantis neapykantą, pasibjaurėjimą‘ – *LSJ* 1657.

<sup>256</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 165.



Pavyzdžiui, žinant, kad antikinei kultūrai svarbi harmoningos visatos, visa apimančio kosmoso samprata, logiška įtarti, kad viena iš įmanomų elementariųjų reikšmės struktūrų antikinėje pasaulėžiūroje – tai tvarka vs netvarka, kur puikybė priklausys chaoso dimensijai, kadangi pažeidžia kosmoso vientisumą. Pavyzdžiui, tokie yra jau minėti hekatoheirai Hesiodo *Teogonijoje* ir apskritai bet kas, kas atstovauja griovimo bei jėgos dimensijai.

Dar viena elementarioji reikšmės struktūra – šlovė vs puikybė, kur puikybė paprastai suprantama kaip netinkamas būdas įgyti šlovę. Pavyzdžiui, tokie yra Sizifas, Tantalas, Arachnė. Tiesa, šitos istorijos plačiau aprašytos jau vėlyvosios Antikos laikotarpiu Ovidijaus *Metamorfozėse*, tačiau pats siužetas leidžia išskirti būtent nurodytą opoziciją. Juk rungtyniaujanti su Atėne Arachnė ar dievus apgaudinėjantys Sizifas ir Tantalas siekia ne tik akimirksnio patenkinimo, bet ir to, kad jų darbai būtų pagarsinti, kad kartų atmintyje būtų išsaugota, jog jie tam tikromis kompetencijomis buvo pranokę dievus (Ov. *Met.*). Tad ir baudžiami jie yra ne tik už patį precedentą, bet ir už žmogus–dievai santykių hierarchijos ardymą.

Taip pat galima kalbėti apie visuomenė vs puikybė struktūrą, kur puikybė atitiktų atsiskyrimo nuo bendruomenės norą. Šiame skyriuje, aptariant Homero etiką, daugiausiai buvo paliestas būtent toks puikybės suvokimas. Pavyzdžiui, II. XIX giesmėje, kurioje aprašomas dviejų herojų susitaikymas, svarbiausia yra, kad veikėjai grįžta prie sociumo nustatytos tvarkos. Tiesa, Achilas atsisako pykčio ne todėl, kad atleido Agamemnonui, o todėl, kad yra užvaldytas kitos aistros – noro atkeršyti už nužudytą Patroklą. Toks perėjimas nuo vienos pasijos prie kitos paliudija, kad iš tiesų Achilo pyktis dėl pažeistos reputacijos buvo pernelyg užsitęsęs, jis nesunkiai pakeičiamas kito išgyvenimo. Praradimo skausmas ir keršto siekis yra toks stiprus, kad Achilas nebegali nei valgyti, nei lūkuriuoti, nei sulaukyti ašarų – jis tuojau pat veržiasi į mūšį ir sunkiai priima bet kokį atidėjimą.

Vėlesnėje antikoje ši elementarioji struktūra taip pat išlaikoma. Pavyzdžiui, filosofai dažnai yra kaltinami pasipūtimu, tyčiniu esamos tvarkos ardymu, nors jie pažeidžia esamas normas, kad sukrestų stebinčiuosius ir priverstų jų ieškoti šio neįprasto elgesio paaiškinimo. Vis dėlto, anot Gusejnovo, statinėje gyvenantis Diogenas įtaria mas puikybę<sup>257</sup>, nors jo intencijos visiškai kitokios.

Taigi matyti, kad antikinė moralizacija stokoja individualumo matmens. Subjektas atsakingas už savo veiksmus tik tiek, kiek jis yra bendros sistemos elementas. Tačiau jo asmeninis suinteresuotumas, jo paties moralinė (mūsų suvokimu) logika kol kas negzistuoja. Moralus poelgis – tai toks poelgis, kuris sutampa su kosmoso dėsniais<sup>258</sup>. Atitinkamai, apie amoralumą, pavyzdžiui, puikybę, galima kalbėti tik tada, kai šių dėsnių nepaisoma, kai pažeidžiama bendra tvarka.

<sup>257</sup> Гусейнов 2013, 120.

<sup>258</sup> Столяров 1999, 22.



Galima pastebėti dar vieną antikinės kultūros ypatybę: sensibilizaciją ir moralizaciją joje, visų pirma, – tai žodžio operacijos. Žodyje, kalboje saugoma tautos atmintis ir patirtis. Todėl netinkamam elgesiui sureguliuoti dažnai pakanka vien tik žodžio. Todėl taip pat ir *hybris* galima pademonstruoti ne vien tik fizine agresija, bet ir per žodį, kalbėjimą.

Sensibilizacijos ir moralizacijos aptarimas, iš pirmo žvilgsnio, kiek nutolinęs nuo apmąstymų apie puikybės pasijos vietą aksiologiniame antikinės kultūros tinklelyje, vis dėlto paryškino pačių interpretacijos bei vertinimo aktų savitumą bei atskleidė jų unikalumą antikiniame kontekste. Nuolatinis grėžimasis į sociumą – tai nėra kažkoks nepilnavertiškumas. Jis grįstas savitu pasaulio suvokimu, kuriame tvarka, dėsningumas ir harmonija sudaro visatos esmę, o bet koks, net menkas šios darnos ardymas atsiliepia visame kosmose. Tad puikybė – tai vienas iš šalintinų netvarkos elementų.

### 3.4. Antikinės puikybės makrosekvencija

Analizuojant puikybės pasiją iš skirtingų kultūrinių perspektyvų – krikščioniškosios Europos ir ikikrikščioniškosios antikinės, – nevienareikšmiškai suvokiama jos modalinė struktūra. Trinarė jos sandara – *aš + kitas + perteklius* – išlieka, tačiau yra skirtingai įreminama. Antikinės puikybės ypatumai neleidžia apsiriboti ta pačia mikrosekvencija, kuri taikoma XXI a. Europos aksiologijoje.

Teoriniame skyriuje pateikta puikybės makrosekvencija<sup>259</sup> buvo grįsta lyginimu. Subjektui atpažinus skirtumus tarp savęs ir kito bei pernelyg euforizavus savo pranašumą arba su pertekline disforija priėmus trūkumus, iškreipiamas subjekto suvokimasis kelias ir sukliamas pasididžiavimo savimi jausmas (arba – trūkumo atveju – siekis tą jausmą sukurti) ir pastanga šį jausmą išlaikyti.

Antikinis kontekstas šį modelį transformuoja: nurodyta makrosekvencija praranda puikybės reikšmę. Iš tiesų, Homero veikėjas kaip tik nukreiptas į tai, kad būtų geresnis už kitus ir kad pelnytų kuo daugiau garbės. Gėrėtis savo pasiekimais, konkuruoti su *kitu* ir net užsimiršti, siekiant kuo daugiau garbės – visa tai įeina į herojinę etiką. Achilas, draudžiantis Patroklui nukovoti Hektorą ir tuo pelnyti didžią šlovę, antikiniu požiūriu nėra išpuikęs.

Toks požiūris išlieka ir vėliau. Pavyzdžiui, Aristotelis *Nikomacho etikoje* pastebi, kad išpuikėliais (*ὕπερόπται*)<sup>260</sup> ir akiplėšomis (*ὄβρισται*) virsta tie, kurie neturi dorybių, bet pelnė gėrybių, kadangi

be dorybės nelengva likimo teikiamą sėkmę deramai pakelti: jie šito neįstengia ir, jausdamiesi už kitus pranašesni, į juos ima žiūrėti iš aukšto, elgiasi savavališkai. Jie mėgdžioja

<sup>259</sup> Žr. šio darbo p. 53.

<sup>260</sup> Pirminė šio žodžio reikšmė – tai teisinis terminas, reiškiantis ‚nepagarbų elgesį valdžios atžvilgiu‘. Antrinė – ‚išpuikimas‘, ‚didžiavimasis‘ (LSJ 1866).

(μυοῦνται) didį žmogų, būdami į jį visai nepanašūs, bet jiems sekasi mėgdžioti tik tiek, kiek leidžia jų jėgos: elgtis pagal dorybės reikalavimus jie neįstengia, bet niekinti (καταφρονοῦσιν) kitus sugeba. Tik didis žmogus pagrįstai kitus niekina (δικαίως καταφρονεῖ), nes jis teisingai sprendžia, o dauguma žmonių kitus vertina tik kaip papuola<sup>261</sup>.

Antikiniu požiūriu, panieka gali būti teisėta, jeigu ji paremta subjekto tinkamomis kompetencijomis – *žinojimu, galėjimu, mokėjimu*. Žeminantis santykis su *kitu* antikinėje aksiologijoje netampa puikybės požymiu. Tai, kas vyksta teisėtai, pagal nustatytą tvarką, tas nėra puikybė. Visai teisėta yra siekti pranašumo ir atmesti *kitą*, jeigu tam yra pagrindo<sup>262</sup>.

Taigi tenka pripažinti, kad „antikinė“ puikybė reikalauja kitos makrosekvencijos. Ji turėtų būti grįsta nebe lyginimu, o kitu baziniu elementu. Tad šiame skyriuje norima, remiantis jau atliktomis analizėmis, atrasti šį konstruklą bei pateikti puikybės makrosekvenciją, išreiškiančią antikinę pasaulėjautą.

Buvo matyti, kad antikiniame pasaulyje itin vertinamas *mokėjimas būti*, užtikrinantis herojaus garbės išlaikymą ir puoselėjimą. Ši *mokėjimą būti* sudaro *žinojimas*, kaip būti, ir *galėjimas* tai daryti: *mokėti būti* = *žinoti, kaip būti* + *galėti būti*. Vieno iš pastarųjų dviejų dėmenų neturėjimas arba nepaisymas neigiamai paveikia *mokėjimą būti*. Pavyzdžiui, Odisejas žino, ko jam reikia, idant būtų pilnavertis (buvimas savo gimtinėje, socialinės padėties savo bendruomenėje atgavimas, šlovingas grįžimas iš karo), tačiau dievų valia jis yra atskirtas nuo *galėjimo būti*, tad jam ilgą laiką tenka klajotojo, svečio, benamio vaidmuo.

*Mokėjimas būti* vertinamas pagal atitikimą normai: atitikti normą yra pagirtina, neatitikti jos – gėdinga ir net pavojinga. Pats subjektas niekada nėra iki galo įgaliojtas spręsti apie savo atitikimą normai. Normą nustato ir jai vadovauja būtent išorinis aktantas. Išorinio vertintojo vaidmuo gali būti ne tik aktyvus, bet ir pasyvus: pakanka žinoti, kad bet koks poelgis yra matomas ir gali būti įvertintas.

Antikinės puikybės makrosekvencija grįsta *sutarties* tarp subjekto ir socialinio idėja. Subjektas nori būti pamatytas ir teigiamai įvertintas (garbė ir šlovė), tačiau, siekdamas šito tikslo, jis neturi nusižengti nustatytoms normoms. Norma – tai individualų subjektą ribojantis, bet viso kolektyvo išlikimą garantuojantis reiškinys.

Priklausomai nuo sutarties laikymosi arba nesilaikymo, ji yra arba bendradarbiavimo, arba polemikinė. Subjektas turi teisę pretenduoti į tai, ką suteikia buvimas bendruomenėje. Jau nekalbant apie tai, kad buvimas kolektyve – tai ekonominio išlikimo garantas, būtent sociumas gali užtikrinti šlovę – pripažįstant tam tikrą poelgį vertą

<sup>261</sup> Arist. *Eth. Nic.*, IV.8 1124a–1124b.

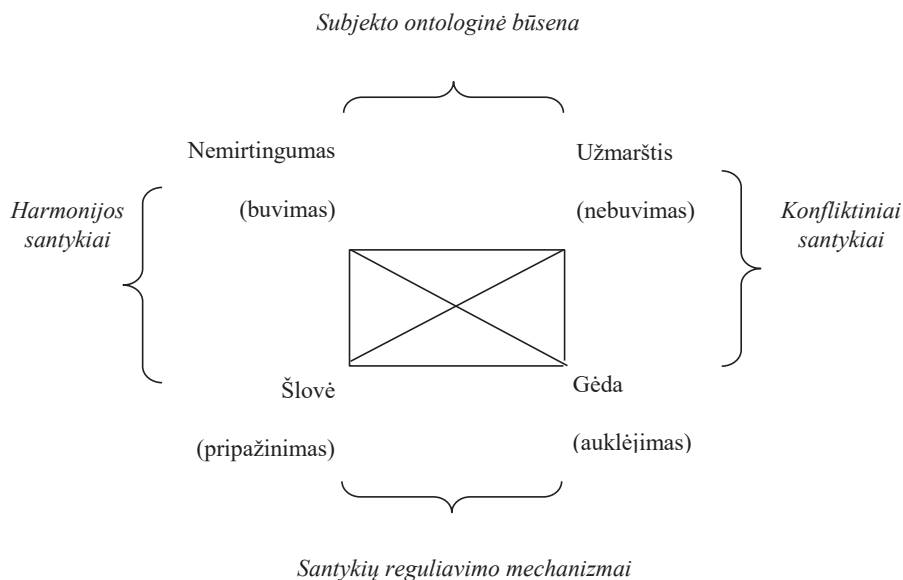
<sup>262</sup> Be abejo, antikinė etika yra lankstesnė ir gilesnė. Pavyzdžiui, Fisheris (Fisher 2003, 71–75) aptaria įstatymus, kurie apsaugo vergus nuo *hybris* demonstravimo jų atžvilgiu. Tad santykis su *kitu* turi tam tikras normas, tačiau šiame darbo poskyryje siekiama parodyti ir įrodyti, kad tai, kas antikoje buvo suvokiama kaip *norma*, mūsų laikais ir mūsų kultūroje gali turėti visai kitokią reikšmę.

dėmesio ir garsinant jį – ir, svarbiausia, sociumas suteikia nemirtingumą (atmintis tolesnėse kartose). Tekstai rodo, kad herojai vengia nešlovės (*ἀτιμία*) ir tokio pobūdžio išlikimo tautos atmintyje. Tiesa, pastaroji sąvoka (*ἀτιμία*) per visą antikinės kultūros laikotarpį gana retai vartojama. Žymiai daugiau svorio turi teigiamą konotaciją turinti *τιμή* (‘garbė’), o nešlovei atstovauja *gēdos* (*αἰδώς*) samprata.

Iš esmės, visi herojų žygdarbiai – tai nemirtingumo siekimas. Bet tik sociumas gali išlaikyti atmintį apie šiuos darbus arba nuleisti juos užmarštin. Net dievams svarbu, kad jų darbai išliktų atmintyje (*Il. VII, 452–453*): Poseidonas nepatenkintas, kad achajų darbai yra didesni už dieviškuosius ir kad jo paties šlovė pasimirš (*ἐπιλήσονται*)<sup>263</sup>. Išlikti antikinėje tradicijoje galima ir gėdingai pasielgus. Tokiu atveju įsitvirtins negatyvus subjekto įvaizdis, bet jis nebus tolygus atmetimui, užmarščiai, nebuvimui.

Konfliktinių santykių atveju sutartis tarp subjekto ir sociumo yra sulaužoma arba paneigiama – vietoje šlovės subjektui tenka priimti pažeminimą, nepripažinimą, o jeigu tas nepadedą – nusižengusiajam nulemta užmarštis arba nešlovinga atmintis. Pažeminimas, kad ir koks jis būtų skaudus, vis dėlto dar vyksta sociumo ribose, o kraštutinis atvejis – subjekto išvaymas iš bendruomenės (socialinė mirtis) – yra baisiausia bausmės forma. Šis ištrėmimas gali būti ir ritualinis, bet ne mažiau skaudus, pvz., draudimas laidoti Polineiko lavoną priklauso būtent šiai dimensijai.

Apibendrinant, tai, ką teikia sociumas herojui, gali būti pavaizduota tokiu kvadratu:



<sup>263</sup> *ἐπιλήθω* ‚priversti užmiršti‘ (*LSJ* 643).

Taigi sociumo ir subjekto sutartis abipusiškai naudinga: subjektas ir sociumas užtikrina vienas kito buvimą ir išlikimą. Sociumas išlaiko atmintį apie subjektą, t. y. suteikia socialinį nemirtingumą, o subjektas savo darbais palaiko sociumo gyvavimą, užtikrina tradicijos tęstinumą. Todėl bet koks subjekto nusižengimas nuo bendros tvarkos – tai ne tik nepagarba kolektyviniam subjektui, bet ir pavojus jo gyvavimui.

Bendruomenė, kaip jau buvo sakyta, veikia subjektą ne tik ontologinėje perspektyvoje, bet ir *čia ir dabar*. Taikant šlovės ir gėdos mechanizmus, užtikrinamas tinkamas atskirų sociumo narių elgesys. Ne veltui tokie mechanizmai davė pagrindo vadinti antikinę kultūrą gėdos (gr. *αἰδώς*, *aidōs*) kultūra<sup>264</sup>. Rašytam įstatymui atsiradus, gėda kaip reguliacijos mechanizmas praranda dominuojančią poziciją, bet vis dėlto išlieka dar ilgam. Gėdos kultūra nukreipta į išorinį vertinimą<sup>265</sup>. Homero žmogui didžiausia laimė – tai ne rami sąžinė, o jo *tīmē* (gr. *τιμή*, vertė), t. y. visuomeninis pripažinimas ir tinkamas garbės palaikymas<sup>266</sup>. Dar tiksliau, neapginta *tīmē* jam tampa neramios sąžinės priežastimi. Tad gėda yra atvirkštinė garbės pusė.

Būtent gėda yra tas reguliacijos mechanizmas, kuris neleidžia pasielgti netinkamai. Gėdos ir kaltės kultūrų teorijos autorė Benedict rašo: „Tikrosios gėdos kultūros, kitaip nei kaltės kultūros, geram elgesiui įvertinti remiasi išorinėmis sankcijomis, o ne vidinėmis, nors viduje pats žmogus suvokia padaręs nuodėmę.“<sup>267</sup>

Pavyzdžiui, kęsdami karinę nesėkmę ir jau nesitikėdami jokios šlovės, graikai vis dėlto nedrįsta pasitraukti:

[...] Iškrikti po vieną stovykloj  
 Gėda (*αἰδώς*) ir baimė (*δέος*) neleido, tad žadino drąsą viens kito.  
 O pirm visų gerenietis Nestoras, mūras achajų,  
 Šaukė, tėvų vardu maldaudamas vyrą kiekvieną:  
 „Būkite vyrai tikri ir širdy turėkite gėdą  
 Priešais žmones gerus, atsiminkite šiandien kiekvienas  
 Žmonas, mažus vaikelius, turtus ir gimdytojus savo,  
 Lygiai kieno gyvi ir kieno seniai jau numirę, –  
 Jų tad vardu, nors jie ir negirdi, visus aš maldauju  
 Vietoje drąsiai stovėt, ir begt nekentėkit nė vienas.“ (II. XV, 637–666).

Taip pat ir Gusejnovas pastebi, kad tinkamą elgesį (*θέμις*), užtikrina socialinės kontrolės priemonė – gėda<sup>268</sup>. Tiesa, Losevas pažymi, kad šis žodis turi ir teigiamą

<sup>264</sup> Доддс 2000, 36 ir kt.

<sup>265</sup> Skirtingai nei *kaltės* kultūra, kurioje dominuoja *sąžinės* samprata, t. y. iš dalies pats subjektas yra teisiančysis aktantas.

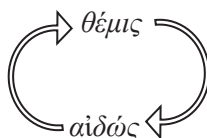
<sup>266</sup> Доддс 2000, 36.

<sup>267</sup> Бенедикт 2013, 157.

<sup>268</sup> Гусейнов 2013, 24. Tiesa, šis žodis gali reikšti ir, priešingai, pagarbą, taip pat pagarbos arba gėdos priežastį (*LSJ* 36).

konotaciją ir siejamas su pareigos samprata<sup>269</sup>. Herojai vengia atrodyti netinkami, bijo juoko, nepagarbos. Beje, galima matyti glaudų gėdos santykį su juoku. Juokas, tiksliau, pajuoka, pagal savo esmę veikia kaip subjektų grupės suskaidymo mechanizmas, padalinant juos į pajuokiančius subjektus ir pajuokos objektus. Tapimas tokiu objektu – paprastai nepageidautinas: pajuoka atima garbę, pažemina, iš karto atsiduriama kolektyvo periferijoje.

Tokie mechanizmai galbūt atrodo kiek varžantys subjekto laisvę. Tačiau antikinei sąmonei, kurios ypatybė yra identifikuoti save kaip dalį vienos bendrybės, toks reguliavimas yra gana logiškas. Tokia sistema suteikia stabilumo nenuspėjamo likimo akivaizdoje. Herojus žino, ką reikia daryti, kad pelnytų garbę ir išvengtų gėdos ir – platesnėje perspektyvoje, – kad išliktų net po mirties.



Gusejnovas išskiria ir opoziciją gėdai – tai akiplėšiškumas, normų nepaisymas (*hybris*)<sup>270</sup>. *Hybris*, įsibraudamas į šį ratą, pažeidžia *θέρμς*, sutrikdo socialinės komunikacijos vientisumą. Puikybei įsiveržus, yra nebe santykių apyvarta, o vienapusiai išpuikėlio „judesiai“, kurie kelia pavojų dėl savo neatitikimo bendriems dėsniams. Tai suvokiama kaip maištas prieš sociumą ir prieš kosmosą.

Apie asmeninę atsakomybę antikinėje kultūroje galima kalbėti sąlygiškai. Ji vis vien susilieja su visuotinėmis pareigomis ir subjekto atsakomybe prieš kosmosą bei visuotinę harmoniją. Iš kitos pusės, epinis herojus, „nepripažįsta visuotinės gerovės, jeigu tai neigiamai veikia jo asmeninę gerovę“<sup>271</sup>. Herojus, atlikdamas žygdarbius, vadovaujasi ne pareiga, ne noru apginti, o bandymu įgyti garbę, kompensuoti klaidą arba išvengti nešlovės (*Il. XX*, 107–108), t. y. siekia asmeninės gerovės.

Antikinės refleksijos išeities taškas – tai ne žmogaus sąmonė ar siela, o kosmosas. Tad norma nustatoma pagal kosmoso, o ne atskiro individo dėsnius. „Todėl bet koks veiksmas turėjo atitikti bendrą kosminę normą, *išmintingumą* [išskirta autoriaus – K. K.]: ribiniais normos taškais laikomi egzistencijos dėsniai, o ne „grynas“ moralinis privalėjimas“<sup>272</sup>. Tad moralus poelgis yra tas, kuris sutampa su kosmoso dėsniais.

<sup>269</sup> Лосев 2006, 206–207.

<sup>270</sup> Гусейнов 2013, 20.

<sup>271</sup> Гусейнов 2013, 17.

<sup>272</sup> Столяров 1999, 22.

Tvarkos atstatymą antikinė sąmonė mato kompensacijos procese: jeigu amoralus, t. y. nesutampantis su kosmoso dėsniais, poelgis buvo atliktas, herojaus, o dažnai ir jo palikuonių, laukia bausmė – ir ne dėl to, kad poelgis neatitiko dorovinių charakteristikų, o todėl, kad jis pažeidė bendrą harmoniją. Herojai ir jų palikuonys tėra kosmoso dalis, kuri turi įsijungti į kompensacijos mechanizmą<sup>273</sup>. *Hybris* pademonstravę jauniškai *Odisėjoje* turi būti nužudyti – tik taip Odisėjas gali atstatyti savo pažeistą garbę.

Mitiniai nusidėjėliai – Tantalas, Sizifas – kenčia pomirtinėje egzistencijoje. Jų pomirtinė būseną – tai begalinė ir nesibaigianti kompensacija, mat jų nusižengimai buvo pernelyg dideli – jų *hybris* palietė ne tik konkretų sociumą, bet ir dievus. Tačiau jų kančia slypi ne tik troškulyje arba akmens ritinimo skausme, bet ir kompensacijos iliuzijoje. Jie, nors ir kentėdami, vis dėlto nebegali atitaisyti savo poelgių, griovusių tvarką, ir negali tikėtis ramybės.

„Antikinės“ puikybės atveju sutartis tarp subjekto ir sociumo įgauna poleminių pobūdį. Akiplėšiškas subjekto veiksmas gali būti tyčinis arba ne, t. y. *mokėjimas būti* nebūtinai atmetamas sąmoningai. Netyčinio metu pažeistas vien tik *žinojimo* arba *galėjimo* modalumas (pvz., karalius Oidipas *nežinojo*, kad atlieka neleistiną poelgį). Tyčinio pažeidimo metu abu modalumai yra įvaldyti, tačiau subjektas sąmoningai pasirenka kitą veikslių kelią, negu yra nustatyta. Subjektas *moka būti*, bet nėra. Pavyzdžiui, jaunikiai *Odisėjoje* puikiai *žino*, kad elgiasi nederamai ir *gali* elgtis kitaip (patys turi pakankamai turtų, niekas jų neverčia žudyti Telemacho ir pan.), tačiau tęsia savo *hybristišką* elgseną.

Dinaminę jėgą modalinėje antikinės puikybės struktūroje įgauna *norėjimo* modalumas. Subjektas savo veiksmus konstruoja, remdamasis juo, o ne socialiniu *privalėjimu*. Šitie du modalumai gali sudaryti įvairiausias kombinacijas, kuriose pats *privalėjimas*, kaip modalinė realija, nebūtinai atmetamas. Pavyzdžiui, subjekto noras grįstas kitokiu *privalėjimu*, o ne tuo, kuris šiuo momentu laikomas galiojančiu sociume. Taip atsitinka Achilo atveju: jo noras nedalyvauti kare prieštarauja tautos poreikiams. Tačiau jis, bent jau iš pradžių, remiasi ne tik ir ne tiek savo noru atkeršyti nesąžiningam valdovui, bet ir išlaikyti garbės kodeksą. Jis paklūsta šio kodekso diktuojamam *privalėjimui*.

Apskritai antikinis žmogus mažai remiasi savo *noru*. Visuomenės normų neatitinkantis *noras* dažniausiai tiesiog grįstas kitokio *privalėjimo*. Tai leidžia iškelti ir *tikėjimo* svarbą. Tačiau, skirtingai nuo teoriniame skyriuje pateiktos makrosekvencijos, antikinėje kultūroje tikima ne savimi, o kita aksiologija. Netrukus šios *norėjimo–privalėjimo* kombinacijos bus pamokentuotos ir iliustruotos pavyzdžiais.

Taigi bandant sudėlioti antikinės puikybės modalinę schemą, gaunami tokie etapai:

<sup>273</sup> Столяров 1999, 22.

Modalinis pagrindas	Pateminis vaidmuo
<i>Norėti</i> ir / arba <i>privalėti mokėti būti</i> : [žinoti, kaip mokėti būti + <i>galėti</i> tai daryti]	Buvimas sociumo dalimi Soicumo narys Sekimas tradicija
<i>Tikėti</i> kitaip negu priimta sociume (Kolizija: <i>noras</i> + pasirinktas <i>privalėjimas</i> vs sociume galiojantis <i>privalėjimas</i> )	Kitokios verčių sistemos pasirinkimas. Sociumo nario asocialus elgesys
Nepripažinti sociumo aksiologijos. <i>Norėti</i> ir / arba <i>privalėti būti</i> kitaip	Puikybės krizė: noras veikti pagal savo aksiologiją; elgtis kitaip, negu iš subjekto tikimasi; jaistrinimas emocija
Mokėti būti [žinoti + galėti], tačiau <i>nenorėti</i> <i>Tikėti ir privalėti</i> veikti kitaip	Atmesti sociumo aksiologiją. Tiesioginis maištas.

Atitinkamai antikinės puikybės makrosekvenciją galima pavaizduoti šitaip:

<i>Norėti</i> ir / arba <i>privalėti mokėti būti</i> : [žinoti, kaip mokėti būti + <i>galėti</i> ] →	<i>Tikėti</i> kitaip negu priimta sociume →	<i>Norėti</i> ir / arba <i>privalėti būti</i> kitaip →	Puikybės krizė: → <i>noras</i> veikti pagal savo aksiologiją; elgtis kitaip, negu iš subjekto tikimasi; jaistrinimas emocija	Mokėti būti [žinoti + galėti], tačiau <i>nenorėti</i>  <i>Tikėti</i> ir <i>privalėti</i> veikti kitaip
---	---	---	--	--

Antikinis išpuikęs subjektas nusižengia sociumui dviem žingsniais: pasirinkdamas kitą aksiologiją ir demonstruodamas nepaklusnumą galiojančiai sociume verčių sistemai. Individualios aksiologijos pasirinkimo motyvacija gali būti labai skirtinga, bet paprastai vertinantis aktantas į ją mažai teatsižvelgia, nors ir gali remtis ja, pateikdamas moralizaciją.

Įmanomas ir tragiškas dviejų *privalėjimų*, dviejų „lojalumo sistemų“<sup>274</sup> susikirtimas. Pavyzdžiui, Sofoklo *Antigonėje* (442 m. pr. Kr.) suvedamos dvi vienu metu įmanomos normos: pagarba mirusiajam (religinė ir giminystės ryšių norma) ir paklusnumas įstatymui (socialinė pareiga). Šioje kolizijoje ištikimybė vienai sistemai presuponuoja akiplēsišką kitos nepaisymą. Ne veltui Kreontas išvelgia Antigonės elgesyje puikybę (*hybris*), kadangi ji nepaiso įstatymo ir negerbia paties Kreonto kaip valdovo (Soph. *Ant.*, 480–485). O Antigonė nesutinka pripažinti, kad mirtingojo valdovo įstatymas yra svarbesnis už dievų duotąjį (laidoti mirusius) (Soph. *Ant.*, 450–460), be to, įtaria, jog Kreontas piktnaudžiauja savo valdžia (Soph. *Ant.*, 506–507), t. y. *per daug* ja naudojasi.

Neįmanoma bent trumpai nepaminėti dar vieno su puikybe susijusio reiškinių: *locus communis* yra tapęs graikų ir ypač atėniečių puikavimasis prieš kitas tautas.

<sup>274</sup> Sverdiolas 1996, 73.



Tačiau patys graikai šiuo atveju savęs išpuikėliais nelaiko – jie turi didžiavimosi pagrindą: įstatymą ir demokratiją. Jau minėta, kad anot graikų aksiologijos, tas, kuris yra pranašesnis, turi moralinį pagrindą didžiutis prieš prastesnį. Pagal antikinės Graikijos aksiologiją, tai ne didžiavimasis, o natūrali elgsena.

Toks šovinizmas turi ir istorines šaknis – jis atsirado graikų–persų karų metu ir turėjo patriotinę funkciją. Tačiau IV a. pr. Kr. puikavimasis pasiekė savo kulminacijos ir pasižymėjo agresyvumo gaidelėmis. Ksenofonto, Platono, Aristotelio, Isokrato raštuose helenizmo aukštinimas ir niekinantis požiūris į *kitus* yra gan įprasti. Be abejo, esama ir teigiamai nusiteikusių autorių, pvz., Aischilas, Sofoklas, Herodotas (Hrdt.), Tukididas (Thuc.). Vis dėlto įdomu, kad net aršiausi ksenofobai vis dėlto domėjosi kitų tautų kultūra, papročiais ir mokėjo atrasti tai, kas naudinga: Platonas idealizavo senovės Egipto politinę santvarką (Pl. *Resp.*), o Aristotelis gėrėjosi Kartaginos valstybine sistema (Arist. *Met.*) Taigi graikų šovinizmas į makrosekvenciją neįeina, kadangi pačių graikų požiūriu, yra visai teisėtas, o makrosekvenciją juk sudaro moralizacijos pagrindu išskirti pateminiai vaidmenys.

Taigi apibendrinant antikinės puikybės ypatumus, galima nurodyti kelis svarbesnius dalykus. Išpuikėlis antikinėje sąmonėje – tai tas, kuris nepaiso bendrųjų dėsnių ir pareigų. Priklausomai nuo galiojančios filosofinės sistemos gali būti rezgamas kiek skirtingas aksiologinis tinklas, kuriame ir puikybė pasižymės ypatingais bruožais. Vienokia antropologinė perspektyva brėžiama ankstyvosios antikos palikime, kitokia – platonikų, stoikų, kinikų ir kt. sistemose. Geriausiai šie prasminiai skirtumai perteikiami per elementariųjų reikšmės struktūrų variantus. Tačiau bendros ištakos vis dėlto labai panašios, kadangi pagrindiniai pasaulėžiūros formantai tėra tie patys: subjektas – sociumas – kosmosas.

Puikybę stengiasi pristatyti, parodant jos suvokimo unikalumą antikinėje kultūroje, atskleidžiant tyrinėjamos kultūros ypatumus: a) subjekto ir sociumo ypatingą ryšį; b) moralumo kaip atitikimo bendrai tvarkai suvokimą; c) kertinių antikos sąvokų, tokių kaip *garbė*, *gėda* ir kt. aiškinimą.

Prieita prie išvados, kad puikybė ir su ją susiję reiškiniai (akiplėšiškas, savanaudiškumas, agresyvumas ir moralės normoms ar pažemina kitą žmogų (humanistinės prieigos), o dėl to, kad pažeidžia pan.) antikoje vertintini itin neigiamai. Tačiau toks vertinimas atsiranda ne dėl to, kad puikybė prieštarauja nerašytą *sutartį* su sociumu ir plačiau, su kosmosu. Išpuikėlis – tai tas, kuris nepaiso bendrųjų normų. Kol *kito* žeminimas įeina į sociumo praktiką (pvz., santykis su vergais arba Aristotelio aprašytas teisėtas mažiau talentingojo smerkimas), tol jis nelaikomas puikybe. Todėl antikinė puikybė ypatinga dar tuo, kad ji pažeidžia ne tiek kito asmens lauką, kiek bendrą tvarką. Tai pasipūtimas ne tiek ir ne tik prieš *kitą*, kiek prieš kolektyvą bei jo nuostatas ir tradicijas, o dar daugiau – ardo kosmoso harmoniją.

Bendra harmonija konstruojama iš daugelio aspektų, savotiškų laukų – religinio, socialinio, šeimyninio, karinio, politinio ir t.t. Tad ir žmogus turėtų paisyti visų taisyklių, nustatytų šiose sferose. Jis aukoja dievams, mainais laukdamas iš jų pagalbos ir palaiminimo, yra pagarbus su tėvais, drąsus gindamas savo polį ir pan. Tais atvejais, kai jis atmeta tokią

tvarką, galima įspėti jo puikybę. Odisėjaus namuose įsikūrę jaunikiai ne visada elgiasi arogantiškai ir vis dėlto jie apibrėžiami nuolatinu epitetu – *ījūlūs* (*ίβριστοι*), kadangi pamina svetingumo dėsnį tiek užimdami svetimus namus, tiek turėdami piktų kėslų prieš namų šeimininkus, tiek negarbingai atsisakę priimti pastogėn seną elgetą.

Antikinėje puikybėje randame tuos pačius trys puikybės formantus: *aš* – *kitas* – *perteklius*, tačiau šioje kultūroje jie išsiskirsto kiek kitaip. *Aš-kitas* ryšys antikoje grįstas ne moralės ir sąžinės normomis, o pusiausvyros, bendros darnos palaikymo idėja. Tai leidžia makrosekvencijos šerdimi laikyti *mokėjimo būti* modalinę struktūrą, kurią, savo ruožtu, sudaro *žinojimas, kaip būti+galėjimas tai atlikti*. Viskas, kas griauna harmoningą tvarką, priskirtina puikybei, t. y. (sąmoningam) nemokėjimui būti.

Antikinėje tradicijoje yra itin stiprus sensibilizacijos ir moralizacijos vaidmuo: individo elgesys tiesiogiai susijęs su viso kolektyvo gerbūviu. Apmąstant *subjektas–sociumas* santykius, darbe detaliau iširtos ir išplėtos Greimo ir Fontanille'io įžvalgos apie sensibilizaciją ir moralizaciją. Dažnai šios operacijos susijusios su kalbinėmis operacijomis. Tad nenuostabu, kad turtingoje graikų kalbos leksikoje yra nemažai sinonimų, skirtų puikybei apibrėžti. Visą šį leksemų tinklą galima grupuoti apie dvi pagrindines sąvokas: *hybris* bei *hyperefania*. Šie žodžiai dažnai vartojami sinonimiškai, vis dėlto nėra ekvivalentiški. Siekiant paryškinti jų semantinį skirtumą, galima sakyti, kad *hybris* pagalba perteikiamas ryšio tarp *aš* ir *kito* agresyvus iškraipymas, o *hyperefania* tinka neteisėtam (t. y. žmogus nepasižymi turto, kilme, kompetencijomis ir pan.) euforiškam santykiui su *savimi* aprašyti.

Antikinės kultūros ypatumai nulėmė tai, kad aksiologinis tinklas joje yra savitas, originalus. Tai, kas mūsų laikais suvoktina kaip puikybės pasija, antikoje išvis netampa pasija, ir atvirkščiai. Todėl teko ieškoti ir tinkamos modalinės schemos, siekiant pavaizduoti „antikinės“ puikybės modalinę įkrovą. Tai pavaizduota makrosekvencijos pavidalu. Joje matyti, kad antikinis subjektas orientuotas į *mokėjimą būti* kolektyve. *Mokėjimo* neturėjimas arba nepaisymas prilyginamas puikybei.

Įsigilinimas į antikos kultūrą leido detaliau apmąstyti intersubjektyvų puikybės aspektą. Dabar vertėtų akcentus perkelti į paties pasijos apimto subjekto transformacijas. Tai galima padaryti, įsigilinus į krikščionybės aksiologiją. Manoma, kad dviejų tokių didelių pluoštų – antikos ir krikščionybės – sugretinimas gali praturtinti tiriamo reiškinių analizę bei išryškinti skirtingus jo aspektus.

Disertacijos pradžioje buvo sukurtas ir pademonstruotas bendras puikybės semiotinis modelis. Antikai skirtoje dalyje buvo išryškinta savita analizuojamo fenomeno samprata, kuri leido pamatyti sakymo praktikos niuansus bei parodyti jų vietą ir reikšmę pateminėje struktūroje. Puikybės tyrimas iš krikščionybės perspektyvos leis pamatyti vidinę puikybės raidą (iš dalies tai jau buvo atlikta skyriuje „2.3.1. Reikšmės gimimas“), parodant asmenybės dvasines transformacijas, įsigalint puikybei. *Nuodėmės* sampratos įvedimas parodys, jog puikybė šioje aksiologijoje – tai ne tik psichologiniai ar socialiniai pakitimai, ne tiek bendros harmonijos griovimas, bet ir vientisos asmenybės pokyčiai. Puikybei tirti pritaikomos krikščioniškosios antropologijos prieigos, egzegetinė praktika.

# IV.

---

## Puikybės samprata krikščionybėje

Ši darbo dalis skirta aptarti puikybės sampratą krikščioniškoje tradicijoje. Atrodytų, šiam tikslui pasiekti geriausiai tiktų *NT* analizė, juk tai svarbiausias krikščionių tekstas, jame glūdi visos dviejų tūkstantmečių patirties ištakos. Tačiau *NT* korpusas (keturios evangelijos, apaštalų laišakai ir apokalipsė) buvo rašytas, siekiant labai konkrečių tikslų – užfiksuoti ir perteikti Kristaus mokymą bei žinią apie Išganyimą. Mat beveik iš karto krikščionių tarpe paplito įvairiausios erezijos, pradėjo veiklą netikrieji pranašai, kuriais tikėjo dar tvirtai nežinantys Kristaus mokymo neofitai. Tad nors evangelijose esama ir moralinių pastabų, tačiau jie pateikiami lakoniška forma ir yra nustelbiami kitų temų.

Apaštalų laišakai taip pat daugiausiai skirti dogmatiniams klausimams aptarti, dažniausiai juose plačiau pakomentuojamas vienas arba kitas tikėjimo aspektas. Pavyzdžiui, laiškas kolosiečiams rašytas norint apsaugoti vietinę krikščionišką bendruomenę nuo gnosticizmo, laiškuose efeziečiams ir galatams patvirtinama, kad *ST* išoriniai įstatymai nebegalioja ir pan. Laiškuose, palyginus su evangelijomis, nuodėmių ir dorybių aiškinimas, komentavimas yra dažnesnis ir detalesnis (pvz., 1Kor 13.1–8; Gal 5. 19–23 ir kt.). Apaštalai, ypač apaštalas Paulius, daug dėmesio kreipia į vidinį žmogaus pasaulį, gilinasi į nuodėmės ir krikščioniškųjų dorybių ypatumus, nurodo tikrojo tikėjimo požymius ir pan. Tad iš jo laiškų galima rekonstruoti visą krikščioniškosios antropologijos vaizdą.

Tačiau vis dėlto sistematiškesnio požiūrio į nuodėmę kol kas nesama ir laiškuose. Svarbu pažymėti, kad medžiagos puikybės analizei *NT* korpuse tikrai yra nemažai,

tačiau tik tuo atveju, jeigu tyrėjas yra susipažinęs ne tik su *NT*, bet ir su *ST* tradicija, orientuojasi istoriniame, kultūriniame, politiniame ir net tautosakiniame Kristaus laikų kontekste, valdo hebrajų ir graikų kalbas. *NT* kupinas nuorodų (tiesioginių citatų, aliuzijų, reminiscencijų ir kt.) į *ST*, į žodinę žydų tradiciją. Tad susidūrus su tam tikru požiūriu į puikybę, pateiktu *NT*, pravartu žinoti, į kurį *ST* kontekstą kreipia ši vieta, o galbūt pateikiamas visiškai naujas ir unikalus požiūris į moralinį klodą? Jei taip, kuo jis unikalus?<sup>275</sup>

<sup>275</sup> Pavyzdžiui, Jokūbo laiške pateikiama nuoroda į *ST*: „Bet Jis duoda dar didesnę malonę, ir todėl sakoma: *Dievas priešinasi išpuikėliams, o nuolankiesiems teikia malonę*“ (Jok 4.6). Tačiau tiksliai tokios pat frazės *ST* nerandama, nors ją pažodžiui kartoja ir apaštalas Petras (1Pt 5.5). Apaštalas Jokūbas puikiausiai žinojo *ST*, buvo vienas labiausiai gerbiamų autoritetų Jeruzalės bendruomenėje, tad negali būti, kad jis suklydo cituodamas.

Atsakymas randamas graikiškame Biblijose variante – citata kreipia į Patarlių knygą: „Pašaipūnams Jis yra pašaipus bet kukliesiems rodo malonę“ (Pat 3.34). Graikiška frazė kartojasi beveik pažodžiui: *ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν* (joje vartojamas žodžiai „išpuikėliai“ ir „nuolankieji“, o ne „pašaipūnai“ ir „kuklieji“), tik vietoje *ὁ θεὸς* vartojamas žodis *ὁ κύριος*, o hebrajų variante – „Jis“ (יהוה). Tokie vartosenos skirtumai turi savo istoriją, bet dabar jų neliesime.

*Pat* puikybė suvokiama kaip pasipriešinimas Dievui, agresyvus Jo atmetimas. Bet kokia nuodėmė – tai maištas prieš Dievą, atsisakymas priimti Jo gėrybes, mainant jas į puolusio pasauliu siūlomus malonumus. Nuodėmės izotopija plečiama per įvairius vaizdus: kreivo kelio, mirties, paleistuvės, melo, tinginavimo ir kt. Šios sąvokos *Pat* įgija dvasinę reikšmę – visos jos nurodo į nuodėmingą gyvenimą, Dievo ir Jo žodžio nepaisymą.

Nurodyta citata – tai dalis aforistinio eilėraščio, kuriame nurodomi santykių su Dievu variantai. Tokiais eilėraščiais *Pat* autorius nuolat referuoja nuskambėjusias mintis, kartu papildydamas ankstesnes išvadas. Kadangi ši knyga rašyta pagal klasikinės žydų poezijos tradicijas, ritmas išgaunamas ne žodžių, bet temų kartojimo būdu. Išdidumo motyvas nuolat atsikartoja, nuolat praturtinamas ir papildomas įvairiais kontekstais.

*Pat* – pirmoji trilogijos dalis. Koheleto knygoje toliau aprašomas žmogaus dvasinis kelias, ieškant Dievo. Ilgesys ir susitikimo džiaugsmas vaizduojami Giesmių giesmės knygoje, pasitelkiant nuotakas ir jaunikio įvaizdžius. Toks alegoriškas žmogaus ir Dievo santykių vaizdavimas išliko Biblijos tradicijoje: išrinktosios tautos (skaisčios nuotakos) neištikimybė Dievui lyginama su paleistuvyste.

Jokūbo laiškas adresuotas žydų kilmės krikščionims. Žydams kartais buvo būdinga išdidi laikysena kitų tautų atžvilgiu (išrinktoji tauta vs visi kiti), nors jų dvasinė istorija, aprašyta *ST*, byloja apie Dievo žodžio atmetimą, „kietasprandiškumą“, savo valios pildymą ir sekimą ne tikėjimu, bet pasauliu. Kristumi įtikėję Jokūbo adresatai išlaikė požiūrį į save kaip į išrinktuosius. Laiško autorius siekia išsklaidyti tokią jų poziciją, ragina mylėti artimą, primena apie įvairias ydas jų tarpe. Jų nesantaika ir nuodėmės kyla iš jų puikybės, Dievo atmetimo, visa tai leidžia adresantui alegoriškai apkaltinti juos paleistuvyste (Jok 4.4) ir griežtai liepti atgailauti. Tokiame kontekste ir nuskamba aliuzija į Patarlių knygą.

Tačiau esama ir naujumo – aktyviai kalbama apie nuolankumą, atskleidžiama, kad tai ir yra tikrojo tikėjimo, tikrojo dvasingumo vaisius. Nors nuolankumo reiškinys nėra svetimas *ST*, vis dėlto labiau jis išskleidžiamas tik *NT* (nuolankumui Biblijoje ir Antikos tradicijoje skirta disertacija: Лизгунов 2016).

Todėl atrodo reikšminga pasirinkti kitokį kelią, norint pristatyti puikybės receptiją krikščionybėje. Rašant šį darbą buvo susipažinta su nemaža dalimi apologetinių, homiletinių, teologinių, egzegetinių ir kt. raštų, bet nutarta, kad darbui aktualiausi yra asketinės krypties tekstai. Juose nuodugnai aptariamos nuodėmės bei jų genezė, nuodėmių atpažinimo būdai, kova su ydomis ir t.t. Asketų darbai atsirado iš praktinio Kristaus mokymo įgyvendinimo, juose nurodoma, su kokiomis problemomis susiduria dvasinio tobulėjimo keliu einantis žmogus. Tekstai turinio gilumu, skrupulingumu, detalumu nenusileidžia moksliniam diskursui.

Asketinių tekstų įdirbis gali būti pritaikytas ir Biblijai. Joje daug kas – taip pat ir mokymas apie nuodėmes ir konkrečiai puikybė – pateikta metaforiškai, alegoriškai, implicitiškai, o asketinės schemas leidžia išskleisti nuodėmių ypatumus joje. Jos ne papildoma Biblija, o tik leidžia skaitytojui geriau suvokti kai kurias su nuodėmėmis susijusias vietas.

Asketinis palikimas pasižymi keliais ypatumais. Pirma, asketų tekstuose išsakyti pastebėjimai yra paremti pačių autorių patirtimi. Intensyvus dvasinis gyvenimas, savirefleksija leido jiems pasiekti dvasinių aukštumų, nuo kurių žvelgdami jie gebėjo pamatyti, išsamiai aptarti net menkiausias nuodėmės tapsems. Antra, asketų palikta literatūra nelaikytina teorine. Tai – savotiška dvasinė instrukcija naujai pradedantiesiems dvasinio atsiskyrėlio gyvenimo kelią. Trečia, šie tekstai skirti specifiniam adresatui, tai – vienuoliai, atsiskyrėliai, todėl aptariamos realijos ar nuodėmių raidos analizė įgauna tokiam gyvenimui būdingus atspalvius.

Šioje darbo dalyje sąmoningai pateikiama mažiau semiotikos, kadangi norima pademonstruoti krikščioniškosios analizės prieigų originalumą ir sudėtingumą. Pritačius asketinę nuodėmės ir, konkrečiai, puikybės receptiją, analizės laukas bus papildytas ir pajvairintas Biblijos semiotikos<sup>276</sup> įžvalgų. Vis dėlto šioje darbo dalyje semiotikai skiriamas antraeilis vaidmuo.

---

Tai nepilna išrinktos citatos analizė, tiesiog norėta parodyti, kad ŠR tyrimas reikalauja specifinės kompetencijos bei pernelyg praplečia šiame darbe suformuluotą tikslą.

<sup>276</sup> Biblijos semiotika – tai atskira semiotikos šaka, skirta Biblijos tekstams tirti. Į Greimo seminarus įsijungę suinteresuoti teologai išvystė Biblijos semiotiką. Ši semiotikos atšaka nesukūrė papildomo instrumentarijus – dažniausiai ji naudojasi literatūros semiotikos prieigomis. Jos ryškiausi atstovai – Roland Barthes, Louis Panier, Jean Delorme, Anne Pénicaud, Jean-Claude Giroud ir kt. Minėtina ir Céline Jousseau-Rohmer disertacija *Valeurs et paraboles: une lecture de discours en Matthieu 13, 1–53*. Žinomiausias Biblijos semiotikos pavyzdys Lietuvoje – tai į lietuvių kalbą išverstas Jean-Claude Giroud ir Louis Panier straipsnis „Parabolė apie vynuogyno darbininkus“ (Giroud, Panier 1991, 119–163). Biblijos semiotika praplečia analizės ir interpretacijos galimybes, tačiau čia pat iškelia ir profaniškumo pavojų. Biblinio teksto unikalumo nepaisymas, kultūrinio teksto parašymo fono neišmanymas bei egzegetinių šaltinių ignoravimas gali nuvesti tyrėją prie abejotinos vertės išvadų. Šioje darbo dalyje kaip tik siekiama pademonstruoti egzegetinių ir asketinių prieigų gilumą bei vaisingumą.

Kalbant apie nuodėmių nuodugnią analizę, daugiausia buvo naudotasi Rytų krikščionių asketiniiais tekstais. Visų pirma todėl, kad bizantiškoji tradicija nebuvo nutraukusi ryšių su klasikinės antikos (o ypač graikiškuoju) palikimu, kuris Vakarų krikščioniškojoje tradicijoje įimtas renesanso epochoje. Bizantijos mąstytojams, tyrėjams klasikinis antikos palikimas buvo pagrindinė tolimesnių studijų atrama. Todėl genetiškai Rytai yra anksčiau ir labiau patyrę antikos poveikį. Vakaruose taip pat esama nemažai tekstų, analizuojančių nuodėmes ir dorybes, minėtini yra šv. Jono Kasiano raštai, šv. Tomo Akviniečio palikimas. Tačiau šiame darbe norėta pristatyti antikvai genetiškai artimesnius bei Lietuvoje mažiau žinomus tekstus. Krikščioniškojo palikimo korpusą sudaro milžiniškas kiekis tekstų, iš kurių yra išversta ir šiuolaikiniam skaitytojui prieinama tik maža dalis.

Pagrindinis asketinių tekstų šaltinis – tai *Filokalija*. Tai rinkinys, kuriame pateikti svarbiausių tėvų-asketų nuo IV iki XV amžių įžvalgos, pamokymai. Jie rašyti graikų, sirų kalbomis, labai nedaug – lotynų (šv. Jono Kasiano raštai) ir nors yra susiję su kiekvieno krikščionio dvasiniu tobulėjimu, ilgą laiką jie liko neišversti į kitas kalbas. Tik XVIII a. antroje pusėje Rusijoje pasirodė šių raštų vertimas į bažnytinę slavų kalbą, o Europą jie pasiekė dar vėliau (pvz., pirmas vertimas į anglų kalbą atliktas 1979 m.). Lietuvių skaitytojas vis dar neturi galimybės susipažinti su šiais tekstais – pasitaiko tik atskirų ištraukų vertimų. Tačiau šių įžvalgų gilumas bei jų praktinė vertė galėtų sudominti ne vieną skaitytoją.

*Filokalija* – tai tik raštų rinkinys, jame neatliktas struktūravimo, šventųjų tėvų minčių komentavimo darbas. Todėl, be šio šaltinio, šiame skyriuje bus naudojama si dviem svarbiais darbais. Juose atlikta įvairių asketų palikimo lyginamoji analizė, išskirti pagrindiniai schemoms (apie asketines schemas tuojau pat bus pakalbėta) būdingi komponentai ir duotas jų komentaras.

Pirmiausia minėtinas profesoriaus Sergejaus Zarino (1875–1935) veikalas *Asketizmas krikščionių ortodoksų mokyme*<sup>277</sup> (1907), kur struktūruotai pristatomas milžiniškas asketų palikimas, atlikus teminę jo klasifikaciją. Šis darbas – tai neįkainojamas įnašas į asketizmo šaltinių tyrimą. Kitas veikalas – tai ortodoksų vyskupo Teofano (Govorovo<sup>278</sup>), arba šv. Teofano Atsiskyrėlio, (1815–1894) darbas *Krikščioniškosios dorovės užrašai*<sup>279</sup> (1891). Tai bendro pobūdžio veikalas, skirtas pagrindiniams dorovinio gyvenimo aspektams pristatyti ir apibrėžti. Remiantis šventųjų asketų patirtimi, nurodomas Bažnyčios vaidmuo žmogaus gyvenime, aprašomi dvasinio tobulėjimo uždaviniai, nurodomi tikrojo dvasinio gyvenimo požymiai, pateikiami psichologiniai ir dvasiniai portretai, apibūdinantys nuodėmės apimtą žmogų ir pan. Knygoje asketų

<sup>277</sup> *Аскетизм по православно-христианскому учению*. Pirmą kartą knyga buvo išleista 1907 m., 2006 m. – trečiajį.

<sup>278</sup> Rusų stačiatikių Bažnyčios šis vyskupas 1988 m. buvo kanonizuotas.

<sup>279</sup> *Начертание христианского нравоучения* (1891).



tekstų medžiaga taip pat pateikta struktūruotai, joje yra nuodugni Bažnyčios tėvų raštų analizė, autoriaus įžvalgos gilos.

Šventieji asketai, antikinių filosofų racionalumo veikiami, siekdami dvasines patirtis padaryti aiškias ir prieinamas, dažnai jas apibendrintai pateikdavo schemų pavidalu. Ypač aktualios atrodo dvi schemas: viena atspindi nuodėmių genezę, kita – parodo universalų kiekvienos nuodėmės raidos kelią. Šios dvi schemas bus pristatytos ir pakomentuotos detaliau.

#### 4.1. Savimyla ir iš jos kylančios nuodėmės

Nuodėmių genezės schemai sukurti šventieji vienuoliai buvo įkvėpti apaštalo Jono laiško citatos, kurioje jis pateikia trinarę nuodėmių kompoziciją:

Nemylėkite pasaulio nei to, kas yra pasaulyje. Jei kas myli pasaulį, nėra jame Tėvo meilės, nes visa, kas pasaulyje, tai kūno geismas, akių geismas ir gyvenimo puikybė, o tai nėra iš Tėvo, bet iš pasaulio (1Jn 2.15–16).

Taigi šv. Jonas kalba apie tris nukrypimo nuo Dievo būdus – kūno geismą, akių geismą ir gyvenimo puikybę, išskirdamas tris nuodėmingos traukos variantus. Ši lakoniška pastaba yra antropologiškai gili ir tiksli, ji leidžia detaliau aprašyti visą galybę būdų, kuriais žmogus nutolsta nuo Dievo, iškeisdamas Jį į savo.

*Kūno geismą* apibūdina noras patenkinti visus savo fizinius troškimus. Pastarieji gali būti įvairiopi, priklausomai nuo to, kokie žmogaus pojūčiai dominuoja. Pavyzdžiui, skonio pojūčiuose glūdi apsirijimo šaknys, judėjimas glaudžiai susijęs su tingumu, lytiškumas ribojasi su paleistuvyste, iš vaizduotės kyla nepadorios mintys ir pan. Toks žmogus, susitelkęs tik ties dabartimi, nelinkęs apgalvoti pasekmių, kadangi visų jo veiksmų motyvacija yra kuo greitesnis savo poreikių patenkinimas, malonumo gavimas<sup>280</sup>. poreikius. Šv. Teofanas (Govorovas), besiremdamas *Filokalija*, savo veikale pateikia išsamų šių ydų komentarą

*Akių geismas* žmonėse pasireiškia nenumaldomu troškimu turėti visko kuo daugiau, „tikrai tam, kad galėtų pasakyti – *mano*“<sup>281</sup>. Akių geismo ypatybė – tai žmogaus ir daikto ryšys, pakeičiantis savimi hierarchinį santykį žmogus-Dievas. Pasitikima turtu, ryšiais, daiktais, per juos siekiama nepriklausomybės nuo kitų žmonių ir nuo Dievo. Dažniausiai žmogaus, akių geismo nuodėmės apimto, norai telkiasi į pinigus, nes jų pagalba gali gauti, ko trokšta. Tačiau gali patraukti ir kiti objektai: brangūs daiktai, žmonės, brangenybės arba, atvirkščiai, nereikalingi daiktai, net šlamštas. Šv. Teofanas (Govorov) sako: „Nuolatinis rūpestis neleidžia jam pasitenkinti gautais da-

<sup>280</sup> Феофан (Говоров), св., 2005, 388.

<sup>281</sup> Феофан (Говоров), св., 2005, 391.



lykais, todėl jo sieloje nėra ramybės. Įvykus nelaimei jis lengvai puola į desperaciją, praranda protą ir kartais net gali nusižudyti<sup>282</sup>, kadangi save tapatina su savo daiktais.

*Puikybėje* aiškiausiai pasireiškia savimybės nuodėmė. Išpuikėlis nuolat ieško progos save išskirti, pasirodyti geresniu arba siekia objektų, per kuriuos jis galėtų pademonstruoti savąjį išskirtinumą. Puikybė prasideda nuo pernelyg geros nuomonės apie save: „[...] visi laikomi žemesniais už mus; net tie, kurie žymiai pralenkia mus, palyginus su mumis, netenka svorio. Pasireikšdama išoriškai, puikybė ieško objektų, kurių dėka mes galėtume iškilti, ir, priklausomai nuo jų, pati įgauna įvairius pavidalus“<sup>283</sup>. Gėrėdamasis kūnu, grožiu, ryšiais ir kt. išoriniais dalykais, žmogus linksta į tuščia-garbiškumą; aukštų pareigų siekimas veda į aroganciją ir ambicingumą; noras būti dėmesio centre byloja apie besivystantį šlovės troškimą ir t.t.

Dažnai puikybės apimtą žmogų lydi nepaklusnumo, paniekos, pavydo, keršto jausmas ir t.t.<sup>284</sup> Pagrindinės iš tuščia-garbiškumo gimstančios nuodėmės – pavydas bei neapykanta, pyktis bei pagieža<sup>285</sup>. Taigi paprastai turima reikalo ne su viena yda, o su visa nuodėmės struktūra. Be to, dažnai garbėtroškos sieloje gali išsivystyti daugiau negu viena iš šių trijų pagrindinių nuodėmių. Pavyzdžiui, fariziejų elgesyje pasireiškia ne tik puikybės, bet ir akių geismo nuodėmė (pvz., „Visa tai girdėjo godūs pinigų fariziejai ir šaipėsi iš Jėzaus“ (Lk 16.14).

Linkimas prie bet kurios iš šių trijų nuodėmių sietinas su Dievo atmetimu: meilė pasauliui priešpriešinama meilei Dievui („Nemylėkite pasaulio nei to, kas yra pasaulyje. Jei kas myli pasaulį, nėra jame Tėvo meilės“ (1Jn 2.15). Tai leidžia matyti bendrą šių nuodėmių – kūno geismas, akių geismas ir gyvenimo puikybė – šaknį. Asketinėje tradicijoje (pvz., šv. Maksimas Išpažinėjas (VII a.)<sup>286</sup>, šv. Teodoras Edesietis (IX a.)<sup>287</sup>, šv. Grigorijus Sinajietis (XIII a. antroji pusė–XIV a. pirmoji pusė)<sup>288</sup>, šv. Jonas Kopėtininkas (VI–VII a.)<sup>289</sup> ir kt.) tokiu bendru pagrindu laikoma savimyla<sup>290</sup>.

<sup>282</sup> Феофан (Говоров), св., 2005, 393.

<sup>283</sup> Феофан (Говоров), св., 2005, 394.

<sup>284</sup> Феофан (Говоров), св., 2005, 395.

<sup>285</sup> Феофан (Говоров), св., 2005, 395.

<sup>286</sup> Maximus Confessor 2007, 187 [59]. (Čia ir toliau laužtiniuose skliaustuose pateikiamas homilijos ir /ar aforizmo numeris).

<sup>287</sup> Theodor Ed. 2007, 333 [65].

<sup>288</sup> Gregorius Synaites 2007, 198 [106].

<sup>289</sup> Ioannes Climacus 2007, 265–266 [23.38].

<sup>290</sup> Dažnai galima rasti ir kitų nuorodų į nuodėmių pagrindą, kadangi autoriui gali būti svarbu pabrėžti tam tikros ydos pavojų. Kadangi visos nuodėmės yra tarpusavyje susijusios, į pirmą vietą gali būti iškelta bet kuri iš jų. Apaštalas Paulius viename iš laišku rašo: „Visų blogybių šaknis yra godulystė. Kai kurie, jai pasidavę, nuklydo nuo tikėjimo ir patys save drasko daugybe kančių.“ (1Tim 6.70). Tačiau toks pasakymas greičiau kyla iš bendro konteksto, kadangi šioje vietoje apeliuojama į misionierių sąžiningumą ir tarnavimą Dievui nelaukiant žmonių atpildo. O žinomas teologas vienuolis Kiprianas (Kernas) nurodo, kad asketinėje tradicijoje visos nuodėmės kildinamos iš apsirijimo (Керн 2006, 409), ir patvir-

Anot šv. Teofano, pagrindinis dvasinis savimybės padarinys – sveikos valios pažeidimas. Ji tuomet nukreipta nebe į Dievą kaip visokeriopo gėrio šaltinį, o į save: „Vietoje Dievo žmogus pats save įsimylėjo begaline meile, pats sau tapo tikslas, o visa kita padarė priemonėmis jam pasiekti“<sup>291</sup>.

Iš savimybės kylančios tris nuodėmės yra pradžios taškas kitoms nuodėmėms atsirasti. Anot šv. Augustino, nutoldamas nuo Dievo (= vedamas savimybės), žmogus tampa atviras kūno ir akių geismui<sup>292</sup>. Norėdamas laisvės be atsakomybės, autonomiškumo, jis apimamas žemų aistrų. Mat buvimas su Dievu – gėriu, pilnatve, amžinybe ir t.t. – suteikia žmogui pilnatvės. Atsisakydamas Dievo, jis ieško pilnatvės per žemiškojo gyvenimo apraiškas, t. y. nepastovius dalykus.

Kadangi visų trijų nuodėmių grupių šaknys yra tos pačios, ne tik puikybei, bet ir akių bei kūno geismui būdingi savimybės elementai. Bendra visiems trims nuodėmės tipams yra tai, kad į pirmą vietą išsina žmogaus nukreiptumas į save, visa kita virsta tik priemonėmis, rūpinamasi tik *savo* norų patenkinimu, *savo* pasiekimais ir pan. Taip pat visais atvejais – ir akių geismo, ir kūno geismo, ir gyvenimo puikybės – yra aktyvus kūno vaidmuo. Trokštami objektai, per kuriuos pasireiškia vidinis ydingumas, pasiekia žmogų per jo jusles, o jį apėmusios nuodėmės neapsiriboja vien tik kognityvine plotme, o paveikia žmogaus kūną, keičia individo santykį su objektais.

Tinkamas pavyzdys šiems trims savimybės tipams iliustruoti galėtų būti Kristaus gundymas dykumoje, aprašytas, paminėtas visose sinoptinėse evangelijose (Mt 4.1–11; Mk 1.12; Lk 4.1–13). Šėtonas gundo Kristų taip pat, kaip kadaise suklaidino pirmuosius žmones: per kūno geismą (alkį), per akių geismą (rodydamas visą pasaulį ir jo šlovę<sup>293</sup>) ir gyvenimo puikybę (ragindamas pasikviesti į pagalbą angelus ir Patį Dievą, pademonstruojant savo išskirtinumą<sup>294</sup>). Kiekvienas šis gundymas apima savimybės sėklą: du iš jų pradėdami bandomuoju „Jei tu Dievo sūnus“ (plg. „ar tikrai...?“ (Pr 3.1)) ir visi jie skirti tam, kad gundomasis pademonstruotų savo galias. Tačiau

---

tina tai nuorodomis į tokius šventuosius asketus kaip Jefremas Siras, Nilas Sinajietis, Jonas Lauptininkas. Bet nereikėtų pamiršti, kad šiuo atveju kalbama apie vienuolių gyvenimą. Jiems apsirijimas yra dvasiškai pavojingesnis negu pasauliečiui.

Vis dėlto tiek apsirijimas, tiek gobšumas rodo, kad susitelkta į *savo* norų patenkinimą, *savo* valios išpildymą, todėl bažnytinėje tradicijoje nusistovėjo nuomonė, kad nuodėmių pagrindas yra savimyla. Šv. Augustinas pažymi: „Todėl Raštas puikybę apibrėžia kaip visokios nuodėmės pradžia, kalbėdamas apie tai, kad bet kokios nuodėmės pradžia – išpuikimas. (Sir 10:15). Tą tvirtinimą atitinka ir tai, ką sako apaštalas: „Visų blogybių pradžia – tai meilė turtams (1Tim. 6:10), jei žodį turtas suprasti kaip gobšumą, kurį turėdamas kiekvienas trokšta ko nors vis daugiau, kad galėtų pasirodyti pranašesnis ir iš meilės nuosavybei.“ (Aurelius Augustinus [Hom. 11.15]).

<sup>291</sup> Феодан (Говоров), св., 2005, 385.

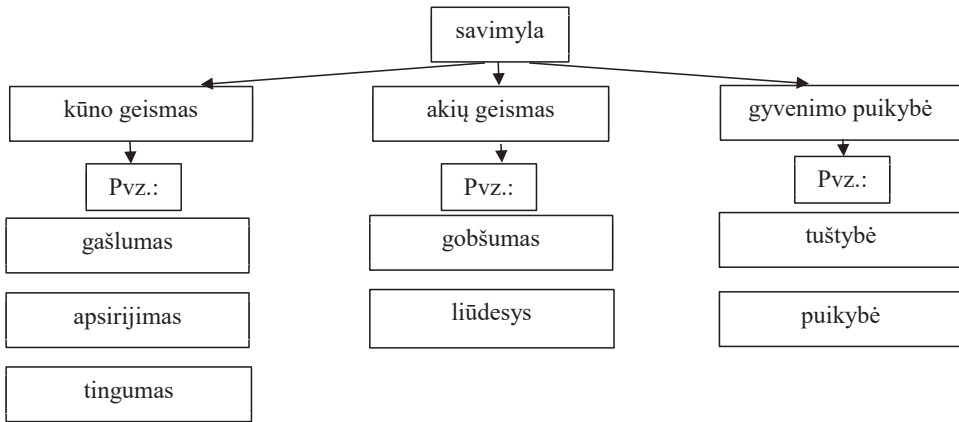
<sup>292</sup> Torchia 1987, 67.

<sup>293</sup> Prisiminkime uždraustojo medžio virtimą gražiu ir geidžiamu.

<sup>294</sup> Prisiminkime pažadą „būsime kaip Dievas“.

įrodinėdamas savo išskirtinumą, gundomasis iš tikrųjų vykdytų šėtono valią<sup>295</sup>. Kiekvieną kartą Kristaus atsakymas demonstruoja ištikimybę dieviškai tiesai. Šv. Jonas Auksaburnis pastebi, kad Jėzaus elgesys parodo, jog šėtonas nugalimas ne ženklais, ne didžiais stebuklais, o širdies gerumu ir kantrybe ir kad „nieko negalima daryti, trokštant garbės, parodant save“<sup>296</sup>.

Nuodėmių tarpusavio ryšiai – tai ilgos asketinės praktikos rezultatas. *Filokalijoje* pateikiami ištįsi „genealoginiai“ sąrašai<sup>297</sup>. Trumpas pavyzdys pateikiamas šv. Teofano knygoje<sup>298</sup>:



<sup>295</sup> Beje, panašiu pagrindu bus konstruojamos fariziejų pinklės: tautos mokytojai ragina Jėzų pateikti kokį nors ženklą, įrodymą, esą Jis iš tiesų yra Dievo Sūnus (pvz., Mt 12.38; Mt 16.1; Mk 8.11 ir kt). Kulminaciją tokie ir panašūs pasakymai pasiekia Kristaus kančios metu. Susidaro savotiškas nuodėmingo gundymo ritmas: „Praeiviai užgauliojo Jėzų, kraipydami galvas ir sakydami: „Še tau, kuris sugriauni šventyklą ir per tris dienas atstatai; gelbėkis pats! Jei esi Dievo Sūnus, nuženk nuo kryžiaus!“. Taip pat tyčiojosi aukštieji kunigai su Rašto aiškintojais ir seniūnais, kalbėdami: „Kitus gelbėdavo, o pats negali išsigelbėti. Jeigu jis Izraelio karalius, tenužengia dabar nuo kryžiaus, ir mes juo tikėsime... Jis pasitikėjo Dievu, tad teišvaduoja jį dabar, jeigu juo rūpinasi, nes jis yra sakęs: „Aš Dievo Sūnus“. Taip pat jį plūdo ir kartu nukryžiuoti plėšikai“ (Mt 27.39–44; plg. Mk 15.29–32). Šiame kontekste frazė „Jei esi Dievo sūnus“ nuskamba sarkastiškai. Tad tai ne tik ir ne tiek gundymas, bet ir žeminimas – sąmoningas dvasinio skausmo stiprinimas. Tačiau nužengimas nuo kryžiaus – tai galios demonstravimas, kėsmas ant jo – tai meilės ir atleidimo pasirinkimas.

<sup>296</sup> Joannes Chrysostomus 2005 (t. VII), 138 [13.3].

<sup>297</sup> Gregorius Synaites 2007 [78–79].

<sup>298</sup> Ši schema – darbo autorės [K. K.] sukurta, remiantis šv. Teofano knygoje *Начертание христианского нравоучения* pateiktu nuodėmių vardijimu ir klasifikavimu. Knygoje tai pateikiama ne schemos pavidalu, o aprašomuoju būdu.

Tai labai bendro pobūdžio schema, skirta tik bendram supažindinimui su dvasiniais procesais. Žymiai subtilesni sąrašai ir ryšiai pateikiami originaliuose tekstuose. Tiesa, dorybės, pagal asketų mokymą, taip pat nebūna pavienės, o yra susietos glaudžiais saitais, pavyzdžiui, „yra trys dorybės, kurios visada nušviečia protą: niekur nematyti piktavališkumo, viską ištvirti be sumišimo ir pikta darantiems daryti gera. Šios trys dorybės pagimdo kitas tris, didesnes: [...] meilę; [...] nuolankumą; [...] ramybę“<sup>299</sup>.

Daugiausiai apie nuodėmių bei dorybių kilmę ir sąryšius rašė šv. Jonas Kopėtininkas (dar vadinamas šv. Jonu Sinajiečiu, ~ VI–VII a.), kurio pagrindinis nuodėmėms ir dorybėms skirtas veikalas išėjo atskira knyga<sup>300</sup>. Joje skrupulingai aprašoma nuodėmių genezė, vaizduojami tarpusavio ryšiai. Kiekviena kuriai nors nuodėmei skirta dalis baigiama jos šaknų ir padarinių išvardijimu.

Šv. Jono Kopėtininko mintys vėliau buvo sistematizuotos ir pavaizduotos „nuodėmių medžio“ pavidalu<sup>301</sup>. Reikia pastebėti, kad graikiška asketinė terminija yra labai turtinga, ir ne visų jos atitikmenų randama kitose kalbose. „Nuodėmių medis“ leidžia pamatyti daugumos ydų genezę bei jas valdančią pagrindinę nuodėmę, atskleidžia tiesioginius ryšius tarp mirtinųjų ydų. Antai, tuščiagarbystė pagimdo puikybę ir vangumą, puikybė sąlygoja pyktį ir gašlumą, pyktis sietinas su kerštingumu ir blogomis mintimis, svetimavimas glaudžiais ryšiai susijęs su apsirijimu ir pan. Į lietuvių kalbą ši schema vis dar nėra išversta. Šiame darbe bandoma tai padaryti. Vertimą apsunkena tai, kad daugumai nuodėmių sunku rasti tinkamą sinonimą, dažnai skirtingoms nuodėmėms lietuvių kalboje yra taikoma ta pati sąvoka. Taip pat – visos sąvokos šioje schemoje yra specifinės, tai asketinė terminija, tad stengtasi, iš vienos pusės, išlaikyti leksinį unikalumą, iš kitos – perteikti žodžio esmę<sup>302</sup>.

Tad svarbiausia šio skyriaus išvada, turinti įtakos ir tolesniam puikybės tyrinėjimui, – kiekviename nuodėmėje yra savimylės elementas. Puikybė – tai tik viena iš savimylės apraiškų, tačiau būtent ši nuodėmė (bei jai giminiškos savybės: garbėtroška, egoizmas ir pan.) ryškiausiai perteikia savimylės esmę. Savimyla – tai bendresnis reiškiny, apimantis tiek žmogaus santykį su savimi, tiek su *kitu*, tiek su daiktais. Puikybėje didesnis yra kognityvinis elementas, kadangi konstruojamas tam tikras *savęs* simuliakras.

<sup>299</sup> Xanthopoulos Nicephorus Callistus et Ignatius 2007, 382 [78].

<sup>300</sup> Šių pamokymų vertė yra labai didelė. Tai praktinis nuodėmių ir dorybių kelrodis, skirtas vienuoliams. Tekstas beveik iškart po parašymo paplito po vienuolynus. Viduramžiais ji buvo pradėta versti į Europos kalbas. XIV a. išversta į portugalų kalbą, XV – į italų, XIX – į prancūzų ir kt. Į slavų kalbas pradėta versti dar anksčiau – jau X a. knyga išversta Bulgarijoje (t. y. iškart po Bulgarijos krikšto): «Иоанн Лествичник», *Православная энциклопедия*. ([http://www.pravenc.ru/text/471351.html#part\\_7](http://www.pravenc.ru/text/471351.html#part_7)). Tai parodo, kad šis veikalas turėjo itin didelę reikšmę asketinėje tradicijoje.

<sup>301</sup> Žr. 2 priedą.

<sup>302</sup> Už asketinės terminijos tikslinimą dėkoju diakonui Gintarui Sungailai.

## 4.2. Nuodėmės raidos schema asketų raštuose

Kitas asketinio palikimo vaisius – nuodėmės vystymosi schema. Norisi pasakyti, kad šio darbo poskyryje 2.3.1. „Reikšmės gimimas“ pateikta semiotinė pasijos tapsmo eiga yra tikslinga, bet neatrodo apimanti gilesnių lygmenų. Semiotinė pasijos tapsmo eiga parodo subjekto evoliuciją, naujai įgyjamus gebėjimus, bet neanalizuoja subjekto turimų gebėjimų transformacijos bei neaptaria kiekvieno lygmens svarbos moraliniam subjekto tapsmui. Kitais žodžiais tariant, pasijų semiotika pažymi, kad aktualizuojamas subjekto *norėjimas*, bet neskiria dėmesio paties *norėjimo* kokybės transformacijai ir apskritai norėjimui kaip tokiam. Ji gali tik pažymėti, į ką nukreiptas subjekto noras ir apibūdinti šį modalumą per objektą, išnagrinėti situacijas, kada norėjimas paverčia subjektą modaliniu subjektu, tačiau pats norėjimas kaip tam tikra būseną arba subjekto gebėjimas nėra giliau apmąstomas.

Krikščionių mokymas suvokia žmogų kaip Dievo atvaizdą, apdovanotą visokeriopais gebėjimais. Nuodėmės rezultatas – tai ne *naujų* bruožų atsiradimas, o iškreipimas teigiamų savybių. Semiotikai nuodėmė svarbi ir įdomi kaip *naujos reikšmės* atsiradimas. Asketikai labiau rūpi parodyti *reikšmės* iškreiptumo kelią, *turimų gebėjimų* transformaciją. Asketinė nuodėmių raidos schema kaip tik vaizduoja ne tik nuodėmės įsigalėjimą, bet ir kaip žmogus yra jos paveikiamas.

Asketinė nuodėmės genezės schema buvo sukurta palaiipsniui. Anksčiausiai ji aptinkama V–VI a. įvairių asketų rašytiniame palikime. Kadangi šventieji asketai nesiekė mokslinio tikslumo, o daugiausiai vadovavosi praktiniu savo išvalgų pritaikymu, jų darbuose nėra vienodumo. Raštuose gali varijuoti ne tik šios schemos sudedamųjų dalių skaičius, jų pavadinimai, bet ir kai kada – komentavimas. Tačiau vis dėlto galima kalbėti ne apie skirtingas schemas, o tos pačios schemos variantus. Nepriklausomai nuo to, kaip įvardintas ar pakomentuotas vienas ar kitas etapas, visi autoriai šia schema pažymi nuodėmės gimimo laipsniškumą, laisvos žmogaus valios išitraukimą į ydingą procesą.

IV–V a. paprastai kalbama apie keturias stadijas: primetimą, kovą, mėgavimąsi ir norą. Vėliau skirtingi autoriai prie šios bendros schemos pridėdavo papildomus nuodėmės radimosi etapus, pakeisdavo esamus pavadinimus, tačiau branduolys išlaikė savo reikšmę. Šv. Jonas Kasianus (V a.) rašo: „Trimis būdais atsiranda bet kuri nuodėmė: primetimu, mėgavimusi, sutikimu. Primetimas būna iš velnio, mėgavimasis – kūno, sutikimas – iš dvasios“<sup>303</sup>. Vieni šventieji tėvai (šv. Maksimas Išpažinėjas<sup>304</sup>, šv. Jonas Kasianus Romietis<sup>305</sup>, šv. Nilas Sinajietis<sup>306</sup>) pateikia 3–4 pagrindinius

<sup>303</sup> Ioannes Cassianus [5.6]. ([https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Kassian\\_Rimljanin/pisaniya\\_k\\_drugim\\_semi/5\\_6](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kassian_Rimljanin/pisaniya_k_drugim_semi/5_6)).

<sup>304</sup> Епифанович 2011, 85.

<sup>305</sup> Žr. Ioannes Cassianus [5.6]. ([https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Kassian\\_Rimljanin/pisaniya\\_k\\_drugim\\_semi/5\\_6](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kassian_Rimljanin/pisaniya_k_drugim_semi/5_6)).

<sup>306</sup> Isychii presbyteri Hierosolymorum 2007, 164 [46].

nuodėmės etapus, kiti (šv. Efremaš Siras<sup>307</sup>, šv. Jonas Kopėtininkas<sup>308</sup> ir kt.) labiau detalizuoja. Tiksliausiai ši schema pristatoma šv. Efremaš Siro (apie 306–373), šv. Jono Kopėtininko (525—595 (605) arba 579—649)), šv. Nilo Sinajiečio (?–450) raštuose.

Aptariant šią schemą, bus pasinaudota Zarino veikalu *Asketizmas krikščionių ortodoksų mokyme*. Šią schemą truputį kitaip, kiek prabėgomis, pasinaudodamas tik vienu kitu originaliu šaltiniu pristato ir aptaria šv. Teofanas Atsiskyrėlis. Aptardamas asketinę nuodėmės vystymosi schemą, Zarinas, remdamasis originaliais šaltiniais, nurodo tokias stadijas: primetimas (*προσβολή*<sup>309</sup> = *прилог*), suliejimas (*συνδυασμός* = *внимание* = *собеседование* = *сочетание*), sutikimas (*συγκατάθεσις* = *успокоение* = *сосложение* = *согласие*), kova (*πάλη* = *борьба*), įprotis (*ἔξις* = *навык*), pavergimas (*αἰχμαλωσία* = *пленение*), aistra (*πάθος* = *страсть*)<sup>310</sup>.

Norint detaliau aptarti nuodėmės raidos etapus, buvo nuspręsta šią schemą pritaikyti jau anksčiau šiame darbe analizuotai ištraukai iš Biblijos. 2.3.1. poskyryje, siekiant pristatyti pasijos radimosi semiotinės analizės kelią, buvo imtasi ištraukos iš Pradžios knygos trečiojo skyriaus<sup>311</sup>, kuriame pavaizduotas moters gundymas. Toliau į tą patį tekstą ketinama pažvelgti per asketinės analizės prieigas.

#### 4.2.1. Nuodėmės raida

Bažnyčios tradicijoje nuopolio istorija visada sulaukdavo didelio dėmesio, kadangi joje pavaizduota pirmųjų žmonių gyvenimo rojuje harmoningos būsenos pabaiga ir nuodėmingos žmonijos istorijos pradžia. Šią ištrauką analizavo beveik visi mums žinomi Bažnyčios mokytojai (šv. Justinas Kankinys, šv. Klimentas Aleksandrietis, šv. Augustinas, šv. Jefremaš Siras, šv. Basilijus Didysis, šv. Jonas Auksaburnis ir kt.), taip pat ir Origenas. Paprastai jų darbai yra egzegetinio pobūdžio, ieškoma dvasinio konteksto, apmąstoma tai, kas Biblijoje detaliau nepaaiškinta, pavyzdžiui, kas yra gero ir pikto pažinimo medis, ką reiškia vaisiaus suvalgymas, kur buvo Adomas gundymo metu, kodėl būtent žaltys tapo gundytoju ir pan.

<sup>307</sup> Ephraem Syrus 2007, 362 [10].

<sup>308</sup> Ioannes Climacus 2007, [15.73].

<sup>309</sup> Skliausteliuose pateikiami aistros etapų pavadinimai graikų bei bažnytinės slavų kalbomis. Graikų kalba Bažnyčios istorijoje, kaip ir lotynų, labai ilgai užėmė tarptautinės kalbos vietą. Graikiškos sąvokos šiam tyrimui svarbios, nes jomis perteikiamas ir nuodėmės etapo turinys. Keli bažnytinė slavų kalba pateikti žodžiai reiškia, kad skirtingi šventieji asketai tai pačiai stadijai vartoja skirtingas sąvokas arba ta pati sąvoka į bažnytinę slavų kalbą buvo verčiama skirtingai. Bažnytinės slavų kalbos sąvokos ir žodžiai čia ir toliau pateikti šiuolaikine kirilica, o ne bažnytinės slavų kalbos rašmenimis.

<sup>310</sup> Зарин 2006, 248.

<sup>311</sup> Analizuojamos ištraukos tekstas jau buvo pateiktas šiame darbe (žr. p. 25), todėl šioje darbo dalyje citata nebekartojama.



Asketiniuose raštuose ši istorija paminima kitame kontekste: ji aiškinama per dvasinės antropologijos prizmę, apmąstoma, kaip ir kodėl pirmieji žmonės peržengė Dievo įstatymą ir kokias dvasines pasekmes tai lėmė, įspėjama nuo savimylės, kuri iškreipė ne tik žmones, bet ir didžiausią iš Dievo angelų. Tiesa, asketiniuose tekstuose pirminis tikslas yra pristatyti nuodėmių ir dorybių tapsmą, o ištraukos iš Biblijos pateikiamos tik norint iliustruoti vieną ar kitą įžvalgą. Nuopolio istorija šiuose raštuose dažniausiai minima nepaklusnumui, puikybei, *savo* valios demonstravimui iliustruoti ir / arba pakomentuoti tokios elgsenos dvasinį pavojų, o vientisa šios ištraukos analizė asketinio pobūdžio tekstuose nepateikiama.

Nepaisant analizuojamos istorijos lakoniškumo, joje sutelktas didelis dvasinis turinys, sukoncentruotas visų kitų nuodėmių scenarijus. Matyti, kaip keičiasi žmogaus požiūris į Dievą ir save, kaip atsisakoma Jo malonės dėl noro „būti kaip Dievas“. Šią transformaciją pamatyti detaliau kaip tik ir gali padėti nuodėmės vystymosi schema, aptinkama asketų raštuose.

*Primetimas* – tai nuodėmingos minties arba vaizdo atsiradimas žmogaus sąmonėje. Šventieji palygina tai su metimu (iš čia ir kyla žodis *προσβολή*)<sup>312</sup>, kai metamas objektas ir objektas-tikslas (šiuo atveju – žmogaus sąmonė) susiliečia. Pirminė žodžio reikšmė, anot Zarino, – „veiksmas, kada mestas daiktas atsitrenkia į tai, į ką buvo metamas“<sup>313</sup>. Taigi etimologiškai ir semantiškai šioje sąvokoje esama dinamikos: numanomas metamo objekto judėjimas ir smūgis, pasiekus tikslą.

Primetimo fenomenas turi išorinę prigimtį: jis atsiranda ne iš žmogaus vidaus, o atakuoja jį iš išorės, o žmogus, dar pats to nejausdamas, atsiliepia šiam dirginimui. Dažniausiai primetimas skirtas paveikti juslinei žmogaus prigimčiai – tai duos kelių kūno ir akių geismui, tad ne veltui asketikoje patariama atsiriboti nuo tų daiktų, reiškinių, kurie gali gundyti žmogų. Primetimu laikomas ir minties arba vaizdo atsiradimas atminties arba asociacijos keliu – todėl asketikoje labai vertinamas minties budrumas, patariama saugotis nekontroliuojamo minčių srauto. Asketai pripažįsta, kad primetimo etapas nepriklauso nuo žmogaus valios. Tik pasiekusieji dvasinių aukštumų geba kontroliuoti pagavos srautą, atpažinti savo mintyse ydingus komponentus.

Primetimo pavyzdį galima matyti biblijame moters gundymo pasakojime: Primetimas pateikiamas klausimo forma: „*Ar tikrai* Dievas sakė: „Nevalgykite nuo *jokio* medžio sode!“?“ (Pr 3.1) [išskirta – K.K.]. Originale gramatika yra kiek kitokia: sakinyje dominuoja ne klausimas, *ar tikrai*, o tarsi siekiama išgirsti pašnekovo paaiškinimą: teiraujamas *ką tokio pasakė Dievas dėl to, kad negalima valgyti nuo jokio medžio sode?*<sup>314</sup> Taigi primetimas labai atsargus, net nepastebimas, juo neliepiama nusižengti

<sup>312</sup> Зарин 2006, 250.

<sup>313</sup> Зарин 2006, 250.

<sup>314</sup> Graikų k. *τί ὅτι εἶπεν ὁ θεός οὐ μὴ φάγητε ἀπὸ παντὸς ζύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ;*  
 Hebrajų k. *הַאֲשֶׁהְלֵךְ אֱלֹהִים לֹא יֵאָמַר אֲלֵי מִן כָּל הָעֵץ בְּגַן הָעֵדֶן*



Dievui, greičiau, atvirksčiai, pašnekovas skatinamas apologetikai. Vis dėlto jame slypi du dalykai, kurių iki tol, kaip leidžia suprasti Biblijos tekstas, naujai sutvertame pasaulyje dar nebuvo. Pirma, tai nepasitikėjimas turima informacija ir implicitiškai – Dievo žodžiu. Antra, įžvelgiama abejonė Dievo malone (nejaugi Sutverėjas uždraudė valgyti nuo visų medžių?). Gundymas noru „būti kaip Dievas“ atsiras vėliau, bet kelias jam paruošiamas jau dabar.

Moteris atsako, užmezga kontaktą su gundytoju. Tokia retardacija leidžia primestai minčiai giliau įsišaknyti sąmonėje. Šis svyravimas ties mintimi nurodo ir į tai, kad yra kažkas giminiško tarp primesto vaizdo ir paties žmogaus. Kaip paaiškėja iš moters atsakymo, tai – baimė, sąmonės įsitikinimas esą Dievas yra žiaurus ir negailingas. Moteris iškraipo Dievo įsakymą, ji prideda papildomą draudimą – Dievas nedraudė liesti medžio (plg. Pr. 3.3 ir Pr. 2.17).

Šv. Markas Asketas (IV–V a.) rašo, kad žmogus į primetimą atsako arba meile, arba neapykanta<sup>315</sup>. Priklausomai nuo reakcijos, primesta mintis arba įeina į jo vidinį pasaulį, arba lieka svetima<sup>316</sup>. Primestos minties ir žmogaus sąmonės sąlytis duoda kelią tolesnei nuodėmės raidai. Žmogui neatsisakant šio vaizdo / minties, toliau reflektuojant, ji konkretizuojasi, apima mąstančiojo sąmonę, ties ja koncentruojasi valia ir dėmesys.

Tai, kad žalčio ir moters pokalbis tęsiasi, nurodo, kad primetimas yra priimtas ir atveriamas kelias kitam etapui. Delsimas ir apmąstymas pereina į – *dėmesio*<sup>317</sup> – stadiją: žmogus pritraukiamas spalvingais vaizdais, euforinių situacijų įsivaizdavimu. Tokią euforiją suteikia gundytojo pažadai: „Jūs tikrai nemirsite! Ne! Dievas gerai žino, kad atsivers jums akys, kai tik jo užvalgysite, ir jūs būsite kaip Dievas, kuris žino, kas gera ir kas pikta“ (Pr 3.4–5). Tarp žmogaus sąmonės ir primesto vaizdo vyksta savotiškas „pokalbis“ (skirtingai nuo primetimo, kada su mintimi tik susipažįstama). Paprastai šis etapas lydimas patrauklių sąmonės vaizdų, malonių minčių. Norint sustabdyti nuodėmės vystymosi procesą, tenka įtempti valią: reikia ryžtis atmesti šį euforišką vaizdą, sutikti su tuo, kad jam dingus, kurį laiką bus jaučiama disforija.

Šv. Teofanas savo knygoje detalizuoja šį etapą ir išskiria jame *dėmesį*, kaip protinių jėgų susikoncentravimą ties į sąmonę patekusiu objektu, ir *mėgavimąsi* – juslinės

---

Lotynų k. *cur praecepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi.*

Bažnyt. slavų k. *что яко рече Бог: да не ясте от всякаго древа райскаго;*

<sup>315</sup> Dažniausiai žmogaus dėmesys yra nugalimas primetimo ir nuodėmė vystosi toliau. Tačiau esama ir pavyzdžių, kada nuodėmingos mintys / vaizdai yra laiku pastebimi ir atmetami. Tai aukščiausias žmogui pasiekiamas dvasinės kovos pavyzdys. Tokį pavyzdį parodė pats Kristus, ištvėrdamas šėtono gundymą dykumoje (Mt 4.1–11; Mk 1:12–13; Lk 4.1–13).

<sup>316</sup> Marcus Eremita 2007, 454 [10].

<sup>317</sup> Graikiškas žodis *συνδύασιμος* (1) ‚dvių susijungimas į vieną‘; 2) ‚sutuoktuvės‘ (LSJ, 1703) geriau perteikia paties etapo esmę: mintis įeina į žmogaus esybę, jie sudaro vieną. Šį žodį vartoja Aristotelis, kalbėdamas apie gyvūnų ir gyvųjų organizmų lytinius santykius, į lietuvių kalbą tai gali būti išversta kaip ‚poravimasis‘ (Arist. De gen. an. 715a1-789b20). Nors šiaip ikikrikščioniškoje literatūroje ši sąvoka nėra labai dažna ir kalbant apie vestuves vartojama kita sąvoka – *γάμος*.

plotmės suaktyvėjimą, malonumo patyrimą<sup>318</sup>. Mėgavimosi stadijoje, anot šv. Teofano, ypatingai yra paveikiama širdis. Asketikoje širdimi vadinamas ne tiek anatomicinis, kiek dvasinis „organas“, kuriame telkiasi visa žmogaus esybė. Širdies pagalba žmogus užmezga santykius su visu pasauliu – prie kažko prisitraukdamas, kažką atmesdamas. Taigi nuodėminga „reikšmė“ yra kuriama, pasitelkiant ne kognityvinį, o juslinį matmenį, pagal malonumo principą. Todėl mėgavimosi stadijoje dažnai pastebima savotiška proto „atrofija“, kartais sąmoningai nenorima įsigilinti į mąstomo dalyko esmę, kadangi nujaučiama, jog po to teks atsisakyti malonių vaizdų („nenoriu apie tai mąstyti“). Taigi šiame etape dominuoja pojūčių matmuo, kūniška logika. Bibliniame pasakojime juslinės dimensijos atgarsiai matomi Pr 3.6 eilutėje: „Kai<sup>319</sup> moteris pamatė, kad tas medis buvo geras maistui, kad jis buvo žavus akims...“.

Asketinėje schemeje pastebima gebėjimo *norėti* transformacija, vykstanti pereinant nuo dėmesio etapo prie *noro* stadijos. Pastarojoje stadijoje pavergiamą valia. Sveika valia vadovaujasi ne momentinio malonumo, ne bet kokių užgimusių troškimų patenkinimo, o naudos ir tikrojo gėrio logika. Valia – tai kognityvinis „organas“, kuriuo visa žmogaus esybė nukreipiama į tam tikro tikslo siekimą. Nuodėmės metu ji nukreipiama į patį žmogų, o visa kita, net Dievas, tampa priemonėmis jo norams pasiekti. Tikslu tampa tai, kas teikia malonumą žmogui. Pereinant nuo dėmesio prie *noro* stadijos valia degraduoja, beveik susitapatina su širdies veikla – abiem atvejais veikiama pagal malonumo principą.

Biblinio pasakojimo atveju matyti, kaip gėrėjimasis veda prie stipraus *noro*, net geidulio: nuo juslinio gėrėjimosi (gražus akims, skanus valgiui) pereinama prie nesuvaldomo troškimo paragauti vaisių. Malonumas dar pastiprinamas tuo, kad prieš tai žadama, jog uždraustas vaisius perkels žmogų į kitą lygmenį: „būsime kaip Dievas“.

Hebrajų tekste Pr. 3.6 nurodoma, kad medis tapo geidžiamas (תָּאֵד – [chamad]) (lietuvių vertime šis žodis praleistas), kadangi duosiantis išminties. Čia galima prisiminti trinarę savimybės struktūrą ir nuodėmių tarpusavio ryšį: pasakojime apie gundymą skleidžiasi visos trys dalys: „tas medis buvo geras maistui, kad jis buvo žavus akims ir kad tas medis žadėjo duoti išminties“ (Pr 3.6). Demonstruojamas visos žmogaus esybės susitelkimas ties nuodėme. Valia nukreipta į šio vaisiaus siekimą ir kartu – į savo pozicijos esamoje hierarchijoje žmogus–Dievas keitimą. Matomas dvigubas valios pažeidimas: siekiama netinkamo objekto ir pažeidžiamas pats *noro* gebėjimas: moteris nebegali nenorėti šio vaisiaus.

Nuo šios ryškiau matoma ir puikybės formacija. Gundytojui primetimo stadijoje išsiaiškinus, kaip galima paveikti moterį, surandami ir tikslingesni argumentai: 1) nemirsite (t. y. nereikia bijoti Dievo draudimo), 2) patys būsime kaip Dievai (nebereikės niekada

<sup>318</sup> Феофан (Говоров), св., 2005, 213–216.

<sup>319</sup> Žodis „kai“ ne visai perteikia originalo semantiką. Hebrajų tekste vartojama dalelytė-jungtukas ׀ [wa], turinti, be kita ko, ir demonstracinę reikšmę ir galinti būti išversta ‚taigi‘, ‚tada‘ ir pan. Septuagintoje ji verčiama žodžiu *καὶ* – ‚ir‘.

bijoti; patys galėsite viską spręsti, kadangi ne tik Jis turės tam kompetencijų. Taigi žadama autonomija ir nepriklausomybė). Galimybė peržengti savo ontologines ribas, maksimalios laisvės nuo bet kokio autoriteto pažadas verčia biblinę moterį rinktis nuodėmę.

Atsisakydamas Dievo, žmogus siekia pilnatvės per ribotus šaltinius. Gundytojo siūlomas *pažinimas* iš tikrųjų veda prie akių ir kūno geismo, kadangi žadina siekį pažinti per jusles ir patenkinti kūniškus norus<sup>320</sup>. Moteris pasikliauna ne Dievo žodžiu, o savo akimis ir gundytojo pažadu. Šv. Augustinas pažymi: „Jei, remdamasi tais žodžiais, [Pr 3. 4–5] ji patikėjo, kad jiems Dievo yra kažkas gero ir naudingo uždrausta, tai galbūt jos dvasioje jau prieš tai būta meilės savo pačios valdžiai ir savęs išaukstinimo, kuriuos vertėjo šio gundymo metu nugalėti ir sunaikinti?“<sup>321</sup>. Šv. Jefremas Siras taip pat pastebi moters elgesyje puikybės bruožų: „[...] Ieva patikėjo žalčiu, paskubėjo atsikąsti anksčiau už vyrą, tikėdamasi, kad dieviškumo apgaubta sugriš pas tą, iš kurio buvo sukurta žmogumi. Ji paskubėjo anksčiau už vyrą atsikąsti, kad galėtų vadovauti tam, kieno vadovaujama buvo, įsakinėti tam, kurio įsakymus vykdė, savo dieviškumu taptų vyresnė to, kurio buvo jaunesnė“<sup>322</sup>.

Zarinas neišskiria noro kaip atskiros stadijos, o tik nurodo, kad nenutraukus euforinio vaizdo, išgalinčio sąmonėje, pradedama pavergti valia ir pasiekama *ryžto* stadija, kurioje pavergiami ir protas, ir valia. Šios transformacijos rezultatas yra tas, kad žmogus sąmoningai (valingai) norėtų atlikti įsivaizduotą veiksmą. Ryžto stadijoje ieškoma būdų, kaip įgyvendinti tai, kas norima. Įsijungia intelektas, patirtis – viskas, kas gali pasitarnauti tikslo pasiekimui. Tačiau prieš tai žmogus dar gali patirti *kovą*: jį traukia nuodėmingas objektas, tačiau jaučiamas jo neatitikimas tikrajai žmogaus prigimčiai. Zarinas, remdamasis asketų darbais, pastebi, kad kovos stadija atsiranda dažniau tokiu atveju, kada žmogus dar nėra įgudęs prie blogio. Jeigu jo sieloje jau įsivyravo *pathos*, kovos elementas paprastai yra redukuotas, žmogaus valia beveik iš karto krypsta į nuodėmingo noro patenkinimą.

Analizuojamame bibliiniame pasakojime kovos etapas nėra išskirtas, nedetalizuojama, ar jis buvo, ar nuo dėmesio iš karto pereita prie veiksmo. Tačiau esama kitų pavyzdžių. Adomo ir Ievos sūnus Kainas apimamas pavydo, ši aistra pagimdo jame neapykantą, sąmonėje bręsta brolių dūstės intencija. Blogio raida atpažįstama net figūratyviai: jis yra prislėgtas (Pr 4.6) („veidas yra nuleistas“, pažodžiui – ‚kritęs‘ (*συνπίπτω*) (σφλ, – [naphal]) (*concidit*). Tačiau Dievas jį ragina: „[...] prie durų iš pasalų tykoja nuodėmė. Ji geidžia tavęs, bet tu gali ją įveikti“ (Pr 4.7).

Kova įmanoma tada, kai yra kam kovoti – kai ne visas žmogus apimtas nuodėmės, kai ji atliekama refleksyviai, kai teigiami polinkiai neleidžia vienareikšmiškai paklusti nuodėmingiems norams. Pirmieji žmonės pasižymi dvasiniu tyrumu, jie prie blogio nepripratę. Bet analizuojamas biblinis tekstas kaip tik pabrėžia nenumaldomą potrau-

<sup>320</sup> Torchia 1987, 67.

<sup>321</sup> Aurelius Augustinus [11.30].

<sup>322</sup> Ephraem Syrus [3].

kį nuodėmei, pagimdytą noro atmesti Dievą kaip autoritetą. Todėl gundymo scenoje perėjimas prie veiksmo yra labai greitas.

Ryžto stadija šiame pasakojime taip pat nėra aiškiai išskiriama: galima manyti, kad žmogų suvilioja būtent lengvumas (tiesiog suvalgyti uždraustą vaisių), kuriuo galima pasiekti žadėtųjų malonumų. Biblijoje apstu kitų pavyzdžių, kada ryžto stadija vaizduojama detaliau. Kainas vedasi brolių atokiau: „tarė savo broliui Abeliui: „Išeikime į lauką [...]’ Pasiekus lauką, Kainas pakilo prieš savo brolių ir jų užmušė” (Pr 4.8). Biblinis išpuikėlis Hamanas, pasiekęs neapykantos viršūnę, kruopščiai parengia keršto planą: nesitenkindamas vien tik galimu varžovo atsikratymu, jis rengia priemones tam, kad būtų sunaikinta visa pastarojo tauta (Est 3.5-9) – norėdamas tai pasiekti, Hamanas turi sutelkti ir psichologinius, ir diplomatinis sugebėjimus, ir pademonstruoti svetimos kultūros išmanymą, kad įtikintų valdovą, jog reikia atsikratyti žydų tautos. *NT* fariziejai, siekdami atsikratyti Kristaus, griebiasi įvairiausių priemonių, apgalvotų veiksmų: užduoda klastingus klausimus, idant sugriautų Mokytojo autoritetą, pasinaudoja Judo išdavyste, imasi diplomatinį sukybių, kad Kristui būtų paskelbta ir įvykdyta mirties bausmė.

Visuose pateiktuose bibliniuose pavyzdžiuose nuodėmė įvyksta iki galo: mintis patvirtinama veiksmu, į nuodėmės procesą įsijungia ir kūnas. Iš kitos pusės, kai nuodėmei yra visiškai pasiruošta ir tik dėl kažkokių aplinkybių ji neįvykdoma, tokia nuodėmė vis vien yra laikoma pilna ir tikra, kadangi visos žmogaus galios jau nukreiptos į ją, jos siekia ir trokšta.

Nuopuolio istorijoje uždraustas vaisius ne tik geidžiamas, ne tik nuskinamas, bet ir suvalgomas. Pabrėžiamas būtent sąmoningas veikimas, jis išskaidomas į etapus, kada dar įmanoma kova su nuodėme (įsižiūrėjus dar galima nenuskinti, nuskynus dar galima nesuvalgyti), kiekvienas veiksmas atskirai įvardintas: pamatė, skynėsi, valgė (Pr 3.6). Dar daugiau, moteris pati tampa gundytoja: „davė jo ir savo vyrui, buvusiam su ja, ir jis valgė“ (Pr 3.6).

Įpročio, pavergimo ir aistros stadijos gundymo scenos tekste nedemonstruojamos. *Įprotis* – tai charakterio bruožu tapusi nuodėmė<sup>323</sup>, ji pasižymi tęstinumu, o nebe vienkartinu pasireiškimu. Tad pakitęs aspektualumas byloja ir apie pačios asmenybės pokyčius. Semiotiškai tariant, čia būtų galima kalbėti apie pateminio vaidmens vartimą teminiu. Iš dalies įprotis matomas analizuotos ištraukos tęsinyje: nuodėmės nenorima atsisakyti. Tai pasireiškia ne pakartotinu vaisiaus suvalgymu, o kitais veiksmais. Pirmųjų žmonių elgesys pademonstruoja vis labiau įsigalinčią puikybę: Dievo nenorima matyti, neketinama atgailauti, pokalbyje su Juo nei vienas nepripažįsta savo kaltės (Ieva apkaltina žaltį, o Adomas – Patį Dievą, esą Jis davęs jam netikusią žmoną)<sup>324</sup>.

<sup>323</sup> Зарин 2006, 257.

<sup>324</sup> Tiesa, vėliau randama jų atgailos ir su ja susijusios vilties užuominų – tai matoma Pradžios knygos 4 skyriuje, kur paminimas vardų suteikimas vaikams (Pr 4.1–2; Pr 4.25). Tėvai tiki, kad Kainas – tai Dievo siunčiamas žadėtas (Pr 3.15) išganytojas, tad jo vardas – „įgijimas“. Abelis – „kvėpavimas“, „dvelksmas“ (pranašiška išvalga, kad sūnaus gyvenimas bus

Nepaisant to, kad nuodėmė buvo padaryta tik vieną kartą, joje norima likti, grįžimas į Dievą – nemalonus, baisus.

Toks užkietėjimas nuodėmėje sietinas su *ipročio* ir *pavergimo* stadijomis. Kartojamas veiksmas formuoja *iprotį*, o pastarasis pasitarnauja tam, kad žmogaus valia būtų visiškai pavergta nuodėmės ir pastaroji tiesiog jaugtų į žmogaus būdą. Tada, atsiradus gundymui, visi etapai šmėsteli akimirksniu. Tarp vaizdo ir veiksmo beveik nebūna tarpo. Valia nebe kontroliuoja polinkių, atvirksčiai – pati yra jų pavergta, tad žmogus tik ieško būdų nuodėmingam norui įgyvendinti. Po pirmųjų žmonių nuopolio atpasakojimo biblinis naratyvas tęsiasi, tarsi grandinę veriant vieną po kitos vis naujų nuodėmių pavyzdžius. Nuodėmingas *iprotis* išisaknija nebe Adomo ir Ievos vidiniame pasaulyje, o jų palikuonių širdyse. Biblijoje netrukus konstatuojama: „didelis buvo žmonių nedorumas žemėje ir <...> kiekvienas užmojis, sumanytas jų širdyse, linko visą laiką tik į pikta“ (Pr 6.5).

*Pavergimas* labai artimas *aistrai*, tai „tai tokia sielos būseną, kada aistra visiškai susiformavo, parodė visą savo energiją, pasiekė *nec plus ultra*“<sup>325</sup>. Aistrą apibūdina visiška valios atrofija – žmogus negali nedaryti nuodėmės, net jeigu visiškai jos nenori, jeigu numato neigiamus rezultatus.

Anot asketų, žmogus atsakingas už savo būseną jau *ryžto* metu, o jeigu pasižymi dvasine patirtimi, turėtų sureaguoti į nuodėmės raidą anksčiau ir nutraukti visą jos evoliuciją. *Veiksmas* – tai galutinė stadija, tačiau nuodėmė laikoma įvykusia ir tada, kai nebuvo patvirtinta veiksmu, bet jai buvo maksimaliai pasiruošta. Tokia nuostata išreiškiama *NT*, pavyzdžiui: „kiekvienas, kuris geidulingai žvelgia į moterį, jau svetimauja savo širdimi“ (Mt 5.28).

Biblinė nuopolio istorija – tai lakoniška ir universali nuodėmių raidos iliustracija. Šiame pasakojime parodomi pagrindiniai etapai, kurie skirstomi pagal nuodėmingo potraukio stiprėjimą ir pagal tai, kokia žmogaus asmenybės dalis paveikiama. Matyti, kad dažnai nuodėmė prasideda nuo juslinio gundymo (gražus vaizdas, patrauklus kvapas ir pan.). Įdomu, kad viena nuodėmė gali nešti savyje kitos nuodėmės primetimo sėklą: Ievos abejonė Dievu atveria kelią puikybei, Kaino pasidavimas pavydui kartu tampa *primetimu* žmogžudystės nuodėmei.

Adomo ir Ievos nuopolis – tai gyvenimo be Dievo pradžia. Bažnyčios tradicija suvokia pirmųjų žmonių nuopolį ne tik kaip *pirmą* nuodėmę, bet ir kaip ontologinės žmogaus pozicijos pokytį: žmogus tapo pavaldus nuodėmei, ji įėjo į jo prigimtį. Tad *ST* turinys – tai nuodėmių istorija. Tik du pirmieji Biblijos skyriai aprašo gyvenimą rojuje, visa kita – tai nuo Dievo nutolusio žmogaus klystkelių iliustracija. *ST* vaizduojamas gyvenimas be Dievo, kuris veda į žmogaus, kaip laisvos asmenybės, sukurtos pagal Dievo paveikslą, žlugimą.

trumpas“). Nepasiteisinus viltims ir gimus trečiajam sūnui, jam suteikiamas vardas Setas („pagrindas“) (Филарет Московский, prieiga per internetą). Adomas ir Ieva tikisi, kad Dievo žadėtasis išganymas ateis per vieną iš jų vaikų. Tačiau tai buvo pranašystė apie Švč. Mergelės Marijos pagimdysimą Išganytoją.

<sup>325</sup> Зарин 2006, 258.

### 4.3. Požiūris į puikybę Biblijoje

Šioje darbo dalyje siekiama pristatyti puikybės recepciją, dominuojančią ŠR. Tiesa, analizuodamas Bibliją, tyrėjas privalo turėti galvoje, kad šis tekstas yra ne tik grožinis, o turi dvasinių gelmių, kurioms suvokti nebepakanka vien tik literatūrologinių įrankių. Toliau bus stengiamasi likti literatūrologijos ribose, tačiau ten, kur atrodo neįmanoma tai padaryti, įvedama teologinė perspektyva. Tikima, kad net paviršutinė Biblijos analizė gali praturtinti puikybės pasijos tyrinėjimą. Bus matyti, kad, skirtingai nuo Antikos, kur dominavo *gėdos* kultūra, Biblijoje diegiama *kaltės* kultūra – steigiamas ne tik žmogus–sociumas, bet ir žmogus–Dievas santykis, o paskui – ir *meilės* kultūra. Kokią poziciją tokioje sistemoje užima puikybė, bus netrukus matyti iš bibliinių pavyzdžių.

Biblijos požiūris į puikybę yra akivaizdžiai neigiamas: tekste apstu aforizmų, nurodančių į puikybės ydingumą, į paties Dievo pasibjaurėjimą šia yda. Šventajame Rašte, ypač *ST*, puikybės pavojus nėra aptariamas sistemiškai. Puikybė pažymima kartu su kitomis nuodėmėmis – stabmeldyste, gašlumu, nužudymu. *NT* į puikybės reiškinį įsigilinama labiau, išryškunami jos vidinės raidos aspektai. Krikščionybė daug kur tęsia *ST* tradicijas, tačiau *NT* atsiranda ir gilesnis požiūris į puikybę ir apskritai į nuodėmę.

#### 4.3.1. Puikybė Senajame Testamente

Biblijoje žmogus suvokiamas kaip Dievo atvaizdas, todėl nuodėmingumas – tai ne tik socialiai ar psichologiškai neigiamas reiškinys, bet ir dvasinė savižudybė. Būtent dėl to puikybė ŠR vienareikšmiškai suvokiama neigiamai.

Puikybė *ST* gali būti vaizduojama labai įvairiai. Ji neturi kažkokios konkrečiai jai skirtos dalies ir yra išbarstyta po visą *ST*, pasirodydama įvairiuose kontekstuose. Ši nuodėmė gali atsirasti kokios nors kitos istorijos kontekste (pvz., Pr 3, 1–7), gali tapti moralistinio-aforistinio pasakymo objektu (pvz., Pat 16, 5), kai kur gali sudaryti savarankišką pasakojimo temą (pvz., Dan 4). Tačiau dažniausiai ji suvokiama kaip bendras užkietėjimas nuodėmėje, kitų nuodėmių sudėtinė dalis. Ji dažnai vaizduojama ir kaip nuodėmės pradžia, ir jos rezultatas (plg. Sir 11. 14–15). Toks jos supratimas artimas trinarei nuodėmės struktūrai<sup>326</sup>: savimyla, būdama nuodėmingos prigimties pagrindinis elementas, valios nukreiptumas nuo Dievo link savęs, įeina į bet kokią nuodėmę ir kartu pati yra nuodėmingos prigimties išraiška. Tad su puikybe *ST* siejamas ne tik išdidus elgesys, bet apskritai nepaklusnumas dieviškajam įstatymui, nuodėmingumas.

Žmonių užsispyrimui apibrėžti kartais vartojami puikybės semantinio lauko leksemos, pavyzdžiui, *išdidi jėga* (Kun 26, 19), *maištas*, tapatinamas su pasiklovimu saviimi (1Sam 15.23; Iz 65.2; Iz 30.9; Ez 2.3 ir kt.), *atsimetėliai* (*ἀποστῆται*)<sup>327</sup> (Iz 30.1),

<sup>326</sup> Žr. šio darbo p. 97–102.

<sup>327</sup> Pirminė reikšmė – ‚pabėgęs vergas‘ (*LSJ*).



*nepaklusnūs, savavališki* (pvz., Įst 9.24<sup>328</sup>), *užkietėję* nuodėmėje<sup>329</sup>. Dažnai Biblijoje išrinktoji tauta vadinama kietasprande (pvz., Iš 32.9; Įst 9, 6 ir kt.), tarsi gyvūnas, kuris nenuleidžia kaklo, nepaklūsta, pavyzdžiui, „Žinau, kad užsispyręs esi, nes tavo sprandas – tarsi sausgyslė iš geležies, o tavoji kakta – iš vario“ (Iz 48.4).

Dažniausiai puikybės apraiškos randamos Pranašų knygoje, taip pat istorinėse – Teisėjų, Samuelio, Karalių ir Kronikų knygoje, – bet pasitaiko ir kitose Biblijos vietose. Įdomu, kad Penkiaknygėje ir istorinėse knygoje puikybė minima mažiau negu Psalmyne, Patarlių knygoje, Pranašų knygoje (ypač Izaijo knygoje)<sup>330</sup>. Manytina, kad taip yra dėl to, kad pastarosios knygos skirtos dvasinėms realijoms komentuoti, o Penkiaknygė ir istorinės knygos žymi išorinius faktus.

Su puikybe siejami net, iš pirmo žvilgsnio, jai tolimos nuodėmės – stabmeldystė, gašlumas ir kt. Pavyzdžiui, apsirijimas ir girtuoklystė tampa ne tik kūno geismo apraiškomis, bet ir metaforiniu Dievo atmetimo įvaizdžiu, pavyzdžiui,

Bet ir šitie svirduliuoja perimti vyno, klupinėja įkaušę nuo svaigaus gėrimo. Kunigas ir pranašas nuo stipraus gėrimo šlitinėja, gerai įsikaušę nuo vyno. Šlitinėdami nuo stipraus gėrimo, jie klysta ką regėdami, suklumpa bylą spėsdami. (Iz 28.7).

Fizinio nepilnavertiškumo vaizdais alegoriškai kreipiama ir į dvasinį luošumą – girtuoklis yra apsvaigęs nuo vyno, o nusidėjėlis nuo nuodėmės. Pavyzdžiui, šv. Jonas Auksaburnis, komentuodamas pranašo žodžius „Vargas vyno įveiktiesiems!“<sup>331</sup> (Iz. 28.1), taip juos aiškina:

kas tai per girtumas, kuris yra ne nuo vyno? Jis įvairus, nes ir pyktis mus svaigina, kaip ir garbės troškimas, proto netekimas ir visos pražūtingos aistros mumyse užgimsta ir sukelia tam tikrą girtumą, kuris aptemdo mūsų protą. Nes apgirtimas ne kas kita, kaip atsitraukimas nuo prigimtinio mąstymo, proto aptemimas ir sąmonės užtemimas<sup>332</sup>.

Dievo žodžio nepaisymas *ST* dažnai įgauna ne momentinę, siužetinę formą, o išreiškia ontologinį pasirinkimą. Svarbūs tampa net ne atskiri malonumai – kūno malonumai, turtas ir pan., – o pati galimybė supriešinti savo valią dieviškajai. Dievas atrodo tolimas ir nesuprantamas, o Jo žodis – nemalonus, baisus, o kartais tiesiog nuobodulį keliantis (pvz., Iz 28.9–10). Puikybė tokiais atvejais įvardinamas apskritai bet koks nutolimas nuo Dievo: *ST* svarbu pabrėžti šio nuotolio sąmoningumą ir pa-

<sup>328</sup> Lietuviškame tekste šioje vietoje pavartotas žodis „maištavę“, tačiau Septuagintoje – *ἀπειθοῦντες ἦτε* (,buvote nepaklusnūs‘) (*LSJ in BW*).

<sup>329</sup> Hebrajų tekste taip pat gausu sinonimų: מֵרִי (Iz. 30:9) [meriy] (,maištas‘, ,prieštata‘), מֵרִי (Iz. 65:2, *WTT*) [carar] (,maišingas‘, ,užsispyręs‘), מֵרִי (Ez 2.3) ir kt.

<sup>330</sup> Viller 1981, 908.

<sup>331</sup> Graikiškas Biblijos tekstas skamba kitaip: „Girti be vyno“ (*οἱ μεθύοντες ἀνευ οἴνου*).

<sup>332</sup> Joannes Chrysostomus 2005 (t. II), 495.



rodyti, kad bet kokia nuodėmė nėra neutralus procesas ar aktas, tai visada yra valios nukreipimas nuo Dievo.

Dažniausiai toks vaizdavimas atsiranda apokaliptinio pobūdžio pasažuose: juose brėžiamas visiškas puikybės nusiaubimo, nušlavimo vaizdas, tai įrodo, jog turima omenyje bausmė ne tik dėl puikybės, bet apskritai žemės apvalymas nuo nuodėmės. Tai ypatingai pasireiškia pranašų knygoje (žr., pvz., Iz 13. 11; Iz 14. 11; Iz 28. 1; Ez 7. 19–20; Ez 16. 49; Zah 10. 11 ir kt.). Štai pranašas Izaijas sako: „Nes Galybių VIEŠPATIS turi parengęs savo dieną<sup>333</sup> prieš visa, kas išdidu ir įžūlu<sup>334</sup>. Visa, kas išpuikę, bus nužeminta“ (Iz 2. 12). Ne kitoks likimas laukia ir babiloniečių:

Štai! Aš esu priešingas tau, įžūlusis žmogau, – tai Valdovo, Galybių VIEŠPATIES, žodis, – nes atėjo tavo diena, tavo bausmės metas. Įžūlusis žmogus svirduliuos ir parkris, niekas jo nepakels. Užkursiu ugnį jo miestuose, ir jinai suris visa aplink jį. (Jer 50. 31–32).

Tokiuose pasažuose parodomas santykis nebe tik tarp Dievo ir išrinktosios tautos – Viešpaties yra ir pagonių Teisėjas.

Puikybės kaip apskritai nuodėmės, nuodėmingos prigimties, samprata plečiama ir Psalmyne. Šioje knygoje išpuikėliais vadinami apskritai visi bedieviai, nuodėmingi žmonės (Ps 36, 12; 59, 13; 73, 6; 86, 14 ir kt.). Toks pasaulis nemyli Dievo, savo gyvenimą žmonės tvarko pagal savo besikeičiančius ir nuodėmingus norus. Tačiau tai nėra pasyvus Dievo nepažinėjimas. Nedorėlių priešstata yra aktyvi: „Su žeme sulygino tavo Šventyklą ir padegė; išniekino tavo Artumo buveinę. Širdyje sau jie sakė: „Paverkime juos visiškai!“ – sudegino visas Dievo sueigų vietas krašte“ (Ps 74, 7–8). Bet koks jų veiksmas nukreiptas į griovimą, į dorųjų smerkimą arba nužudymą.

Puikybė Psalmyne pristatoma ir per teisinę leksiką: „nusikaltėlis“ ir „išpuikėlis“ psalmėse koreliuoja tarpusavyje kaip sinonimai, tai matoma ir iš vertimų. Kartais ten, kur originalo kalboje vartojamas išdidumą reiškiantis žodis, vertime gali atsirasti „nusikaltėlis“ (Ps 86.14; 119.85). Dažnas psalmėse yra ir žodis „nedorėlis“, kuris Psalmyno semantiniame universume įeina į šį bendrą konstantų tinklą (Ps 9.18; 10.3; 36.12 ir kt.) (gr. *ἀμαρτωλός*; lot. *peccator*; bažnyt. slavų k. *нечестивый*, hebr. *רָשָׁע* [rasha]. Įmanoma ir šių sampratų sintezė, pavyzdžiui: „išpuikėliai sulaužė Tavo įstatymą“ (gr. *ὑπερήφανοὶ παρηνόμουν*, lot. *superbi inique*, (Ps. 119:51), *гордиу законопреступоваху* (Ps 118.51)<sup>335</sup>).

Stabmeldystė *ST* irgi siejama su puikybe: žmonių *noras* ir *pasitikėjimas* nukreipti į kitus pasitikėjimo šaltinius. Semiotinėmis sąvokomis kalbant, pasitikėjimo sutartis

<sup>333</sup> Dievo diena biblinėje tradicijoje vadinama pasaulio pabaiga.

<sup>334</sup> Graikų k. *ὑβριστήν καὶ ὑπερήφανον* (Is 2.12), *גֵּוֹהַרְוּמָה* [ge'eh ruwm] (Is 2.12).

<sup>335</sup> Graikų k. *οἱ παράνομοι*, lotynų k. *iniqui*, bažnyt. slavų k. *законопреступници* („nusikaltėliai“) vs graikų k. *οἱ ὑπερήφανοι*, lotynų k. *superbi*, bažnyt. slavų k. *гордиу* („išdidūs“).

kuriama arba su tam tikrais subjektais (pagonių valdovai, pagoniški dievai), arba su objektais (pinigai, amuletai), o sutartis su metalėmėju sąmoningai, demonstratyviai nutraukiama. Gyvenimas su Dievu reikalauja dvasinės įtampos, tad tokios egzistencijos atsisakoma, ieškoma lengvesnio kelio. Norėdamas nepriklausomybės nuo Dievo ir Jo žodžio pildymo, žmogus stengiasi atsiriboti nuo Aukščiausiojo. Religinės apeigos ir žodinė pagarba Dievui dažnai išlieka (Iz 29.13, Jer 6.20), tačiau tai tėra išoriniai gestai. Paradoksaliu būdu tokia laisvė tampa nelaisvė: atsiribodamas nuo Dievo – pilnatvės ir tiesos, – žmogus kreipia savo viltis į nepilnus, ribotus objektus ir „aukština tuos dalykus, kuriuos iš tikrųjų turėtų būti valdęs ir naudojęs juos tam, kad dvasiškai tobulėtų“<sup>336</sup>.

Taigi įtampa *ST* neatslūgsta, dvasinės degradacijos vaizdai stiprėja ir plečiasi: nuo atskiros tautos kietasprandiškumo pereinama į visos žmonijos nuodėmingumą, nepaklusnumas Dievui keičiamas sąmoningu bedieviškumu. Puikybė – tai ne tik konkreti išpuikimo nuodėmė, bet ir visų nuodėmių sanauja. Ne veltui būtent puikybės siužetai *ST* tampa šėtono dvasinės degradacijos įvaizdžiu<sup>337</sup>.

Nenuostabu, kad puikybė *ST* moralizuojama itin neigiamai. Įdomu ir unikalumu yra tas, kad nors vertinimas išsakomas per pranašus, dažnai tai ne žmonių nuomonė. Gausiai naudojant antropomorfizmus ir antropopatizmus, išreiškiamas itin negatyvus Dievo požiūris į šią nuodėmę. Pavyzdžiui:

Išties, tavo sesers Sodomos kaltė buvo įžūlus išdidumas! Ji ir jos dukterys turėjo duonos perteklių ir lengvą gyvenimą, bet neištiesė rankos vargšui ir beturčiui. Būdamos išpuikėlės, jos darė mano [t. y. Dievo – K. K.] akyse bjaurius nusikaltimus, todėl jas ir pašalinau, kaip tu matei. (Ez 16.49–50).

Tačiau *ST* rodo, kad nepaisant Dievo priešiško nuodėmei, žmonija vis vien renkasi nedorą gyvenimą. *ŠR* parodo, kad moralinis nuopolis – tai ne sociologinė ar psichologinė problema. Nuodėmė, taip pat ir puikybė, – tai dvasinė savižudybė, dieviškumo savyje naikinimas. Todėl *ST* atsiranda nemažai bausmės atvejų.

Atidžiai skaitant *ŠR*, matyti, kad bausmė – tai ne Dievo pavydas ar kerštas, o impulsas, kuris turėtų sukresti nusidėjėlį ir priversti jį atsipeikėti nuo nuodėmės. Bausmė atsiranda kaip kraštutinė situacija. Iš Pranašų knygų matyti, kad ilgus metus apie gresiančią bausmę tik išpėjama. Tačiau potencialią bausmės grėsmę žmogus dažnai suvokia arba kaip įrodymą Dievo nepalankumo subjektui (t. y. *tikima* baudžiančiuoju Dievu ir dėl to Jo atsisakoma vardan labiau palankių dievybių), arba kaip įrodymą, kad grasinimas netikras (t. y. *norima tikėti*, kad Dievas vis dar palankus savo tautai).

<sup>336</sup> Torchia 1987, 67.

<sup>337</sup> Tradiciškai tokia reikšmė priskiriama trims ištraukoms: Iz 14, 12–15; Ez 28, 12–19 ir Ez 31, 3–14. Be savo tiesioginės istorinės reikšmės (pranašaujama apie užkariautojų galą), ištraukos kreipia į tobulo, išskirtino Dievo tvarinio dvasinę degradaciją. Detalesnę ištraukos (Iz 14, 12–15) analizę žr. Murašova 2012, 104–124.

Žmogus neanalizuoja savo paties elgesio, sandoros sąlygų nesilaikymo, o ieško argumentų atsisakyti tokio Dievo.

Pati bausmė gali būti netikėto ir stebuklingo pobūdžio (2Kr 26.16–21), bet dažnai turi ir kasdienį pagrindą, yra paties žmogaus veiksmų rezultatas: pavyzdžiui, išrinktoji tauta užkariaujama tų priešų, su kuriais jie, nepaisant Dievo draudimo, mėgino palaikyti politinius santykius.

Trijose chrestomatinėse Biblijos ištraukose – Iz 14.12–15, Ez 28.12–19, Ez 31.3–14 – bausmė vaizduojama itin stipriai. Visi trys tekstai pasakoja apie tobulą karalių<sup>338</sup>, toli pralenkiantį visus kitus žmones savo išskirtinumu. Tačiau šis tobulumas yra netinkamai išnaudojamas, siekiama prilygti Dievui / užimti Jo vietą. Pavyzdžiui, ištraukoje Ez 28.12–19<sup>339</sup> aprašoma palaispnė subjekto kaita. Iš pradžių teksto veikėjuje atsiranda kažkoks gan abstraktus nukrypimas: „Tu buvai be dėmės savo keliuose nuo pat savo sukūrimo dienos, lig buvo atrasta tavo kaltė<sup>340</sup>“ (Ez 28. 15). Jo darbų sėkmė veda jį prie tolesnio vidinio sugedimo: „Per savo plačiąją prekybą prisipildei smurto ir nusidėjai“ (Ez 28.16). Didžiavimasis kitomis kompetencijomis iškreipia jo širdį, t. y. pačią esatį, bei atima išmintį (Ez 28.17). Hebrajiškame tekste čia vyksta žodžių žaismas: subjekto vidus prisipildo חָמָס [chamac] (smurto, neteisybės, nusižengimo) ir dėl to jis praranda חֹכְמָה [chokmah] – išmintį.

Jo bausmė – tai visatą sudrebinantis veiksmas:

Nubloškiau tave žemėn, – padariau iš tavęs reginį, kad karaliai įsidėmėtų. Išniekinai savo šventoves savo kalčių daugybe ir sukta prekyba. Uždegiau tave ugnimi, ir ji tave surijo; paverčiau tave pelenais ant žemės akyse visų, kurie tave matė. Visi, kas tik pažino tave tautose, yra apstulbę, – tapai pasibaisėjimu, tavęs niekad nebebus. (Ez 28.18–19).

Tačiau visa ši ištrauka – tai rauda („Marusis, pradėk raudą dėl Tyro karaliaus [...]“ (Ez 28. 12)). Nusidėjėlio sunaikinimas – priverstinis metalėmėjo veiksmas, nenatūrali situacija. Išpuikėlis savo veiksmais sukelia atsaką iš metalėmėjo, kuris apriboja jo galimybes (ypač vaizdžiai tai matoma Ez 28.13–19 ištraukoje). Pasijinis subjektas, nereaguodamas į tokį įspėjimą, tęsia savo kelią, kol neperžengia paskutinio taško, kada metalėmėjo atsakymas paliečia ne jo atskirus veiksmus arba atskiras kompetencijas,

<sup>338</sup> Egzegetikoje šios trys ištraukos dėl savo vaizdingumo ir apokaliptiškumo laikomos ir nuorodomis į šėtono puolimą – tobulo angelo maištą.

<sup>339</sup> Tai ne vienintelė interpretacija. Pavyzdžiui, šv. Augustinas mato šioje ištraukoje simbolinį turinį ir palygina rojaus sodą su Bažnyčia, o išvartytuosius – su eretikais, kurie, pasikliaudami šėtonu, dėl savo puikybės atsisako tikrojo krikščioniško mokymo (Aurelius Augustinus [11.25]).

<sup>340</sup> Į lietuvių kalbą paskutinis žodis išverstas kaip „kaltė“. Tačiau tai neatspindi originalios semantikos. Hebr.k. – עָוֹן [evel], graikų k. – ἀδικήματα, bažnytinė slavų k. неправда. Visais atvejais tai verčiama – netiesa, neteisybė, kažkas netinkama.

o visą esybę, kadangi jis tampa persmelktas nuodėmės ir puikybės, kuri neleidžia jam tas nuodėmes pripažinti. Gražiausias Dievo kūrinys tampa nebeatskiriamas nuo savo nuodėmės: sunaikinti puikybę = sunaikinti jį patį. Bausmė šiuo atveju yra greičiau negrįžtamai subjektą paveikusių pokyčių konstatacija. Kartu tai yra ir įspėjimas kitoms tautomoms / kitiems žmonėms.

Vis dėlto reikia pripažinti, kad *ST* kontekste dažnai tik bausmė / bausmės baimė gali sulaikyti žmogų nuo Dievo atmetimo. Grasinimas – tai laisvo *noro* santykių transformacija: kai nebesama vidinio *noro*, atsiranda išorinis privalejimas.

Tačiau, nepaisant tokių, rodos, griežtų Dievo santykių su žmonija, *ST* kupinas išganymo vilties. Pranašų knygoje, šalia nuodėmių demaskavimo, daug pranašysčių apie Dievo ir žmogaus naujus santykius, apie grįžimą pas Dievą ir apie išganymą. Tačiau – koks bus tas išganymas, *ST* žmogus negebėjo suvokti.

#### 4.3.2. Puikybė Naujajame Testamente

Graikiškas žodis *véoc* (*neos*)<sup>341</sup>, skirtas naujumui pažymėti, skiriasi nuo žodžio *καινός* (*kainos*)<sup>342</sup>, vartojamo *NT* įvardijimui. Pirmasis nurodo kiekybinį naujumą: pirmas, antras, trečias, vis keičiant kokį nors esamą dalyką į naują, dar vieną. Žodis *καινός* nurodo į prigimtinį naujumą<sup>343</sup>: tokio dar nebuvo, tai ontologiškai naujas, visiškai kitas dalykas. *NT* – tai ne tąsa tokių pat prieš tai buvusių testamentų, tai visiškai naujas žmogaus santykis su Dievu, susijungimas su Juo.

*ST* Dievas duoda Įstatymą, kad puolęs žmogus galėtų artėti prie Dievo. *NT* Dievas duoda Patį Save. Priimdamas žmogaus prigimtį ir taip ontologiškai susijungdamas su visa žmonija, Jis vaduoja ją iš vergijos nuodėmei, apvalo ir atstato. Dar daugiau, po Kristaus aukos žmogus ne tik turi realią galimybę grįžti į rojišką būseną – jis pakylėjamas dar labiau: „šalia Dievo Tėvo“. Taigi toks žmogaus ir Dievo santykis – tai visai kas nauja ir būtent todėl *NT* pasižymi ontologiniu naujumu.

*NT* raštuose gali kilti tų pačių klausimų, kurie buvo keliami jau daug šimtmečių prieš tai, bet keičiasi pats jų kėlimo aspektas ir atsakymai. Parodomas žmogaus individualus santykis su Dievu, asmeninė atsakomybė už savo gyvenimą (nors panašių užuominų esama ir *ST* (pvz., Ez 18, 20)). Atitinkamai ir požiūris į puikybę gali įgauti specifinių bruožų.

Puikybės sąvoka *NT* nėra labai dažna<sup>344</sup>, tačiau pati ši nuodėmė ir įspėjimas dėl jos lieka. Savimyla *NT* puslapiuose daugiausiai įgauna tuščiagarbystės ir veidmainystės

<sup>341</sup> *Néoc* – ‚naujas‘, ‚šviežias‘ [II reikšmė] (*LSJ* 1169).

<sup>342</sup> *Καινός* – ‚naujai išrastas‘ [II reikšmė] (*LSJ* 858).

<sup>343</sup> Lampe 1961, 692–693; 904.

<sup>344</sup> Labai dažnai *NT* puikybė konkrečiai neįvardijama, nors kontekstas nurodo į ją (Lk 14.7; 18.9–14; Mt 23.6–7 ir pan.). Pats daiktavardis *υπερηφανία* *NT* randamas tik vieną kartą, o atitinkamas būdvardis (*υπερήφανος*) – penkis kartus (Kittel 1964; Viller 1981, 910).

Apaštalo Pauliaus laiškuose randami žodžiai *υβριστής*, kuriuo paprastai išreiškiamas

formą. Dažnai ji atsiveria per kitas temas: per tikėjimo ir netikėjimo įtampą (Mt 12, 39–42), per veidmainystės problematiką (Mt 23, 28) arba per neteisingai suvokiamą dorumą (Mt 5, 20) ir kt. Ryškiausiai ji matoma evangelijose tautos mokytojų kolektyviniame portrete, nors esama ir kitų siužetų, susijusių su savimyla. Pavyzdžiui, Kristaus mokiniai, kaip ir fariziejai, tiki savo išskirtinumu: pirmieji pasitiki savo paklusnumu Įstatymui bei priklausymu išrinktajai tautai, o pastarieji jaučiasi artimi Mesijai. Todėl apaštalai neretai siekia pirmenybės, kartais net susivaidydami tarpusavyje dėl garbingesnės pozicijos ateisiančioje Dangaus Karalystėje (Mt 20. 21–28; Mk 9.32–35; Mk 10. 35–45), kurią jie, kaip ir daugelis Kristaus amžininkų, supranta „materialia“, politine prasme. Tokiais atvejais skamba Kristaus raginimas: „Jei kas trokšta būti pirmas, tebūnie paskutinis ir visų tarnas!“ (Mk 9. 35 ir kt.), t. y. pamokoma nuolankumo.

Vėlesnė krikščionių bendruomenė, kurios gyvenimas aprašomas Apaštalų darbuose ir laiškuose, irgi susiduria su puikybės, savęs išaukštinimo problema (pvz., Apd 4.34–5.10). Apaštalų laiškuose randama įspėjimų ir barimų (1 Kor 4, 6–16; Rom 12, 16; Rom 14, 10; Jok 4, 10 ir kt.). Pirmasis laiškas Korintiečiams visas skirtas jų puikybei sutramdyti; jo parašymo motyvas – iš Korinto gautos žinios apie ten esančios krikščionių bendruomenės didžiavimąsi ir iš to kylančias nuodėmes bei nesantaiką.

Apaštalų laiškuose puikybė išryškėja kaip *senojo žmogaus* (Ef 4, 22; Kol 3, 9) bruožas, vienas iš bjauresnių nuodėmingos prigimties ženklų. Todėl krikščionių bendruomenė – naujieji žmonės, apsisvalę krikštu ir gimę Kristuje, – turėtų užkirsti kelią bet kokioms šios nuodėmės apraiškoms (aišku, kitoms nuodėmėms taip pat). Visuotinis nuodėmingumas – tai vienas iš pasaulio pabaigos bruožų. Apaštalų laiškuose bei Apreiškimo knygoje piešiami paskutinių laikų vaizdai, nuodėminga žmonija (2Tim 3.2) ir – stipriausia puikybės iliustracija – su Dievu kariaujantis antikristas (2Tes 2.3–4; Apr 13.15 ir kt.)<sup>345</sup>. Išganyta žmonija sąmoningai atsisako kovoti su nuodėme, vėl, kaip ir *ST*, atmeta Dievą ir Jo valią.

Taigi *NT* kalbama ne tik ir ne tiek apie Dievo–tautos santykį (paprastai tai nuskamba aliuzijų į *ST* pagalba), bet Dievo–žmogaus dialogą, tad labiau pabrėžiama individualioji nuodėmė. *NT* brėžiama vidinio, užslėpto gyvenimo svarba, kalbama apie *minties*, o ne tik veiksmo įtaką žmogaus dvasinei būsenai. *ST* Įstatymas turėjo paruošiamąją funkciją – padėti žmogui priartėti prie Dievo, nepamesti dvasinių orientyrų. *NT* žmogui suteiktos jėgos ne tik laikytis išorinių taisyklių, bet ir iš vidaus tobulėti, net mintyse neturint potraukio nuodėmei:

---

akiplėšiškas ir *ἀλαζών*, reiškiantis pagyrūną (Viller 1981, 910), pasitaiko veiksmazodis *τενυφω* „išsipūsti“ (1Tim 6.4; 2Tim 3.4). Dažnai pasitaiko sinonimiški žodžiai, nors kartais jie atskiriami kaip skirtingų dvasinių ydų įvardinimai (2Tim.3:2: „pasipūtę, išdidūs, piktžodžiautojai“). Vėliau patristinėje literatūroje žodžiai *hyperefania* ir *hybris* vartojami sinonimiškai (Lampe 1961, 1439).

<sup>345</sup> Antikristą aprašančių pasažų analizė šiame darbe praleidžiama, kadangi šie tekstai dėl savo milžiniškos simbolinės įkrovos reikalauja atskiro tyrimo ir ilgų įvadinų pastabų.

Jūs esate girdėję, kad protėviams buvo pasakyta: *Nežudyk*, o kas nužudo, turės atsakyti teisme. O aš jums sakau: jei kas pyksta ant savo brolio, turi atsakyti teisme (Mt 5.21–22);

Jūs esate girdėję, jog buvo pasakyta: *Nesvetimauk!* O aš jums sakau: kiekvienas, kuris geidulingai žvelgia į moterį, jau svetimauja savo širdimi (Mt 5.27–28);

Jūs esate girdėję, jog buvo pasakyta: *Mylėk savo artimą* ir nekęsk priešo. O aš jums sakau: mylėkite savo priešus ir melskitės už savo persekiotojus (Mt 5.43–44) ir kt.

Tad nuodėmės vidinė raida neturi būti nureikšmintą, nes dvasinė žmogaus kova prasideda mintyse. Pats Kristus nurodo, jog nuodėmės pradžia – žmogaus vidus: „Iš širdies išeina pikti sumanymai, žmogžudystės, svetimavimai, paleistuvystės, vagystės, melagingi liudijimai, šmeižtai“ (Mt 15.19). Norėdamas dvasiškai tobulėti, žmogus savo viduje turi kovoti su blogiu, ir tam nepakanka vien tik išorinių taisyklių laikymosi. Tad puikybė tokioje aksiologinėje sistemoje – tai ne tik tiesioginis maištas prieš Dievą arba artimojo niekinimas, svarbios ir jos subtilesnės formos: savęs išaukštinimas mintyse, šlovės ieškojimas, meilės nebuvimas ir kt. Nors tai nėra tiesioginė skriauda, *NT* aksiologijoje tokia laikysena prilyginama nuodėmei. Parodoma, kad ji įvairiais būdais atitolina žmogų nuo Dievo, atima iš jo išganymo dovaną. Puikybė *NT* kontekste – tai sąmoningas nusisukimas nuo Dievo, atmetant išganymo suteiktą galią priešintis nuodėmei.

Siekiant detaliau apmąstyti puikybės receptijos *NT* ypatumus, vertėtų aptarti kurio nors arba kelių išpuikusiųjų portretus, randamus *NT* tekстыne. Tačiau pradėjus ieškoti, paaiškėja, kad konkretų išpuikėlį sunkoka rasti, o nuoseklesni puikybės siužetai paprastai susiję su fariziejų arba rašto aiškintojų institutu. Jie tiesiogiai yra kaltinami tuščiagarbyste ir artimojo niekinimu, Kristaus parabolės dažnai skirtos būtent jų ydingumui išryškinti, galiausiai – pats jų elgesys signalizuoja apie puikybės pasiją. Tad detaliau išanalizavus fariziejų portretą *NT*, bus galima išryškinti unikalų puikybės suvokimą krikščionybėje.

Tačiau prieš pradėdant tokią analizę, būtina pasakyti, kad, pirma, *NT* naratyve opoziciją Kristui sudaro fariziejai, Rašto aiškintojai bei aukštieji kunigai. Pastarieji pagal savo įsitikinimus galėjo priklausyti fariziejų institutui, bet nebūtinai. *NT* tyrėjai griežtai atskiria šias tris grupes vieną nuo kitos<sup>346</sup>. Disertacijoje šis skirtumas neakcentuojamas, kadangi analizė yra bendro pobūdžio ir jos tikslas yra išskirti puikybės receptijos ypatumus *NT*, o ne sudaryti kurios nors konkrečios Jėzaus amžininkų grupės dvasinį portretą. Antra, reikia nepamiršti to fakto, kad evangelijos parašytos, siekiant išryškinti Kristaus mokymo ir Jo aukos svarbą. Fariziejai, Rašto aiškintojai – tai kolektyvinis personažas, kuriuo parodoma, kuo yra pavojingas prisirišimas prie apeigų, religinis sustabarėjimas. Jie sudaro Kristaus mokymui kontrastą. Tad nenuos-

<sup>346</sup> Pavyzdžiui, aptardamas Jėzaus ir Jo oponentų konfliktus, Martinas Pickupas pažymi, jog evangelijoje pagal Morkų dominuoja būtent konfliktas su Rašto aiškintojais (18 konfliktinių situacijų), o ne su fariziejais (9 konfliktinės situacijos) (Chilton, Neusner 2007, 73).



tabu, kad evangelijose yra tiek daug konfliktinių siužetų tarp Jėzaus ir fariziejų. Juose vaizduojama skirtingų požiūrių kolizija, seno ir naujo priešprieša. Tiesa, fariziejų vaizdavimas priklauso taip pat ir nuo evangelijos autoriaus intencijų. Pavyzdžiui, šv. Matui svarbu parodyti Kristų žydų tradicijoje, o ne už jos, įrodyti, kad Jis nepaneigė Įstatymo, o išpildė, išgrynino jį. Tad jo evangelijoje vaizduojama nemažai religinių nesutarimų tarp Jėzaus ir tautos mokytojų<sup>347</sup>, siekiant parodyti Kristaus mokymo unikalumą, bet kartu – atskleisti krikščionybės ir *ST* ryšį; o štai evangelijoje pagal Joną fariziejai atlieka labiau literatūrinę neigiamų personažų funkciją<sup>348</sup>. Šiame darbe nenorima paneigti turtingos *ST* tradicijos ir / ar sumenkinti fariziejų instituto, jų religinio gyvenimo reikšmės bei dvasinio triūso, pildant Įstatymą.

Trečia, akivaizdu, kad neigiamas požiūris į Kristų – tai daugelio, galbūt net daugumos, bet jokių būdu ne visų fariziejų pozicija. Evangelijose minimas Nikodemas – slaptas Jėzaus mokinys (Jn 3.1–21), kuris ne tik priima Kristaus mokymą, bet ir bando apginti Jėzų nuo fariziejų agresijos (Jn 7.50) bei dalyvauja Mokytojo laidojime (Jn 19.39). Minimi ir kiti fariziejų bei Rašto aiškintojų grupės atstovai, kurie pasirošę pasimokyti iš Kristaus (Mt 8.19; Mt 12.32–34; Lk 20.39). Svarbu nepamiršti, kad Kristaus gyvenimo laikais fariziejai – tai religinio gyvenimo pavyzdžiai, ne veltui pelnę nuoširdžią savo tautiečių pagarbą. Tad tie moralinio nuopolio pavyzdžiai, kurie netrukus bus pristatyti, – tai dvasinė tragedija.

#### 4.3.2.1. Gyvenimo puikybė – fariziejų tragedija

Fariziejų institutas atsirado Makabėjų epochos metu (II a. pr. Kr.), po Babilono nelaisvės. Gyvendami Babilone žydai visiškai nutolo nuo savo šaknų. Fariziejai ne tik puoselėjo tradicijas ir religingumą, bet ir reiškėsi kaip politinė-religinė partija, kuri tautos laimingą ateitį matė politinės ir religinės laisvės sintezėje. Religiniame gyvenime jie stengdavosi praktiškai įgyvendinti visą Dievo Įstatymą, kad savo pavyzdžiu ragintų apsileidusią tautą grįžti prie tikrojo religingumo. Be fariziejų, egzistuoja taip pat ir Rašto aiškintojai, taip pat dažnai minimi evangelijose ir taip pat sudarę opoziciją Kristui, – tai mokslininkai, ilgus metus studijavę *ŠR* ir ypač Įstatymą, ir užsiimantys jo aiškinimu bei komentavimu.

Ir vienu, ir kitų veikla, skirta tautai lavinti, religingumui kelti, ilgainiui virto nebe priemone, o savaiminiu tikslu, o dažnai – ir būdu pasipuikuoti prieš dvasiškai silpnesnius ir ne tokius įgudusius dvasiniame gyvenime žmones. Tad pamažu įvyksta traagiška metamorfozė: jie virsta Dievo priešais. Fariziejų puikybė kyla iš jų įsitikinimo, esą jie savo Įstatymo pildymu pralenkė nuodėmingus tautiečius ir pasiekė tobulumo. Išrinktumas, išskirtinumas jiems tapo nuodėmės pradžia.

<sup>347</sup> Chilton, Neusner 2007, 100.

<sup>348</sup> Chilton, Neusner 2007, 147.



Skirtingai nei *ST*, orientuotas į globalių dvasinių sukrėtimų vaizdavimą, *NT* parodo subtilesnes, galima sakyti, kasdieniškas puikybės apraiškas. Fariziejai siekia žmonių šlovinimo, nepripažįsta savo klaidų, klatingai provokuoja Jėzų, siekdami Jo pasmerkimo. Tiesiogiai jie nepavadinami išpuikėliais (paprastai vadinami veidmainiais), tačiau jų elgesys, reakcijos, veiksmai byloja apie savimylą: „Deja, žmonių pagarbą jie brangino labiau už Dievo garbę“ (Jm 12.43) – apibendrinama evangelijoje pagal Joną.

Kartais evangelijose nurodomos kurios nors kitos jų ydos. Pavyzdžiui, jų savimyla pereina į akių geismą. Jie ne tik gėrėsi gaunama šlove, bet tarsi ir atlygina sau už Įstatymo paisymą, lepindami save, paskirdami sau finansines privilegijas, gražius drabužius ir kt., pvz.: „Jie suryja našlių namus, dangstydami ilga malda“ (Mk 12.40); *NT* tiesiogiai nurodoma:

„Joks tarnas negali negali tarnauti dviem šeimininkams: arba jis vieno nekės, o kitą mylės, arba prie vieno bus prisirišęs, o kitą nieku vers. Negalite tarnauti Dievui ir Mamonai“. Visa tai girdėjo godūs pinigų fariziejai ir šaipėsi iš Jėzaus. (Lk 16.13–14).

Akių geismą iliustruoja ir situacija šventykloje:

Šventykloje jis rado prekiaujančių jaučiais, avimis, balandžiais ir prisėdusių pinigų keitėjų. Susukęs iš virvučių rimbą, jis išvijo visus juos iš šventyklos, išvarė avis ir jaučius, išbarstė keitėjų pinigus, išvartė jų stalus. Karvelių pardavėjams jis pasakė: „Pasiimkite savo paukščius ir iš mano Tėvo namų nedarykite prekybos namų!“ (Jn 2.14–16; analogiški siužetai: Mt 21.12–13; Mk 11.15–19; Lk 19. 45–48).

Pardavinėja, be abejo, ne tautos mokytojai ir ne aukštieji kunigai, bet jie nedraudžia šito daryti, nors tai prieštarauja Įstatymui. Maldos vietos pavertimas turgumi yra šventvagiškas ir byloja vis apie tą patį: dvasinę tuštumą po dorumo kauke. Būtent šlovės paieška leidžia fariziejams išvengti kai kurių kitų nuodėmių. Pavyzdžiui, evangelijose nerandama užuominų į fariziejų kūno geismą. Atvirkščiai, pabrėžiamas jų pasninkavimas, tačiau pastarasis tampa dar vienu puikybės šaltiniu: „Kai pasninkaujate, nebūkite paniurę kaip veidmainiai: jie perkreipia veidus, kad žmonės matytų juos pasninkaujant. Iš tiesų sakau jums: jie jau atsiėmė užmokestį“ (Mt 6.16).

Veidmainiais (*ὕποκριται*<sup>349</sup>) fariziejai vadinami itin dažnai, nors jų poelgiai tiesiogiai susiję su puikybe. Veidmainiavimas, asketų mokymu, būdingas tuščiagarbystės nuodėmei<sup>350</sup>. Kartais evangelijose šios dvi ydos – puikybė bei tuščiagarbystė – net metonimiškai keičia viena kitą. Tautos mokytojai visas pastangas deda tam, kad gerai *atrodytų* žmonių akyse, Įstatymo pildymas jiems prarado savo pirminę prasmę – artė-

<sup>349</sup> Gr. *ὕποκριτικός* – I reikšmė: ‚vertėjas‘; II reikšmė ‚vaidinimas‘, ‚apsimetinėjimas‘ (*LSJ* 1886).

<sup>350</sup> Žr. Ioannes Climacus 2007, 253–254 [22.22].

jimą prie Dievo, – ir tapo būdu žmogiškajam pagyrimui gauti. Noras *atrodyti* užkirto kelią dvasiniam atgimimui.

Mt 23.13–36 dalis skirta fariziejų kritikai, o 13–29 eilutės visos anaforiškai prasižėdė tuo pačiu sušukimu: „Vargas jums, **veidmainiai** Rašto aiškintojai ir fariziejai!“, toliau išplečiant šį pasakymą ir pademonstruojant kurią nors kritikuojamųjų ydą – smulkmeniškumą, gobšumą, tuščiagarbystę, – dangstomą po tikėjimo kauke (pvz., skriaudžia našles *vs* perdėtai ilgai meldžiasi (Mt 23.14), ritualiniai indų valymai *vs* netiesa net šventovėje (Mt 23.25) ir kt.). Savo elgesyje jie derina ir tuščiagarbystę, ir puikybę: iš vienos pusės, jie siekia šlovės (tuščiagarbystė), iš kitos – atmeta, smerkia *kitą*, t. y. redukuoja ryšius su *kitu*.

Šv. Jonas Auksaburnis pastebi, kad fariziejai ne tik veidmainiškai demonstruoja savo gerus darbus, ne tik slepia dvasinę tuštumą, bet ir *daro* pikta<sup>351</sup>: „Jie suryja našlių namus, dangstydami ilgą malda“ (Mk 12.40; plg. Lk 20.47; graikiškajame ir lotyniškajame tekstuose ši vieta randama ir Mt 23.14, tačiau ne visi lietuvių vertimai įtraukia šį posmą į Mt). Šioje vietoje galima išvelgti ir aliuziją į pranašo Izajo žodžius:

Vargas neteisingų įstatų leidėjams, tiems, kurie rašo neteisėtus potvarkius, užkirsdami skurdžiams kelią į teismą, varžydami vargdienių teises mano tautoje, paversdami našles savo grobiu ir našlaičius – savo laimikiu. Ką darysite baismės dieną, kada pražūtis ateis iš toli? (Iz 10. 2–3).

Galų gale jie neatlieka nė savo religinės paskirties. „Vargas jums, veidmainiai Rašto aiškintojai ir fariziejai! Jūs užrakinote žmonėms dangaus karalystę ir nei patys neinate, nei trokštančių į ją patekti neleidžiate. [...] Jūs keliate per jūrą ir sausumą, kad laimėtumėte vieną naujatikį, o kai toks atsiranda, jūs padarote iš jo pragaro vaiką, dvigubai blogesni už jus pačius“ (Mt 23.13–15). Tad fariziejų ir Rašto aiškintojų dvasinis ydingumas ne tik byloja apie jų pačių moralinę degradaciją, bet ir tampa užkrečiamas, pavojingas kitiems.

Verta pažymėti, kad *NT* tekste koegzistuoja keli aktantai stebėtojai / vertintojai. Diegetiniame lygmenyje šią poziciją užima Pats Kristus, viešai demaskuojantis fariziejų dvasinę tuštumą. Kitas stebėtojas-vertintojas – tai ekstradiegetinis pasakotojas (pvz., žr. ankstesnę citatą iš Jn. 12.43). Kartais į interpretacijos ir vertinimo procesus įtraukiamas ir skaitytojas: evangelijų Kristus kreipiasi ne tik į Jo besiklausančią minią, bet ir į skaitantįjį (pvz.: Mt 6.1–34).

Kristus dažnai griebiasi tiesioginio, viešo fariziejų kaltinimo ir jų nuodėmių demaskavimo. Joks kitas žmogus visose evangelijose nesulaukia Jėzaus tiesioginio kaltinimo konkrečia nuodėme<sup>352</sup>. Tačiau visi kiti ateina pas Kristų atgailaudami ir tik fa-

<sup>351</sup> Joannes Chrysostomus 2005 (t. VII), 758 [73.1].

<sup>352</sup> Net su paleistuve samariete apie jos nuodėmes kalbama tik užuominomis: „Jėzus jai tarė: „Gerai pasakei: „Neturiu vyro“, nes jau esi turėjusi penkis vyrus, ir dabartinis anaip tol ne

riziejai tiki savo šventumu. Aštri jų dvasinės būsenos ir jos sąlygojamų poelgių kritika parodo, kad tokia užslėpta savimyla – pavojinga: ji nutolina nuo Dangaus karalystės, t. y. nuo buvimo kartu su Dievu.

Vis dėlto reikia atkreipti dėmesį, kad nė vienas iš Jėzaus priešų tiesiogiai nenukenčia – jie pamokomi Kristaus žodžiu ir galimybe stebėti jo darbus. Pats Kristus pietauja – t. y. sudaro artimumo, pasitikėjimo santykius – ir su nusidėjėliais, ir su fariziejais<sup>353</sup>. Jų pačių sau kuriamas atpildas tik kartą simboliškai parodomas, prakeikiant nevaisingą figmedį, kuris tuojau pat išdžiūsta (Mt 21.19; Mk 11.20–21)<sup>354</sup>. Fariziejai, panašiai kaip ir šis medis, turėjo duoti vaisių, tačiau augo ir žaliavo dykai, apgaudinėdami savo daug žadančiu *atrodymu*.

Fariziejų dvasinis ydingumas vaizduojamas ir parabolių pagalba: parabolė apie muitininką ir fariziejų (Lk 18.9–14), parabolė apie sūnų palaidūną (Lk 15.11–32), užmokesčiu nepatenkintas vynuogyno darbininkas (Mt 20.1–16). Į fariziejus kreipia ir kitos parabolės (parabolė apie ganytojus (Jn 10. 1–18), nedorus vynuogininkus (Mt 21.33–42) ir kt.), tačiau jose aktualizuojamos ir kitos ydos, ne tik puikybė. Akstinas tokiems pasakojimams nuskambėti yra pats gyvenimas: jie sakomi tiems, „kurie pasitikėjo savo teisumu, o kitus niekino“ (Lk 18, 9), ir nežino, kad „daugel pirmų bus paskutiniai, ir daugel paskutinių – pirmi“ (Mt 19, 20). Tačiau nors tokia savimyla yra tarsi paprasta, net logiška – juk fariziejai tikrai pralenkia savo dorumu kitus tautiečius, – atskleidžiamas ir jos aksiologinis baisumas. Artimo niekinimas siejamas ir neapykanta pačiam Dievui: „Jei kas sakytų: „Aš myliu Dievą“, o savo brolio nekęstų, – tasai melagis. Kas nemyli savo brolio, kurį mato, negali mylėti Dievo, kurio nemato“ (1Jn 4.20; plg. Mt 22.37–40; 1Jn 2.9–11; 1Kor 13.1–8). Taip ir atsitinka: fariziejai tampa tiesioginiais Mesijo, paties Dievo, priešais.

Fariziejų ir Jėzaus konfliktas rutuliojasi per tris metus Kristaus viešo mokymo, bet gana greitai tampa aštrus. Pavyzdžiui, evangelijoje pagal Morkų iš pradžių minimi nesutapimai tarp Kristaus ir fariziejų mokymų, nors konflikto dar nėra. Tačiau pradedant nuo 3.1 evangelistas pažymi, jog fariziejai „kaltina Jėzų (3.2), siekia nužudyti (3.6), ginčijasi (8.11), išbando (10.2), nori sugauti kalboje (12.13). Savo ruožtu, pradedant 7 skyriumi, Jėzus vadina fariziejus veidmainiais (7.6; 12.15), kaltina juos pakeitus žmogiškaisiais papročiais Dievo įsakymus (7.8), įspėja apaštalus dėl fariziejų mokymo (8.15) ir nurodo, kad fariziejai yra kietaširdžiai (10.5)“<sup>355</sup>. Tai taikytina ir kitoms

tavo vyras. Čia tu tiesą pasakei“ (Jn 4.17–18). O kita paleistuvė paleidžiama su trumpu „Nė aš tavęs nepasmerksiu. Eik ir daugiau nebenusidėk“ (Jn 8.11), nors galima buvo pasakyti „Nesvetimauk“. Taip pat ir kiti nusidėjėliai nekritikuojami, nesmerkiami, nors, skirtingai nei fariziejai, tiesiogiai pažeidžia Įstatymą: vagia, svetimauja ir t.t.

<sup>353</sup> Plačiau apie bendro valgymo reikšmę *NT* žr. Crabbe 2011, 247–266.

<sup>354</sup> Pranašo Jeremijo knygoje yra simbolinis siužetas, kur Viešpatis atskiria blogas ir geras figas – t. y. dorus ir nuo Dievo nusisukusius (Jer 24.1–10). Plg. ir Jėzaus vaizdus Mt. 13. 24–30; 47–50.

<sup>355</sup> Cook 1987, 229.

evangelijoms – pradedama nuo nesusipratimų, bet gana greitai konfliktas tampa aštrus ir neturintis kompromisų. Nors iš pradžių Jėzaus ir fariziejų priešata atrodo esanti vien tik ritualinė, gana greitai į ją įsimašo žmogiškosios neapykantos, kovos dėl autoriteto elementai, kurie ilgainiui pradeda dominuoti (Mt 27.18; Mk 11.18; Mk 15.10). Ši neapykanta turi ir ontologinį svorį: Kristus yra ne tik Žmogus, bet ir Dievas, tad fariziejų maištas evangelijose dažnai sietinas su kova prieš Patį Dievą. Pats Kristus pabrėžia šį neapykantos ambivalentiškumą: „Sakau jums: kiekviena nuodėmė ir piktžodžiavimas bus žmonėms atleisti, bet piktžodžiavimas Dvasiai nebus atleistas. Jei kas tartų žodį prieš Žmogaus Sūnų, tam bus atleista, o kas kalbėtų prieš Šventąją Dvasią, tam nebus atleista nei šiame, nei būsimajame gyvenime“ (Mt 12.31–32).

Kadangi *NT* pabrėžia vidinio nusistatymo, minties, dvasinės kovos svarbą, nenuostabu, kad vienoje ryškiausių fariziejų savimybės iliustracijų ši yda vaizduojama būtent kaip vidinis nusiteikimas, kaip būseną, išsivysčiusi iki *mėgavimosi* stadijos. Jėzaus pasakomoje parabolėje apie muitininką ir fariziejų (Lk 18.10–14) matome savimi besipuikuojantį teisulį ir atgailaujantį nesąžiningą mokesčių rinkėją. Šios parabolės fariziejus priešina save *kitiems* ir konkrečiai – nuodėmingam muitininkui, gėrėdamasis šiuo palyginimu:

nesu toks, kaip kiti žmonės – plėšikai, sukčiai, svetimautojai – arba kaip šis va muitininkas. Aš pasninkauju du kartus per savaitę, atiduodu dešimtinę iš visko, ką įsigyju (Lk 18.11–12).

Malda tampa fariziejui proga pasigėrėti savimi. Pradėjęs ją kaip priklauso – Dievo šlovinimu, – tuojau pat kalbantysis pereina prie lyginimo, aukštinančio jį patį ir žeminantį kitą. Jo kalba yra griežtai struktūruota – *kitų* nuodėmėms jis priešina savo dorybes: svetimavimas vs pasninkavimas, plėšikavimas vs dešimtinės davimas ir apskritai doras Įstatymo pildytojas vs muitininkas, kuris *NT* kultūriniame kontekste laikomas visų blogybių įsikūnijimu. Tačiau fariziejaus darbai, kuriais jis gėrėsi, tėra išoriniai, o kaltindamas muitininką, fariziejus stato save teisėjo vieton, tarsi perima dieviškuosius įgaliojimus. Šioje maldoje nedemonstruojama ir jokio noro dvasiškai padėti nuodėmingam muitininkui.

Parabolėje parodytas lyginimas šiuo atveju – tai jau nebe pasijos pradžia, o jos pasireiškimas. Nors objektyviai šis lyginimas ir remiasi faktais – iš tiesų, fariziejus pildo Įstatymą, o muitininkas nusideda prieš Dievą ir žmones, – vis dėlto „[s]akau jums: šitas [muitininkas – K.K.] nuėjo į namus nuteisintas, ne anas“ (Lk 18.14). Tokia išvada leidžia matyti atgailos svarbą ir puikybės pavojų dvasiniame gyvenime: pastaroji iškreipia ir sunaikina visus žmogaus gerus darbus, jie tampa dar viena priemone savam *aš* iškelti vietoje Dievo, o nuoširdi (!) atgaila išgelbėja žmogų nuo nuodėmių, kad ir kokios baisios jos bebūtų.

Savo teisingumo ir *kito* nuodėmingumo tema skleidžiasi ir parabolėje apie sūnų palaidūną (Lk 15, 25–32). Šioje parabolėje mus domina ne jaunesniojo, palaidūno, o vyresniojo sūnaus elgesys – mat pastarasis įkūnija fariziejų figūrą, panašiai kaip ir užmokesčiu nepatenkintas vynuogyno<sup>356</sup> darbininkas (Mt 20.1–16). Parabolė apie sūnų palaidūną įeina į istorijų apie nusidėjėlių „atradimą“ grupę (plg. kitos parabolės: apie dingusią avelę (Lk 15.4–6), apie pamestą drachmą (Lk 15.8–9)). Šios trys parabolės – tai Jėzaus atsakymas į fariziejų ir Rašto aiškintojų nepasitenkinimą: „[F]ariziejai ir Rašto aiškintojai murmėdavo: „Šitas priima nusidėjėlius ir su jais valgo““ (Lk 15.2). Aptarsima parabolė yra paskutinė iš šių trijų, pasižymi detalesniu siužetu, joje aktyviai veikia trys veikėjai (skirtingai nei pirmose, kur yra tik ieškančiojo (ganytojo; monetos ieškančios moters) ir ieškomojo (avelės; drachmos) figūros) – tėvas ir du jo sūnūs.

Vyresnysis brolis pajunta vien tik pyktį, matydamas šventišką brolio nusidėjėlio sutikimą. Be asmeninės pagiežos, jis tai suvokia ir kaip socialinių bei religinių normų nepaisymą, kaip dar vieną jų šeimos pažeminimą<sup>357</sup>: brolis-nusidėjėlis savo veiksmais griovė ne tik savo, bet ir visos giminės *garbę*<sup>358</sup>. Toks elgesys tarsi išbraukia jį iš socialinio ribų (plg. „tavo brolis buvo miręs ir vėl atgijo“ (Lk 15.32)). Tačiau tėvas, kuris turėjo teisę atsisakyti sūnaus arba net nužudyti jį už normų nepaisymą, pats elgiasi „nešlovingai“: jis bėga pasitikti sūnaus (senyvo amžiaus žmogui buvo nepadoru bėgti jau vien dėl to, kad tam reikėjo pasikelti ilgus drabužius<sup>359</sup>), liečia jį (nors pagal Įstatymą jis laikomas nešvariu), gražina sūnui pilną statusą, priima jį kaip garbės svečių. Vyresnysis sūnus aktualizuoja būtent gėdos elementus, tačiau tėvas siūlo kitą – meilės ir atleidimo kelią. Paralelę galima rasti ir kitoje parabolėje – apie skirtingu laiku į vynuogyną atėjusius dirbti darbininkus (Mt 20.1–16). Jean-Claude Giroud ir Louis Panier, atlikdami šios parabolės semiotinę analizę, pastebi, jog daugiau pasidarbavęs negali suprasti malonės, kurios sulaukia tie, kurie, rodos, jos yra neverti<sup>360</sup>.

Vyresnysis sūnus savo nepasitenkinimą argumentuoja lyginimu:

<sup>356</sup> Vynuogynas *ST* tradicijoje – tai išrinktosios tautos simbolis. Atitinkamai, darbas vynuogyne – tai tautos mokymas, vedimas prie Dievo. Ne veltui išgirdę parabolę apie piktus vynuogyno darbininkus (Mt 21.33–41) bei kitas, „vyresnieji kunigai ir fariziejai suprato, kad Jėzus kalba apie juos“ (Mt 21.45). Simptomatiška ir jų reakcija: „Jie stengėsi jį suimti“, juos stabdo tik baimė, kad prieš juos nesukiltų žmonės (Mt 21.46).

<sup>357</sup> Eng 2019, 198.

<sup>358</sup> Šioje parabolėje aksiologinį ritmingumą sudaro garbės bei gėdos sąskambiai. Svarbu paminėti, kad šios parabolės pateikiamos būtent evangelijoje pagal Luką, kuri adresuota išsilavinusiam graikui Teofilui. Gėdos ir garbės sampratos tokiam adresatui yra artimos ir suprantamos.

<sup>359</sup> Eng 2019, 197.

<sup>360</sup> Giroud, Panier 1991, 151–152.

aš	kitas
<i>...tiek metų tau tarnauju ir niekad tavo įsakymo neperžengiau (Lk 15.29)</i>	<i>...tavo sūnus, prarijęs tavąjį turtą su kekšėmis (Lk 15.30)</i>

Sau priskiriamos darbštumo, paklusnumo vertybės ir pabrėžiamos priešingos kito savybės: vienas sūnus darbuojasi, kitas eikvoja turtą, vienas – ištikimas, kitas pažeidžia ne tik tėvo, bet ir religinius bei bendruomeninius moralinius įsakymus. Vyresnysis brolis nenutyla jaunesniojo klaidų, tiesiogiai nurodydamas, kad būtent su kekšėmis buvo išekvotas turtas, vengia pavadinti nusidėjėlių broliu, kartu implicitiškai kaltindamas tėvą tokiu netikusių vaiku („tavo sūnus“). Taip pat tėvas – jau tiesiogiai – kaltinamas neteisingumu ir akivaizdžių faktų nepaisymu:

aš	kitas
<i>... tu man nė karto nesi davęs nė ožiuko pasilinksminti su draugais (Lk 15.29)</i>	<i>...tu tuojau jam papjovei nupenėtą veršį (Lk 15.30)</i>

Šventė, kuri keliami brolio sugrįžimo proga, „muzika ir šokiai“ (Lk 15.25), išskelti ne jo garbei, aktualizuoja jame slypinčią savimeilę ir jo sąmonėje tinkamo įvertinimo nebuvimas transformuojasi į pažeminimo ir įžeidimo jausmą: jis „supyko ir nenorėjo eiti namo“ (Lk 15.28). Semiotinė prasme, čia turima reikalo su mikrosekvencija: pasijos konstitucija yra susiformavusi ir tam tikroje diskurso atkarpoje susidaro proga jai pasireikšti. Matyti, kad savimyla aktualizavo ir pyktį bei pavydą. Galima manyti, kad ši parabolė skirta ne tik fariziejams, bet ir apskritai teisuoliams, išpėjant juos apie dvasinį pavojų, susijusį būtent su doru gyvenimu: žmogaus teisingumas gali tapti akstinu puikybei užgimti.

Tėvas sutinka ir vyresniąjį maištautoją su tokia pat meile, kaip ir grįžusį palaidūną. Taip atsitinka, kad abu susitikimai vyksta už namų erdvės – tėvas taikosi su abiem vaikais visiems matant, gatvėje, nors tai yra labai intymūs, šeimyniniai dalykai. Visa parabolėje numanoma bendruomenė gali stebėti ir jaunesniojo brolio atgailą, ir vyresniojo pyktį bei tėvo elgesį abiem atvejais.

Vyresnysis sūnus yra užstrigęs ties tiksliais „sąskaitomis“ ir negali priimti malonės įstatymo, todėl tėvo džiaugsmas ir brolio atgaila jam atrodo įstatymų, tiesos pažeidimas. Nors būdamas teisingas ir likęs darbuotis tėvo laukuose, vyresnysis sūnus tai daro tarsi per prievartą, vedamas *privalėjimo*. Parabolėje neparodoma, kad buvimas su tėvu šiam sūnui teiktų džiaugsmą ir palaimą, o tėvo ir sūnaus pokalbis atveria, kad pastarasis vadovaujasi labiau ekonomine santykių logika, laukia atpildo, o buvimas kartu jam nėra vertingas.

*Privalėjimo* logika apskritai būdinga fariziejams. Net ir Įstatymas tampa pildomas ne iš meilės Dievui, o išoriškai, susikoncentruojant ties jo smulkmenomis ir pamirštant pačią jo esmę: „Vargas jums, veidmainiai Rašto aiškintojai ir fariziejai! Jūs duodate dešimtinę nuo mėtų, krapų ir kmynų, o pamirštate, kas svarbiausia Įstatyme, – teisingumą, gailestingumą ir ištikimybę. Reikia tai daryti ir ano neapleisti!” (Mt 23.23; plg. Lk 11.42). Taigi matyti, kad skrupulingas Dievo žodžio pildymas užgožė patį Dievą ir artimą. Santykių horizontalė pasižymi savęs išaukštinimu ir *kito* nuvertinimu, o vertikalė – ekonomine logika, atpildo už savo teisingumą laukimu.

Tiesa, fariziejų atmestinas santykis su nusidėjėliais turėjo ritualinį pagrindą – išsaugoti tautos dvasinį grynumą; gėdos, socialinio „boikoto“ priemonėmis priversti nusidėjėlius atgailauti ir keistis. Jėzaus artumas nuodėmingiesiems, pasiruošimas atleisti nuodėmes atrodo pavojingas: pirma, fariziejų manymu, tai gali galutinai sugriauti dorovę visuomenėje; antra, pats Jėzus, jų manymu, susiteršia, bendraudamas su nedorėliais; trečia, nerimą kelia, jog kažkoks pranašas deleguoja sau dieviškuosius įgaliojimus. Oficialus pretekstas fariziejams nuteisti Jėzų – tai būtent kaltinimas šventvagyste. Tad fariziejų ir Jėzaus išorinis konfliktas skleidžiasi religinėje, tiksliau, ritualinėje plotmėje: pagrindiniai priekaištai Jam, kartojami visose sinoptinėse evangelijose, – tai „bendras valgymas su nusidėjėliais, nepasninkavimas ir Šabo nesilaikymas“<sup>361</sup>.

Kristaus ketinimas įtraukti akivaizdžius nusidėjėlius į dorovingų ir gerbiamų žmonių bendriją tikrai yra šokiruojantis<sup>362</sup>. Tačiau Jėzaus žodžiai ir veiksmai niekaip neprieštarauja Įstatymui, o, verčiau, pakomentuoja, išpildo jį (ne tik ir ne tiek išoriškai, kiek užčiuopiant Įstatymo esmę). Dar daugiau, Įstatymas yra pralenkiamas: *žmogaus–žmogaus* ir *žmogaus–Dievo* santykiai yra išvedami į naują lygmenį. Apaštalas Paulius vėliau lygins Įstatymą su auklėtoju (παιδαγωγός), vedusiu į Kristų (Gal 3.24) Galbūt žvelgiant iš socialinės, kolektyvinės perspektyvos fariziejų požiūris turi prasmės, tačiau *NT* skelbia nebe tautos, o kiekvieno individo vertingumo ir išrinktumo žinią, įsigali naujas (*καινός*) – meilės – įstatymas.

Tad *NT* perspektyvoje Įstatymu pagrįsta distancija nuo nusidėjėlių virsta puikyste. Meilę išreiškė Pats Dievas, išganydamas nuo nuodėmės, maksimaliai priartėdamas prie žmonijos ir Pats tapdamas žmogumi<sup>363</sup>. Jėzus ne kartą tai pakomentuoja fariziejams, tačiau jie nesileidžia įtikinami: jų ritualinė konfrontacija, pastiprinama *nenoru girdėti* Jėzaus žodį, pereina ir į asmeninę neapykantą – tampa *noru negirdėti*. Tačiau esama ir vidinio konflikto, inicijuojamo fariziejų savimylės ir *nenoro* atgailauti, kadangi atgailavimas susijęs su savo ydingumo pripažinimu, reikalauja atsisakyti *savęs* idealios vizijos.

<sup>361</sup> Cook 1987, 231.

<sup>362</sup> Eng 2019, 200.

<sup>363</sup> Taip išsipildo žymioji pranašo Izaijo pranašystė: „Tačiau jis mūsų negalias prisiėmė, mūsų skausmus sau užsikrovė.“ (Iz 53.4). Ši pranašystė įeina į vadinamąją Izraelio paguodos knygą (Iz 40–66 skyriai).



Klausymasis Kristaus žodžio negali būti pasyvus, vien teorinis. Žmogus turėtų praktiškai įgyvendinti tai, ką girdi, turėtų iš tikrųjų pasikeisti. Bendravimas su Kristumi verčia žmogų transformuotis (pvz., Lk 19.1–10). Fariziejų atsisakymas klausyti ir girdėti turi ne komunikacinį svorį (t. y. tiesiog nenorą bendrauti), o išreiškia ontologinį pasirinkimą (Dievo karalystės atmetimą, kadangi pastaroji yra ne tokia, kokią jie įsivaizdavo). Taigi NT fariziejų dvasinė tragedija nulemta ne jų opozicijos Jėzui (dėl ko vėlesni krikščionys juos laiko išpuikėliais), o – puikybės, kurios vedami veikė prieš Jėzų. Jų dorovingumo samprata davė pagrindo puikybei vystytis, o pastaroji neleido priimti Kristaus nei kaip pranašo, nei kaip Dievo. Dar daugiau, nenorėdami tikėti Jėzumi, stengdamiesi apvalyti tikėjimą, jie uždraudė kitiems Jo klausytis bei *tikėti*: „žydai buvo nutarę, jog kas tik išpažintų Jėzų esant Mesiją, turėtų būti išmestas iš sinagogos“ (Jn 9.22).

Net tada, kai nedemonstruojama agresija, fariziejai vis vien žiūri į Jį iš aukšto. Tai matoma net iš smulkių pasakojimo detalių: pavyzdžiui, Jėzų pietų pasikvietęs fariziejus Simonas (Lk 7. 36–50) apleidžia (nežinia, sąmoningai ar nesąmoningai) visus svečio sutikimo ritualus. Lygindamas Simono elgesį su nusidėjėlės atgaila, Kristus pažymi: „Aš atėjau į tavo namus, tu nedavei man vandens kojoms nusimazgoti, o ji suvilgė jas ašaromis ir nušluostė savo plaukais. Tu manęs nepabučiavai, o ji, vos man atėjus, nėsiliauja bučiavusi man kojų. Tu aliejumi man galvos nepatepei, o ji tepalu patepė man kojas“ (Lk 7.44–46). Išganymas skelbiamas visiems, tačiau fariziejai nelaiko savęs tais, kurie turėtų būti išganyti. Fariziejus Simonas (Lk 7.36–50) nesupranta (arba bent jau ne iškart supranta) parabolės apie du skolininkus, kuriems buvo atleista skola – viena milžiniška, kita nedidelė<sup>364</sup>. Akistata su nuodėminga moterimi jo namuose – tai savotiškas išbandymas meile, kurio Simonas neišlaiko. Jis nesupranta jos poelgio bei suvokia ją vien tik kaip nusidėjėlę, skirtingai nuo Kristaus, kuris vadina ją „moterimi“.

Vis dėlto žymiai dažniau fariziejų požiūriui į Jėzų būdinga agresija. Siekiama Kristaus fizinės mirties, vis dėlto Jo priešai vengia tiesioginio puolimo, kadangi bijo žmonių maišto. Tad griebiamasi klastingų priemonių, stengiantis pirma sugriauti Jėzaus autoritetą. Fariziejai dažnai pravardžiuoja Kristų, bandydami atimti iš jo mokytojo statusą ir suteikti jam tokį vaidmenį, kuris nesuderinamas su teise mokyti: apsėstojo (Mt 12.24; Jn 8.48), nusidėjėlio (Jn 9.24), apgaudinėtojo (Mt 27.63)<sup>365</sup>. Atitinkamai save jie pozicionuoja atvirktiniame poliuje – Dievo tarnai, tiesos skleidėjai ir t.t.

<sup>364</sup> Platesnė analizė Lk 7. 36–50 žr. Crabbe 2011, 247–266.

<sup>365</sup> Apgaviku Kristus pavadinamas jau po Jo mirties, tačiau tai įrodo, kad fariziejų neapykanta nėra momento emocija, o apgalvotas procesas. „Valdove, mes atsiminėme, jog tasai suvedžiotojas dar tebegyvendamas yra pasakęs: „Po trijų dienų aš prisikelsiu“. Įsakyk tad saugoti kapą iki trečios dienos, kad kartais atėję mokiniai neišvogtų jo ir nepaskelbtų žmonėms: „Jis prisikėlė iš numirusių.“ (Mt 27. 63–64). Stengiamasi nušluoti bet kokią atmintį apie Kristų. Itin agresyviai elgiasi fariziejai ir vėliau, pradėjus apaštalauti Kristaus mokiniams.

Imamasi ir konkrečių veiksmų. Siekdami „nuversti“ Kristų žmonių akyse, laikinai susitaiko aršiai tarpusavy kovojančios žydų grupės: fariziejai (kovojantys už politinę Izraelio nepriklausomybę) ir Erodo šalininkai (palaikantys Erodo poziciją – bendradarbiauti su Judėją okupavusiais romėnais) – jie kartu ateina išbandyti nekenčiamo pranašo (Mt 22). Prisidengdami pagarbos ir žingeidumo kauke, fariziejai dažnai „mėgina“ Kristų (Mt 16.1; Mt 22.35; Mk 8.11 ir t.t.), bando paspėsti pinkles (Mt 19.3; Mt 22.18; Mk 10.2 ir t.t.). Graikiškame tekste tokiais atvejais vartojamas žodis *πειράζω*, reiškiantis ‚išbandymo‘, ‚patikrinimo kūrimą‘, ‚atitikimo išsiaiškinimą‘. Tas pats žodis vartojamas ir velnio gundymui įvardinti (pvz., Lk 4.2 ir toliau). Galų gale ir maldoje „Tėve mūsų“ paskutiniuose prašymuose skambantis „neleisk mūsų gundyti“ graikiškame tekste perteikiamas būtent šios šaknies žodžiu. Tiesa, šis žodis turi ne tik neigiamą konotaciją. Pavyzdžiui, *ST* Dievas *ἐπειράζειν* ‚išbando‘ Abraomą, liepdamas jam paaukoti vienintelį sūnų (Pr 22.1). Tad, priklausomai nuo konteksto, šis žodis gali įgauti arba gundymo, arba tikrojo išbandymo reikšmę.

Fariziejų išbandymas atliekamas klasingai – dominuoja ne tiesos išaiškinimo sema, o pagavimo į pinkles noras. Jie kuria išbandomojo pralaimėjimo scenarijų, kurį siekia viešai atlikti: tikimasi, kad į klausimą nebus atsakyta, arba atsakyta taip, kad kuri nors tikinčiųjų grupė liks nepatenkinta – taip sumažės Jėzaus autoritetas. Pateikiami politiška ir religiška nesuderinami klausimai (Mk 12.14), tikėjimo ir Įstatymo neaiškumai, dėl kurių buvo ginčijamasi pačių fariziejų skirtingose mokyklose (Mt 19.3; Mt 22.35), klausimai, reikalaujantys detalaus Įstatymo išmanymo arba net neturintys atsakymo (Lk 10.25). Kartais bandoma priversti išbandomąjį padaryti pasirinkimą tarp išorinio Įstatymo paisymo ir Jo paties skelbiamo mokymo: pasirinkdamas jis turėtų atsisakyti arba vieno, arba kito (Jn 8.3–9). Šv. Jonas Auksaburnis fariziejų prašymus Jėzui parodyti kokį nors ženklą, idant įtikintų juos savo dieviškumu (Mt 12.38; Mt 16.1; Mk 8.11; Lk 11.16; Jn 6.30), priskiria prie tokios pat rūšies išbandymo: „Jie klausė jo ne tam, kad įtikėtų, bet norėdami paspėsti pinkles“<sup>366</sup>. Be to, paprastai šis prašymas seka po kurio nors Jėzus stebuklo (plg. Mt 12.15–22 ir Mt 12.38; Mt 15.30–39 ir Mt 16.1 ir kt.). Tačiau fariziejai tokiu prašymu sumenkina šiuos stebuklus, tarsi nelaiko tikraisiais, dėmesio vertais.

Beje, toks prašymas artimas ir šėtono gundymui vaizdingai pademonstruoti savo dieviškumą: „Dar nusivedė jį velnias į Jeruzalę, pastatė ant šventyklos šelmens ir tarė: „Jei tu Dievo Sūnus, pulk nuo čia žemyn, nes parašyta: „Jis palieps savo angelams sergėti tave“ ir dar: „Jie nešios tave ant rankų, kad neužsigautum kojos į akmenį.“ (Lk 4.9–11). Siūloma paveikti žmones įstabiu stebuklu, tačiau tokios rūšies stebuklai – priešingi Kristaus nuolankumui.

Neapykanta Kristui pereina į žmogžudystės norą, kuris tampa nebesulaikomas. Norima pašalinti Jėzų ne tik kaip jiems netikusį autoritetą, bet ir iš neapykantos Jam.

<sup>366</sup> Joannes Chrysostomus 2005 (t. VII), 562 [53.2].

Tai matyti iš slauto Jėzaus teismo Kajafos namuose ir Jo žeminimo – Jis yra mušamas, išjuokiamas (Mt 26.59–68)<sup>367</sup>. Pajuoka šiuo atveju nėra joks ritualinis veiksmas, tai būtent asmeninės neapykantos išraiška. Dar daugiau, net netikint Jėzaus dieviškumu, nuteisimas miriop nekalto žmogaus – vienareikšmiškai smerktinas. Vėliau neapykanta pereina ant Kristaus mokinių: krikščionių ir fariziejų priešstata ypač vaizdingai aprašoma Apaštalų darbų pirmuosiuose skyriuose.

Taigi matyti, kad diskursyviai fariziejų puikybė tampa matoma tik per santykį su *kitu*. *Kitas* – tai dirgiklis, kuris paleidžia pasijos spyruoklę. Labiausiai *aš–kitas* santykis ryškinamas evangelijoje pagal šv. Luką, kuriam rūpėjo akcentuoti socialinius klausimus. Minėtos parabolės – apie besimeldžiančiuosius šventykloje bei apie sūnų-palaidūną – kaip tik pateikiamos būtent šioje evangelijoje ir neturi analogų evangelijų sinopsėje.

Reikia pažymėti, kad tik krikščioniškame pasaulėvaizdyje sąvoka „fariziejus“ pradėjo reikšti veidmainį ir Jėzaus priešą. Jėzaus Kristaus laikais tai buvo gerbiami žmonės, kurie stengėsi išlaikyti Dievo duotą tikėjimą ir Įstatymą, kad nebepasikartotų tai, kas baigėsi Babilono vergija. Būtent fariziejai, kartu su kunigais, turėjo vesti tautą link Mesijos sutikimo ir palaimingo išganymo. Jų tragedija yra jų pačių nepastebėtas leidimasis nuo *buvimo* į *nebuvimą*, pusiausvyros tarp *buvimo* ir *atrodyimo* praradimas. Taigi Naujajame Testamente įspėjama dėl nuodėmės išgalėjimo po *doro atrodyimo* kauke. Iš dalies į *NT* pereina *ST* būdingi požiūrio į puikybę momentai – ji neigiamai vertinama, išskleistas jos destruktivinis pobūdis, tačiau *NT* puikybė dažnai vaizduojama ir tokiais aspektais, kurie nebuvo paliečiami anksčiau. Ji praranda savotišką monumentalumą, visuotinumą, kas buvo jai būdinga *ST*, ir atveriamas konkrečiais kasdienio dvasinio gyvenimo pavyzdžiais. *NT* dėmesys daugiau kreipiamas į santykius tarp žmonių: pasipūtimas prieš kitą žmogų įtraukia į save ir maištą prieš Dievą, kadangi kiekvienas žmogus yra Dievo kūrinys ir už kiekvieną Kristus patiria kančias ant kryžiaus.

Puikybė *NT* – tai ne tik konkretus išorinis maištas arba kito pažeminimas, tai ir jos vidinis, kitiems nepastebimas, augimas. Parodoma ir įspėjama, kad puikybė – tai iš pradžių nebūtinai tiesioginis maištas prieš Dievą, tačiau neapykanta *kitam* pamažu pereina ir į neapykantą Dievui. Pasiduodamas puikybei, žmogus pats save nutolina nuo Dievo karalystės, nuo meilės ir laisvės būsenos, užkerta kelią dvasiniam tobulėjimui. *ST* išpuikėlis neretai sąmoningai maištauja prieš Dievą, o *NT* – parodoma, kad žmogus gali net neįtarti, jog yra apimtas šios ydos.

*NT* analizėje jau buvo kiek pradėtas puikybės, įeinančios į kasdienį gyvenimą, tyrimas. Tai bendravimas su kitais iš aukšto, savęs teisinimas, atsisakymas keistis ir pan. Tokios puikybės analizė sudėtingesnė, kadangi kasdienybėje puikybė paprastai

<sup>367</sup> *NT* pasakoja apie du teismus. Vienas buvo slaptas ir vyko naktį Kajafos namuose, kada „ieškojo neteisingo parodymo prieš Jėzų, kad galėtų jį nuteisti mirti, tačiau nerado, nors daug buvo atėję neteisingų liudytojų“ (Mt 26.60), kol pagaliau Kristus buvo apkaltintas noru sugriauti Šventyklą ir šventvagyste. *Kitas* – oficialus Poncijaus Piloto buveinėje.

nebūna „gryna“, ji glaudžiai susijungusi su kitomis nuodėmėmis, ji paprastai pastebima ne raidos metu, o jau įsigalėjusi.

Taigi šioje darbo dalyje buvo pristatytas krikščioniškas požiūris į puikybę. Pristačius asketinį požiūrį į nuodėmę, buvo matyti, kad savimyla laikoma visų nuodėmių šaknimi, o puikybė tėra viena iš pagrindinių savimylės atšakų. Savimylės elementai randami visose nuodėmėse, taip pat skirtingos ydos yra glaudžiai susijusios tarpusavy. Iš fariziejų portreto pristatymo buvo matyti, jog puikybė juose sukėlė ne tik pyktį bei neapykantą, bet ir žmogžudystės norą, kuris galiausiai buvo įgyvendintas.

Palyginus krikščioniškąjį ir antikinį puikybės suvokimą, matyti skirtumai, kurie kartu paryškina skirtingus puikybės aspektus. Puikybė krikščioniškoje aksiologijoje tampa dvasine savižudybe, Dievo atmetimu. Antikinis požiūris yra labiau socialinis, paremtas *gėdos* kultūros logika: akiplėšiškuo laikomas *nemokėjimas būti*, atsiskyrimas nuo bendros darnos. Taikant *gėdos* ir kaltės kultūrų tinklę, galima teigti, jog antika neabejotinai laikytina *gėdos* kultūra, *ST* žmogų (paprastai nesėkmingai) bandoma pratinti prie *kaltės* kultūros. Tačiau *NT* šis skirstymas nebegalioja: *NT* žmogus vadovaujasi (arba bent jau turėtų vadovautis) *meilės* logika. Nuo nuodėmės susilaikoma ne dėl to, kad bijoma neigiamos sankcijos iš kolektyvo arba dėl nenoro jausti disforinį kaltės jausmą, o dėl to, kad *norima* būti kartu su Dievu.

Tolesnė darbo dalis bus skirta puikybės aprašymams Vaižganto kūryboje aptarti. Šis autorius vaizduoja krikščionišką bendriją, tačiau ar joje išpildomas *meilės* įstatymas, ar susilaikoma nuo nuodėmių? Taikant ankstesnėse darbo dalyse suformuotas išvargas, norima įsigilinti dar į vieną diskurso tipą. Tai jau nebe kultūrinių universalijų pluoštai kaip buvo antikos ir krikščionybės atveju, o konkretesnio pobūdžio diskursas, paveldėjęs abiejų kultūrų bruožų.

Būdamas krikščionis kunigas, Vaižgantas savo kūryboje nevengia dvasinio matmens, tačiau pateikia jį ne didaktine forma. Kita vertus, šio autoriaus tekstuose blyksteli ir ikikrikščioniškos kultūros rudimentai. Toliau aptariama, kaip visa tai sudaro vieningą sambalsį ir kokį vaidmenį Vaižganto kūrinuose atlieka puikybė.



# V.

---

## Puikybė Vaižganto grožiniame palikime

Juozas Tumas-Vaižgantas – viena iš ryškiausių XX a. Lietuvos figūrų, daug prisidėjęs prie savimonės kūrimo, tautinio portreto konstravimo, pilietinės sąmonės atgavimui. Pats rašytojas labai įvairiapusiškas žmogus, pasireiškęs daugelyje gyvenimo ir kultūros sričių: „Būdamas dvasininkas, jis turėjo galimybę iš arti stebėti žmonių sielas; būdamas visuomenininkas, jis netapo siauru estetu [...]; būdamas menininkas, jis nevirto ribotu politikieriumi ar ortodoksišku, fanatišku klierikalu“<sup>368</sup>.

Rašymas Vaižgantui buvo vienas iš būdų aktyvinti lietuvių tautą. Tačiau jo raštai sukurti ir permąstant gyvenimą, iš noro pasidalinti turėta dvasine patirtimi, neleisti užmiršti to gyvenimo, kurį Vaižgantas labai gerai pažinojo – kaimo buities, jam artimų žmonių istorijų. Tad iš pradžių veiklą pradėjęs kaip publicistas, vėliau Vaižgantas ėmėsi ir grožinės kūrybos.

Šiame skyriuje aptariama puikybė Vaižganto kūryboje. Nors šio autoriaus palikimas yra labai turtingas, įvairiažanris, vis dėlto nuspręsta apsiriboti vien tik grožiniais tekstais. Susipažinus su Vaižganto tekstų korpusu, galima pasakyti, kad negrožiniame palikime puikybės raiška nepasižymi originalumu, jos semantika tradicinė, ties ja dėmesys nesutelkiamas, ji neakcentuojama.

Kiek gyvesnis vaizdas yra laiškuose. Vaižganto laišakai, anot Aistės Kučinskienės, be kita ko, turėjo ir „bendrijos formavimo ir palaikymo funkciją, buvo bendruomenės

---

<sup>368</sup> Radzevičius 1987, 23–24.

kūrimo(si) „varikliai“<sup>369</sup>, tad net asmeniniai laišškai turi „sceniškumo“ elementą, jais kuriamas viešas diskursas. Tačiau puikybės tema juose taip pat nėra dažna, paprastai minima kontekstiškai, prabėgomis. Dažniausiai ji pasirodo humoristiniame kontekste (kaip ir daugelis kitų temų – mat tai autoriaus stiliaus ir asmenybės bruožas). Pavyzdžiui, rašydamas Petruir ir Bronei Klimams<sup>370</sup> pajuokauja, esą jie turi jam paklusti, kadangi „dėdės autoritetas – aukščiausias“<sup>371</sup>; pasakodamas apie nelaimingą atsitikimą, pažymi, jog jo paskendimas būtų buvęs didelis nuostolis<sup>372</sup>; siųsdamas savo nuotrauką, ironiškai tai pakomentuoja<sup>373</sup>; šypsodamasis aprašo, kaip yra giriami jo *Pragiedruliai*<sup>374</sup>; kalbėdamas apie savo viešumą, kritiškai, bet vėlgi su šypsena, įvertina situaciją: į jį svietas žiūri, vertina, reikalauja, teisia, todėl esą, gali būti, jog net teks išsižadėti giminystės, gelbėjant šlovę ir prestižą<sup>375</sup>.

Laiške Aleksandrui Dambrauskui-Jakštui Tumas rašo: „Žinai, nesitikėjau, kad galėčiau kilti į puikybę. O kėlu! Štai iškarto dvi ofertos – išleisti mano Vaizdelius be jokių aprobavimų“<sup>376</sup>. Savo disertacijoje Kučinskienė šį „autoriaus puikybės“ elementą sieja su Vaižganto savivokos formacijos procesu<sup>377</sup>. Kučinskienė pažymi Vaižganto saviidentifikacijos (turima omenyje ankstyvoji epistolarika) ambivalentiškumą: „Autorinės ambicijos, orumas („nenoriu užsimesti, neprašomas“) bei čia pat formuluojama savikritika („daugiau jeibių, neg gerumo“) – būdingas autorinės savivokos variantas visoje ankstyvojoje korespondencijoje“<sup>378</sup>.

Tiesa, kartais Tumas rašo be šypsenos: bjauru skaityti laikraščius, jie pagedo, nes visi laiko tik save teisiais<sup>379</sup>. Jis su rūpesčiu stebi, kaip kartais dėl tuščių ambicijų nukenčia bendras darbas (Krėvė keršija Jablonskiui)<sup>380</sup>, o kito žmogaus netinkamas elgesys žemina ir patį Vaižgantą<sup>381</sup> ir pan.

Tad nors ir įmanoma sukonstruoti puikybės vartojimo lauką Vaižganto publicistikoje, eseistikoje, atsiminimuose, epistoliniame palikime, vis dėlto tai turėtų labiau statistinę, nei analitinę vertę. Dar viena priežastis, dėl kurios minėti tekstai nėra analizuojami – šiame darbe nesiekiami tyrinėti paties autoriaus asmenybės, nenorima įver-

<sup>369</sup> Kučinskienė 2016, 222–223.

<sup>370</sup> Vaižgantas 1998 (toliau – *VLK*).

<sup>371</sup> *VLK* 31, 51.

<sup>372</sup> *VLK* 39, 60.

<sup>373</sup> *VLK* 65, 87.

<sup>374</sup> *VLK* 55, 77–78.

<sup>375</sup> *VLK* 47, 70.

<sup>376</sup> Vaižganto 1913-12-02 laiškas Jakštui (*VL* 159, l. 97r), cit. iš Kučinskienė 2016, 172.

<sup>377</sup> Plačiau žr. Kučinskienė 2016, 172–185. Autorė nurodo, kad kartais kartais „puikybe“ Vaižgantas įvardina autoriaus orumą ir savigarbą (Kučinskienė 2016, 185).

<sup>378</sup> Kučinskienė 2016, 162.

<sup>379</sup> *VLK* 33, 54.

<sup>380</sup> *VL* 59, 82.

<sup>381</sup> *VL* 55, 77.



tinti jo paties dvasinės situacijos, nesiruošiama priskirti autoriui dvasinių diagnozių bei tirti, ar pats buvo išpuikęs.

Plačiau puikybės tema skleidžiasi Juozo Tumo pamoksluose. Tiesa, čia susiduriama su kitu sunkumu: daugiausia išliko tik pamokslų ruošiniai, trumpi juodrašteliai-schemos, pavyzdžiui:

Daugumas ieško, kas jų yra, ne kas Jėzaus Kristaus.

Ieškau ne to, kas jūsų, bet jūsų pačių. [2Kor 12,14].

1. Į dešinę mesk – gera intencija – Dievo garbei ir dūšių išganymui.

2. Ne naktį gaudyk – ne nusidėjime, ne nežinojime.

3. Užtraukti tinklą – malonumo ir išminties. Paulius nori, kad vyskupas būtų – ne mušeika.

4. Nė žvejoti be Kristaus, tik savo pajėgomis.

Padariau tave lyg aštrų kalaviją ir lyg rinktinę strėlą. [Iz 49,2].

Dieve, atei man padėti, Viešpatie, pasikubink padėti. [Ps 69 (70), 2].

Viešpatie, Tavo vardan užtiesime tinklą. [Lk 5,5].

Veltui darbuosis:

1. Puikuoliai, 2. Garbės trokštą, 3. Šykštuoliai, 4. Goslūs, 5. Girtuokliai<sup>382</sup>.

Neįmanoma rekonstruoti, kaip būtent Juozas Tumas išplėtė mintį. Pilnai užrašyti pamokslai<sup>383</sup> pasižymi gyvumu ir aktualumu, įdomesnių pastabų randama net ir šiuose juodraščiuose. Be to, kaip žinia, Vaižgantas buvęs labai geras oratorius, tad galima daryti prielaidą, jog ir apie puikybę jis galėjęs prašnekti gyvai ir įtaigiai, tačiau pamoksluose puikybei neskiriama didesnio dėmesio. Paprastai ji pažymima bendrame kontekste ir tik retkarčiais tampa pamokslu pagrindine tema, pavyzdžiui, „Kai reikia Dievo teisės laikytis...“<sup>384</sup>, „Iš puikybės bet koks pražuvimas“<sup>385</sup>, „Kiek viršesnis dangus už žemę...“<sup>386</sup>.

Užtat nuolankumo tema Vaižganto homiletikoje yra itin dažna. Jai antrina raginimas mylėti artimą. Paprastai prisimenama apie Kristaus kenozę bei Jo meilę žmonijai ir žmogui, kuria turėtų sekti ir tikintieji, pavyzdžiui, „Puikus pasaulis nesuprato stailinės paslapčių – kęsimo ir nusizeminimo“<sup>387</sup>, „Meilė yra turtas, nuo kurio raktas – tikėjimas; pasaulis gi jį nori atrakinti vitrakčiu – savimeile“<sup>388</sup> ir kt. Taigi nors Juozo Tumo pamoksluose ir randama įdomių pastabų apie puikybę, apstu citatų iš ŠR, vienai ar kitaip susijusių su šia tema, detalesnė analizė tampa neįmanoma dėl tekstinės medžiagos stokos.

<sup>382</sup> Vaižgantas 2015, 245–246, pamokslas [256].

<sup>383</sup> Jie pateikti 23 tome, žr. Vaižgantas 2014.

<sup>384</sup> Vaižgantas 2015, 217–218, pamokslas [224].

<sup>385</sup> Vaižgantas 2015, 232–233, pamokslas [241].

<sup>386</sup> Vaižgantas 2015, 257–258, pamokslas [270].

<sup>387</sup> Vaižgantas 2015, 268, pamokslas [282]. Taip pat žr. [21], [47] ir kt.

<sup>388</sup> Vaižgantas 2015, 220, pamokslas [227].

Grožiniuose tekstuose puikybė taip pat netampa dominuojanti tema, tačiau jos apraiškos yra originalesnės, duodančios medžiagos literatūrinei analizei. Gilus psichologo ir dvasininko žvilgsnis leidžia paprasčiausią buitinių vaizdą paversti dvasinio gilumo turinčiu epizodu: pasakojimas apie senąjį arklį (*Mūsų bėrasai*, 1931 m.; toliau – *VMB*) virsta ir šeimos narių charakterių vaizdavimu. Tai ne tiesiog prisiminimas apie arklį, o humoristinis pasakojimas, kaip arklio flegmatškumas griauna ambicingus šeimos narių užmojus (sūnus nori pasirodyti kaimynams jojimo smarkumu, motina – greičiau už kitas atvažiuoti į bažnyčią ir t.t.). Apybraižos *Ar jau medžiai sprogsta?* (1925; toliau – *VAMS*) siužetas labai paprastas – staiga mirusiojo tėvo pareigas prisiėmusio sūnaus istorija. Tačiau ji skleidžiasi pateminiame fone: jauno Kazio poreikį dirbti iki sveikatos praradimo lemia ne tik jo paties ambicijos, bet ir motinos didieji lūkesčiai ir net mylinčio dėdės-kunigo egoizmas. Trumputis tekstas „Koks aš didvyris“ vaizduoja paprastą įvykį: visi bijo gelbėti skęstantį žmogų, bet čia pat pateikiama labai turtinga emocijų skalė ir jų vertinimas tiek bendražmogiškuoju, tiek krikščioniškuoju požiūriu: kiekvienas apsimeta negalįs arba nespėsiąs, kiekvienas laukia judesio iš kitų ir kaltina juos bailumu.

Grožinėje Vaižganto kūryboje audžiamas krikščioniškosios moralės tinklas, pro kurį stebimi paprasčiausi įvykiai. Anot Radzevičiaus, skirtingai nei kitus rašytojus, Vaižgantą domina ne visuomeninis, kultūrinis, ekonominis ar istorinis nacionalinio klausimo aspektas, o „moraliniai ir psichologiniai dalykai, tautos dvasinės kultūros reiškiniai“<sup>389</sup>. Tad *Pragiedruliuose* dominavusios politinio pobūdžio temos kituose kūriniuose nustelbiamos būtent dvasinio lietuvio portreto paieškomis.

Tačiau nepaisant Vaižganto grožinių tekstų gausos, šioje disertacijoje apsisota tik ties chrestomatiniiais Vaižganto kūriniais, tokiais kaip *Pragiedruliai* (1918–1920), *Dėdės ir dėdienės* (1921), *Išgama* (1929), *Nebylys* (1930), *Žemaičių Robinzonas* (1932–1933). Juose veikėjų portretai yra psichologiškai ir jausmiškai pilnesni, ne tokie schematiški, kaip ankstyvojoje prozoje. Taip pat svarbu, kad į prozą rašytojas įtraukia realią dvasininko patirtį, tad veikėjų vidinio pasaulio pokyčiai kartais užčiuopti labai subtiliai. Taigi ir puikybės analizė gali būti detalesnė, įdomesnė.

Vaižganto kūryboje pradeda atsirasti tai, ką Michailas Bachtinas vadina žmogiškumo pertekliumi. Anot rusų literatūrologo, žmogus XIX a. romane nėra tapatus savo socialinei padėčiai ar vaidmeniui: jis neišsitenka pavyduolio, tėvo, prekiautojo ir kt. vaidmenimis. Tai leidžia konstruoti teksto dramatišką dinamiką: herojus visada turi nerealizuotų potencialų, visada yra daugiau nei istorinė-socialinė figūra<sup>390</sup>. Vaižganto pirmų grožinių tekstų veikėjai dar primena didaktinės literatūros personažus, t. y. gali būti sutalpinti į tam tikrą vaidmenį, į tai, ką semiotika vadina *teminiu vaidmeniu*. Tačiau vėlesnėje prozoje atsiranda vietos ir pateminiam pasireiškimui. Vaižganto kūrybos atveju žmogiškumo perteklius kaip tik ir glūdi ne tiek kokiuose nors herojų

<sup>389</sup> Radzevičius 1987, 55.

<sup>390</sup> Бахтин 1979, 478–479.

darbuose ar pasiekimuose, o jų vidinio pasaulio proveržiuose. Antai, *Pragiedrulių* Onos Knistautaitės arba *Nebylio* Jono portretų dramatismas išgaunamas dėka pateminių elementų, kurie verčia šiuos ir kitus veikėjus peržengti teminio vaidmens sukurtas elgsenos ribas.

Iš viso Vaižganto palikimo analizei pasirinktas siauras tekstinis laukas, nes ir šios dalies tikslas nėra surinkti visus puikybės pasirodymo atvejus Vaižganto tekstuose, o parodyti šiame darbe atrastų modelių funkcionavimą, atskleisti puikybės raiškos ypatumus konkrečiuose tekstuose. Taip pat norima pasijos konfigūracijoje užčiuopti tai, kas ankstesnių tyrėjų dar nebuvo pastebėta ar pakankamai išplėta.

### 5.1. Puikybė kaimo kontekste: būtinės puikybės apraiškos

Didžiųjų išpuikėlių portretų Vaižganto grožiniame palikime nerandama, tačiau apstu smulkių šios pasijos apraiškų. Puikybė rašytojo kūryboje įeina į gyvenimą, tampa net natūralia jo dalimi ir retai kada yra pastebima bei diagnozuojama, tuo labiau, kad dažnai ši pasija susilieja su kitomis – pavydu, godumu, pykčiu ir kt. Puikybei išskirti nekuriamos atskiros situacijos, ji įsipina į kasdienes siužetus: Rapolą žeminanti Dovydienė *Dėdėse ir dėdienėse*, namus statantis ambicingas Vencė *Žemaičių Robinzone*, Gintauto neapkenčias Viadorelli *Pragiedruliuose* ir kt. Vaižganto veikėjai bijo pažeminimo, pajuokos, neigiamos kaimo gyventojų nuomonės.

Tiesa, kartais pasakotojas vis dėlto pabrėžia, jog veikėjyje esama puikybės, arogancijos ir pan. Pavyzdžiui, taip atsitinka *Nebylyje*, piešiant Butkių portretus; nemažai dėmesio veikėjo ambicingumui skiriama *Žemaičių Robinzone*; implicitiškai puikybė plėtojama *Išgamoje*; komiškai parodoma apysakoje *Rimai ir Nerimai*. *Pragiedruliuose* puikybė skleidžiasi keliais aspektais: vaizduojamas bajorijos tuščias didžiavimasis, apgaviko Viadorelli neapykanta daktarui ir kt. Šitie ir panašūs atvejai bus netrukus aptarti.

Įdomu, kad Vaižganto fikciniame pasaulyje pateminio subjekto partneriai retai moralizuoja puikybės atžvilgiu, paprastai šią pasiją turi atpažinti ir įvertinti skaitytojas, pasakotojo padedamas. Tik bajoriškosios puikybės atveju moralizaciją atlieka ir fikciniai veikėjai.

Taigi puikybė Vaižganto kūrinuose paprastai skleidžiasi buitiniame kontekste. Tolesniuose poskyriuose trumpai aptarti keletas kūrinių, kuriuose geriausiai matoma puikybės pasija. Tai turėtų padėti išryškinti būdingiausias situacijas, kuriose Vaižgantas vaizduoja puikybę, pamatyti jos raiškos ypatumus. Vaižganto kūriniai bus pateikiami, atsižvelgiant ne į jų chronologinę seką ar stilistinę bendrumą, o į tyrimo logiką. Pradedama nuo *Žemaičių Robinzono*, kuriame puikybės pasija matoma ryškiausiai. Pereinant prie kitų tekstų, papildomos ar patikslinamos padarytos išvalgos, atveriami puikybės ypatumai šio autoriaus kūryboje bei pristatomi tokie puikybės elementai ar raiškos tipai, kurie buvo tik trumpai paliesti ankstesniuose skyriuose.

## 5.1.1. Savimyla Vaižganto tekstuose

Labiausiai puikybės pasija išryškėja *Žemaičių Robinzone*. Pasakotojas nuolat pabrėžia jaunojo Kaniavos ambicingumą, siekį pirmauti kaimo bendruomenės akyse. Pastarasis noras – tai pagrindinė jo veiksmingumo motyvacija. Tiesa, šioje apysakoje nekuriamas tuščio pasipūtėlio portretas. Pripažįstama, kad šis veikėjas pralenkia kitus savo gebėjimais, kūrinio ekspozicijoje pabrėžiamas jo talentas, išskirtinumas, mokytumai, pripažįstama, kad jis išties galįs nemažai nuveikti: „Vinco protas, širdis ir vaizduotė veržės į platenybes, ir jis laiku pasijuto, reikšią jam kažko daug nudirbti“ (*VŽR* 235). Jo darbštumas, kūrybingumas, fizinių ir protinių jėgų harmonija, vidinis ir išorinis skaistumas įrodo, jog šio žmogaus esama išskirtinio.

Vencė kaip subjektas yra gana dviprasmiškoje situacijoje. Savo gebėjimais jis  $S_1 > S_2 / S_n$ , dar daugiau, jis pats tai žino. Tačiau išorinė situacija yra jam nepalanki: jis neturi savo namų, savo ūkio, jis yra našlaitis, tad socialiniu-ekonominiu požiūriu užima  $S_1 < S_2 / S_n$  poziciją. Jo pastangos kelti ūkį iš dalies susijusios būtent su aistringumu noru atkurti pusiausvyrą tarp savo vidinių potencialų ir išorinės aplinkos. Tad jo *darymas, kad būtų* turi dvigubą motyvaciją – iš vienos pusės, jis *negali neveikti*, jis jaučiasi perpildytas idėjų ir gebėjimų, turįs tai realizuoti; iš kitos pusės, tai siekis suderinti esamą realybę (sugriautas ūkis, našlaitystė) ir savęs pojūtį. Miško darbai, namai, ūkis tampa jo asmenybės pratęsimu: pasisekusi statyba, turtingumas – tai tarsi materialioji jo asmenybės išraiška. Jo asmenybę pratęsia ir žmona: pirmoji gražuolė, turtinga, darbšti – ji prisidės prie vyro šlovės kūrimo ir garbės palaikymo.

Tad į pavadinimą iškeltas robinzonavimo motyvas atrodo labai aiškus: įveikti sunkumus, „prijaukinti“ dirbamą žemę, susitvarkyti su darbų gausybe – tai tarsi savotiška iniciacija, kurią praėjus, pozicija sociume kinta: tampama tikru vyru, kurį pripažįsta ir gerbia kaimas. Tokia tema artima švietėjiškai literatūrai. Ne veltui „robinzonavimas“ – kelis kartus pasikartojantis įvaizdis Vaižganto kūrinuose.

Tačiau Vencė, sutvarkęs apleistą žemę, pasistatęs tvirtus namus, apsišvietęs ir dėl to išrinktas kaimo marčelga (t. y. švietėjišku požiūriu, padaręs viską, ką turi padaryti individas), negali tuo pasitenkinti, nes iki galo savęs neišpildė. Skirtingai nuo švietėjiškos literatūros, Vaižganto kūryboje „robinzonavimas“ siejamas ne tik su aplinkos keitimu, bet ir su vidinio pasaulio pokyčiais. Nors šiame kūrinyje vaizduojami veikėjai ir yra kupini gerųjų savybių, vis dėlto turi ir ydų, kurios kūrinio eigoje pavergia jų valią, transformuoja asmenybę. Tad kiekvienas jų turi įveikti ir dvasinę robinzonadą – nugalėti savo ydas, išsilaisvinti nuo savo pasijų: potraukis gėrimui (Vencė, kunigas altarista), ambicingumas (Vencė), pasitikėjimas pinigais (Vaurūs). Šios trys pagrindinės ydos ryškėja *Žemaičių Robinzone* ir būtent jų intensyvėjimas sudaro kūrinio siužetą ir tragediją.

Tai kreipia mus į trinarę savimybės sandarą<sup>391</sup>, pristatytą krikščionybei skirtoje darbo dalyje. Joje buvo kalbėta apie akių geismą, kūno geismą ir gyvenimo puikybę ir nurodyta, jog, anot Bažnyčios tradicijos, šios trys ydos vienaip ar kitaip yra susijusios su savimyla.

*Akių geismas* labiausiai skleidžiasi Vaurų portrete. Negalima sakyti, jog jie virsta klasikiniiais šykštuoliais, bet akių geismas ir neapsiriboja vien tik tokia raiška. Šios ydos ypatybė – tai žmogaus susitapatinimas su objektu, vilčių sudėjimas ne į Dievą, o į turtus, ryšius, daiktus ir pan. Apysakoje ne vieną kartą pabrėžiamas šių veikėjų požiūris į pinigus: per piršlybas pradėjus derėtis dėl kraičio Vaurų išvaizda „ūmai pakitėjo: vaikiškai nekalta minelė pasidarė vanagiška: burnos pailgėjo, nosis pasmailo, akys godu sublizgėjo“<sup>392</sup>; juo labiau Vaurai seno, „juo labiau gerbė tą vienatinę savo brangenybę – pinigą“<sup>393</sup>; o kai naujasis klebonas neleido jiems saugoti bažnyčios fondo, prarado „paskutinį gyvenimo tikslą“<sup>394</sup>.

Anot Radzevičiaus, *Žemaičių Robinzone* į patriarchalinius šeimos santykius įsiskverbia egoizmas: Vincas aplanko savo kūmus ne tik tam, kad pasimatytų su jais, bet ir „patikrinti, kiek gi jau pinigų jam bankelyje užaugo“<sup>395</sup>. O Vaurūs ne tik nuoširdžiai myli savo krikšto sūnų, bet ir investuoja į jį kaip į „savo ūkinių, turtinių, piniginių reikalų patikėtinį“<sup>396</sup>. Tačiau „investicija“ nepasiteisino, o ir šiaip Vaurų taupumas tarsi atsisuko prieš juos: pašliję santykiai su giminėmis, šaltumas iš Uršulės pusės. Galiausiai pinigai paaukojami bažnyčiai (tiesa, ten jie irgi taip ir nebuvo tinkamai panaudoti). Tai suteikia karštinčiams ramybės, nors pasakotojo tone galima pajusti šio kio tokio skepticizmo: pinigai jiems tampa gyvenimo atrama, pinigais tikimasi rasti kelią į Dangaus karalystę, į pinigus, o ne į Dievą (nors ir yra labai tikintys), jie sudeda viltis.

Be abejo, Vaižganto tekstas neleidžia schematizuoti veikėjų ir suvesti jų vien tik į vieną vaidmenį. Šiedu veikėjai taip pat pasižymi „žmogiškumo pertekliumi“. Pinigų skolinimas Vencei argumentuojamas paprastai ir širdingai: „...kame jūsų turtelis, ten ir širdelė“<sup>397</sup>. Mudu vis apie pinigėlius dieną naktelę, kai visos mintys betenka į Dievulį kreipti, kai Jis vienas bėra vienintelis ir didžiausias turtas“<sup>398</sup>. O kai skola yra išmokama, jie nepajunta džiaugsmo, kadangi tai padaroma nenuoširdžiai: „Vaurūs tat nemažą skolos sumą priėmė lyg ką svetima, jam visai nuliekama [...]. Kai pavasarį Vincas dar penkis šimtus atkišo, tai ir pats pasijuto negerumą, lyg ko švelnaus netekęs“<sup>399</sup>. Taigi nors finansinė gyvenimo pusė šiems veikėjams yra dominuojanti, vis dėlto jie

<sup>391</sup> Žr. šio darbo sk. „Savimyla ir iš jos kylančios nuodėmės“, p. 97–102.

<sup>392</sup> VŽR 286.

<sup>393</sup> VŽR 234.

<sup>394</sup> VŽR 331.

<sup>395</sup> VŽR 234.

<sup>396</sup> Radzevičius 1987, 245.

<sup>397</sup> Mt 6.21; Lk 12.34.

<sup>398</sup> VŽR 269.

<sup>399</sup> VŽR 302.

nėra „moljeriškiesiems“ šykštuoliai. Galima pažymėti, kad gyvenimo pabaigoje nieko „žemiško jiedu savo širdyse nebeturėjo“<sup>400</sup>. Vis dėlto tai ne krikščioniškojo tobulumo žymė, kadangi pasakotojas čia pat pažymi: „Nebuvo ten nė podės Vencės“<sup>401</sup>. Meilės nebuvimas byloja apie vidinę tuštumą. Tiesa, ne vien šie veikėjai sukaustyti akių geismo. Pasakotojas vaizduoja visuomenę, kurioje beveik visi nuo šios nuodėmės priklausomi: karšinčius Vaurus bandantys apiplėšti giminės, nepasitikėjimo santykiai ir intrigos, kilusios Vencei gavus bažnyčios fondą, ir kt.

Kaip atsvara bendruomenėje išsisknijusiam *turėjimo* potraukiui, *Žemaičių Robinzone* vaizduojamas sąžiningas senasis klebonas. Ir nors Radzevičius pastebi, kad ir šis veikėjas pavaldus materialumo traukai, o ir pačiame kūrinyje savo santykius su Dievu klebonas aprašo, naudodamas buhalterinę terminiją („Ponui Dievui, Aukščiausiam savo principalui, apyskaitą paruošiau“<sup>402</sup>), vis dėlto kūrinio kontekste jis sudaro moralinę opoziciją pinigą *sau* arba pinigą dėl pinigų taupantiems veikėjams: „Iš parapijos aš nieko nenoriu išsinešti. Davinėjau jai, ko pats buvau gavęs iš Dievo malonės, [...] O ką man duodavo, [...] kroviau į fondą naujai parapijos bažnyčiai pastatyti“<sup>403</sup>.

Doroviškai atsveria jis ir kitą nuodėmės tipą, vaizduojamą kūrinyje. Jis pats, „[s]enas, senas ir sausas, kaip šakalys, [...] jubilias ir asketa“<sup>404</sup>, net savo išorine išvaizda opozicionuoja kitiems veikėjams: raudonosiu altaristai „kaip tik už tą noselės raudonumą“<sup>405</sup> atsiųstam į provinciją karšti; jaunučiui, kamendoriui („raudonas, kaip obuolaitis“<sup>406</sup>), kuris netrukus pajus smagumą, kai malonus pokalbis bus sustiprintas ir maloniu gėrimu. Tad kūno geismo ryškiausias pavyzdys šioje apysakoje – potraukis alkoholiui. Pagrindinis veikėjas gana greitai virsta pavaldus šiai aistrai, nuolat ieškodamas progos išgerti.

Parapija Tauzų Kaniavą jau vadino geriančiu<sup>407</sup>, – dar ne girtuokliu, ne: girtu jo niekas nematė, – bet geriančiu, kada tik nori ir kur tik nori miestely. Nepatiko tai senajam klebonėliui, o sakyti Vincentui vis dėlto nieko nesakė: taip visą tą nedorybę Vincas gaubė savo, Robinzono, šlove; darbštuolis, pasiryžėlis.<sup>408</sup>

Piršlybų siužetas – tai kondensuota Vencės degradacijos istorija: malonus įspūdis, kurį jis sudaro, jo gera reputacija („negėringų“ tėvų sūnus) – visa tai greit nušluojama girtu elgesio bjaurumu. Tas pats siužetas atkartojamas ir kūrinio eigoje – daug žadan-

<sup>400</sup> VŽR 316.

<sup>401</sup> VŽR 316.

<sup>402</sup> VŽR 311.

<sup>403</sup> VŽR 311.

<sup>404</sup> VŽR 294.

<sup>405</sup> VŽR 294.

<sup>406</sup> VŽR 294.

<sup>407</sup> Apie kolektyvinę moralizaciją Vaižganto tekstuose plačiau žr. šio darbo skyrių 5.1.3. „Veikiantysis ir stebintysis: žmogus ir kaimas“, p. 144–156..

<sup>408</sup> VŽR 308.

tis, daug sugebantis Vincentas „išėjo nebegrižtamai ir pradėjo naują, betikslį gyvenimą, ankstyvu karštinčiumi Krampliausų priešininkėje“<sup>409</sup>. *Kūno geismo* ryšys su savimyla skleidžiasi per *savo* kūniškų poreikių patenkinimą. Malonumų ieškojimas tampa pirmine elgesio motyvacija, nusprendžiama veikti pagal kūno, o ne dorovės logiką. Ne veltui Vencė jaučia sąžinės griaužimą, ypač galvodamas apie juo pasitikintį senąjį kleboną, kurį jis išduoda savo palaidu elgesiu<sup>410</sup>. Vis dėlto ryškiausias girtuoklio portretas šiame kūrinyje – tai senasis altarista. Šis personažas dar bus aptartas kiek vėliau.

Trečiasis savimylės vedinys – *puikybė* – jau buvo kiek aptarta, pristatant pagrindinio veikėjo portretą. Ambicingumas – tai pagrindinis jo bruožas. Anot Radzevičiaus, išdidumas – tai Vincento „įsisąmoninta ir pastovi dvasinė būseną“<sup>411</sup>. Noras pirmą kartą matomas visoje jo veikloje. Simptomatiškas pavyzdys – tai namo statyba. Namas jam – tai, visų pirma, ne gyvenimo vieta, o savotiška jo šlovės vėliava. Namas turi būti iš tolo matomas, jis stebina kaimo gyventojus savo didumu: „Visą kaimą ir apylinkę Kaniavos užtiesta troba ir ypač reja stebino, ir jie tyčia darė vingį, užeidami pasižiūrėti, kaip vainikas ant vainiko gula“<sup>412</sup>, namo stogas „[š]vies baltuos ir toli toli skelbs mūsų šlovę“<sup>413</sup>.

Tačiau namas, turėjęs tapti jo šlovės simboliu, virsta jo dvasinės bei socialinės degradacijos įvaizdžiu: šis pastatas taip ir netampa namais (jame nėra vaikų, draugų, tarp Vencės ir Uršulės nėra bendros kalbos, bendros veiklos), o daug kuo savo kaimiečius pranokstantis Vencė netampa pavyzdžiu kitiems, visi jo sumanymai sugriauti. Jo tobulumas, netinkamai išnaudotas, virsta praeiksmu. Siekimas nuolat palaikyti *savo* garbę – tai pagrindinis jo veiksmų, darbų variklis: „Ir dirbo, lyg tikrai įsibailinęs, ką žmonės pasakys, kai netęsės, pradėjęs nebus baigęs, o ne sau“<sup>414</sup>. Tačiau kai garbė, rodos, negrižtamai išėjo, dingo ir akstinas dirbti.

Vienintelis atvejis, kada Vencė dirba ne savo šaunumui parodyti ir ne savo šlovei – tai bažnyčios – Dievo namų – statymo darbas, įkvėptas senojo kunigo. Tiesa, ir valsčiaus pirmininko pareigas Vincas eina, nuoširdžiai norėdamas pagerinti bendruomenės narių gyvenimą, suvokdamas, kad žino, kaip tai padaryti. Jis nesiekia karjeros, o stengiasi pateisinti kaimo žmonių pasitikėjimą, kurie pagerbė jį, išrinkdami įgaliotuoju. Tačiau pirmininko pareigos – tai logiška jo „karjeros“ tąsa. Vencė žino, kad yra to vertas, iš dalies to ir siekia (pavyzdžiui, „pabaigė nulenkti senelį kunigą ir sudaryti marčelgos kandidato karjerą“<sup>415</sup>). Vencės palūžimas sąlygotas beprasmybės, kuri atsirado, kai jis neteko to, su kuo tapatinosi: su savo namu, su pareigomis, todėl nebetekęs šitų dalykų, suvokė tai kaip *savęs* netektį.

<sup>409</sup> VŽR 341.

<sup>410</sup> VŽR 310.

<sup>411</sup> Radzevičius 1987, 264.

<sup>412</sup> VŽR 259.

<sup>413</sup> VŽR, 255.

<sup>414</sup> VŽR 252.

<sup>415</sup> VŽR 240.



Vaižganto pasaulyje subjekto pateminis kelias kartais glaudžiai susijęs su paties subjekto formacija. Pavyzdžiui, Vencė, Kazimieras („Ar medžiai jau sprogsta?“), įveikdami kompetencinius išbandymus, kartu kerta ir puikybės pasijos slenksčius: pasisekimas kuriame nors darbe pastiprina jų ambicingumą. Tačiau kūrinuose daugiau į tai nesigilinama, pasijos užuomazgos nevaizduojamos. Galbūt tai sietina su Radzevičiaus pastebėtu Vaižganto kūrybos ypatumu: nors jį ir domina moralinis asmenybės aspektas, vis dėlto rašytojas linkęs vaizduoti „išgyvenimų rezultatus – poelgius, o ne jų procesą“<sup>416</sup>. Todėl jo kūriniais sunkiau pritaikyti pasijos vystymosi (tiek semiotinį, tiek krikščioniškąjį) modelį, užtat laisviau klojasi sensibilizacijos ir moralizacijos operacijos. Pastarąjį ypatumą lemia ir tai, kad Vaižganto tekstuose stiprus pasakotojo vertinamasis vaidmuo<sup>417</sup>.

Buvo matyti, kad puikybė skleidžiasi kasdienio gyvenimo kontekste, pažįstamų kaimo darbų terpėje. Puikybės pasija *Žemaičių Robinzone* glaudžiai susijusi su figūratyviu teksto klodu – per juslinę patirtį, per santykį su daiktais, per visiems matomus veiksmus. Tad pasijos šio autoriaus kūryboje – tai ne tik emocinis veikėjų bruožas, jos turi ir gilesnę įkrovą: parodomas vidinio ir išorinio pasaulių, t. y. kūno ir sielos, ryšys, žmogaus sudėtingumas. Dar daugiau, Vaižgantas parodo ir tamsiąją žmogaus emocinio pasaulio pusę, vaizduoja asmenybės destrukciją, apmąsto, kaip aistra gali pakeisti žmogaus ir aplinkinių gyvenimus.

Matyti ir dar vienas svarbus Vaižganto kūrybos ypatumas – veikėjas nuolat jaučiasi stebimas savo bendruomenės, jo poelgiai turi atitikti nustatytą tvarką, aksiologiją. Jis veikia ne tik ir ne tiek dėl savęs, bet ir tam, kad būtų pagerbtas, pamatytas, tinkamai įvertintas.

### 5.1.2. Nuo akių geismo prie puikybės

Kitas kūrinys, kuriame puikybė pasiekusi intensyvų laipsnį, yra *Išgama*. Ši pasija vaizduojama tėvo Pečiūros figūroje, tačiau, skirtingai nuo *Žemaičių Robinzono*, netiesiogiai: ji užslėpta kitose ydose, tačiau jos taip pat gali būti tipologizuojamos, remiantis trinarium savimybės skirstymu.

Tėvo Pečiūros portretas *Išgamoje* (toliau – *VI*) kuriamas atskirai ir detalai. Užsiminęs, kad dėdė Pečiūra „buvo labai baisus“<sup>418</sup>, toliau pasakotojas mini, rodos, vien tik teigiamus bruožus. Pradėjęs nuo jo fizinių charakteristikų – grožis, sveikata, – pasakotojas pereina prie jo taupumo, praktiškumo aprašymo, apibūdina sodo grožį. Vis dėlto vėl nuskamba baisumo motyvas: „Tiek baimės buvo kaimo jaunimui įvaręs baisusis dėdė Pečiūra neregėtu savu piktumu ir taip pat nematytu budrumu“<sup>419</sup>. „Neregėtas“ piktumas ir „nematytas“ budrumas – taigi perteklinės savybės – tarsi išskiria Pečiūrą iš kaimo tar-

<sup>416</sup> Radzevičius 1987, 74.

<sup>417</sup> Radzevičius 1987, 118.

<sup>418</sup> *VI* 353.

<sup>419</sup> *VI* 355.

po, suteikia jam herojiškų bruožų. Jo piktumas ir budrumas kaimo verčių sistemoje yra teigiama charakteristika, bylojanti apie praktiškumą, o sodo ypatingas vešlumas tarsi yra tokio elgesio būtinybės ir gaunamos naudos įrodymas, pateisinimas.

Ypatingas vešlumas regimas ne tik ūkyje: gražūs, sveiki vaikai, kurių turima daug ir galėjo būti dar daugiau, o pats Pečiūra fiziškai ir pajėgus. Apskritai, išskirtinumo, ypatingo vešlumo motyvas yra dažnas Vaižganto herojų portretuose: tokie yra Vencė *Žemaičių Robinzone*, Jonas Butkus *Nebylyje*, Ona *Pragiedruliuose*, Severiutė *Dėdėse ir dėdienėse*. Tačiau kuo herojus pranašesnis, tuo baisesnė yra jo dvasinė degradacija. Veikėjo išskirtinumas kiek susišaukia su bibliiniu motyvu – dažnai detalus veikėjo tobulumo aprašymas tampa įžanga į tolesnį pasakojimą apie jo dvasinį nuopuolį, nulemtą puikybės<sup>420</sup>. Šiame apsakyme siužeto pagrindą taip pat sudaro degradacijos tragedija, šiuo atveju dviguba – tėvo dvasinis puolimas padaro įtaką ir sūnaus likimui.

Dažnai Vaižganto tekstuose tokie veikėjai turi antrininkus, kurie tarsi sukuria moralinės pusiausvyros galimybę: Vencė vs Ontė, Jonas vs Kazys, Severiutė vs Mykoliukas. Šie veikėjai yra ne tokie pastebimi, daug kuo nusileidžia tobulajam antrininkui, tačiau jie turi daugiau dvasinių jėgų. *Išgamoje* tokiu veikėju tampa Pečiūros jauniausias sūnus Peleksas.

Taigi nors *Išgamoje* pasakotojas išvardina vien tik teigiamus Pečiūros bruožus, nurodančius į prigimtinių stiprumą bei praktinį apsukrumą, vis dėlto kai pereinama prie šio veikėjo dorovinių charakteristikų, pasirodo, jog šis veikėjas yra apsėstas ydų, kurios kūrinio eigoje pamažu atsiskleidžia ir progresuoja visu savo baisumu.

Pečiūros moraliniame portrete kombinuojami visi trys savimeilės tipai, tačiau stipriausiai pasireiškia akių geismas. Nors Pečiūros ūkis yra vienas turtingiausių, vis dėlto „rūpestis, kaip čia visa šeima gerais žmonėmis, suprask, gana turtingais, padarius, nenyko nei dieną, nei naktį“<sup>421</sup>. Pasakotojas nenurodo šios ydos genezės, tik pažymi: „Gal dėl to [jaudindamasis dėl savo ir daugybės savo vaikų finansinės padėties] pasidarė, o gal ir apsigimęs buvo dėdė Pečiūra suktas ir kytras“<sup>422</sup>. Šis nerimas atsiranda iš vidinio susidvejinimo: pasikliaujama daiktais, turtu, bet kartu suvokiama, kad tai nestabilus pagrindas, lengvai galįs išnykti, susvyruoti. Toks subjektas linkęs *operuoti* subjektais ir objektais, ieškodamas naudos sau.

Pečiūros portretas praplečiamas ir per jo vaikų figūras. Jie tarsi prijungiami prie tėvo figūros – neturi vardų, nežinomas jų tikslus skaičius. Jie kartu su tėvu „kytravojo malkliavojo“ didesniai savo naudai“<sup>423</sup>. Pelekso kitoniškumas kelia nuostabą, suvokiamas kaip nepilnavertiškumas: „Ne Pečiūros kiemo, ne kaimo žmogus. Ot, išgama, ir tiek!“<sup>424</sup>.

<sup>420</sup> Žr. šio darbo p. 114–115.

<sup>421</sup> VI 354.

<sup>422</sup> VI 354.

<sup>423</sup> VI 356.

<sup>424</sup> VI 359.

Sūnaus kitoniškumą ir nepavaldumą Pečiūra suvokia kaip maištą *aš* teritorijoje<sup>425</sup>. Priešiskam Pečiūros požiūriui į sūnų paaiškinti tinka Landowskio įžvalga. Šis tyrėjas išskiria sąjungį ir susiliejamą kaip du įmanomus interaktantinių santykių būdus<sup>426</sup>. Priešingai nei sąjungis<sup>427</sup>, kuris „reikalauja išlaikyti – gerbti – dvejybiškumą arba daugybiškumą“<sup>428</sup>, savimylas atveju dominuoja susiliejimas, t. y. redukcija į vienį.

Akių geismas tampa išeities tašku kitai pasijai pasirodyti: „Ir ėmė tėvui Pečiūrai rodytis, jog Peleksas tas vienas bekliaūva jam gyvenimą gyventi, visų ateitį austi“<sup>429</sup>. Paliečiama Pečiūros savigarba – jis jaučiasi negalįs kontroliuoti sūnaus ir tai suvokia savo kaip tėvo ir tobulo ūkininko pažeminimą, sūnus jam yra *nepatogus* valdyti. „Tolyn blogyn. Tėvas Pečiūra pradėjo aistringai nebepakęsti savo vaiko“<sup>430</sup>. Jo neapykanta, kaip ir teigiamos savybės, irgi kerta ribas („aistringai nebepakęsti“), tad šis veiktas pasižymi išskirtinumu ir nuodėmėje. Įdomu, kad nors ir būdamas labai praktiškas ir taupus, jis nebijo išlaidų, pirkdamas ponišką lazdelę: „Bus gera Peleksui lupti...“<sup>431</sup>.

Apsakyme esama ir kūno geismo elementų, kurie, beje, atskleidžia ir užslėptą puikybę, ir fariziejišką veidmainystę. Senis Pečiūra mėgsta save palepinti. Savaime tai gali nebyloti apie puikybės pasiją, kadangi visas kaimas daro tą patį, tačiau Pečiūros elgesys nurodo turint šią pasiją: „Jis ir atsigeria šventadieniais, o kitus geriančius peikia. Jis – bet tik užsidirbti, o kitus tokius žydais vadina. Aš nežinau, ko griebtis, kas gera, kas bloga. Gal tai nuo paties pareina“<sup>432</sup>. Šiais žodžiais diagnozuojamas dar vienas puikybės bruožas: Pelekso tėvas neturi išorinių, bendrų, stabilių vertinimo kriterijų. Jis pats sau yra tiesos matas: gera tas, kas gera jam, bet tik jo elgesyje, o ne kitų.

Pasakotojas ironiškai pastebi, jog kaimo nuomonė toli gražu nėra moralinis orientyras: nepaisant to, kad visa Pečiūros šeimyna yra suakta, o pats šeimininkas kelia baimę, „visi buvo ištikimi savo namams ir savo kaimui. Ko gi daugiau bereikia, kad visi būtų „slovoje“, vadinas, gražiai garsėtų kaime ir apylinkėje“<sup>433</sup>. Taigi turtingumas ir išorinis atitikimas kaimo normoms užtikrina visuomenės pagarbą. Morališkai šmeižtinus elgesys tarsi nepastebimas ir / ar pateisinamas. Net tada, kai Pečiūra despotiškai pažemina sūnų, kaimynams baisu ne dėl šios agresijos, o dėl galimo Pelekso keršto.

<sup>425</sup> Žr. šio darbo p. 37.

<sup>426</sup> Landowski 2015, 176.

<sup>427</sup> Sąjungio ryšiui iliustruoti juslinės semiotikos populiarintojas pateikia orkestro pavyzdį: jame kiekvienas muzikantas groja savo partiją, tačiau esmę sudaro bendras rezultatas, bendra visų orkestro dalyvių grojama melodija (Landowski 2015, 176). Tokio tipo santykius galima išvelgti *Pragiedruluose*, kur visi, būdami skirtingi, vieningai, kiekvienas savaip, dirba tautos ir tėvynės labui.

<sup>428</sup> Landowski 2015, 176.

<sup>429</sup> VI 359.

<sup>430</sup> VI 359.

<sup>431</sup> VI 359.

<sup>432</sup> VI 363.

<sup>433</sup> VI 354.

Tad kaimo vertybės nesutampa su krikščioniškosiomis, nors, rodos, visi yra dori katalikai. Pavyzdžiui, apie Dievą kaimas teprisimena, kai sužino apie Pelekso mirtį: „Kaimas padėkavojo Dievui, kad šmėkla išnyko“<sup>434</sup>. Net pasakotojo švelniaširdė motina Pelekso moralumą matuoja kolektyviniu matu: „Mums jis nieko bloga nėra padaręs“<sup>435</sup>. Kaip jau buvo iširta „antikinės“ puikybės tyrinėjimui skirtoje dalyje, tai kolektyvinės moralizacijos pavyzdys<sup>436</sup>. Tokios moralizacijos atskaitos taškas – vertinamojo atitikimas kolektyvo normoms pagal tokius kriterijus kaip jo elgesys, naujingumas ir pan. Tik apsakymo pabaigoje atsiranda kunigas kaip tiesos matas ir kitos vertybių sistemos atstovas. Panašus buvo ir kunigas *Žemaičių Robinzone*, kur atrodė, kad jo kaip veikėjo beveik nėra, o kai jis pasirodo, tampa sąžinės balsu.

Apskritai, kunigai Vaižganto kūrinuose paprastai pasirodo kaip *deus ex machina*. Apie jį neprisimenama, jis nedalyvauja siužete, tačiau kai įvyksta stiprus pertrūkis įprastiniame gyvenime, šaukiamasi kunigo. Jis atstovauja kitai verčių sistemai, nei toji, pagal kurią veikia pagrindiniai veikėjai. Kunigas prabyla į žmonių sąžinę ir pasako galutinį jų darbų įvertinimą (*Išgama, Dėdės ir dėdienės, Žemaičių Robinzonas*). Vien tik kunigo pasirodymas leidžia suvokti, kad tai, kas buvo gal ir negera, bet pagal kaimo logiką bent iš dalies pateisinama (pvz., sūnaus-vagies baudimas *Išgamoje* arba atsitiktinė ujamo Rapolo mirtis *Dėdėse ir dėdienėse*, girtavimas *Žemaičių Robinzone*), pasirodo, yra visiškai neteisėta krikščionių tarpe. Kunigo pasirodymas Vaižganto apsakymuose primena, kad nepakanka išorinio taisyklių laikymosi, kad krikščionybė reikalauja dvasinio pokyčio. Tačiau dažnai pokytį suponuoja tik stiprus sukrėtimas, paprastai – skausmingas.

Tik *Pragiedruliuose* kunigai yra kitokie, bet šis kūrinys yra kitokio stiliaus ir turėjo kitą tikslą nei Vaižganto vėlesni darbai, kurie buvo dabar analizuoti. *Pragiedruliuose* kunigas ryškėja kaip pilietis, kaip savo tautos atstovas. Stengiamasi parodyti, kad kiekvienas lietuvis savaip turi dirbti savo tautos ir tėvynės labui, tad romano veikėjai sudaro labai įvairialypę bendruomenę. Ne veltui visi jie, panašiai kaip dramoje, išvardinami atskiru sąrašu, nurodant jų santykį su tėvyne.

Prie tolesnės puikybės analizės *Išgamoje* dar bus grįžta tolesniuose poskyriuose. O kol kas galima pažymėti kai kurias Vaižganto kūrybos ypatybes. Jau dviejų kūrinių – *Žemaičių Robinzono* ir *Išgamos* apžvalga leidžia Vaižganto palikime matyti specifinius puikybės raiškos elementus. Šie bruožai atsikartoja ir kituose kūrinuose, ir toliau norima išplėsti ir pakomentuoti užčiuoptas Vaižganto pateminės stilistikos ypatybes.

Pirma, Vaižgantas neskiria dėmesio puikybės raidai, todėl analizei sunkoka pritaikyti asketinės schemos etapus, o ir semiotinės makrosekvencijos elementai jo tekstuose mažiau matomi. Tačiau nestokojama psichologinių ir dvasinių įžvalgų. Pavyzdžiui, rašytojas ne veltui pateikė plačią, talentingai išpildytą Vencės charakteristiką, sukūrė

<sup>434</sup> VI 368.

<sup>435</sup> VI 369.

<sup>436</sup> Tokia moralizacija paremta *naudos–žalos* norma. Plačiau žr. šio darbo p. 82.

įtaigų Pečiūros priklausomybės nuo materialaus pasaulio vaizdą. Vaižgantas meniškai taiko krikščioniškosios antropologijos tinklą. Jis vaizduoja žmones, kurie Dievo sukurti tobulais, bet įvairių gyvenimo aplinkybių ir, svarbiausia, nuodėmės, darkomi, praranda šį grožį.

Antra, Vaižganto veikėjas nuolat yra kaimo akivaizdoje. Tai yra akstinas neperžengti nustatytų taisyklių, bet kartu tampa terpe tuščiagarbystei vystytis. Dirbama ne tam (arba ne vien tik tam), kad būtų tinkamai atliktas darbas, kad būtų išvengta skurdo, bet ir dėl pagyrimo, pripažinimo. Pasitelkiant teorinėje darbo dalyje pristatytą puikybės makrosekvenciją<sup>437</sup>, matyti, jog tai yra antroji puikybės vystymosi fazė. Subjektui būtinas jo *galėjimo* pripažinimas, patvirtinimas (*norėti žinoti / tikėti galėjimu*). Tokioje studijoje santykis su *kitu* dar nėra stipriai išreikštas, *kito* kompetencijos dar nekelia subjekto aš-vizijai grėsmės, jam svarbiausia – įtvirtinti save. Todėl Vaižganto kūryboje mažiau minima konkurencija (ryški išimtis – *Rimai ir Nerimai*), o labiau koncentruojamasi ties žmogus–kaimas santykiu.

Trečia, stengimasis atitikti bendruomenės normas, rodos, turėtų versti veikėjus laikyti religinių ir socialinių nuostatų, tačiau iš tikrųjų kaimas remiasi labiau išoriniu vertinimu. Žmogus pripažįstamas doru, jeigu jis yra geras ūkininkas, atsakingai dalyvauja kaimo gyvenime. Vidinės ydos lieka nepastebėtos arba tinkamai neįvertintos. Tad nuolatinis kaimo stebėjimas neužtikrina individo moralumo ir, atvirkščiai, neigiamas įvertinimas nebūtinai yra teisingas.

### 5.1.3. Veikiantysis ir stebintysis: žmogus ir kaimas

„Dabar tik kaimas ir apylinkė susiprato abudu Tylučiu lygiai pripažinti girtuokliais, tačiau, kaip ir pirma, ramiais ir taikiais kaimynais“<sup>438</sup>

Subjekto ir aktanto stebėtojo santykis jau buvo paliestas skyriuje 3.3. „Moralizacija ir sensibilizacija“<sup>439</sup>. Antikinėje bendruomenėje stebintysis atlieka beveik sakralinę kosmoso darnos palaikymo funkciją. Aišku, nieko panašaus nebuvo lietuviškame kaime, tačiau ir ten buvo prisiimama tam tikra tradicijų ir dorovės saugojimo funkcija. Kaime *tikėti* ir *veikti* kitaip, negu nustatyta – tai iššūkis visuomenei, tapatinamas su puikybe, kaip ir antikiniame pasaulyje. Buvimas, bent jau išoriškai derantis su nustatyta tvarka, moralizuojamas kaip teigiamas, nors ir gali prasilenkti su dorove ir morale (pvz., Pečiūros socialinis patikimumas vs šeimyninė santykių krizė). Būti taip, kaip nustatyta – tai tradicijų, gyvenimo ritmo išsaugojimo garantas.

<sup>437</sup> Žr. šio darbo p. 53.

<sup>438</sup> VTUŽ 373.

<sup>439</sup> Žr. šio darbo p. 72–84.

Nors lietuvių patriarchalinis kaimas grįstas kolektyviškumo logika, tačiau jame nėra tokios integralios visumos kaip būta antikinėje kultūroje. Nors žmogus ir susietas su savo sociumu stipriais saitais, vis dėlto pats sociumas nelaikomas kosmoso emanacija, o žmogaus veiksmai jame – nesuvokiami kaip atitinkantys arba neatitinkantys bendrą pasaulio eidosą. Taigi Vaižganto kaimas, iš vienos pusės, patriarchalinis, jame laikomasi tradicijų, būtent kaimas yra išsaugojęs lietuvių tautos unikalumą. Toks kaimas vaizduojamas *Pragiedruliuose*, ypač pirmoje dalyje. Iš kitos pusės, parodomas ir kaimo buities problemos – skurdas, uždarumas naujovėms, girtavimas, paskendimas kasdieniauose rūpesčiuose (daugiausiai tokį kaimą autorius vaizduoja vėlesniuose kūriniuose).

Tokių opoziciškai skirtingus žiūros taškus leidžia apjungti antropologinė perspektyva. Būtent žmogus daro kaimą patriarchalinį ar stagnacinį, patrauklų ar atstumiantį. Kūrinių pasakotojo žvilgsnis nukreiptas į žmogaus vidų, į dvasinius pasirinkimus, kurie daro įtaką ir gyvenimiškiems, praktiniams, kasdieniams sprendimams. Tad Vaižganto žmogus yra ir kaimo dalis, bet tuo pat metu – atskira asmenybė, atsakinga už savo pasirinkimą.

Vaižganto personažai, anot Radzevičiaus, – „ne tik gamtos, bet ir visuomenės vaikai“<sup>440</sup>. Toks visuomeniškumas Vaižganto pasaulio vertybinėje sistemoje natūraliai veda ir į pilietiškumą. *Pragiedruliuose* žmogus dar neatskiriamas nuo kolektyvo, panašiai kaip ir antikiniame epe „personažai dar nėra asmenybės, o tik kolektyvo nariai, jo pasaulėjautos ir valios reišikėjai“<sup>441</sup>. Nesiekama gretinti Vaižganto ir Homero tekstų, norima tik pabrėžti, kad tam tikros idėjos, požiūris į gyvenimą gali atsikartoti<sup>442</sup>. Tai, kas antikoje buvo ideologija, sudarė pasaulėžiūros pamatą, Vaižganto tekste virsta tokios pasaulėžiūros arba tiesiog literatūrinės stilstikos rudimentu, psichologiniu elementu. Tačiau tokie sutapimai leidžia matyti, jog esama universalių dalykų reikšmės kūrimo procese. Stebėtojas išlieka mikrosekvencijos dalyvis.

Vaižganto veikėjų kolektyviškumas suponuoja tai, kad veikėjų ir visuomenės interesai sutampa, žmogus neatsiejamas nuo tos bendruomenės, kurioje gyvena. Daugumoje kūrinių (ankstyvųjų)<sup>443</sup> individui, jo tapsmo problematikai „skiriama mažiau dėmesio negu nacionalinio charakterio klausimui“<sup>444</sup>.

Ankstesnių Vaižganto kūrinių veikėjai dar neįprasmina, nesuvokia, neįsisąmonina savo ryšių su kolektyvu, jie yra natūralūs, savaime aiškūs. Patriarchalinė *Pragiedrulių* bendruomenė tarsi nereikalauja jokios papildomos refleksijos. Tiek šeimos, tiek viso kaimo ryšiai paremti savitarpio pagarba, aiškiu hierarchiniu ir funkciniu išdėstymu. Svetimtaučiai, net žydai (kurie lietuvių literatūroje dažnai buvo vaizduojami neigiamai), rodos, natūraliai įsijungia į tą bendruomenę – ne pagal gamtos, o pagal svetin-

<sup>440</sup> Radzevičius 1987, 62.

<sup>441</sup> Radzevičius 1987, 91.

<sup>442</sup> Plg. Curtius 2013, 273–274.

<sup>443</sup> Plg., pavyzdžiui, apsakymą „Eik su velniais obuolauti“, romaną *Šeimos vėžiai*.

<sup>444</sup> Radzevičius 1987, 65.



gumo dėsnį<sup>445</sup>. Vėlesniuose kūrinuose (pvz., *Nebylyje*) ryšys su kaimu yra nebe toks instinktyvus, sustiprėja „*sąmoningas*“<sup>446</sup> savo vienovės su ja suvokimas<sup>447</sup>.

Vaižganto veikėjai stengiasi suderinti savo poelgius su kaimo socialinio normomis. Jie žino, kad yra nuolat stebimi ir vertinami. Pavyzdžiui, Jonas Butkus *Nebylyje* nepaleistuvauja ne dėl to, kad tai nesuderinama su krikščionišku gyvenimu („O ką man būtų motutė pasakiusi?“<sup>448</sup>), o po „velykinės nuodėmės“ baisesi ne tik, kaip pasižiūrės į akis draugui (su kuriuo šis įvykis tiesiogiai susijęs), bet taip pat motinai ir kaimui<sup>449</sup>, nors niekas nematė jų nuodėmės. Čia įdomi kaltės ir gėdos samplaika: sąžinės jausmas susilydo su kolektyvo įvertinimu. Atrodo, kad ne tik žmogus jaučiasi neatskiriamas nuo savo kaimo, bet ir jo sąžinė yra ne tik jo, bet ir bendra visam kolektyvui.

Vertindamas stebimojo subjekto elgseną, kolektyvinis aktantas-stebėtojas, remiasi tomis pačiomis sensibilizacijos ir moralizacijos normomis, kurios jau buvo aptartos. Iš tiesų, stebimojo socialinis ir pateminis portretas kuriamas remiantis jo išoriniais poelgiais ir žodžiais, giminės charakteristika, atliekant stebimojo lyginimą su kitais subjektais bei to paties subjekto ankstesne reputacija ir, svarbiausia, žvelgiant į jo ne / atitikimą kaimo normoms. Asmuo neatskiriamas nuo socialinio, o pastarąjį sudaro ne tik gyvi, bet jau ir mirę jo nariai, tad svarbu, kas yra individo tėvai, kokios jis yra giminės, iš kurios vietovės kilęs (pvz., Vincas Kaniava esąs „slaunios giminės“<sup>450</sup>). Tiesa, svarbu pažymėti, kad moralizacijos procesas Vaižganto kaime apima jau ne vien tik pateminę situaciją, bet ir taikomas apskritai subjekto elgsenai – jo darbui, jo vedyboms, jo ūkiui ir pan. – apibrėžti ir suvesti į normos ribas.

Kaimo normų kodeksas yra nerašytas, jis tiesiogiai susijęs su žemdirbio gyvenimo ypatumais, nulemtais darbo, santykio su gamta, gyvenimo kolektyve. Žmogus turi būti darbštus, negeriantis, mokąs dirbti žemę arba įvaldęs kokį nors amatą (t. y. įtrauktas į ekonomikos ratą), lankantis bažnyčią (t. y. pripažįstantis tą pačią aksiologiją kaip ir visi). Kad subjektas sulauktų pilno stebinčiojo aktanto pripažinimo, jis turi įrodyti savo kompetencijas ir materialine sėkme: turtas tarsi patvirtina jo dorovingumą (prisiminkime Pečiūros charakteristiką – jis atitinka visus kaimo kodekso kriterijus).

Tačiau Vaižgantas neprisiriša prie šios *darbas–turtas* schemos, priešingai, jis parodo įvairias gyvenimo situacijas, kada žmogus negali pretenduoti į stabilumą vien tik sunkiai dirbdamas. Pavyzdžiui, sunkiai klostosi gyvenimas apysakoje „Ar jau medžiai sprogs?“; baisyje baudžiatvės laikų pasakoje „Kvailių ašaros“ *Pragiedrulių* antroje dalyje arba Mykoliuko *Dėdžių ir dėdienių* istorijoje. Tad Vaižganto prozoje sąžiningai

<sup>445</sup> Plg. Лотман 2000, 266. Lotmanas aptaria ribos sampratą, pateikdamas buvimo sistemos periferijoje ir buvimo už sistemos pavyzdžius.

<sup>446</sup> Išskirta – K. K.

<sup>447</sup> Radzevičius 1987, 158.

<sup>448</sup> VN 201.

<sup>449</sup> VN 212.

<sup>450</sup> VŽR 283.



dirbantys veikėjai pagal švietėjišką moralę būtinai gauna atpildą (pvz., Ontė *Žemaičių Robinzone*), bet dažnai esama ir krikščioniškos didaktikos – ne viskas yra pavaldū žmogui. O jeigu jis nemoka nugalėti savo aistrų, jos sugriaus ne tik jį patį, bet ir jo turtą bei šeimą.

Mokėjimas „prijaukinti“ žemę parodo subjekto kompetencijas, jo vidinę ir išorinę stiprybę. Žemė<sup>451</sup> – tai pragyvenimo šaltinis, po įdėto sunkaus darbo laukiama gerų rezultatų. Žemė gali tapti tiek pažeminimo, tiek iškėlimo priežastimi. Pavyzdžiui, Kazimiero (*VAMS*) kuriamos visuotino pripažinimo ir pagerbimo vizijos susietos būtent su žemdirbyste, kuri gali ištraukti visą šeimą iš skurdo ir suteikti garbės pačiam darbininkui.

Be žemės, konstruojant pateminio tapsmo kelią, Vaižganto kūryboje svarbūs tampa ir namai. Namų praradimas arba įgijimas svarbus formuojantis asmenybei, o gyvenimas svetimuose namuose – tai *a priori* pažeminimo situacija (chrestomatinis pavyzdys – *Dėdžių ir dėdienių* herojai). Namai, kaip ir vaisinga žemė, tampa veikėjo pratęsimu, byloja apie jo asmenybę, patvirtina jo kompetencijas. Jau buvo minėtos Vencės pastangos sukurti išsiskiriančius iš visų kitų namus. Galima prisiminti Seveirutės kambarį, kuriam būdinga ypatinga tvarka ir unikalus kvapas. Apgriuvusi Sviestavičiaus sodyba ir jos transformacija Vidmantų ir Šešiavilkių rankose, žema Vaurų trobelė, Burzdulio kambarys *Pragiedrulių* antroje dalyje ir kt. – visos šios erdvės tampa unikalios jos šeiminių dėka<sup>452</sup>.

Taigi namai Vaižganto kūryboje – tai ambivalentiška erdvė. Iš vienos pusės, tai intymi, individuali erdvė, iš kitos – kiekvienas namas supamas kaimynų, gyvenimas stokoja privatumo. Namai ir dirbama žemė Vaižganto pasaulyje dažnai tampa paratopine arba utopine vieta<sup>453</sup>. Šiose vietose koncentruojamas kulminacijos pasiekęs pasakojimas, šių vietų transformacijos byloja ir apie šeiminių pokyčius. Tad ne-

<sup>451</sup> Tai ne tas pats, kas santykis su *gamta*. Pastaroji labiau siejama su dvasiniu lietuvių tapatumu, o žemė – su fiziniu. Pavyzdžiui, *Pragiedruliuose* nemaža pasažų, atveriančių gamtos ir žmogaus dialogą (pvz., Napalio rytas); miškas *Dėdėse ir dėdienėse* – tai tarsi paslaptinga karalystė. Užtat *Žemaičių Robinzone*, Radzevičiaus pastebėjimu (Radzevičius 1987, 243–247), miškas tampa darbo erdve, į jį žiūrima praktiko akimis – ar geri medžiai, kam jie tiks, kaip geriau nukirsti.

<sup>452</sup> Ne veltui Vaižgantas *Pragiedruliuose* palieka keletą aliuzijų į Gogolio *Mirusias sielas*, kur ypatingai aiškiai brėžiamas gyvenamosios vietos ir šeiminių panašumas, ryškiausia jų: „Pirklys, arklis ir brikas taip buvo susiderinę tarp savęs, jog kiekvienas už save, kad ir skyrium, sakė kaip ir Gogolio Sobakevičiaus daiktai: ir aš esmi – Kunigo Tėvo“ (*VP* 151). Mažiau akivaizdi, bet vis dėlto gana įtikinama – Sviestavičiaus ir Manilovo svajonių sugretinimas: „– Iš verandos tilteliu nueisi į mažą salą tvenkinyje. Ten pasistatysime dailią palapinę ir tu galėsi iš ten karpus maitinti. Nu, gerai? O iš kiemo stačiai laiptais į upę, kur bus maudyklė ir „uostas“ daktaro laivynui privažiuoti“ (*VP* 304). Tačiau skirtingai nei Manilovas, Sviestavičius nelieka „mirusi siela“. Nors Lietuvninkaitės monografijoje (Lietuvninkaitė 2015) ir nerandama nuorodų į Gogolį, vis dėlto šios aliuzijos yra gana iškalbingos.

<sup>453</sup> Žr. Keršytė 2016, 132–134.

nuostabu, kad su pateminiu tapsmu susijusiuose pasakojimuose nevengiama nuorodų į subjekto buvimo erdvę.

Yra kaime ir vieša erdvė, kurioje nustatytu laiku susirenka visas kolektyvas, – bažnyčia. Ji tampa ne ta erdve, kurioje meldžiamasi, keičiamasi, apsivaloma<sup>454</sup>, o vieta, kurioje dar kartą patikrinamas ir sustiprinamas sociumo integralumas. Anot Lotmano, bendrumas gali būti pastiprinamas ritualais (pavyzdžiui, bendros šventės), kurių paskirtis, be kita ko, yra užtikrinti kolektyvinės bendruomenės vieningumą<sup>455</sup>.

Atskiras žmogus Vaižganto kūryboje labiau pasirodo kaip panteistas, bet kaip bendruomenės dalis jis – doras katalikas. Vaižganto veikėjai visi vienaip ar kitaip pabuvoja bažnyčioje. Išvyka į bažnyčią – tai visos šeimos, visos giminės reikalas, ten vyksta kartu. Taigi bažnyčia Vaižganto kaime lieka socialine institucija. Tiesa, autorius karčiai pažymi, kad tokia vieta tampa ir karčema: „Kaip pirma į bažnyčią, taip dabar miniomis skuba žingsniuoja į karčiamas, prieš namo grįžtant, išsigerti, pabaigti atgauti nusinuobodžiausias žemės ūkyje širdelę“<sup>456</sup>. Blaivybės tema, paveldėta iš Motiejaus Valančiaus, Vaižganto kūryboje nuolat ryškinama.

Tiesa, svarbu pažymėti, kad Vaižganto pasaulyje girtuoklystė gali atsirasti ir kaip atsakas į pažemintą savigarbą: išgėrinėti pradeda Severija Rapolienė *Dėdėse ir dėdienėse*, Ona *Pragiedruliuose*, savo dienas girtuokliu pabaigia morališkai palūžęs Vencė *Žemaičių Robinzone* bei nusigeria neteisingai apkaltintas kunigas.

Grįžtant prie kalbos apie kaimo normų kodeksą, svarbu pažymėti, kad būtina ne tik suderinti savo elgesį su nerašytomis, bet griežtai nustatytomis normomis, o ir išlaikyti garbę. Net nusigėrę Tylučiai, beruošdami krikštynoms dovaną, nori kažko, kas „būtų žymu visų svečių akyse“<sup>457</sup>. Norėdamas gauti visuotinį pripažinimą, į kapus save nuvaro Kazys (*VAMS*). Vincas Kaniava neturi teisės atsisakyti pradėtų užmojų, kadangi kaimas bus jam negailestingas: „Pirma lig laiku pradėję gerbti darbštuolį ir pasiryžę, dabar dantų nebesučiaups; tyčiosis kaip iš kokio bepročio, kurs nesumetė tokio nesukto dalyko: nepadarysiąs to, ko nėra galima padaryti“<sup>458</sup>. Juokas tampa kontrolės priemone: niekas nenori virsti pajuokos objektu.

Net menkuose dalykuose stengiamasi neprarasti garbės: šeimininkei pėsčiai, o ne važiuotai, į miestą įžengti – negarbė<sup>459</sup>, paskutiniam į bažnyčią atvažiuoti – taip pat<sup>460</sup>; Sviestavičius *Pragiedruliuose*, kad ir atsisakęs bajoriškosios puikybės, vis vien negali

<sup>454</sup> Pavyzdžiui, niekada neaprašomos mišios ir neakcentuojami svarbiausi jų momentai, nekalbama apie švč. Sakramentus. Vienintelis kartas, kada detaliau aprašoma išpažintis (Jono susitikimas su kunigu *Nebylyje*), ji vyksta ne mišių laiku, atkampioje bažnytėlėje.

<sup>455</sup> Лотман 2000, 208.

<sup>456</sup> *VDD* 127.

<sup>457</sup> *VTUŽ* 373.

<sup>458</sup> *VŽR* 264.

<sup>459</sup> *VMB* 379.

<sup>460</sup> *VMB* 378.

atsisakyti prašmatnaus ekipažo<sup>461</sup>. Nebaigti pradėto darbo – gėda, neatitikti geros tėvų reputacijos – smerktina, būti šykščiam – negarbė. Tai įtvirtinama nuo vaikystės (pavyzdžiui, galima prisiminti pasažą, kur Rapolas pamoko Adomuką, kaip reikia dėkoti už padovanotus velykinius kiaušinius).

Dar daugiau, kartais siekiama ne tik palaikyti savo garbę, bet ir siekti šlovės. Geriausiai tai matoma apysakoje *Žemaičių Robinzonas*: jaunasis Vincas Kaniava jaučiasi privalęs ne tik išlaikyti savo giminės gerą vardą, bet ir gauti pašlovinimą. Tik šiuo atveju tam pasitarnauja ne herojiniai žygdarbiai, o įsitraukimas į kaimo darbo iššūkius: prijaukinti nederlingą žemę, pastatyti trobą, nugalėti skurdą.

Vaižganto kūrinuose dažnai keliami žmogaus materialinio aprūpinimo tema, veikėjų protinės ir fizinės jėgos nukreiptos išvengti skurdo. Skurdo baimė užvaldo žmogų ir padaro jį materialistu. Tačiau pasakotojas nemoralizuoja: atvirkščiai, jis paprastai parodo, kad kaimo butis – tai ne arkadinių giesmių su piemenėliais vaizdai, o sunkus darbas dėl pragyvenimo. Darbštumas – vienas iš nacionalinių lietuvių bruožų, išskirtas Vaižganto, – sietinas ne tik su gyvenimiška praktine puse, bet ir su lietuviybės idealu. Tad veikėjų rūpestis dėl savo materialinės dabarties ir ateities tampa visai suprantamas. Tačiau vis dėlto parodoma, kad pažeidus pusiausvyrą tarp dvasinio ir materialaus plano, visą pasitikėjimą sutelkus į žemiškus dalykus, nukenčia žmogaus siela (Pečiūra, Vaurai). Toks materialistinis egzistavimas kartais atveria kelią akių geismui, kuris, savo ruožtu, gali evoliucionuoti ir iki tiesioginės puikybės. Vaižgantas išvelgia ir atskleidžia nuolatiniam lietuvi darbe slypinčią neigiamą pusę: triūsas turi būti kūrybiškas, žmogų tobulinantis (Sviestavičius *Pragiedruliuose*, iš dalies Vencė *Žemaičių Robinzone*), o ne alinantis, nužmoginantis (pvz., epizodas „Kvailių ašaros“ *Pragiedruliuose*) arba keliantis pavojų sielai. Taip pat kritikojamas ir nesąžiningas darbas (pvz., tokie yra vaistininko Viadorelli, rusų pareigūnų portretai).

Taigi kaimas (metonimiška prasme) yra ta instancija, kuri dalina socialinius ir dorovinius vaidmenis, jos nuosprendis yra autoritetingas, negailestingas ir sunkiai pakeičiamas. Pavyzdžiui, Vincui pradėjus išgėrinėti, kaimas vis dar neatsisako ankstesnio jo darbštuolio ir garbingo jaunuolio įvertinimo, nors nepraleidžia ir šios ydos: „Parapija Tauzų Kaniavą jau vadino geriančiu, – dar ne girtuokliu, ne: girtu jo niekas nematė, – bet geriančiu, kada tik nori ir kur tik nori miestely“<sup>462</sup>. Beje, stilistiškai Vaižganto kūryboje neretai atsiranda tokia metonimija – vertinimo privilegija priskiriama *kaimui*, *parapijai*, nors suprantama, kad vertina žmonės. Taip pabrėžiamas ir kaimo bendruomenės integralumas.

Kaimas neretai gali įvertinti netinkamai, t. y. atliekama neteisinga interpretacija. Paprastai tai yra tragedija, kadangi žalojamas *žmogus–žmogus* santykis. Juk neigiamas vertinimas neatsiejamas nuo distancijos, nuotolio: įvertinti, suteikti vaidmenį, moralizuoti – visa tai neišvengiamai suponuoja tam tikrą hierarchiją ir atotrūkį tarp

<sup>461</sup> VP 251.

<sup>462</sup> VŽR 308.

subjektų. Vienas operuoja vertinimo kriterijais, o kitas tampa vertinamuoju, t. y. sukuriama distancija tarp dviejų subjektų. Anot Landowskio, stebėtojas – tai „esmiškai kognityvinis aktantas, kurio funkcija ir yra žiūrėti į kitą kaip į objektą“<sup>463</sup>. Vertinime slypi ir kitas pavojus: vertinantysis aktantas, atlikęs neteisingą interpretaciją, atitinkamai pasirenka visiškai netinkamą bendravimo modelį. Dar daugiau, dažnai vertinantysis tampa teisiančiuoju (o tai paprastai suponuoja jo paties išdidumą). Kaimas dažnai neturi *tikėjimo* modalumo, jam nebūdingas *tikėjimo kitu* veiksmas.

Štai pasenusį dėdę Mykoliuką šeimyna laiko nepilno proto, nors jo taikumas ir ty-lumas kyla ne iš nesupratimo, kas vyksta, o iš nenoro konfliktuoti ir iš sugebėjimo gyventi harmonijoje su gamta, aplinka ir savimi, jis neturi poreikio pirmauti. Brolvaikių bendravimas su senu dėde kupinas pažeminimo, sąmoningo jo nužmoginimo. Svarbu pažymėti, kad nors grynos puikybės Vaižganto tekstuose beveik nerandama, tačiau sukurtas vienas stipriausių lietuvių prozoje nuolankumo portretas – *Dėdėse ir dėdienėse*. Apskritai, didžiausią pasigėrėjimą Vaižganto grožiniame palikime kelia veikėjai, atlaikę dvasinius išbandymus. Nei Ontė, nei dėdė Mykoliukas nepraranda savo tapatybės. Įvesdamas skaitytoją į vidinį dėdės Mykoliuko pasaulį, pasakotojas parodo šio kaimo bendruomenės nevertinamo žmogaus pasiaukojimą, *gebėjimą* nevaldyti. Jis nepretenduoja ne tik į aplinkinius daiktus ar žmones, bet net į save patį. Tačiau jo nuolankumas suvokiamas netinkamai, kaip ydingumas, nepilnavertiškumas arba net kaip puikybė<sup>464</sup>.

*Pragiedruliuose* Burzdulis bei visa jo giminė yra laikomi tinginiais dėl to, kad neišpopuliarino savo darbo. Tačiau toks jų elgesys turi kitą priežastį: „Valeras, kaip ir jo bočiai, miško be reikalo negadino, nieko vežimais netiekė, nieko kitam kartui pasidėjęs nelaikė ir amžinai nekeitė miško kirtikų“<sup>465</sup>. Čia, beje, Vaižgantas tęsia Daukanto, Baranausko ir kitų Lietuvos kaip girių civilizacijos recepciją.

*Žemaičių Robinzone* parodomas tragiškas aksiologinio nesusikalbėjimo pavyzdys: altaristos apšmeižimas sustabdo jo dvasinio atgimimo stebuklą. Kaip jau minėta, šis veikėjas labiau pavaldus kūno geismo pasijai: jis turi nenumaldomą potraukį alkoholiui. Tačiau mirštantis klebonas parodo *pasitikėjimą* juo, išreiškia savo meilę ir tai suteikia jam vidinių jėgų pradėti naują gyvenimą: „ataristai gelte gėlė vidurius, džiūte džiūvo liežuvis ir gomurys. Jis neramiai dairės į šonus ir šėpelę, kur, deja, nieko nebuvo. O kai nebepakenčiamai sirgdamas ryždavos užėti į monopolinį, pakeliui pasukdavo į kapus ir ten kėsdavo. Tų kiek dienų visgi įrodė altaristai, kad iškėsti galima; iškenčiama gi operacija be narkotikų“<sup>466</sup>. Naujo gyvenimo ryžtą palaiko ir pavestas darbas – bažnyčios statyba.

<sup>463</sup> Landowski 2015, 161.

<sup>464</sup> Netinkamas nuolankumo suvokimas – tai dažna tema hagiologijoje. Labai dažnai nuolankiai save Dievui ir žmonėms aukojantis šventasis suvokiamas kaip egoistas, veidmainis ir pan.

<sup>465</sup> VP 531.

<sup>466</sup> VŽR 319.

Tačiau dėl naujojo klebono (kuris laiko „nesuderinama su ganytojo autoritetu“<sup>467</sup> būti vien tik antrininku statant bažnyčią) intrigų senas altarista suspenduojamas nuo pareigų. Ne veltui Radzevičius pažymi, kad šiame kūrinyje pasirodo ir naujas elementas – konfliktas ne tik su caro valdžia, bet ir su Bažnyčia<sup>468</sup>. Apskritai *Žemaičių Robinzone* Vaižgantas pateikia nebe mistinį (kaip, pvz., *Dėdėse ir dėdienėse*), o socialinį, psichologinį dvasininko portretą. Parodoma, kad kunigas tėra žmogus su savo silpnybėmis ir nuodėmėmis. Tačiau ir tokia kontekste jis išlaiko vieną stiprią figūrą – seną kleboną, gyvenimą padėjusį tarnystei. Todėl jo žodis geba paveikti ir pakeisti kitus. Jo tylėjimas ir kalbėjimas yra prasmingi ir verčiantys aplinkinius veikti.

Susidūręs su aiškiai išsakytu aukštosios valdžios *nepasitikėjimu* ir bausme, senasis altarista „pasijuto mirtinai įžeistas“<sup>469</sup>, juk buvo pašalintas neteisingai, jis gerai dirbo. Vėliau jis jaučia stiprų pažeminimą, kurį pastiprina ir kursto jo *įsivaizduojama* kaimo nuomonė:

Tuščia stovinti klausykla kasdieną skelbė jo negarbę, nebeįsileidimą į Dievo namą, nebepriėmimą Dievui tarnauti. Bent taip altaristai rodėsi pradžia, kad jo penitentai dabar taip manę; o šie, priešingai, matė pačių kunigų nuskriaustą kunigą ir piktiną [...]. Altaristėlis slėpė nuo žmonių, kad jo akiplėšiškai nepažemintų ar bent nepasityčiotų, išvydę, kaip giliai paveikė jį moralinis pažeminimas, o vyko tragedija, juo baisesnė, kad niekam nerodoma“<sup>470</sup>.

Nebeturėdamas alkoholių sublimuojančio pakaitalo, šis subjektas tampa galutinai pavaldus kūno geismo pasijai. Bet joje yra ir įžeistos savigarbos elementas: dėl to, kad jaučiasi nereikalingas, pažemintas, kunigas imasi ne kovos su įžeidėjais, o savi-destrukcijos. Tai suicidinio elgesio forma, tik šiuo atveju nusižudoma netiesiogiai, ne iš karto. Siucidinio elgesio formą sąmoningai pasirenka ir Vincas Kaniava. Savi-destrukcija – tai kūno įtraukimas į pateminį procesą. Puikybės sukeltos destruktinės jėgos privalo materializuotis, įgauti konkretų taikinį ir tokiu atveju vietoje *kito* nukreipiamos prieš save.

Tad kaimo moralizacija – tai ne taškas pateminiame kelyje, o veikiau manipuliacija (semiotine prasme), turinti priversti subjektą keisti elgseną. Tačiau altaristos tragedijos atveju teisiatysis (šiuo atveju jis yra abstraktus: vyskupas, detaliam neišigilinęs į faktus) savo abejone teisiamojo moralumu palaužia pastarojo *tikėjimą savimi* ir *norėjimą veikti*. Šią krizę pastiprina ir *įsivaizduojamas* pasmerkimas, priskiriamas paraprijiečiams. Tad į dvigubą – funkcinį ir socialinį – pašalinimą iš socioumo jis atsako *netikėjimu savimi* ir apgalvotu *neveikimu* bei sąmoningu savi-destrukciniu *darymu*.

Tikėtina, kad tokį svorį turintis kaimo bendruomenės nuosprendis, negailestingai moralizuos ir puikybės atveju. Tačiau Vaižganto grožiniuose tekstuose puikybė kaimo

<sup>467</sup> VŽR 325.

<sup>468</sup> Radzevičius 1987, 282.

<sup>469</sup> VŽR 329.

<sup>470</sup> VŽR 329–330.

aksiologijoje netampa tokia baidi yda, kaip tai buvo, pavyzdžiui, antikoje. Net jeigu žmogus yra išpuikęs, bet atitinka kaimo reikalavimus, jis nėra griežtai vertinamas (tai buvo matyti Pečiūros situacijoje). Čia išryškėja toks Vaižganto kūrybos ypatumas, kurį Dalia Satkauskytė linkusi laikyti vienu „esminių Vaižganto prozos naratyvo bruožų“<sup>471</sup>: pasakojamosios istorijos ir pasakojimo laikų skirtis ir, atitinkamai, veikėjų ir pasakotojo balsų nesutapimas. Iš tiesų, veikėjai dažnai neatpažįsta puikybės, užtat ją puikiai mato pasakotojas. Tokie atvejai atskirai šiame darbe kol kas neanalizuojami, tai paliekama tolesnėms perspektyvoms.

Vaižganto universume tiesioginį pasipiktinimą bei kaltinimą puikybe – ne tik iš pasakotojo, bet ir veikėjų pusės – sukelia tik tie, kurie išsižadėjo savo šaknų, vengia darbo, kelia grėsmę tautai: tai bajorija; mokslus baigusieji, kurie nenori nei šviesti visuomenės, nei dirbti kaimo darbų; pasipūtimo elementų pagalba kuriami ir agresyviai nusiteikusių svetimtaučių portretai. Tokių veikėjų elgesys dažnai traktuojamas kaip pasipūtimas ir neigiamai moralizuojamas. Jis ne tik prieštarauja kolektyvinei logikai, bet ir yra pavojingas, kadangi ardo visuomenę, stabdo darbą (tiek kaimo fizinius darbus, tiek švietėjišką triūsą).

Bajorai Vaižganto pasaulyje paprastai yra pilni tuščių ambicijų, apsimetinėjimo, pasipūtimo. Jie visas pastangas deda į savo įvaizdžio palaikymą, nors dažnai šis įvaizdis tėra falsifikacija (prie bajorijos tuščiagarbystės aptarimo šiame darbe dar bus prieita). Kone vienintelis teigiamas bajoro portretas (neskaitant Sviestavičiaus, atsisakiusio savo padėties visuomenėje) randamas *Žemaičių Robinzone*. Trumpai paminiama, kad Vencė „mokės iš savo kaimyno grapo Zubovo, mokyto agronomo, mėgusio savo amatą ir gaudavusio iš žemės daugiau kaip kiti“<sup>472</sup>. Toks bajoras Vaižganto aksiologinėje sistemoje suvokiamas teigiamai, jis nesidangsto titulais, pritaiko savo žinias, nevengia darbo. Kitokia elgsena – tinginiavimas, didžiavimasis savo kilme, įvaizdžio palaikymas ir kt. – traktuojami kaip tuštybė, kaip bjauri yda, ardanti patį žmogų ir stabdanti visuomenės progresą.

Išsilavinimui skirdamas daug dėmesio, Vaižgantas įspėja dėl dvasinių pavojų – puikybės, nepagarbos mažiau mokytiems tėvams bei mokytumui taikymo savanaudiškiems tikslams. Išmokytas vaikas virsta tuščiu ponaičiu ir grįžęs į sodą, neretai nepritampa prie jo gyvenimo, ūkyje tampa beverčiu: „Švilpauja, varnas akim šaudo, sutinkamas mergaites kaikina“<sup>473</sup>. Jis „miršta“ kaimo sistemai, tačiau neatgimsta kitoje – švietimo, kultūros pasaulyje, likdamas tarpinėje būsenoje tarp atmesto kaimo ir nepasiekiamo moksliško bei intelegentiškumo. Tokio ponaičio „[v]isą vidų pripildė tas vienas veiksnys – asmeninė karjera, asmeninis apsirūpinimas, daugiau nieko“<sup>474</sup>.

<sup>471</sup> Satkauskytė 2008, 72.

<sup>472</sup> *VŽR* 235.

<sup>473</sup> *VP* 439.

<sup>474</sup> *VP* 439.



Kaimo ir mokslo pasauliai dažnai yra svetimi vienas kitam, jų atstovai negali susišnekėti: sodiečiams nesvarbu buvo, „ar jis spaceruoja, ar ištisomis valandomis kame pavėnioje pasliukas bumso ir fantastiškai leidinėja papiroso dūmą“<sup>475</sup>, o ponaitis nebeneri vargą vargti. Išsilavinimo tema skleidžiasi ir Vaižganto pamoksluose, bet kiek kitokia puse. Kunigas įspėja mokytą jaunimą dėl puikybės. Nedera, išėjus mokslus, žeminti ir negerbti nemokytų tėvų<sup>476</sup>, o tėvams vertėtų nedaryti iš vaikų stabų (kitaip išauga sūnus „padauža ir dykūnas“<sup>477</sup> ir rafinuotos egoistės<sup>478</sup> dukros) ir nedėti visų savo pastangų, kad tik jie mokslus išeitų, juk „vaiko laimė ne dabartyje, o ateityje“<sup>479</sup>.

Tačiau Vaižganto tekstuose vaizduojama ir išsilavinimo bei kaimo gyvenimo sintezė. Išmokytas Napalys *Pragiedruoliuose* iškeliamas dėl savo mokyto, tačiau jo bemokslis tėvas nėra prastesnis už jį. Panašūs yra ir jaunųjų Niauros bei Taučiaus portretai *Pragiedrulių* antroje dalyje – jie grįžta į gimtąjį sodą, kupini noro pritaikyti gautas žinias, keisti kaimo buitį, šviesti sodiečius. Galų gale viena svarbiausių šio romano temų kaip tik ir yra valstiečių švietimas.

Taigi iš vienos pusės kaimas bijo visko, kas yra nauja, tačiau iš kitos – tinkamai suderinus mokslą ir kaimo darbą įmanoma pakylėti lietuvių dvasinę, ekonominę, kultūrinę ir net politinę poziciją. Galų gale mokslas kaime gali būti priimtas, jei suvokiamas ne kaip atskiros asmenybės tobulinimas, o kaip priemonė geriau ūkio darbams atlikti. Senosios ir naujosios kartos vertybinės sistemos gali būti suderintos – tai vaizduojama *Pragiedrulių* puslapiuose.

Dar vienas atvejis, kada negailestingai moralizuojama puikybė – tai agresyvos svetimtaučių elgsenos aprašymas. Pavyzdžiui, rusai pareigūnai *Pragiedruoliuose* vaizduojami negatyviai – jie visi yra kyšių ėmėjai, pataikautojai valdžiai, savo naudos siekiantys, išdidūs ir negailestingi vergiams lietuviams. Iš karto verta pridurti, kad Vaižganto patriotizmas nėra šovinistinis. Jis gerbia rusų kultūrą (dažnai mini Fiodorą Dostojevskį, Levą (Leoną – kaip jį vadina Vaižgantas) Tolstojų, Ivaną Gončarovą, verčia kūrinius (pvz., Antono Čechovo novelė *Studentas*) iš rusų kalbos, jo paties kūriniuose randama aliuzijų į rusų literatūrą (pvz., *Pragiedrulių* ir Nikolajaus Gogolio *Mirusiųjų sielų* implicitiškas dialogas). Tačiau autorius nepakenčia kišimosi į tautos laisvę ir smerkia ne pačia rusų tautą, bet atskirų jos atstovų veiksmus lietuvių atžvilgiu.

*Pragiedruoliuose* puikybė tampa yda, kuri stabdo tautos tobulėjimą. Ji ne vienintelė – be puikybės, esama ir tinginiavimo, išdavystės, melo, gobšumo ir kt. Apsakymų ir apysakų vertybių dinamika dažnai yra nukreipta kiek kita linkme – stengiamasi atskleisti ne socialines ydas, o parodyti žmogaus dvasinį pasaulį, pavaizduoti darnią, patriarchalinėmis vertybėmis paremtą bendruomenę. Tokį Vaižganto išskirtą ir apra-

<sup>475</sup> VP 440.

<sup>476</sup> Vaižgantas, „Ketvirtasis Dievo įsakymas“, 2014, 89.

<sup>477</sup> Vaižgantas, „Ketvirtasis Dievo įsakymas (tėvų pareigos)“, 2014, 101.

<sup>478</sup> Vaižgantas, „Ketvirtasis Dievo įsakymas (tėvų pareigos)“, 2014, 101.

<sup>479</sup> Vaižgantas, „Ketvirtasis Dievo įsakymas (tėvų pareigos)“, 2014, 99.



šytą kolektyviškumą Radzevičius linkęs laikyti net lietuviškumo etniniu ypatumu<sup>480</sup>. Tačiau dvasinį aspektą Vaižgantas jungia su nacionalinio charakterio paieškomis, todėl veikėjų poelgiai traktuojami ir per kolektyvo, kolektyvinio portreto prizmę, o ne tik atsižvelgiant į atskiro subjekto dvasines transformacijas. Tuo vaižgantiškoji moralizacija artima antikinės kultūros vertinimui: žmogus neatsiejamas nuo kolektyvo<sup>481</sup>.

Įdomu, kad, panašiai kaip ir antikoje, kartais moralu tampa tai, kas neardo bendros harmonijos, o klaida, sujaukusi bendrą tvarką, turi būti išpirkta. Taip tautiečius išdavusi Ona savo gyvybe bando tarsi kompensuoti susidariusią padėtį (be abejo, jos savižudybę inicijuoja ir gėda, nusivylimas savimi ir pan.). Panašiai baudžiamas ir klastingas Viadorelli, o girtuoklis Gustas tampa tarsi apvaizdos įrankiu. „Suėdė“ vienas kitą ir rusų valdininkai. Šiomis aukomis tarsi bandoma atstatyti pažeistą balansą. Pašalinus iš visuomenės jos geriausias atstovus, tenka pasišalinti ir patiems pinklių kūrėjams. Be abejo, tokios išpirkos neturi antikinio semantinio krūvio, tačiau tai, kad jos atsiranda, leidžia dar kartą įdėmiau pasižiūrėti į atskiro individo ir sociumo ryšį. Be antikinės, žymiai ryškesnė čia yra krikščioniška pasaulėjauta: labai dažnai aistra neleidžia likti vien tik stebėtojo vaidmenyje, ji įtraukia visus į savo sūkurį. Tai kreipia ir į didaktinį švietėjišką požiūrį: blogis visada yra baudžiamas (tačiau gėris jau ne visada apdovanojamas).

Trumpai minėtinas ir specifinis tyrinėjamos pasijos reiškinys *Pragiedruluose*: tai demonstratyvus puikybės elementų įtraukimas į komunikacinį aktą. Pavyzdžiui, daktaras Gintautas, matydamas prieš save kitų silpnybėmis pasinaudoti ketinantį nesąžiningą pirklių, „taip iš didžio pakilo, tokia panieka žengė tarp sėdinčiųjų sudurtų kelių, nė neištardamas ‚atsiprašau‘, jog ir visiems pasidarė aišku jį tai darant demonstratyviai“<sup>482</sup>. Panaudojami išoriniai bruožai, kurie kultūrinėje atmintyje išsaugoti kaip glaudžiausiai besisiejantys su puikybe: savęs autonomizavimas, demonstratyvus šalinimasis nuo žmonių, svetingumo nerodymas ir pan.

Darata, nepatenkinta tuo, kad Sakalynė, pasirodo, yra visai apgriuvusi ir ten net neįmanoma gyventi, demonstruoja savo būseną, taikydama atskiras išorines puikybės konstrukcijas:

Gintautas buvo bepradžiungęs, senai laukiamą viešnią kaimynę išvydęs, tik tuojau nudegė: taip šaltai ištiesė jam Darata savo ranką.

– Kas yr? Ar kas atsitiko kelionėje? – paklausė nusigandęs.

– Gi tas atsitiko, kad tamstos išpirštoje Sakalynėje nesama galima nė tam kartui kur įeiti: visas vidus išgriuves...

Gintautas susigėdo ir neapsakomai susikrimto. [...] Ir tikro kaltininko būdu jis, visas nuraudęs, žemai pasilenkė Daratai prie vienos rankelės ir prie antros. Ta nesigynė, iš didžio atsiložusi, vis štyva tebesanti.<sup>483</sup>

<sup>480</sup> Radzevičius 1987, 62.

<sup>481</sup> Radzevičius 1987, 91.

<sup>482</sup> VP 33.

<sup>483</sup> VP 206.

*Pragiedruliuose* atskiri puikybės mechanizmai dažnai tampa instrumentu išreikšti nepritariamą politikai. Daktaras, protestuodamas prieš vykdomą kratą ir apskritai nesutikdamas su sistema, kurioje įmanoma krata, gan šaltai pasitinka įgaliotuosius: „Gintautas, nepaprašęs nekviestųjų svečių totorių nė sėstis, pasišalino į kitus kambarius, palikęs juos smūksoti. Valdininkai kiekvienu daktaro krustelėjimu, kiekviena balso atamaina, intonacija jautės tyčia kankinami, užgauliojami ir siuto“<sup>484</sup>. Kratą Gintautas suvokia kaip asmenybės pažeminimą, ji jam lygi pasirodymu viešumoje su naktiniais<sup>485</sup>, kadangi negerbiamas žmogaus orumas, paminama asmeninio gyvenimo, asmeninės erdvės teisė.

Savo elgesiu kratos metu Gintautas tyčia pažemina ir niekuo dėtus liudininkus, kad jausdami gėdą, praradimą jo pasitikėjimo ir palankumo, kitą kartą, apgindami savo savigarbą, nedalyvautų ten, kas laikoma kito asmens pažeminimu: „Gintautas matė susigėdusias ir kaltas jų minas. Bet tyčia nepalengvino. Tegu sau, manė, pakenčia, tai geriau prasilavins prieštarauti“<sup>486</sup>.

Ir adresantas, ir adresatas supranta, kad čia esama ne pateminio diskurso ir ne teminio vaidmens, o tik komunikacijos akto pastiprinimo. Tai yra vaidinimas, ne tikroji puikybė, bet ištraukimas iš kultūrinio komunikacijos „žodyno“ visiems žinomus, neigiamai vertinamus gestus. Paskiri išoriniai puikybės komponentai neša komunikacinę funkciją, jie paprastai yra skirti nepasitenkinimui kitu išreikšti. Kaltininkas turėtų pataisyti susidariusią situaciją, panaikindamas priežastį, dėl kurios kitam komunikacijos dalyviui teko griebtis puikybės arsenalo.

Galimas puikybės kodo naudojimas ir artimuose santykiuose, juoko forma. Tačiau subjektas adresatas turėtų tinkamai suprasti tokį pranešimą, kitaip įmanoma tragiška nesusipratimo klaida. Taučius apsimesa šaltu ir tarsi pažemina savo sūnelį, kuris tačiau supranta žaidimo taisykles<sup>487</sup>, pats Aleksys neva pažemina savo draugą Jokūbą<sup>488</sup>, tačiau tai tėra draugiškas žaidimas, taip pat kaip ir ginčas su žiogu<sup>489</sup>. Tad toks puikybės pasireiškimas – tai veikiau aktorinis sugebėjimas, komunikacinis gestas<sup>490</sup>.

Kituose tekstuose tokia puikybės raiška beveik nepasitaiko, greičiausiai dėl trumpesnės jų apimties bei dvasinės problematikos koncentracijos. Tad puikybė vėlesniuose kūrinuose – tai paprastai tik yda, nuodėmė.

Apibendrinant galima pasakyti, kad vėlesniuose Vaižganto kūrinuose – *Nebylyje*, *Žemaičių Robinzone* – veikėjai nebėra vien tik kolektyvo nariai, kaip *Pragiedruliuose*. Jie turi savo valią, savo siekius, savo pasaulėjautą. Tačiau jų individualumas virsta indi-

<sup>484</sup> VP 142.

<sup>485</sup> VP 140–141.

<sup>486</sup> VP 144.

<sup>487</sup> VP 389.

<sup>488</sup> VP 422 ir kt.

<sup>489</sup> VP 424.

<sup>490</sup> Plg. pats Juozas Tumas rašo (*VLK* 39, 59–60) demonstratyviai pagarbiu tonu.

vidualizmu: „Tolydžio kristalizavęsis Vaižganto apysakų personažų žmogiškas orumas ir savigarba 'Žemaičių Robinzone' jau virsta garbės troškimu, ambicingumu, noru visur ir visada pirmauti [...] Vinco jaudinimasis dėl abstrakčių garbės ir garbingumo dalykų – tai jau ne senovinis, patriarchališkas kaimiečio „unaras“, o naujo tipo išdidumas, susijęs su sąmoningu savo vertės pajautimu, o ne su bendruomenės tradicijų aklu laikymusi“<sup>491</sup>. Šis savo vertės pajautimas dažnai yra perteklinis ir dėl to virsta savimybės lauko dalimi, reikšdamasis per ambicingumo, egoizmo, savanaudiškumo pozicijas.

Vaižganto tekstuose vaizduojamas ne tik gražus patriarchalinis kaimas, bet ir tai, kas ardo šią utopinę bendruomenę – egoizmas, pavydas, žalingi įpročiai. Šios ydos griaua tėvų–vaikų–draugų santykius, ardo bendruomenės harmoniją. Visuomenės normų nesilaikymas dažnai sudaro Vaižganto kūrinių siužetus.

Autorius geba derinti dviejų rūšių atitrūkimą nuo nustatytos tvarkos. Gan dažnas ir nesunkiai pastebimas yra pateminis įvykis, prasilenkiantis su kaimo dogmomis (pvz., draugo nužudymas, nusigėrimas ir pan.). Tačiau esama ir kitos rūšies atitrūkimo – dvasinio puolimo, dieviškųjų įstatymų išdavimo ir žmogaus, kaip Dievo atvaizdo, mirties. Paprastai viename pateminiame įvykyje autorius pavaizduoja abu tipus. Jono pavydas ir žmogžudystė baisūs ne tik dėl teismo nusižengimo, o ir dėl vidinės degradacijos, pasidavimo aistrai. Bet ir Dovydienė, nieko tiesiogiai nenužudžiusi, vis dėlto apysakos puslapiuose nusipelno aštrios kritikos: jos apsiėjimas su Rapolais, meilės artimajam nebuvimas byloja apie jos vidinę dvasinę tragediją ir nutolimą nuo krikščioniškųjų idealų.

Atitrūkimai ne visada tiesiogiai siejami su puikybe, pasikėlimu. Tačiau puikybė, nors tiesiogiai ir nevaizduojama, dažnai tampa užslėptu kitų nuodėmių šaltiniu. Anot šventųjų Bažnyčios mokytojų ir asketų, nebūna pavienių nuodėmių – vienos atsiradimas leidžia išsigalėti ir kitoms. Puikybė buvo tiesiogiai siejama su pykčiu, svetimavimu, o jos vediniai – tai veidmainiavimas, pamišimas, baimė, kito smerkimas, pavydas ir šmeižtas<sup>492</sup>. Nors vargu ar Vaižgantas sąmoningai stengėsi atskleisti šiuos dvasinius nuodėmių saitus, vis dėlto jo kūriniuose buitiniame kontekste skleidžiasi būtent tokie pasijų ryšiai. Juk tokie ryšiai – tai universali duotybė, panašiai kaip fizikos dėsniai. Pažvelgus į Vaižganto kūrinius, matyti, kad dvasininko patirtis leido jam subtiliai pajusti nuodėmių „voratinklio“ ryšius.

#### 5.1.4. Puikybės ryšys su kitomis pasijomis: pyktis, gašlumas, pavydas, konkurencija

Pyktis ir gašlumas – kone dažniausios Vaižganto kuriamo pasaulio pasijos. Prie jų prisideda ir pavydas, kuris gali būti dvejopas: meilės trikampio rezultatas (Onos pavydas Daratai, Jono – Kaziui) arba (rečiau) pavydas dėl darbų, daiktų ir kt. (pvz., Rimų ir Nerimų konkurencija). Šios pasijos – pyktis, geismas ir pavydas – labiausiai susi-

<sup>491</sup> Radzevičius 1987, 262.

<sup>492</sup> Žr. 2 priedą.

jusios su puikybe, kadangi jose ryškiai matomas savimybės branduolys: pyktis kyla iš nusivylimo *kitu*, *aš* norų nepaisymo; gašlumu siekiama patenkinti savo kūną, patirti malonumą; pavydas sietinas su disforiniu *kito* pasisekimo suvokimu (*aš* suvokiamas kaip labiau vertas šios sėkmės).

Paprastai Vaižganto kūryboje detalai nevaizduojama pasijų genėzė. Trumpai paminėjus kurios nors pasijos pradžią (o ir tada nurodžius, kad pradžia sunkiai pagauinama ir yra neaiški), kartas nuo karto grįžtama prie jos raidos ir intensyvėjimo, tačiau vis dėlto labiau telkiamasi ties išoriniu fokusavimu, paliekant skaitytojui spręsti apie veikėjų vidinę kovą. Pavyzdžiui, Pečiūros pyktis, iš vienos pusės, turi pradžią (Pečiūra nebežinojo, „kurio galo griebtis, kas suplanuoti, kai Peleksas nei ūkininkas, nei amatininkas, giesmininkas ar padauža nibrininkas“<sup>493</sup>), bet gan greitai praranda logiškumo elementą, veikėjo sąmonė tampa patemiškai apsėsta: „Ir emė tėvui Pečiūrai rodytis, jog Peleksas tas vienas bekliūva jam gyvenimą gyventi, visų ateitį austi“<sup>494</sup>.

Jokia pasija negali išsipildyti vien kognityvinėje plotmėje: ji turi gauti kūnišką patvirtinimą. Vaižganto pasaulyje tas labai ryškiai matoma. Pavyzdžiui, tęsiant Pečiūros santykių su sūnumi istoriją, matyti, kad *emocijos* metu griebiamasi fizinio smurto prieš sūnų. Mušimas tampa iškreipto kontakto forma: tėvo–sūnaus ryšiai nenutraukiami, bet patemiškai transformuojami.

Formalią „teisę“ išlieti visą savo neapykantą Pečiūra gauna, sužinojęs apie sūnaus vagystę. Tad su atsidėjimu ir savotišku sadistiniu malonumu ruošia egzekuciją, tačiau Pelekso žodžiai (esą visi susirinkusieji jo mūšti taip pat užstatinėjo savo daiktus žydui) įsiutino tėvą ir kaimynus. Vietoje kruopščiai surengtos egzekucijos, „Peleką prilupo, bet jau be kankinimų“<sup>495</sup>. Taigi čia pyktis prasiveržia savo paprasčiausia, primityviausia forma – nebelieka kognityvinio matmens, savotiško nuotolio, būdingo planuojamai egzekucijai. Aistra skleidžiasi intersomatiniame plotmėje – anuliuojant distanciją tarp kūnų, siekiant fiziškai prisidėti prie kito kančios. Užsiliepsnojęs, intensyvumo ribą pasiekęs pyktis žūtbūt turėjo išsilieti.

Pelekso elgesys po egzekucijos paremtas keršto tėvui logika. Kerštas taip pat giminiškas pykčiui ir yra pykčio komunikacijos elementas. Keršto branduolį sudaro stengimasis priversti *kitą* kentėti taip pat kaip subjektas: „...kerštas yra pirmiausia *kančios pusiausvyros atstatymas* tarp priešišku subjektų“<sup>496</sup>. Keršydamas subjektas patiria euforiją, kito kančia tarsi kompensuoja paties subjekto kančią ir dėl to jis gauna moralinę kompensaciją. Įdomu, kad *Išgamoje* kerštas yra netiesioginis – keršijama ne tiesiogiai tėvui ir ne tokiu pat būdu, kaip buvo užgautas pats Peleksas, bet metonimiškai: a) vagiant kituose kraštuose, *už* savo kaimo ribų ir b) verčiant tėvą kentėti nuo blogos šlovės, verčiant jį gėdytis ir bijoti sūnaus. Tad keršijama ne fiziškai, bet ope-

<sup>493</sup> VI 359.

<sup>494</sup> VI 359.

<sup>495</sup> VI 368.

<sup>496</sup> Greimas 1989, 376.

ruojant garbės ir teisingumo fenomenais. Be keršto, Pelekso elgesyje galima išvelgti ir savidestrukcijos elementų. Mirtinai įskaudintas ir pažemintas, jis savo elgsena provokuoja *kitus* jį nubausti, tarsi pratęsti tėvo darbą.

Taigi intensyvėjant pykčiui ir neapykantai, tėvo–sūnaus ryšys vis labiau niveliuojamas, pateminis subjektas tampa pavaldus chaoso, griovimo jėgoms, kuriomis užkrečia ir savo antrininką. Galima matyti, kad šiame apsakyme prie pykčio prieinama per godumo (akių geismo) pasiją, o užgimęs pyktis atveria kelią puikybei: Peleksas nekenčiamas ne tik dėl to, kad, tėvo manymu, trukdąs kurti savo ir vaikų ateitį, bet ir dėl to, kad neatitinka tėvo lūkesčių, yra kitoks: „Ne Pečiūros kiemo, ne kaimo žmogus. Ot, išgama ir tiek!“<sup>497</sup>.

Kiek ilgesnis ir sudėtingesnis yra Jono Butkaus pateminis kelias. Apysaka *Nebylys* baigiasi sadistine žmogžudyste, kurioje mušama net nebe tam, kad nužudytų, bet iš kraugeriško pasigėrėjimo: „Jonas krauju gerte pasigėrė ir, sadistiškai gėrėdamasis: – Še tau, še tau, še tau... – skaldė nebegyvam draugui galvą [...]“<sup>498</sup>. Kaip nueita iki tokio santykio nuo apysakos pradžioje aprašytos draugystės?

Nors šiame kūrinyje pasijos (tiksliau, net kelių pasijų) genezė atskirai neaptariama, vis dėlto, skirtingai nuo kitų kūrinių, šioje apysakoje pavydo ir geismo raida ne tik yra viena pagrindinių temų, bet ir sudaro kūrinio siužetą. Autoriui rūpi parodyti, kaip „ir be velnio velniškai padaroma“<sup>499</sup>.

Atrodo, ši apysaka tiesiogiai susišaukia su Juozo Tumo pamokslu, 1894 m. sakytu Mintaujoje<sup>500</sup>. Pamokslas skirtas svetimavimo bei pavydo nuodėmėms. Šiame pamoksle, ko gero, įtaigiau iš visų kitų, kalbama apie aistros (bet kokios nuodėmingos aistros) bjaurumą, jos gebėjimą išsaknyti žmogaus asmenybėje ir neatpažįstamai žmogų transformuoti. Kalbama ir apie nuodėmių tarpusavio ryšį: gašlumas „paskui save vedasi visas kitas nuodėmes: neteisingumą, žmogžudystes, melagingas priesaikas, šventvagystes, savižudybes, ji [aistra] silpnina tikėjimą, menkina sielą, žudo kūną ir nužemina žmogų iki gyvulio“<sup>501</sup>. Atrodo, kiekviena šių gašlumo sukeltų nuodėmių pavaizduota *Nebylio* tragedijoje.

Pamoksle kalbėtojas pristato ir asketinę nuodėmės raidos schemą, pasirinkdamas schematiškiausią – trijų pakopų – jos variantą. „[R]eikia skirti, – sako pamokslininkas, – trys dalykus: pagundą, polinkį ir sutikimą“<sup>502</sup>, pakomentuoja kiekvieną šių etapų bei ragina „vengti progų, kurios gali mumyse sužadinti nepadorias mintis arba norus“<sup>503</sup>.

*Nebylio* siužetinę dinamiką kaip tik ir sudaro nuodėmės raidos kelias, perėjimas nuo pagundos prie tolesnių žingsnių bei užsikrėtimas kitomis nuodėmėmis. Tačiau pagal šio kūrinių aistrų „chronologiją“ vis dėlto pirminis yra ne svetimavimas, o egoizmas.

<sup>497</sup> VI 359.

<sup>498</sup> VN 220.

<sup>499</sup> VN 221.

<sup>500</sup> „Šeštasis ir devintasis įsak[ymai]“: Vaižgantas 2014, 115–125.

<sup>501</sup> Vaižgantas 2014, 117.

<sup>502</sup> Vaižgantas 2014, 119.

<sup>503</sup> Vaižgantas 2014, 121.

Radzevičius pastebi, kad *Nebylyje* vaizduojamas atitrūkimo nuo kolektyviškumo procesas, besimezgantis individualistinis pradasis<sup>504</sup>, ko dar nebuvo *Pragiedruliuose*, *Dėdėse ir dėdienėse*, *Rimuose ir Nerimuose*. Jono Butkaus portrete galima išvelgti egoizmo elementų, kurie iki tam tikro laiko yra užslėpti, neaktyvuoti, bet ilgainiui sustiprėja. Tačiau ne veltui autorius atskirai pristato Jono ir Kazio šeimynas, pabrėždamas jų skirtumus: Jonas visais atžvilgiais natūraliai užima pirmaujančią poziciją – jo šeimos ekonominė padėtis yra žymiai geresnė, jo motina – visos apylinkės gerbiamas žmogus, jis pats – vienintelis sūnus, užėmęs tėvo vietą, pats valdąs ūkį<sup>505</sup>. Tad neuostabu, kad Jonas yra įtraukęs Kazį į savo asmenybę ir jo savarankiškumą (ketinimą vesti) suvokia kaip *aš* dalies maištą.

Juk ir būsimajai nuotakai Kazį jis ruošiasi rekomenduoti per *save*: „Aš žinau vieną pasakymą, kuris bet kurią gražuolę įtikins: „Mergele mano jaunoji, klausyk: Kazys mano draugas. Tai reiškia – nėra ko nei abejoti, nei svyruoti: žmogus geras; geresnio nebeieškok, vis tiek nerasi“<sup>506</sup>. Kai paaiškėja, kad Kazio nuotaka iš tiesų verta visokeriopo pasigėrėjimo, aktualizuojasi įžeista Jono savimyla: „Jonas, papratęs Puzionyse pirmuoju smuiku griežti, dabar matė save toli pralenktą. Už dorą, gražų, slauną gyvenimą atpildą gauna ne jis, o jo antrininkas“<sup>507</sup>. Taigi šiuo atveju turima reikalo su puikybės *konstitucija*, kuri kartu tampa kitų pasijų pradžia: subjektas atveriamas pavydo ir svetimavimo nuodėmėms.

Vedybos numano susiliejamą su kitu objektu, tad harmoninga Jono, Kazio ir Dėdienės jungtis turi iširti. Išankstinių sąlygų lygmenyje abu būsimi subjektai-varžovai (Jonas ir Kazys) traukiami trečiojo (Dėdienės). Atsiradus dar vienam traukos šaltiniui – bendram vertės objektui (Anelija) – šis tensyvumas nebeišlieka toks pat harmoningas. Motina gali būti bendra, žmona – ne. Įvyksta poliarizacija ne tik pačių protosubjektų išankstinių sąlygų lygmenyje, bet ir jų išorinėje jungtyje: nuo šiol į kitą žiūrima kaip į svetimą, kaip į konkurentą, o ne kaip į *alter ego*.

Nė vienas iš subjektų nepasiruošęs atsisakyti šių ryšių: Kazys ieško panašios į Dėdienę žmonos (net ir savo šeimyninį gyvenimą įsivaizduoja „namie skyrium ir su Butkais drauge“), Jonas – nori to paties, ką turi Kazys, o Dėdienė nepasiruošusi paleisti savo vaikų ir užleisti pirmavimą kaime kitai moteriai. Tad Jonas ir Dėdienė iš dalies yra apimti savimeilės, egzistuoja tam tikras jų nusiteikimas šiai aistrai.

Nors tekste ir pabrėžiama, kad ryšys tarp Jono ir Anelijos yra staigus, užvaldantis, jiems patiems nesuprantamas (plg. Landowskio „užkrėtimo“ idėja), tačiau jame esama ir savimylės elemento: nesutinkama, kad geriausia ir gražiausia mergina turi atitekti kitam, (pa)pras tesniam. Įvykus nuopoliui, potraukis Anelijai transformuojasi vien į gašlumą, sujungtą su egoizmo elementu, nebelieka jokių romantinių sielų giminystės idėjų:

<sup>504</sup> Radzevičius 1987, 190.

<sup>505</sup> Radzevičius 1987, 192.

<sup>506</sup> VN 171.

<sup>507</sup> VN 185.

Jį paėmė toks noras vėl sueiti, vėl džiaugtis, mieluotis, jog apie nieką kitą daugiau nebegalėjo galvoti. Ilgėjos vargo, sviro anon pusėn, ir velnias talkininkas vis trumpiau jo stvėrės, kol įkvėpė jam tvirtą pasiryžimą – pašalinti kliūtį, Anelijos vyrą, ir pasiimti ją sau. Pasiklausti, ką ant tatai pasakytų pati Anelija, jam neparėjo galvon.<sup>508</sup>

Gašlumo ir savanaudiškumo pasijos veda Joną link pražūtingo pykčio. Tiesa, pyktis keliskart jau šmėsteli apysakoje ir paprastai siejamas su Jono įžeista savimeile: supykstama važiuojant pirštis (priežastis: Kazio nuotaika neatitinkanti Jono laukimo) ir po sėkmingų piršlybų (priežastis: pavydas). Paskutinis kartas tampa lemtingu: „Sudrumstė jam vidų ir iššaukė neregėtą pyktį, kam Kazys buvo pradžia ir galas visų jo kančių“<sup>509</sup>.

Kazys irgi apimtas neapykantos, tačiau ji turi kitokias šaknis, kadangi ir jo pasijos konstitucija kitoka: jis nekenčia Jono „ne kaip varžovo, atsistojusio skersai kelio į laimę (toks Jono požiūris), o kaip blogo, neištikimo draugo“<sup>510</sup>. Abiejų subjektų neapykanta kyla iš apvilto laukimo (kurį nurodė Greimas kaip pykčio ištakas), tačiau vienas (Kazys) nusivilia draugiškumu, o kitas (Jonas) – nuviltas *kito* savarankiškumo, ištrūkimo iš subjekto galios ir paskui – negalėjimu turėti geidžiamą vertės objektą. Jono jausmas išsivysto į tamsią, jį patį griaunančią jėgą. Anot Radzevičiaus, „[j]aunojo Butkio paveikslu akli, tamsūs gaivalai yra siejami ne tik su romantikų akcentuotu žmogaus prigimties iracionalumu apskritai, bet ir su jo, kaip besiformuojančios individualistinės, egoistinės asmenybės pasaulėjauta, su noru turėti ir valdyti [...]“<sup>511</sup>.

Taigi Jono pateminėje istorijoje galima matyti kelių pasijų samplaiką: pradėta nuo tuščiagarbystės ir puikybės, pereinant prie pavydo, gašlumo ir neapykantos. Pasireiškia taip pat ir baimės bei pamišimo elementai, sietini su asmenybės tamsiojo prado išlaisvinimu bei dominavimu. Šių pasijų kamuojamas subjektas atsisako visų religinių, socialinių ir šeimyninių ryšių.

Kalbant apie *Nebylį*, atrodo reikšminga pridėti dvi pastabas. Pirma, autorius detaliai vaizduoja Jono ir jo motinos gerąsias savybes. Tad nei Jonas, nei Butkienė nėra išpuikėliai pagal teminį vaidmenį. Puikybė jiems tampa būdinga dėl nuolatinio pasisekimo, tačiau, kol nėra dirgiklio, nepasireiškia. Pasakotojas pabrėžia, kad Butkienės pavydas prabilo „nenoromis“<sup>512</sup>, atskirai pamini, kad „Butkienės vertybę žymiai visų akyse kėlė dar tai, kad ji, turėdama daug kuo pasigirti, niekadoms nieku savu nesigyrė ir nesididžiavo, o kitų daiktais sugebėjo iš širdies pasidžiaugti“<sup>513</sup>. Vaižganto pasakotojas sugeba išlaikyti distanciją tarp žmogaus ir jo nuodėmės: parodomas *geras* žmogus, apimtas tam tikros pasijos. Tai taikytina ne tik šiai apysakai, bet ir kitiems šio autoriaus kūriniams. Tai krikščioniškas, net, galima sakyti, asketinis požiūris: žmogus

<sup>508</sup> VN 215.

<sup>509</sup> VN 220.

<sup>510</sup> Radzevičius 1987, 194.

<sup>511</sup> Radzevičius 1987, 219.

<sup>512</sup> VN 187.

<sup>513</sup> VN 150.



nėra blogas, bet yra užvaldytas blogio. Šito blogio galima atsikratyti, pasitelkus atgailą, maldą ir – svarbiausia – meilę artimajam.

Jono aistra dar nėra tikrasis klasikinis egoizmas: jam trūksta „suktumo ir klastin-gumo – kraštutinių individualistinės asmenybės savybių“<sup>514</sup>, jam svetimas yra apsime-tinėjimas ir gudravimas. Jono jausmas, panašiai kaip ir *Pragiedrulių* ir *Dėdžių ir dė-dienių* herojų, yra gaivališkas, spontaniškas, gamtiškas, dažnai pasiekiantis perteklinį pobūdį. Kurį laiką su šia aistra net bandoma kovoti, kol socialinės ir religinės normos nėra nušluojamos gryno jutimiškumo. Pati Anelja taip pat yra draskoma šio vidinio prieštaravimo – pareigos ir noro nesuderinamumo.

Dar vienu pastebėjimu norima atkreipti dėmesį į aktanto stebėtojo dalyvavimą pa-teminiame kelyje. *Nebylyje* vaizduojamas atitrūkimas nuo kolektyvo, veikėjų gana abejingas požiūris į socialinius ir religinius saitus, tačiau parodoma ir kaip stipriai veikia subjektą gėdos kultūra. Pavyzdžiui, nors velykinės nuodėmės niekas nema-tė, Jonas yra pasibaisėjęs: „Kurgi akis bedėsi prieš draugą, prieš motiną, prieš visą kaimą“<sup>515</sup>. Nors šioje apysakoje vaizduojamos individualios dvasinės istorijos, kaimas nuolat implicitiškai yra veiksmo fone: jis stebi ir daro išvadas, jis tampa besimez-gančių Butkienės ir jaunosios Šnervienės varžybų numanomu teisėju (kas gi kitas nuspręs, kuri geresnė), jis yra toji jėga, kuri kontroliuoja veikėjų elgesį, personažų portretai kuriami per kaimo žvilgsnio perspektyvą (pvz., ekspozicinius skyrius „Dėdie-nė“). Net Dievas šioje bendruomenėje neturi tokios galios: labiau bijomasi ne sielos, o socialinės mirties.

Jausmų sukurs, pagrįstas tamsiomis jėgomis (Jonas tiki tai esant velnio sukeltą aistrą), labiau artimas romantizmo literatūrinei stilistikai ir kiek primena Vaižganto mėgiamo Gogolio kūrybos pateminį diskursą (sakralumo ir šventvagiškumo, broliš-kumo ir neapykantos, meilės ir nuodėmingo potraukio deriniai kreipia skaitytoją į rašytojo apysaką „Baisusis kerštas“ (1831)). Bet pati istorija neleidžia atsiriboti tik ro-mantizmu. Pateminė *Nebylio* logika primena ir kitą istoriją: Jonas – naujasis Kainas, nuodėmingos pavydo aistros apimtas, žudantis savo draugą-brolį. Kaip ir Kainas, jis atsiskiria nuo bendruomenės, praradęs ryšį su žmonėmis ir su Dievu.

Pavydas asketinėje literatūroje taip pat kildinamas iš puikybės. Be jau aptartos Jono, Vaižganto palikime yra ir kitų pavydo istorijų. Tai Onos pavydas *Pragiedru-liuose*, Rimų ir Nerimų konkurencija. Pastaroji pavaizduota ironiškai: Rimų ir Nerimų panašumai ir skirtumai, konfliktų tuštumas ir menkumas sudaro teksto komiškumą. Ši apysaka – tai Gogolio apysakos „Pasakojimas apie tai, kaip Ivanas Ivanovičius susipyko su Ivanu Nikiforovičium“ (1834) analogas. Tačiau, skirtingai nei Gogolis, Vaižgantas vis dėlto išvaduoja savo veikėjus nuo beprasmio konflikto iki gyvos galvos – vaikų mirtis senuosius Rimus ir Nerimus apvalo ir, pasakotojo žodžiais tariant, tampa „sielų dezinfekcija“.

<sup>514</sup> Radzevičius 1987, 210.

<sup>515</sup> VN 212.

Abu kaimynai pasižymi tam tikromis kompetencijomis ir pristatomi kaip visiškai lygiaverčiai. Tiesa, tiek jų panašumai (namų ruoša, vaikų skaičius ir t.t.), tiek skirtumai (išvaizda, įpročiai ir t.t.) yra išorinio ir labai bendro pobūdžio. Tačiau abu kaimynai linkę net smulkmenas suabsoliutinti, tad net apgriuvusias tvoras puola tvarkyti kartu: stengiamasi išlaikyti savo vaidmenį, veiksmai atliekami tik įvaizdžio palaikymui. Varžymasis vyksta ne tik ir ne tiek dėl vertės objekto (pripažinimo, nenusileidimo), kiek dėl noro atkartoti veiksmus, jų seką: jie varžosi, stengdamiesi vienas kitam nenusileisti. Jie įstringa konkurencijos lauke ir nebeįstengia sustabdyti šio proceso: atsisakymas pakartoti tai, kas vyksta kaimyno namuose, lygu nusileidimui, o abu nori išlaikyti savo garbę ir šlovę kaimo akyse.

Kaimas šioje apysakoje pasirodo gryniausiu vertintojo pavidalu, jis minimas tik tada, kai įvyksta vertinimo procedūra. Būtent šioje apysakoje labiausiai skleidžiasi juoko tema. Būti išjuoktam – tai skaudus pažeminimas, kurį tenka išgyventi tiek Rimams, tiek Nerimams. Juokas, kaip subjekto kontrolės priemonė, būdingas gėdos kultūrai. Tačiau *Rimuose ir Nerimuose* jis praranda šią funkciją ir virsta ne juoku, bet labiau *pajuoka*. Su kaimu, išjuokdami kaimynus, susitapatina tai Rimai, tai Nerimai.

Įvyksta ir įdomi metonimija: „Visas Nerimų pyktis suvirto ant vienu Rimų, lyg jie būtų kalti buvę, kad pilkis nuskriaudė Katrę, kad sodžio išdykėliai iš to pasidarė sau žaislą“<sup>516</sup>. Tad varžovų abipusis ryšys stelbia ir kartais net pakeičia žmogus–kaimas ryšį. Bent jau pasakotojas aktualizuoja būtent šių dviejų šeimų bendravimą, jiems „[k]itų kaimiečių nebuvo ko sekti“<sup>517</sup>. Nors tarp jų vyrauja priešiškas, vis dėlto jie yra stipriai surišti. Vienas nuo kito priklauso, kadangi *kitas* nuolat iškyla kaip: a) lyginimosi objektas, b) galimas vertintojas, be kolektyvinio vertintojo – sodžiaus. Tad juos jungia ne socialinis, o pateminis ryšys. Apysakoje net atskirai pažymima, jog abu varžovai vengia tiesioginio bendravimo: „Patys tačiau vienas antro niekad nesitarrė, nesisnekėjo ir net pagarbintu, nors buvo tikri bažnyčios žmonės, kits kito nepasisveikino“<sup>518</sup>.

Iš dalies tokių varžybų tema atkartota *Pragiedruliuose*. Nors Vidmanto ir Šešiavilkiečio šeimynos glaudžiai bendrauja, patys seniai, taip pat kaip Rimų ir Nerimų šeimų gálvos, nepalaiko ryšių, nors akylai stebi vienas kito pasiekimus. Tarp jų, anot *Pragiedrulių* pasakotojo, „išikerėjo priešgyniavimas, antagonizmas be jokios priežasties. Tiesiog dėl to, kad abudu buvo geru, nors katras savaip“<sup>519</sup>. Tačiau

[...] viena tai, kad apie Vidmantą visa apylinkė kaip į bugną mušė, o apie Šešiavilkį tuo tarpu anei šnipšt, Vidmantą darė Šešiavilkiui labai nemaloniu, nors ir nekenksmingu<sup>520</sup>.

<sup>516</sup> VRN 405–406.

<sup>517</sup> VRN 396.

<sup>518</sup> VRN 394.

<sup>519</sup> VP 307.

<sup>520</sup> VP 307.

Apie dviejų kaimynų antagonizmą *Pragiedruliuose* tenka spręsti daugiausiai iš pasakotojo žodžių. Užtat apysakoje *Rimai ir Nerimai* parodoma daugiau diskursyvinių konkurencijos formų. Simptomatiškas yra pasakojimas apie pasityčiojimą iš varžovų. Abu varžovai atlieka šį veiksma su ypatingu pasimėgavimu: „Pikčiausia gi buvo, kad nė kiek nuo kitų neatsilikdavo nė Nerimai. Jie taip pat atsilošdami juokėsi kieme, juokėsi už stalo, dairydami pro langą į Rimus. Rimai tai matė, degė gėda ir nesitvėrė pykčiu“<sup>521</sup>. Taip pat vėliau juokiasi iš Nerimų ir Rimai<sup>522</sup>.

Išjuoktas subjektas provokuojamas *nusivilti savimi*, atsiduria pažeminimo situacijoje. Šios apysakos kontekste tai pagimdo pyktį ir gėdą, norą įtvirtinti savo autoritetą, įrodyti, kad subjektas negali būti išjuoktas – tokia reakcija byloja apie pateminę puikybės konstituciją.

Apie puikybę byloja ir pati konkurencija. Abu varžovai savo pačių akimis yra garsūs, žinodami, kad tikrai pranoksta kitus sodiečius, lenktyniauja tik tarpusavy, nujausdami, kad šios varžybos neturi pabaigos: „Abudu kaimynu nusimanė vienas antro nepralengsiai. Tad visomis savo galėmis besistengė norsgi nenusileisti nė mažiausiame dalyke“<sup>523</sup>. Tad jiems svarbus ne įsitvirtinimas, kas būdinga tuščiagarbystei, o sąmoningas konkurencinis santykis su *kitu*.

Įeidamas į konkurencijos lauką, subjektas automatiškai tampa modaliniu subjektu, kiekvienas jo veiksmas turi pateminę reikšmę, o puikybės atveju net pats varžymasis tampa nebe objektyvus, o subjektyvus. Rimui tvoros pastatymas, o Nerimui šio veiksmo atkartojimas įgauna ontologinę savęs įtvirtinimo prasmę. Subjektai nebeatskiria savo veiksmų pripažinimo nuo savęs pripažinimo. Pralaimėjimas – tai stipri disforinė būseną, besitęsianti net subjektui pasitraukus iš konkurencijos lauko, kadangi yra paliesta paties subjekto esybė, jo *aš*.

Galima iškelti prielaidą, kad konkurencija apskritai neįmanoma be savęs iškėlimo. Bet koku atveju jos galutinis tikslas yra arba nenusileisti *kitam*, arba įrodyti turint geresnes kompetencijas. Atkreiptinas dėmesys, kad *Rimuose ir Nerimuose* varžomasi ne dėl kažkokio vertės objekto, o tik lyginamos subjektų kompetencijos. Išėities taškas yra savo vertės suvokimas ir noras šią būseną išlaikyti. Vertintojo vaidmuo priskiriamas sodžiui. Tad susidaro trinaris ryšys

subjektas vs kitas

---

stebintysis aktantas,

<sup>521</sup> VRN 402.

<sup>522</sup> Žr. VRN 404.

<sup>523</sup> VRN 393.

kur vertintojas (kaimas) nusprendžia, kuris subjektas laimi varžybas. Tik bendra nelaimė padaro galą šioms varžyboms: abu veikėjai priversti atsisakyti pasikartojančių varžybų sekos, jie ištrūksta iš puikybės rato, tačiau – ir pats pasakotojas tai pripažįsta – baisia kaina. Pabaiga yra atvira, abu varžovai tarsi paliekami naujo kelio pradžioje: jie gali išdrįsti juo eiti, bet turi galimybę ir grįžti į dvasinę monotoniją. Nors pasakojimas buvo pradėtas komiška nuotaika, tačiau užbaigiamas rimtu tonu.

Konkurencijos elementų esama ir Onos bei Daratos santykiuose, tačiau jau kitu pavidalu. *Pragiedruliuose* tiesioginės varžybos negali įvykti: Ona žino, kad negali tapti „ponia daktariene“, o Darata daktaro meilės nesiekia, be to, tarp jos ir Onos yra didelis socialinis skirtumas. Tad konkurencija *Pragiedruliuose* yra užslėpta, vienkryptė ir, kas svarbiausia, grįsta simuliakrais: varžomasi ne dėl daktaro meilės. Iš jo Ona „telaukė viena: kad jis nebūtų su Darata“.

Nors puikybė čia tiesiogiai nepasirodo, vis dėlto ji sudaro Onos neapykantos pagrindą. Pirmojo susitikimo akimirka, neteisingai interpretavus Daratos elgesį, jai priskiriamas ne tik varžovės, bet ir išpuikėlės vaidmuo:

Kaip tik į tą sceną pataikė įeiti Ona ir taip pat sušvytėjo. Peršliaužė akim nuo galvos iki kojų tą didžią, nors sodietiškai pasirėdžiusią moteriškę, tiek galingą, jai rodės, jog patsai didus daktaras, va, kaip prieš ją nusilenkęs, visas paraudęs, rankeles laižo...<sup>524</sup>

Prie varžovės simuliakro konstravimo prisideda ir noras apginti daktaro garbę, nesutinkama su jo pažeminimu. Taigi moralizacijos procesas (Darata suvokiama kaip išpuikėlė ir daktaro meilės siekianti), grįstas klaidingai atlikta sensibilizacija, paveikia intersubjektinį (Ona–Darata) ryšį ir paleidžia pateminius procesus: „Daratos ji vis giliau nebekentė, matė ją lyg kruviną, abuoja, nuožmią savęs skriaudikę. Už ką? Ką jai bloga padarė?“<sup>525</sup>.

Numanomoms varžovės (Daratos) portretas neatpažįstamai iškreipiamas, visi jos veiksmai sensibilizuojami ir moralizuojami ne pagal objektyvius faktus, o pagal vertintojo pateminę logiką („prūsė prakeiktoji, ta netikėlė liuterė, ta vokiečių samdinė kekšė“<sup>526</sup>). Ta pačia logika paaiškinamas ir visas daktaro elgesys: „Pono džiaugsmus ir nuliūdumus Ona vis kreipė Daratos link“<sup>527</sup>. Tiesioginė kova su varžove yra neįmanoma, tad apsiribojama agresyviu verbaliniu srautu (pvz., „[...] paleido visą savo neprastą burną, kokios nė tikėtis nebuvo galima iš mergelės. Plūdo ir plūdo vien ant Daratos visokių nebūtų dalykų“<sup>528</sup>), taip pat, negalint tiesiogiai įskaudinti antisubjekto, įjungiami savidestrukcijos mechanizmai (gėrimas). Onos neapykanta Daratai,

<sup>524</sup> VP 206–207.

<sup>525</sup> VP 224.

<sup>526</sup> VP 339.

<sup>527</sup> VP 315.

<sup>528</sup> VP 339.

kilusi iš pavydo, ilgai slepiama ir malšinama alkoholiu, prasiveržia, atsiradus dirgikliui, ir nušluoja visas sąmonės ribas. Pasija nebevertinama, nekonstatuojama, ji – tik išgyvenama, jaučiama.

Susiduriama su subjekto perėjimu į gryno jutimiškumo lygmenį: į tėvo pasiūlymą tekėti už kaimo bernelio „[...] pamėlynavusias lupas bjauriai perkreipusi, galvą atgal atmetusi, balsu, kokį padaro kalbėtojai pilvu, ne plaučiais, Ona ėmė kriokti, ne kalbėti“<sup>529</sup>, „Žiopt žiopt, plast plast rankom ir brinkt žemėn, raitydamasi kaip mėšlungyje, seilėdamasi nešvaria žaliai ruda puta“<sup>530</sup>. Tarp šitų dviejų momentų įterptas neapykantos pilnas kliedesys. Simptomatiškas yra Onos kalbos praradimas (juk kalba – tai gebėjimo įvardyti, t. y. bent kažkiek nutolti nuo vardinamo reiškinių procesas). Kaip tik visokiausio pobūdžio kliedesius, psichozes, dėl pernelyg stiprių emocijų atsiradusių kalbos sutrikimus, taip pat apsidėjimus ir pan. Fontanille'is laiko gryno kūniškumo besaikio proveržio rodikliais<sup>531</sup>.

Pasiduodama aistrai, siekdama pašalinti varžovę, Ona, pati to nepastebėdama, nutraukia saitus su kolektyvu. Jos elgesį motyvuoja ne draugystė, ne tiesos paieškos, o jos pačios aiškiai suvokiama neapykanta („Nusimanė tai negerai esant, tačiau atlyžti nėra maž nemanė“<sup>532</sup>). Iš pradžių sąmoningai pasitraukdama į sociumo periferiją (gėrimas), vėliau ji išeina už jo ribų, nesąmoningai tapdama išdavike. Paleisti savidestrukcijos procesai pasiekia kulminaciją. Onos savižudybė savo pateminiu krūviu primena Judo mirtį arba Oidipo saviegzekuciją, kur pastaroji sietina su klaidos atitaisymo siekimu. Tokia klaidos atitaisymo logika svetima krikščioniškajam pasaulėvaizdžiui. Pastarasis, be abejo, kalba apie teisingumą, tačiau: a) dažniausiai būsimajame gyvenime, b) ne tokį, koks vaizduojamas Onos istorijoje: ne atpildas, ne lygiagretus nubaudimas.

Įdomu, kad Vaižganto kūryboje yra ryškiai apčiuopiamas kūnas, kūniškumas, materialumas. Nuodėmės įtraukiamos į šį spalvingą, juslėms prieinamą pasaulį. Sumenkėjimas, subjaurėjimas visada siejamas su viduje veikėją edančia aistra arba (rečiau) su liga (*VAMS*), nors reikia pažymėti, kad Vaižganto pasaulyje liga paprastai neatskiriama nuo pasijos. Pavydo nugalėta Ona atrodo sublogusi; juodi ratilai po akimis ir sumenkęs veidas išduoda *Nebylio* Joną; išgėrinėjančio Vencės išvaizda pradeda keistis; nusigėręs altarista pavaizduotas baisiomis spalvomis, tiesiogine to žodžio prasme.

Taigi pasija, net ir tokia kognityvinė kaip puikybė, neįmanoma be kūno dalyvavimo. Tiesa, Vaižganto kūryboje rečiau randami atvejai, kada pateminis subjektas jaučia su išdidumu susijusią euforiją, pavyzdžiui, pagreitėja širdies plakimas, įsivaizdavus garbinimo sceną, pereina malonūs šurpuliukai ir pan., t. y. kada puikybė savo grynu pavidalu sukuria atgarsį subjekto kūne (pavyzdžiui, pamalonintam Ontei *Žemaičių*

<sup>529</sup> VP 412.

<sup>530</sup> VP 413.

<sup>531</sup> Fontanille 2011, 50–51.

<sup>532</sup> VP 315.

*Robinzone* „net šaltis užtelėjo per nugarą“<sup>533</sup>, tačiau tai ne visai puikybė, o veikiau malonumas jaustis įvertintam). Dažniau puikybės somatika pasireiškia per kitas pasijas.

Intensyvėjanti aistra transformuoja subjekto sąmonę ir veda jį link (savi)destrukcijos. Įsigalėjusi pasija diktuoja savo veiksmų logiką, versdama subjektą jai paklusti. Antai, neapykantos užvaldytam Pečiūrai nebepakanka vien tik lupti Peleksą lazdele, jam reikia išlieti savo pyktį stipriau, aiškiau, agresyviau. Besiriejanti Dovydienė, anot pasakotojo, ar nebūtų „savo neapykantos reikšusi dar šiuurkštesniu būdu, jei tirstėjančios audros nebūtų skiedusi Rapolienė“<sup>534</sup>. Nebegyvam draugui skaldantis galvą Jonas – taip pat kritinę ribą pasiekusios aistros auka.

Taigi nors puikybės pasija tiesiogiai nėra susijusi su kūnu, kaip, pavyzdžiui, gašlumas ar apsirijimas, vis dėlto sensibilizacijos metu ji įtraukia ir kūnišką matmenį, intersomatinių santykių su *kitu* ir jutiminių ryšių net su objektais, kurie gali paliudyti pateminio subjekto išskirtinumą.

Vaižganto kūryboje bet kokia pasija paprastai vaizduojama kaip procesas: intensyvėjanti aistra pamažu įgauna vis daugiau galios, keičia ne tik paties subjekto buvimo būdą, bet transformuoja ir aplinkinį pasaulį. Net Tylučio girtas išdidumas stiprėja palaipsniui, ne iš karto, ir tik pasijos *krizės*<sup>535</sup> metu išliejamas žmogžudystės forma.

Kūniškumo dimensija Vaižganto kūryboje – tai įdomi ir daug žadanti tema. Šiame darbe buvo paliesti tik bendriausi momentai, norint parodyti, kad puikybė – tai ne vien tik abstraktus simuliacrų konstravimas ir intersubjektinių ryšių iškreipimas, bet ir figūratyvinį lygmenį turinti pasija, paveikianti subjekto somatiką, keičianti ir intersomatinius santykius. Autorius nesupaprastina kūniškumo, kurdamas vien tik pastoralines scenas arba aprašydamas paprastos, gamtoje besiskleidžiančios meilės istorijas. Žmogus – tai neišskaidoma sielos ir kūno sintezė, tad autorius parodo, kad, nepaisant socialinių ir šeimyninių vaidmenų, egzistuoja kiekvieno žmogaus dvasinis pasaulis, jo vidiniai išgyvenimai, kančios, siekiai, laimėjimai ir pralaimėjimai.

Taigi kai kurie aptarti nutolimo nuo sociumo atvejai sietini su subjekto pasidavimu aistrai. Dėl savo veržlumo, instinktų dominavimo, sociologinio primityvumo Vaižganto personažai gali peržengti moralės normas. Jausmų proveržis, aprašomas *Nebylyje*, *Išgamoje*, *Pragiedruliuose*, visiškai nebūdingas ramiam patriarchaliniam kaimui. Ne veltui *Nebylio* ekspozicijoje ilgai aprašomas puzionių taiklumas ir net apatiškumas. Vieninteliu orientyru turėdami kūniškus ar praktinius tikslus, veikėjai tampa pavaldūs demoniškai aistrai: „Apsinuoginusi aistra paneigia racionalumą, jautimas peržengia suvokimą“<sup>536</sup>. Jie turi labiau ne pasaulėžiūrą, o pasaulėjautą, o pastaroji paremta paprasčiausiais instinktais.

<sup>533</sup> VŽR 255.

<sup>534</sup> VDD 99.

<sup>535</sup> Apie puikybės makrosekvenciją žr. šio darbo p. 52–53.

<sup>536</sup> Nastopka, „Sensibilizacija“, *Avantekstas*.

Taigi „buitinė“ puikybė tampa baisi tuo, kad yra labai įvairialypė, slypi kitose aistrose, jas išjudindama ir kartu pati stiprėdama. Tačiau ši, rodos, paprasta, dažnai užslėpta ir pačių veikėjų nesuvokiama savimyla gali tapti dvasinės ir socialinės tragedijos priežastimi. Puikybė Vaižganto kūryboje gali reikštis ne tik per tiesioginį dominavimo siekimą, bet ir per kūno lepinimą (kūno geismas) arba santykį su daiktais (akių geismas).

Kol kas kalbėta labiau apie puikybės iškreiptus intersubjektinius ryšius, subjekto santykį su sociumu. Tačiau Vaižganto kūryba leidžia užčiuopti dar vieną iš pagrindinių puikybės fenomenų – subjekto sąmonės pakitimą, tiesiogiai susijusį su simuliakrų kūrimu ir jų palaikymu. Tad dabar vertėtų pereiti prie šios temos aptarimo.

## 5.2. Bajorija: simuliakrų viešpatavimas

„Ilgą laiką Gintautas nė pažiūrėti nenorėjo Santeklių šonan, kur tebuvo gyvenama vienomis tuštybėmis, juokingais, o jiems rodėsi būtinais, įpročiais, kuriems palaikyti reikėjo paskutinių skatikų, kur žmonės ne apie tai kalbėjo, ką jie yra padarę ir dar padarys, tik kas buvo jų kelintieji bočiai, dažnai tik pasapnuotieji. Ir tuos pačius rūpinos ne savim pačiais vertai atstovauti, tik gentystės diplomais, rinktinėmis vizitinėmis kortelėmis reikšti.“<sup>537</sup>

Puikybės elementai visada sąmoningai taikomi vaizduojant bajorus. Luomų kova, senųjų bajorų ir naujųjų inteligentų akistata nemažai domina autorių. Jis smerkia bajoriją, kuri, vardan nebeaktualių arba net niekada neegzistavusių titulų ir tradicijų atsisako Lietuvos, kalbos, ne tik abejingai žiūri į tėvynės sunkią padėtį, bet ir patys prisideda prie jos griovimo, kritikuodami viską, kas lietuviška, propaguodami lenkiškumą. *Pragiedruliuose* Vaižgantas ironiškai rašo: „Ano laiko lietuviams, kas tik „gudžiavo“, atseit laužė lietuvių kalbą, ypač gi kas jos visiškai nemokėjo, tas ir buvo „bajoras gudas“<sup>538</sup>. Tačiau čia pat ir priduria: „Nutautusių bajorų lietuviai savais nebelaikė“<sup>539</sup>. Tai savotiški „išsigimėliai“.

Vaižgantas pripažįsta tik vieną bajorijos egzistavimo būdą – jeigu bajoras atsisako savo kilmės ir padėties ambicijų ir pradeda darbuotis tėvynės labui. Vienintelis atgimimo kelias – tai atsisakyti tariamo lenkiškumo, vėl tapti lietuviu ir priimti valstietišką gyvenimo programą. Tokią metamorfozę randame *Pragiedruliuose* – gyvenimu besibodintis aristokratas Sviestavičius virsta energingu Sviesčium. „Tėvo palikimo“ (toliau – *VTP*) herojus daktaras Matjošauckas pagaliau virsta Matjošium, kuris prieš mirtį

<sup>537</sup> VP 67.

<sup>538</sup> VP 323.

<sup>539</sup> VP 323.



dar spėja išpažinti tikrus idealus ir atgauti *save*, kurio stiprybė visiems laikams palieka pėdsaką jo artimiesiems: jiems rodo, „lyg į jų sielas būtų iš lovos žiūrėjęs arkangelas, ne nuolaidus Kastantas, nepaprieštaravęs jokiems jo žeminimams ir paniekinimams“<sup>540</sup>.

Net Juozo Tumo simpatiją pelnęs seminarijos inspektorius prelatas Eduardas Barauskas (Borovskis), minimas autobiografiniuose atsiminimuose, lieka *už* ribos: „Pr. Barauskis buvo iš smulkiųjų Panevėžio apskrities bajorų (Rastauskinės parapijos). Tai ir laikėsi bajoriškųjų prietarų“<sup>541</sup>. Nesvarbu, kiek įtikinami yra prelato argumentai, įaistrintam Tumui-klausytojui jie lieka netiesa, nesuprantamu kodu, sąmoningu iškreipimu ir pan. Tarp skirtingo luomo veikėjų ir net tarp pasakotojo (arba net autoriaus) ir bajoro susidaro neperžengiama siena. Tai tas atvejis, kada viskas, kas nepriklauso *savo* sistemai laikoma bjauriu ir ydingu, bendra kalba neįmanoma, juk naudojami visiškai skirtingi pasaulio suvokimo ir aiškinimo kodai.

Ypatingai pikta Vaižgantui dėl to, kad visa bajoriškoji puikybė – tai gan dažnai tėra tuščiausi pramanai. Paprastai – tai užsidėta aristokratiškumo kaukė, slepianti socialinį ir dvasinį vakuumą. Taigi bajoriškoji puikybė – tai kas kita nei iki šiol tyrinėtos kaimiečių pasijos. Vaižganto vaizduojamai bajorų puikybei aptarti ypatingai tinka simuliakrų teorija.

Simuliakras – tai ženklas, neturintis arba nebeturintis savo referento. Jis pats stengiasi pakeisti savimi realybę, dažnai net, anot Gilles Deleuze'o, konkuruodamas su ja panašiai kaip šėtoniškai yra iškreiptas žmogus, kadaise sukurtas pagal Dievo paveikslą ir panašumą<sup>542</sup>. Tikroji būtis pakeičiama simuliacija. Dažnai pastaroji pasireiškia tam tikrų formų, veiksmų pasikartojimu, jai būdinga būtinybė nuolat grįžti prie tų pačių modelių. Realybę pakeisdamas ženklais, nebeturinčiais už savęs referentų, subjektas savo valia smunka nebūtin.

Tai kuo puikiausiai sleidžiasi bajorijos tragedijoje. Naudodami metonimiškai su kilmingumu susijusias lingvistines (kalba lenkiškai, lenkina pavardes), kultūrinės (meno išmanymas, subtilus skonis, elgesio išskirtinumas), istorines (didi giminė) liekanas-drapanas, jie patys virsta savęs simuliakrais. Viename iš publicistinių tekstų Vaižgantas kandžiai išvardina bajorų privalumus. Tai tėra tik išoriniai pokyčiai: pralobęs Tamošiūnas nuo šiol Tamošaucku bus vadinamas, „dvejetą arklių kinkys, su zvaneliu važiuos, barzdą nešios, karaliui netarnaus, dvarus su muzikais rindavos, laisvai kupčiaivos ir vaikus iškalon leis“<sup>543</sup>. Barzda, arkliai, dvarai, suplakami į vieną sakinį, tarsi aprėpiant visų bajoriškųjų privilegijų lauką ir kartu parodant jų menkumą – dvasinį, kultūrinį, žmogiškąjį. Bajorai – tai savotiškos socialinio gyvenimo šmėklos: jų nebėra tarp gyvųjų, jie neturi jokios įtakos visuomenės gyvenimui, tačiau nieko neišleisdžia į savo tarpą, taip stabdydami sociume verčių apykaitą, sociumo evoliuciją. Prieš tokią nebūtį protestuojama Vaižganto kūrybiniame palikime.

<sup>540</sup> VTP 110.

<sup>541</sup> VŽKS 410.

<sup>542</sup> Делез 1998, 161.

<sup>543</sup> Vaižgantas 2011, 116.

Toliau nagrinėsime operacijas, liečiančias bajorijos sąsajas su puikybe. Simuliacrai – tai paprastai į puikybės konstituciją įeinantis elementas. Tikrai, atsisakydamas tikrovės savo iliuzijos naudai, subjektas atlieka anti-kūrybinį aktą, tai savotiška dvasinė savižudybė – atsisakoma esamo subjekto, o atsiradusi tuštuma maskuojama simpatiška kauke. Pavyzdžiui:

Matjošauckienė pati degė tariamos savo didybės ugnyje, nieko neužjausdama ir niekieno neužjaučiama; aršiau, per visą amžių kitų už akių pašiepiama ir visai nevertinama. Jai to nė nereikėjo: jai gana buvo savo pačios pasauliuko, kuris buvo kreivai susidaręs<sup>544</sup>.

Šita simuliacija sugriauna ne tik subjektą-simuliantą, bet ir su juo susijusius subjektus:

Mažas jos mokslas, siauras akiplotis ir neregėtas [pertekliaus žymė – K.K.] luominis ir tautinis egoizmas net atstūmė juos [Matjošauckienę ir jos nelaimingą vyrą – K.K.] nuo kitų. Maža to, sūnus ir duktė liko visai bemoksliai, nes jokia mokykla nebuvo tinkama jiems auklėti, visos buvo per demokratingos. Ir gavo daktaras pavirsti žmogaus įmaute, kur nebėra turinio, nebėra sielos<sup>545</sup>.

Tokia subjekto būseną primena *mėgavimosi* etapą, kuris buvo aptartas šiame darbe krikščionybei skirtoje dalyje, pristatant asketinę nuodėmės raidos schemą<sup>546</sup>. Subjektas gėrisi savęs paties vizija, delsia ties šiuo vaizdu ir stengiasi, kad tai taptų realybe. Viskas, kas nutraukia mėgavimosi galimybę, priimama agresyviai.

Bajorai Vaižganto palikime paprastai vaizduojami vienodai, tesiskiria detalizacijos lygis – kai kada portretas sukuriamas vos keliais pagrindiniais potėpiais, kai kada – naudojama daugiau konstruktų. Pagrindinis bajorus nusakantis bruožas – tai jų pasipūtimas, bajoriškoji puikybė. Didžiuojamasi tam tikrais aspektais: turtu, kilme, kultūringumu, laisve, tačiau Vaižganto tekstuose visi šitie punktai yra sistemškai griaujami, atskleidžiant už jų beslypinčią tuštumą.

Visų pirma, bajoras dažniausiai nebeturi nei turto, nei tinkamos socialinės padėties. Kiltis nebedengia dvasinės tuštumos, dažnai dvasiniu aspektu bajorai nusileidžia doram ir apsišvietusiam valstiečiui. Pavyzdžiui, Matjošauckienės atveju tebuvo likusi „[k]iltis, be jokių kvalifikacijų, be turto, be mokslo, be amato, be mokėjimo gyvenimo kelią prasiskinti [...]“<sup>547</sup>, ši „moteriškėlė jo žmona per visą nebetrumpą amžių nešės didžiu, visiems, visiems, visiems skelbės esanti aristokratė“<sup>548</sup>.

<sup>544</sup> VTP 71.

<sup>545</sup> VTP 71.

<sup>546</sup> Žr. šio darbo p. 105–106.

<sup>547</sup> VTP 81.

<sup>548</sup> VTP 71.

Antra, tikrą bajoriškumą esą paliudija giminės senumas, tad jie jaučiasi priklausantys tradicijai, stabilumui, skirtingai nuo naujai išskylančių inteligentų, kurie suvokiami kaip bešakniai, vadinasi, iracionalūs, tvarką griaunantys elementai. Tačiau tai, kas atrodo stabilumas ir tradicijų laikymasis, iš tikrųjų virto stagnacija ir *išorinių* tradicijos komponentų palaikymu: *Pragiedruliuose* Sviestavičius primygtinai ir besaikiai dalina vizitines korteles, kur užfiksuotas jo bajoriškumas, dykaduoniauja griūvančioje sodyboje. Proanūkiai nebetęsia savo giminės darbų, o ir tas senumas dažniausiai pasirodo išgalvotas, sufalsifikuotas.

Kone ryškiausias bajoro portretas randamas *Pragiedrulių* puslapiuose. Skaitytojo recepcija formuojama dar prieš prasidėjus pačiam romanui: tematiškai į grupes padalintame veikėjų sąrašė Sviestavičių pora kartu su girtuokliu Virbalu priskirti „Išsigimėliams“, nors egzistuoja ir atskira šiltis „Bajorai“ (joje atsiduria Margevičius ir Žiburevičius). Pastarieji, beje, nėra tikri bajorai, o praturtėję buržuazijos atstovai, vienodai niekinami tiek bajorų, tiek prastuomenės dėl savo iškrypusios verčių sistemos, kurioje svarbiausią vietą užima pinigai ir aistringas noras būti pripažintais.

Atrodo, kad kiekvieno veikėjo raidos atskaitos taškas – tai toji klasifikacija, kuri suteikta jam šiame sąrašė. Romano, tiksliau jo pirmo tomo pabaigoje, skaitytojui tarsi siūloma sankcionuoti – ar veikėjas pakeitė savo poziciją, į kurią pusę įvyko transformacija.

Romano pradžioje Sviestavičius parodomas finansinio ir moralinio nuosmukio būsenoje: „Vilniaus žemininkų bankas už nebeišsimokėjimą pardavė jų didžiadvari“<sup>549</sup>. „Visi visi kaimynai ir draugai ištirpo drauge su turtais. Visi jį užmiršo. Niekam jis nebereikalingas, niekas niekur jo nebesikvietė, niekas nebesiskelbė aplankysias“<sup>550</sup>. Šis pradinis Sviestavičiaus portretas kuriamas, naudojant tik išorinį ir retkarčiais nulinį fokusavimą<sup>551</sup>, t. y. jis matomas arba iš kitų veikėjų perspektyvos, arba retkarčiais autorius skaitytojui atskleidžia tai, ko neleidžia sužinoti romano veikėjams, pavyzdžiui, perteikdamas Sviestavičiaus nuotaiką po turto praradimo. Sviestavičiaus dirbtinas savo bajoriškosios garbės kėlimas seniai kaimo bendruomenėje yra pajuokos objektas. Tai programuojamas veiksmas: Sviestavičius „dovanos tamstai savo „puspadė“ [vizitinę kortelę – K.K.], pasisakys pilną savo titulą. O jei dar pasidomėsi, tai priedo išgirsi dar bent vieną savo kilties, genealogijos, atamainą“<sup>552</sup>. Be to, susirūpinęs savo įvaizdžio stiprinimu, jis neatskiria, kada verta, o kada neverta tai daryti: savo vizitines korteles „jis visiems, reikia nereikia, kaišioja, pradedant nuo kilmingųjų savo kaimynų ir baigiant paprasčiausiu miestelio lapserdaku žydėliu ar pastumdėliu tarnu [...]“<sup>553</sup>.

Simuliakras palaikomas ne tik žodžiais, bet ir daiktais: vizitinėmis kortelėmis, auksu, papuošalais. Simuliakras nenugalimas: „Bevelys be kąsnio duonos palikti, tik

<sup>549</sup> VP 25.

<sup>550</sup> VP 26.

<sup>551</sup> Plačiau apie fokusavimo tipus žr. Keršytė 2016, 338–342.

<sup>552</sup> VP 28.

<sup>553</sup> VP 28–29.

mirs ir savo pasidabinimų neužmirš<sup>554</sup>. Pagaliau, pati aplinka pamažu virsta simuliakru, kadangi praranda savo santykį su realybe: dvaras nebeliudija giminės kilnumo ir bajoriškosios galybės, o tėra yranti sodyba, kuri tuojau pat už skolas bus parduota; laukai – tai nebe derliaus, ne *kultūros* teikėjai, o stagnacijos, nedarbo, tinginystės ir apatijos rezultatas; šalia Sviestavičių poros knibžda visokiausių pataikūnų, „kaip į dvėselieną sušliaužia kirmėlių ar į mėšlo krūvą vabalų“<sup>555</sup>. Pats Sviestavičius šito pokyčio nepripažįsta ir savo nykstančias valdas įpina į vieno bendro simuliakro konstravimą: jo protėviai, esą buvę „dziedzicami na Son-tekke-lach“ [...] ištarė, jog jie [Santekliai] greičiau semitiškai, ne lietuviškai suskambėjo: „son“ – giliai į nosį, prancūziškai, „tekkelach“ – šiurkščiai, kapotai ir į gomurį<sup>556</sup>.

Tačiau ryškėja ir kitas Sviestavičiaus portretas – toks, kokį jį mato sodiečiai: tylus, naivus, apgaulinėjamas. Sviestavičius nėra išpuikęs: pats Gintautas pripažįsta: „Jis ne savimylis ir kitų ne niekintojas“<sup>557</sup>, jo apsiėjimas aristokratiškai malonus ir pagarbus, jis gražios, tyros širdies, niekada nėra nieko įžeidęs. Jo santykiai su žmona pasižymi tokiu švelnumu, kokio sunku tikėtis iš bevalės, pasipūtusios, vien tik savo giminės praeitimi begyvenančios būtybės. Tik kelis kartus autorius nurodo, kad Sviestavičius pasijuto įžeistas ir imasi tam tikrų veiksmų savigarbai apginti<sup>558</sup>. Nei vienas, net ir jį pajuokiantys ir iš jo turtą čiulpiantys asmenys, negali pasakyti apie jį nieko bloga<sup>559</sup>, o sodiečiai gaili žūvančio kunigaikščio.

Tačiau visus gerus Sviestavičiaus bruožus Gintautas įtarė esant dėl „įgimto jo aristokratiškumo, didžbajorystės ir gero išauklėjimo. Dabar ėmė tai įgyti daug subtilesnės prasmės“<sup>560</sup>. Čia susiduriama su sensibilizacijos pokyčiu. Kitas, naujas žvilgsnis leidžia stebėtojui atrasti iki šios nematytų detalių arba kitaip interpretuoti žinomas. Kelių valandų bėgyje stebėtojo (Gintauto) požiūris neatpažįstamai transformuojasi.

*Pradinis požiūris* → „Ona, [...] bent kartą paprašyk Dievą, kad jis nebedarytų pasauliui tokių kvailių, kaip Santeklių Sviestavičius, – tarė vieną kartą, kažin ko piktas sugrįžęs iš ligonio“<sup>561</sup>.



*Kitas interpretavimo ir vertinimo taškas* → Onos atsakymas skleidžia visiškai kitą požiūrį į nelaimingą bajorą: jis geros širdies, nieko nenuskriaudęs, bet visų apgaulinėjamas<sup>562</sup>.

<sup>554</sup> VP 33.

<sup>555</sup> VP 67.

<sup>556</sup> VP 32.

<sup>557</sup> VP 70.

<sup>558</sup> VP 27; 87.

<sup>559</sup> VP 69.

<sup>560</sup> VP 70.

<sup>561</sup> VP 69.

<sup>562</sup> VP 69.



*Kito požiūro taško įvertinimas, argumentų ieškojimas* → Gintautas ne staiga pakeičia požiūrį, tačiau nuostaba, savotiškas susidariusios sistemos sproginimas, įvykęs dėl Onos pamestos „mįslės“, verčia daktarą pritaikyti kokį nors kitą analizės modelį. Jis nesigriebia pasiūlytojo *gailėsčio* modelio, bet ir neatsisako ieškoti argumentų Sviestavičiui pateisinti ir užjausti (tiesa, vis dėlto paskui „Gintautui jo pagailo“<sup>563</sup>).



*Stebėtojo pirminio požiūrio transformacija* → „Kaip pirma viska stūmė jį nuo Sviestavičiaus, taip dabar viskas traukė int jį [...]. Gyvuline ominė vedė jį į tą pusę, lyg parodydama, kad tik čia jį būsiant reikalingą ir laimėsiant Lietuvai?“<sup>564</sup>.



*Sensibilizacija, pritaikant požiūrio pokyčius* → „Čia pasirodė [Sviestavičiai] tiek atviros, neveidmainiškos širdies, jog Gintautui pasirodė ne tik nebe bjauru jų draugėje, bet dar ramu, jauku“<sup>565</sup>. Nuo šiol, bendraudamas su Sviestavičiumi, jis godžiai ieškosi papildomų argumentų, patvirtinančių šį naują požiūrį.

Tai dar kartą įrodo, kad sensibilizacija – tai procesas, kuriame dominuojantis vaidmuo atitenka pačiam stebėtojui – pakanka pasikeisti pastarojo emocijai ir / arba gauti naujos informacijos ir keičiasi ne tik interpretacijos akto išvados, bet ir šio proceso emocinis fonas. Pavyzdžiui, ką tik pateiktame pavyzdyje subjektas neilgam išlieka objektyvus: Gintautas ne tik pakeičia požiūrį į Sviestavičius, bet ir siekia nuoširdžios draugystės su jais.

Bajoriškumo komponentų nuolatinis iškėlimas į šviesą – nėra puikybės aktas, o veikiau, bandymas užtikrinti savivertę, tapatybės ieškojimas. Kartu su postmodernistais laikydami tapatybę vienu iš savikūros ir prasmės kūrimo būdų<sup>566</sup>, turėtume sutikti, kad Vaižganto bajorai kuria klaidingą tapatybę – klaidinančią patį subjektą ir kitus. Tapatybės formavimasis – tai stengimasis „konfigūruoti ir tam tikrais būdais koordinuoti kintamą savo kaip subjekto poziciją“<sup>567</sup>. *Pragiedrulių* kontekste subjektai patiria tiek vidines, tiek išorines transformacijas. Ypatingas dėmesys skiriamas ir subjekto suvokimui aplinkinių akyse. Jis yra „skaitomas“, interpretuojamas, sensibilizuojamas kaip tam tikras prasmės elementas. Tad semiotiniu požiūriu bet koks iš romane atsiradusių subjektų-naratyvų yra vertingas kaip analizės objektas. Tačiau doroviniai kriterijai verčia daryti ir ryškinti skirtumą tarp melagingų (Viadorelli), neišbaigtų

<sup>563</sup> VP 73.

<sup>564</sup> VP 73.

<sup>565</sup> VP 73.

<sup>566</sup> Kvietkauskas 2006, 78.

<sup>567</sup> Charles Taylor, “The Politics of Recognition”, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. by A. Gutmann, Princeton: Princeton University Press, 1994, 29–32. Cit. iš: Kvietkauskas 2006, 78.

(Sviestavičius), agresyvių (svetimtaučiai valdininkai) naratyvų. Tiesosakos kvadrato taikymas tokiems subjektams-naratyvams leidžia išskirti melo (simuliakrais parentą Viadorello, iš dalies Sviestavičiaus), paslapties (daktaro „tėvas“, menkininkai, „ūkininkė“ Darata), tiesos (daktaras) naratyvus. Šiuos naratyvus įdomumo dėlei sugretinus su literatūros formomis turėtume ir liaudies sąmojo pasaką (menkių gaudytojų istorija), ir stebuklinę nuotykių pasaką (Sviestavičiaus transformacija), ir didaktinį švietėjišką naratyvą (tautos labai pasišventęs Gintautas, nukreipiantis savo aistringą prigimtį tik Lietuvai), ir lyrinį (Napalys), ir kt.

Iš atskirų subjektų kuriama ir bendra lietuviybės tapatybė, „lietuviybės naratyvas“<sup>568</sup>. Taigi romane raginama skaityti ne tik lietuvišką spaudą, bet ir *save*, kitą lietuvių ir kitų tautų atstovus. Lietuvis iškyla kaip doras, sumanus, darbingas, fiziškai ir morališkai gražus. Tačiau kurdamas tokį tautos portretą Vaižgantas anaipol nepavaldus puikybe parentam šovinizmui. Jo *Pragiedruliai* – atsakas į nacionalistinės lenkų propagandos konstruojamą lietuvių kaip „nekultūringų barbarų, išdavusių politines (katalikiškas ir bajoriškas) LDK tradicijas ir tapusių krašto ‚priešų‘ – žydų, rusų bolševikų ir vokiečių – ‚agentais‘ stereotipą“<sup>569</sup>. Tačiau Vaižgantas nepuola beatodairiškai aukštinti lietuvių: „Lietuvių – primityvių barbarų“ įvaizdis ne paneiginėjamas kokiais nors kultūriniais argumentais ar istoriniais samprotavimais, o tarsi apšviečiamas atvirščiai: išryškinami jo pozityvieji aspektai, suteikiamas ‚simpatiškas‘ profilis“<sup>570</sup>. Formuojama integralios visumos principu parenta lietuvių tautos koncepcija. Lietuviai raginami kurti savo ratą, kadangi jokia kita tauta negali suteikti jiems tokių organiškų savybių, kokias jie jau turi. Kartu pabrėžiama, kad kiekvienas individas šiame rate turi turėti laisvę, saviraišką.

Vaižgantas apverčia konfliktą 180 laipsnių: lenkų kultūringumas – dirbtinis, seniai iškreiptas, nebeorganiškas<sup>571</sup>, o lietuviybė siejama su gamtiškumu, neiškreiptu ir nesutepliotu natūralumu. Todėl lietuvių bandymas užsidėti tokių stereotipų kaukę lygus savižudybei. Bandymas apsimesti ne-lietuviu *Pragiedrulių* aksiologijoje laikomas puikybe. Subjektas atsisako dalintis bendrą tautinę tapatybę ir peržengia savo tautos ribas, tačiau negalėdamas kaip socialinis vienetas egzistuoti visai be sociumo, jungiasi prie kitos tautos arba lieka kažkur *tarp* šių dviejų sistemų: atmetęs savo tautą ir nepripažintas kitoje. Priimami svietimos kultūros moraliniai dėsniai, kurie remiasi „galios ir garbės, o ne laisvės, hierarchijos ir asmens pavergimo, o ne demokratijos“<sup>572</sup> principais.

Iki savo lūžio Sviestavičius net neturi pastovaus vardo – jis tai Sviestavičius, tai *kniaź Saffandullo z Saffandullów* (pastaroji pavardė – tai švietėjiško tipo žaidimas su vardu: lenkų k. *safandula* – kvaiša), o liaudis sulietuvino jo pavardę iki Sviesčiaus. Tai

<sup>568</sup> Kvietkauskas 2006, 79.

<sup>569</sup> Kvietkauskas 2006, 80.

<sup>570</sup> Kvietkauskas 2006, 81.

<sup>571</sup> Kvietkauskas 2006, 82.

<sup>572</sup> Kvietkauskas 2006, 83.

savotiški pasirinkimo keliai – arba prisipažinti esant ne tokios šaunios giminės<sup>573</sup>; arba laikytis išgalvotos istorijos apie armėnų giminę; arba atlietuvėti ir visiškai pakeisti gyvenimo būdą. *Pragiedruliuose* pripažįstama tik paskutinė keitimosi galimybė.

Reikia atskirai pridurti, kad su bajorystės simuliakru iš dalies yra susijęs kitas – lenkėjimas. Pastarasis gali būti sudėtine bajoriškojo statuso palaikymo dalimi, bet dažnai veikia ir savarankiškai. Tai viena iš tautinės tapatybės atsisakymo formų: išduodamas savo kultūra ir uždedama simuliakrinė lenko kaukė. Tókios metamorfozės – tai Vaižgantui skausmą ir pyktį kelianti problema. Jis niekada nepraleidžia progos tai paminėti, dažniausiai pašiepdamas išgalvotas lenkiškas pavardes. Savo į lenkiškumą pretenduojančius veikėjus jis kuo greičiausiai stengiasi sulietuvinti (Sviestavičius → Sviesčius, Matjošauckas → Matjošius).

Kartais bajorijai priešpriešinami ne tik tėvynės labai besidarbuojantys mokyti valstiečiai, bet ir į aristokratiškumą pretenduojantys išsišokėliai. Pastarieji pavydi bajorams jų kilmės, įgimto (arba bent jau dirbtino) aristokratiškumo, o bajorai pavydi jiems pinigų, laisvės daryti, kas norima. Romane kuriama opozicija tarp tikrosios bajorystės ir šunbajorių: jiems atstovauja Leopoldas Margevičius ir Ferdinandas Žiburevičius, iš dalies – vaistininkas Viadorelli, nors romane jis turi kitą funkciją. Tokie išsišokėliai jaučiasi negalintys prilygti prie tikrųjų (giminės senumas) bajorų, todėl „už akių rūpinosi stambuosius kiek tiek pažeminti, nutraukti juos iš aukštybių į tą laipsnį, kuriame patys laikėsi“<sup>574</sup>. Iš tiesų, visų naujai iškilusių bajorėlių vulgarumas, palaidumas „stumte stūmė nuo savęs dailiai išauklėtą etiketiškai elgtis papratusį bajorą“<sup>575</sup>. Sviestavičiaus aristokratiškai malonus apsiėjimas su žmonėmis, domėjimasis daile, gebėjimas giliai ir tiksliai jausti siejamas su aukšta kultūra, kurios tikrai turėta bajorų. Tačiau romane netiesiogiai parodoma, jog tai labiau išauklėjimo rezultatas, o kas yra įgimta – tai dėka lietuvių kilmės. Napalys šiuo atžvilgiu romane tarsi sudaro Svies-tavičiaus antrininką – jis taip pat mokyta, giliai jaučiančios sielos, gebantis ne tik valstietiška naudotis gamta, bet ir ja grožėtis. Tik, skirtingai nuo Sviestavičiaus, jis nėra atitrūkęs nuo savo šaknų, nuo savo gimtojo krašto.

Sviestavičiaus, ir apskritai, visos bajorijos portrete, anot Vaižganto, matomas netinkamas savivertės kūrimo ir ugdymo kelias. Simuliakro variklis Svietavičiaus atveju – tai baimė. Baimė susidurti su realybe, su savo realiomis kompetencijomis (arba jų neturėjimu), su privalėjimu aktyviai veikti. Jam nesvarbu pasirodyti geresniam už kitus, o svarbu tik neprarasti bajoriškojo statuso. Taigi, o ne luominiais bruožais. Tokią galimybę jam suteikia draugas daktaras Gintautas.

Gintautas *Pragiedruliuose* tarsi atstovauja aukštesnėms jėgoms. Romane jis lyginamas su karalaičiu, bandančiu prikelti tautiečius iš užburto sapno. Jis pats prisiima ši vaidmenį, manipuliudamas kitais romano veikėjais. Nė vienas iš jų nėra sąmoningas

<sup>573</sup> Plg. *VP* 31–32 ir 33.

<sup>574</sup> *VP* 28.

<sup>575</sup> *VP* 29.



jo programos skleidėjas, jie gyvena savo gyvenimą, siekia savo tikslų, tačiau visi – Vidmantai, Ona ir Baltras, Sviestavičius – tampa jo plataus užmojo vykdytojais. Gintauto visos pastangos dedamos ne savo *ego* išskėlimui, o statuso palaikymui. Tačiau asmenybė turėtų būti konstruojama darbais rūpinimasis degraduojančiu bajoru – tai ne tik stengimasis jam padėti, bet ir transformuoti jį iš nenaudingo ir net kenksmingo tautos ir visuomenės elemento į aktyviai tautos labai veikiančią jėgą. Jis nori ne tik išlaisvinti jį nuo bajorystės simuliakro (jis pats lygina tai su gangrenuojančios kojos nupjovimu<sup>576</sup>, bet ir padaryti jį naudingą Lietuvai. Beje, tai svarbi transformacija – buvęs simuliantas tampa *veikiančiu* subjektu. Jo veikla dabar teigiamai keičia aplinką, jis geba ją valdyti.

Turto praradimas Sviestavičiui yra krizė: jis priverstinai paliktas akistatoje su realybe. Simuliakro praradimas tapatinamas su pačios esybės nebūtimi. Fizinis gyvumas atrodo nebereikalingas. Subjektas, įtikėjęs, kad yra sankcijos fazėje, kada turi būti teigiamai įvertinti jo darbai (tiksliau – simuliakrai), permestas į manipuliacijos fazę. Jis vėl atsiduria kelio pradžioje ir laukia jo kompetencijos išbandymas. Subjektas, įgudęs simuliakrų konstravime, bet atpratęs nuo *veiksmo*, patiria maksimalią disforiją. Panaši situacija buvo randama Biblijoje, kada iš išpuikėlio atimama viskas, kas palaiko jo puikybę. Jis arba atgailauja ir pasikeičia, arba lieka bausmės etape, kol nugrimzta nebūtin. Sviestavičius, Gintauto padedamas, griebiasi dvasinės ir socialinės metamorfозės – pradeda pats dirbti, suartėja su liaudimi.

Tai gi romane sėkmingai išsprendžiamas ne tik tapatybės paieškų klausimas, ne tik dvasinės stiprybės atgavimas, bet ir per amžius nesibaigdavęs luominis konfliktas. Luominė sąmonė remiasi išankstiniu nusistatymu. Žemesniojo luomo atstovas iš anksto jaučiasi bajoro paniekintas vien dėl jų kilmės nelygumo, ir todėl griebiasi (agresyvios) gynybos (Gintauto šaltumas su Sviestavičiais). Bajorai, savo ruožtu, jaučia žemesniųjų luomų pretenzijas pakilti aukščiau ir nesutinka, kad pastarieji gali turėti tam kompetencijų, manydami, jog kompetencijos atsiranda tik dėka gero kraujo. Visa kita – tai tik laikinas vaidmuo arba vien tik *atrodymas*. Tačiau pagaliau Sviestavičiaus lūpomis bajorija tarsi palaimina iškylančius į kultūrinę-istorinę sceną valstiečius:

– [...] Juk ir sodžiuje žmonių esama. Nė nežinojova. Tik koks tai kitoks pasaulis neg mūsų luomo. Žinai, gyvenimo šaknys kabinasi šitų žmonių, o ne mūsų. Nemint, kodėl mes išsigemame, o jie viršun plaukia: nori nenori, turime užleisti vietas Šešiavilkiams ir Vidmantams. Ir, žinai, aš vis labiau džiaugiuos, kad Lietuvoje yra kam užleisti savo vietas. Man ramu sekti jais<sup>577</sup>.

Romane susidaro įdomus dėsningumas: pasakotojas dažnai pastebi, kad iki tam tikro laiko neigiamai vertintas žmogus, pasirodo, esti visai geras ir turi bendrų bruožų bei interesų su interpretatoriumi. Šiuo atveju labai stipriai pasireiškia stebėtojo

<sup>576</sup> VP 81; 83; 84.

<sup>577</sup> VP 248.

vaidmuo (jo išankstinis nusistatymas, asmeninė patirtis). Taip daktaras Gintautas netikėtai suvokia Sviestavičių esant kilnų, darbštų, gerą žmogų. Romano veikėjai taip pat netikėtai „atranda“ liaudies dainų ir pasakų grožį, tautinių drabužių ypatingumą, atranda vienas kitą: liaudis – bajorus, bajorai – liaudį. Taip vaizduojama ne tik komunikacinė, bet ir kultūrinė, sociologinė konkrečios tautos dinamika – juk tokie atradimai leidžia kalbėti ir apie tautos kultūrinį potencialą.

### 5.3. Egzistencinių simuliakrų įtaka pateminei dinamikai

*Pragiedruliuose* dominavo idėja, esą bajorystės simuliakras yra ne patemine logika grįstas, o netinkamas tapatybės ieškojimas. Tačiau įmanoma ir kita simuliakrų rūšis. Pateminiam procesui būdingas reiškinyms, kurį *Pasijų semiotikos* autoriai įvardina kaip egzistencinių simuliakrų konstravimą. Subjektas, remdamasis turimomis arba dar tik geidžiamomis kompetencijomis, kuria šiuo pagrindu tam tikrus vaizdus, pateminę realybę. Štai, neilgos apysakos *Ar jau medžiai sprogs?* veikėjas Kaziukas, sunkiai dirbantis šeimos ūkyje po tėvo netekties, konstruoja savo ateitį:

Draugai, kaimynai dairos, grožėjas, net pavydi.

– Tai kad prasigyveno mūsų Kazimieras!..

Kitaip nė nebevadina, tik – „mūsų“, kaip kokį kaimo karalių. O miestelyje po visam vėl taikos jam už akių užėiti, alaus butelį pasiūlyti, kad drauge išgertų...<sup>578</sup>

Grožisi vyru ir žmona (kol kas tik būsimoji, jai dar nepasipiršta):

Ji negali atsistebėti savo vyru, koks jis prašmatnus, koks jis gražus, įdomus, šviesus, nusiturįs. Tokiam tik viršaičiu būti, visam valsčiui vadovauti, jam atstovauti gubernijoje, jo vardu kalbėti visokiai vyriausybei<sup>579</sup>.

Pagrindo yra: jis yra jaunas, darbštus, jau įgavęs patirties, gyvai besidomintis ūkio dalykais. Galimos vedybos garantuoja finansinį palengvinimą – juk bus suderėta dėl kraičio. Todėl nei jam, nei artimiesiems neparanku, nepatogu pastebėti, kad Kazys rimtai serga tuberkulioze. Toliau pasakojimas taip ir konstruojamas – kaitaliojant realybę („matydavo Kaziuką kas rytas kaip iš markos keliant“, „Jis visų akyse lyso kas dieną. Ėmė kosėti nebegražiai spjaudytis“, „Pabalo dėdė, viską supratęs [...] prieš jį gulėjo jau puslavonis“ ir kt.) ir skaisčias fantazijas. Net gulėdamas mirties patale ir (iki tam tikro laiko) nenorėdamas šito pripažinti, Kazys dėlioja savo finansinio pasisekimo planus, visuotinės meilės ir pagarbos vizijas.

<sup>578</sup> VAMS 24.

<sup>579</sup> VAMS 24.

Subjektas čia yra virtualizuotas, t. y. tapatintinas su *norinčiu*. Egzistenciniai simuliakrai gali atsirasti bet kurioje subjekto naratyvinio tako vietoje, pavyzdžiui, kaip dabar – iš karto po subjekto kaip *norinčio* įsteigimo. Kol kas jį sunku pavadinti *galinčiu*, t. y. aktualizuotu, kadangi visos reikalingos kompetencijos dar nėra įgytos – visų pirma, trūksta techninės galimybės (finansų) užmojams tęsti, be to, jis stokoja patirties. Taip pat jis ir nerealizuotas (realizacija galima sutapatinti su atlikties stadija, kuri taip ir neįvyksta, tiksliau, atliktis įvyksta kitokia nei buvo paties subjekto manyta).

Egzistencinių simuliakrų pagalba gali būti konstruojama virtuali realybe. Dažnai jos siužetai nukreipti į vadinamąjį vaizdą-tikslą. Toks atvejis buvo pacituotas anksčiau – subjektas mato savotiškus kadrus, kuriuos siekia padaryti realybe. Taip simuliakrai pagimdo motyvaciją – susidaro savotiškas užburtas ratas: simuliakrai verčia subjektą veikti, kad būtų pasiekti, o veiksmas leidžia pastiprinti turimus euforinius kadrus ir konstruoti naujus, jiems giminiškus. Panašiai šį procesą apibūdina ir pasakotojas: „Ir sudarė sau ateitį, gražią kaip sapną, įdomią kaip savo iniciatyvą“<sup>580</sup>. Realus veiksmas duoda pagrindo potencializacijai.

Tačiau mastai tampa nebekeliami – tai irgi egzistencinių simuliakrų bruožas. Juos konstruoti galima iki begalybės, bet anksčiau ar vėliau susiduriama su neįmanomumu juos realizuoti. Tokiu atveju galima prognozuoti disforiją, kylančią iš konflikto tarp potencializacijos pasaulio ir realaus diskurso. Čia ši skirtis pasireiškia kiek kitaip:

Galop Kaziukas ėmė nebekelti tos naštos, kurią pats ir motutė susidorodavo ir savaime ant kukšteros uždėdavo. Svajonių bokštas vis didėjo, bet ir vis labiau ėmė Kaziuką slėgti<sup>581</sup>.

Šitame pačiame tekste ryškėja ir kitas įdomus fenomenas: simuliakrus gali kurti ne tik pats subjektas, bet ir jo aplinka. Analizuojamoje apysakoje veikėjo artimieji taip pat nenori pastebėti subjekto ne-kompetencijos (ligos, kuri griaua visus planus ir trukdo atlikti elementariausius veiksmus) vardan savo iliuzijų. Motina, anot pasakotojo, gal „nė nenorėjo visa to matyti, nes su Kaziuku griuvo ir jos pačios laisvo ir pasiturinčio gyvenimo svajonės. Lyg ir pati užsitrenkdama, juo blogyn ėjo Kaziuko išvaizda, juo primygtiniau pūtė tas svajones“<sup>582</sup>. Dėdė-kunigas, mokantis reflektuoti, pats suvokia savo požiūrį į sūnėną:

Aa! Tai būta egoistinio jausmo; Kaziuko asmenyje save mylėta; ne Kaziukui davinėta, iš Kaziuko elgetišškai laukta džiaugsmo, o kai nesulaukta, žmoniško užjautimo pritrūka...<sup>583</sup>

<sup>580</sup> VAMS 20.

<sup>581</sup> VAMS 22.

<sup>582</sup> VAMS 22.

<sup>583</sup> VAMS 29.

Simuliakrai, panašiai kaip ir naratyvinio tako eiga, konstruojami, kaitaliojant konjunkcijos–disjunkcijos bei įvairių modalumų bei jų modalinių struktūrų ir sąrangų variantus. Pavyzdžiui, aptarto teksto subjektas mato save sujungtą su vertės objektais (turtas, garbė), o visą tai gaubia *norėjimo* modalumas, virstantis net savotišku *privalejimu*, apsėdimu. Tad šis galutinis vaizdas-tikslas konstruojamas dėka įsivaizduojamos transformacijos: disjunkcija → konjunkcija. Tókios vizijos verčia subjektą rikiuoti modalumus taip, kad tikslas galėtų būti pasiektas: subjekto *norėjimas* turi būti pastiprintas *galėjimu*. Atskaitos taškas – tai disforiška situacija:

Nejaugi taip neišsimuši iš siaurumo? Nejaugi nėkados komodoje negaus nors po keletą dešimtų rublių pagulėti extra reikalui, kad nereikėtų, jam atsitikus, bėgti į kaimyną, kaulyti, kai ką žadėti, žemintis, ranką pabučiuoti? Kodėl gi ne man? Kaip būtų malonu – kaimynams skolinti! Ne dėl palūkanų, dėl vieno nusimanyto: jis ir jis neturi, o aš štai turiu...<sup>584</sup>

Čia matyti, kaip subjektas kuria kitą, priešingą dabartinei situacijai, modelį – jis esąs konjunkcijoje, kuri kartu užtikrina ir jo svorį intersubjektiniuose santykiuose: *neturėjimas* → *turėjimas*. Netrukus jis kiekvieną objektą pradeda interpretuoti per šį potencializacijos kampą: laukai duos dešimteriopo derliaus, karvės duos begalės pieno, kumeliukų vis daugės<sup>585</sup>, tad *turėjimas* įgaus vis intensyvesnį pobūdį. Egzistencinių trajektorijų (sąvoką pasiūlo Greimas ir Fontanille‘is *Pasijų semiotikoje*<sup>586</sup>) tinklas tad yra gan tankus.

Taigi šiuo atveju buvo galima matyti pateminės logikos, nukreiptos į patį subjektą, pavyzdį. Tačiau paprastai šituo neapsiribojama: egzistenciniai simuliakrai paliečia ir intersubjektinį ryšį. Pavyzdžiui, *Pragiedrulių* Ona, apimta pavydo, konstruoja visiška su realybe prasilenkiantį varžovės Daratos portretą: „kaip nuolat su svečiais landžioja į juos ta ragana, kad ana kur skradžiais nueitų, ta Darata Vidmantaitė, ta prūsė prakeiktoji, ta netikėlė liuterė, ta vokiečių samdinė kekšė“<sup>587</sup>.

Pro simuliakrų akinius žiūri į daktarą Gintautą ir suktas vaistininkas Viadorelli. Pastarojo portrete randama nemažai puikybės būsenos ir elgsenos elementų. Jo būseną taip pat nemaža dalimi yra paremta simuliakrais, tačiau jeigu Sviestavičiaus atveju tai buvo greičiau socialiniai simuliakrai, tai šiuo atveju jie įgauna pateminio krūvio. Tariama bajorystė, tariamas svetingumas, išgalvotos skriaudos ir netiesa – visa tai motyvuojama jo paties ambicingumo.

Jis geba prisiimti įvairiausius vaidmenis – norėdamas gauti naudos iš kunigo (vesti vieną iš jo seserų-bajoraičių ir gauti dvarą), jis stebina visus savo dievobaimingumu<sup>588</sup>,

<sup>584</sup> VAMS 17.

<sup>585</sup> Plg. Греймас, Фонтаний, 157–165.

<sup>586</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 153.

<sup>587</sup> VP 339.

<sup>588</sup> VP 322.

gondingiškius paperka savo lipšnumu ir vaišingumu<sup>589</sup>, „verbuodamas“ Oną jis yra švelniausias ir supratingiausias pašnekovas. Tačiau visa tai – apsimetinėjimas: vedęs bajoraitę, „dievobaimingas švogėrelis visas savo svaines išblaškė po margą svieta“<sup>590</sup>, dvarą pardavė, palikdamas kunigą be skatiko; svečiui gondingiškiui išėjus „padribusi Viadorellio burna atsiviepdavo didžiausiu neskanumu. Gyvatiškai šnypštė jis per dantis jo link keiksmą“<sup>591</sup>; kuo baigėsi jo atvirumas su Ona, aišku iš tolimesnio siužeto. Taigi siekdamas savo naudos, jis nesibodi jokiomis priemonėmis, jis linkęs išnaudoti kitus žmones. Iš vienos pusės, Viadorelliui svarbu gauti sociumo pritarimą ir pripažinimą, tačiau iš kitos – jis nekenčia jo supančių žmonių, nė vieno nelaiko lygiu sau.

Savanaudiškumas nukelia jį į vieną grupę su rusų valdininkais, kurių pagrindinis rūpestis – taip pat bet kokiomis priemonėmis siekti pelno arba pripažinimo. *Pragiedrulių* pirmos dalies pabaigoje pateikiamas bendras tokių valdininkų portretas:

Į kitų vietas atvyko nauji ruskiai valdininkai, tokie darbštūs, tokie ištikimi, tokie teisingi, ne gribštukai, tokie stori papūtžandžiai, tokie ūmūs, baisūs ir nepasiekiami, – jog tik... gerais pinigais tegalėjai pats prieiti. O su mažesniais pinigais tai nebent tik per tarpininką žydelį<sup>592</sup>.

Kova su daktaru taip pat vyksta simuliakrų pagalba, kadangi aptiekininkas negali tiesiogiai pakenkti varžovui: vaistininkas pabaigė „atviru kerštingu gydytojo šmeižimu ir net jo garbės plėšimu“<sup>593</sup>. Daktarui atsisakius su juo bendrauti ir net ranką paduoti, seka aptiekininko reakcija: „Viadorelli aiškino tai žmonėms savo nenoru susidėti su žmogum, kurs [...]“<sup>594</sup> – frazė nutraukiama, paliekiant adresatui galimybę pačiam įtarti daktarą kuo nors nepadoriu. Dar labiau santykius pablogina „kova“ dėl Sviestavičiaus – pavarytas iš pastarojo dvaro Viadorelli, nespėjęs dar pakankamai prisiplėšti, šia nesėkme taip pat kaltina daktarą. Puikybės mechanizmą čia užveda „akių geismas“ – turto troškimas: iš pradžių visiems skundėsis, jog daktaras „jį apiplėšęs“ ir „pagadinęs tokią skaisčią buvusią šlovę“<sup>595</sup>, pagaliau jis „ir tikrai jautės visai nekaltai nuskriaustas“<sup>596</sup>.

Galiausiai, vaistininkas jaučiasi izoliacijoje, kadangi nebeturi tinkamos savo rangui kompanijos. „Sėdi sau Viadorelli vienas nuobodžioje šeimynoje [...] ir įsivaizduoja, kaip dabar erčiuose kambariuose kiti vakarienauja ir linksmi šneka – be jo, kurs visados visus peršnekėdavo!.. Jė, tas smūgis, tas visuomenės boikotas buvo visų sun-

<sup>589</sup> VP 323.

<sup>590</sup> VP 323.

<sup>591</sup> VP 323.

<sup>592</sup> VP 377.

<sup>593</sup> VP 325.

<sup>594</sup> VP 325.

<sup>595</sup> VP 326.

<sup>596</sup> VP 326.

kiausias Viadorelliui<sup>597</sup>. Nenorėdamas dėtis su lietuviais-mužikais („Fi! Tokiam ponui su mužikais!“<sup>598</sup>), jis, pasakotojo žodžiais, nuslinko į visuomenės dugną, „dvaro pa-pročiūs ir apsiėjimus pakeisdamas daug nekultūringesniais ir blogesniais už vietinių sodiečių“<sup>599</sup>.

Iš visų tokių smulkmenų galiausiai susideda Viadorellio neapykanta. Detalės jam pačiam nebeaktualios, daug kas yra sugalvota ir išpūsta, dominuoja tik įžeista savi-meilė, lydima keršto troškimo: „A, palauk, daktarėli! Už visą visą manęs pažeminimą, kurį aš, nēr kas darą, turėjau per tiek metų kęsti; už visą tavo man sutaisomą negarbę, tavo draskomą mano garbę; už visus moralius ir materialius nuostolius tu man dabar vienu sykiu atsakysi!“<sup>600</sup>. Vaizdu-tikslu čia galima laikyti ne tiek euforinį atstatytos garbės vaizdą, kiek subjekto-rungėjo nugalėjimą. Pastarojo galimą kančia suteikia pa-teminiam subjektui malonumą<sup>601</sup>, būtent šis tikslas motyvuoja jo elgesį. Egzistenciniai simuliakrai nukreipti tad ne į patį pateminį subjektą ir jo potencializaciją, o į subjek-tą-varžovą. Tai neduoda jam ramybės, tai „jam it vinis buvo smegenyse įsibedęs“<sup>602</sup>.

Pateminis subjektas pradeda konstruoti argumentus prieš subjektą-varžovą, kurie būtų pripažinti priimančiojo diskurso. Iš pradžių jie paremti tiktai egzistenciniais si-muliakrais, todėl neatrodo įtikinami, tačiau pamažu įgauna formą:

Gali tu už jį galvą guldėti, kad jis ne socialistas revoliucionierius, kad jis bombų ne-rengia, caro nesiruošia užmušti? – kliedėjo aptiekininkas, pats nelabai besupaisydama-ką. Prieš Gintautą ir jis ničnieko neturėjo. O, kad būt galėjęs ko nors nusitverti: seniai būtų pats įdavęs! Tačiau juo šmeižė daktarą, juo gijo didesnės skonies ir pamėgimo. Pagaliau ėmė rodytis visi tie dalykai pritingą Gintautui.<sup>603</sup>

Čia matomas nebe toks schematiškas pasijinio subjekto vaizdas, koks buvo su-konstruotas teoriniame skyriuje. Įžeistos savimeilės ir keršto valdomas subjektas vis dėlto atskiria savo pateminį diskursą ir priimantįjį, jis valdo abiejų diskursų kodus. Tai matysis jo tolesnėje veikloje, jam bandant įvairiais būdais prašnekinti Baltrą ir Oną. Dar daugiau, jis geba subtiliai pajusti pašnekovo „bangą“ ir įsilieti į ją. Čia gali-ma prisiminti Greimo ir Fontanille'io gana radikalią prielaidą, esą visas bendravimas grįstas simuliakrais, kadangi kiekvienas subjektas įneša į diskursą subjektyvizacijos elementą, suvokia ir interpretuoja diskursą savaip<sup>604</sup>. Tiriamojo subjekto atžvilgiu tai pasiteisina – jis geba pajusti komunikanto simuliakrų būdą ir valdyti juos.

<sup>597</sup> VP 326.

<sup>598</sup> VP 327.

<sup>599</sup> VP 327.

<sup>600</sup> VP 365.

<sup>601</sup> Greimas 1989, 376.

<sup>602</sup> VP 331.

<sup>603</sup> VP 332.

<sup>604</sup> Греймас, Фонтаний 2007, 73.

Tačiau net ir neigiamiems personažams „Vaižgantas palieka ir tam tikrą žmoniškumo kibirkštį, retkarčiais netikėtai atskleidžia intymią jų sielos kertelę“<sup>605</sup>. Tad ir jie neišsitenka jiems suteiktame vaidmenyje. Tekste pro asmenybės moralinės degradacijos vaizdus šmėsteli žmogiškumo pertekliaus elementai. Gaisras vaistinėje ir Viadorellio namuose tarsi nušviečia ir tai, kas liko žmogiška vaistininke – rūpestis kitu (ištraukia iš ugnies šeimyną), baimė, skausmas, fizinė ir moralinė kančia (dėl apdegusios žmonos ir suluošinto vaiko).

Apibendrinant, galima sakyti, kad Vaižganto kūryboje nerandama stiprių išpuikėlių portretų, tokių kaip pavydo pasijos užkrėsti Ona *Pragiedruliuose* arba Jonas *Nebylėje*. Tačiau nestinga puikybės apraiškų: egoizmo, tuščiagarbystės, konkurencijos ir kt., kurie, pasirodo, yra ne mažiau pavojingi nei grynoji puikybė. Pasiduodamas šioms aistroms, žmogus griaua ne tik savo, bet ir aplinkinių gyvenimus. Nuodėmė yra užkrečiama.

Nors Vaižgantas savo kūrinuose vaizduoja tradicinį lietuvišką kaimą, kur sekmadeniais einama į bažnyčią, kur laikomasi religinių švenčių kalendoriaus, kur žmonės, rodos, yra dori katalikai, vis dėlto dažnai parodoma, kad tai labiau įprotis ir išorinis krikščioniškų reikalavimų laikymasis. Pateminė tekstų eiga atskleidžia, kad žmonės dažnai gyvena pagal kitą logiką: *atrodymas* Vaižganto sukurtoje bendruomenėje vertinamas labiau negu *buvimas*. Tai ypač paryškina, kada į naratyvą įvedamas kunigas – jis atstovauja tikėjimo, artimo meilės vertyboms ir vien jo pasirodymas priverčia aplinkinius susigėsti dėl savo elgesio.

Kai kurių veikėjų grupės, būtent nutautėjusi bajorija ir agresyviai nusiteikę sveimtaliai, paprastai visada vaizduojamos, pasitelkiant puikybei būdingus bruožus (toks vaizdavimas daugiausiai sukauptas *Pragiedruliuose*). Tai chrestomatinis stilistinis žingsnis – jis randamas, pavyzdžiui, visų tautų metraščiuose, karo kronikose, neigiamai vaizduojant priešus, užpuolikus<sup>606</sup>. Vaižgantas tęsia šitą stilistinę tradiciją. Kartu bajorų portretai leido įdėmiau aptarti simuliakrų įtaką puikybės formavimuisi, parodyti jų pavojingumą vieningai asmenybei.

Vaižganto kūryboje neretai galima matyti nuodėmių tarpusavio ryšius. Puikybė tiesiogiai siejama su tokiomis aistromis kaip pavydas, pyktis, kerštas, nusivylimas, baimė ir kt. Dar daugiau, atskleidžiama, kad puikybė gali reikštis ne vien tik per savęs iškėlimą, bet ir per polinkį kūno leipinimui (paprastai – alkoholizmas), per perteklinį materialinės gerovės siekį. Parodoma, kaip įsipindama į nekalčiausius jausmus, puikybė transformuoja žmogų bei paleidžia (savi)destrukcinius procesus.

<sup>605</sup> Radzevičius 1987, 71.

<sup>606</sup> Prisiminkime Isokrato požiūrį į persus (žr. šio darbo p. 60–61).





# VI.

---

## Išvados

Šioje disertacijoje sukurtas mechanizmas puikybės pasijos fenomenui literatūroje tirti. Pasitelkus pasijų semiotiką bei taikant ją chronologiniu ir aksiologiniu požiūriu skirtingiems tekstams, pavyko ne tik išryškinti analizuojamo reiškinių specifiką skirtingų kultūrų tekstų pluoštuose, bet ir pamatyti tai, kas išlieka bendra.

Tiriant puikybę iš pasijų semiotikos perspektyvos, pristatytos Greimo ir jo mokinių įvestos pagrindinės sąvokos, parodyta, kad puikybė susideda iš trijų pagrindinių komponentų – santykio su *savimi*, santykio su *kitu* ir pertekliaus, – kurių kombinacijos gali sudaryti skirtingus puikybės raiškos variantus: nuo liguistos gėdos iki šėtoniškosios puikybės. Šis trinaris puikybės branduolys, skirtingai nuo makrosekvencijos, gali būti laikomas universaliu, jis aiškiai funkcionavo visuose ištirtuose tekstuose.

Greimo ir jo mokinių pasijų semiotikos mechanizmą disertacijoje pritaikius Biblijos ištraukai (Pr 3.1–6) tirti, aprašytas palaiptis puikybės radimasis ir parodyta, kad puikybė turi kognityvinį pagrindą, t. y. jos pirminis impulsas – tai ne kūno pojūčiai, o sąmonės procesai. Puikybė užgimsta nuo tam tikro *tikėjimo / žinojimo*, žadančio subjekto išskirtinumą. Šis išskirtinumas klaidingai tapatinamas su pilnatve, ontologiniu išsipildymu, ir tai atveria kelią puikybės formacijai: pasija pradeda įgauti tensyvumą bei modalinę formą. Teorinis skyrius baigiamas makrosekvencijos, t. y. modalinę pasijos kelią fiksuojančios schemos, konstravimu.

Kuriant puikybės makrosekvenciją, suabejota šios schemos Greimo ir Fontanille'io suvokimu, kaip objektyviu pasijos fiksavimu. Prieita prie išvados, kad makrosekvencija, kaip kultūrinė duotybė, atspindi ne tiek pačią pasiją, kiek jos modalinį išsidėstymą konkrečioje kultūroje. Tiriant puikybę antikinėje kultūroje, ši įžvalga pasiteisino: puikybės sampratos ir jos fenomeno analizė antikinėje literatūroje parodė, kad ši kultūra remiasi unikalios aksiologine sistema, tad „antikinei“ puikybei negalioja teorinėje šio darbo dalyje sukurta puikybės makrosekvencija.

Ištyrus puikybę antikinėje kultūroje, nustatyta, kad puikybės samprata neatsiejama nuo kolektyviškumo dimensijos, tai visuomenės darnai pavojinga yda. Puikybe antikoje vadinami ne tik konkretūs savimybės atvejai, bet ir viskas, kas siejama su bendros harmonijos ardymu: savo vietos sociume nepaisymas, socialinių normų paminimas, akiplėšiškas elgesys ir pan. Taikant pasijų semiotikos prieigas, detalios aptarti puikybės ypatumai antikinėje kultūroje. Nustatyta, kad antikiniame universume puikybe laikomas *nemokėjimas būti*, kuris pasireiškia kaip (ne)sąmoningas kosmoso normų atmetimas. Kosmosas, anot antikinio mąstymo, yra visur ir yra viskas (panteistinė pasaulėjauta), tad bet koks nusižengimas neigiamai atsiliepia bendrai darnai.

Aktyvus stebėtojo vaidmuo antikinėje kultūroje leido įsigilinti į sensibilizacijos ir moralizacijos procesus: darbe praplėstos Greimo ir Fontanille'io *Pasijų semiotikoje* pateiktos pastabos, aptarta šių procesų sandara. Prieita prie išvados, kad sensibilizacija atitinka klasikinę komunikacinę schemą, tik vietoje kalbinio kodo pateiktas pateminis kodas, nuskaitomas iš modalinio pertekliaus. Taigi pasijos kodo nuskaitymas visada yra subjektyvus ir nemaža dalimi priklauso nuo stebėtojo kompetencijų. Šiame darbo skyriuje pateiktos įžvalgos buvo susistemintos makrosekvencijos schemoje.

Krikščioniškųjų tekstų analizė atskleidė, kad į puikybę žvelgiama per Dievo ir žmogaus santykių prizmę. Todėl krikščionybėje puikybė įgauna transcendentinį matmenį, kadangi paliečia ne tik santykių horizontalę *žmogus–žmogus*, bet ir vertikale *žmogus–Dievas*. Krikščioniškoji antropologija supranta žmogų kaip Dievo atvaizdą, tad bet kas, kas iškraipo šį tobulą kūrinių moralizuojama itin neigiamai. Puikybė suvokiama kaip viena iš baisiausių nuodėmių, kadangi griaua sveiką asmenybę bei nutolina žmogų nuo amžinosios gyvybės, jam pačiam to nesuvokiant.

Darbe pateikiama krikščioniškojo pasijos analizės kelio pavyzdžių. Parodyta, jog visų nuodėmių bendra šaknis – tai savimyla, kuri skyla į tris pagrindinius nuodėmių tipus: akių geismą, kūno geismą ir gyvenimo puikybę. Paaikškėja, kad visose nuodėmėse esama savimybės elementų, kadangi bet kokia nuodėmė – tai *savo* poreikių tenkinimas, atmetant *kitą* ir / arba Dievą.

Aptariant pasijos radimąsi krikščioniškuoju požiūriu, vėl analizuota Senojo Testamento ištrauka (Pr 3.1–6), tačiau dabar – iš krikščioniškosios perspektyvos. Tai leido ne tik parodyti puikybės tapsmo subtilybes, bet ir atlikti semiotinės bei asketinės schemų palyginimą. Prieita prie išvados, kad jos yra panašios savo dinamika (t. y. ir viena ir kita vaizduoja stiprėjančią subjekto pasidavimą pasijai), tačiau skiriasi etapų

suvokimu. Semiotika žiūri į pasiją kaip į *naują* besiformuojančią reikšmę ir suvokia ją kaip evoliuciją, o asketika supranta ją kaip degradaciją, kaip Dievo atvaizdo iškreipimą žmoguje, nurodo į žmogaus transformacijas, pasiduodant nuodėmei (keičiasi jo gebėjimas *norėti*, pažeidžiama valia, paveikiama sąmonė ir pan.).

Darbe buvo atlikta ir kitų Šventojo Rašto vietų analizė – pristatytas puikybės suvokimas Senojo Testamento pasaulėvaizdyje, palyginta su Naujojo Testamento aksiologija. Parodyta, kad puikybė neapsiriboja vien tik savęs iškėlimu, bet gali turėti daugybę pavidalų, be to, glaudžiai susijusi ir su kitomis nuodėmėmis – pykčiu, neapykanta, pavydu ir kt. Krikščionybėje ydingu laikomas ne tik išorinis poelgis, bet ir vidinis nusiteikimas, kadangi jis taip pat nutolina žmogų nuo Dievo, griaua šventumą pačiame žmoguje. Atsisakydamas *kito* savęs naudai, žmogus nukerta tiek ryšius su sociumu, tiek su Dievu. Tačiau tikrosios autonomijos jis nepasiekia. Naujajame Testamente parodoma Dievu tikinti bendruomenė (arba, tiksliau, bendruomenės dalis – fariziejai), laukianti išganymo ir besilaikanti Įstatymo. Tačiau puikybės nuodėmė nedingo, ji tapo subtilesnė, nebe tokia ryški. Ji pažeidžia santykį su *kitu*, įsiskverbia į patį tikėjimą, nepastebimai pakeisdama tikėjimą Dievu tikėjimu savimi.

Paskutinėje darbo dalyje „Puikybė Vaižganto palikime“ ankstesnėse dalyse atrasti puikybės pasijos mechanizmai taikyti lietuvių autoriaus kūriniių analizei. Buvo nustatyta, kad šio autoriaus tekstuose jungiamos skirtingos puikybės receptijos perspektyvos. Vaižganto fikcinio pasaulio veikėjai, kad ir būdami iš išorės geri katalikai (kas sekmadienį važiuoja į bažnyčią, žino svarbiausias šventes, laikosi gavėnių ir pan.), dažnai gyvena pagal priešingą logiką. Jiems svarbiausia yra šlovė, pinigas, uždarbis, galimybė pasididžiuoti prieš kaimą, labiau vertinami išoriniai, o ne vidiniai dalykai. Garbė, šlovė ir materialinė gerovė dažnai sudaro Vaižganto veikėjų aksiologinio tinklo pagrindą. Prietaisai išvados, kad Vaižganto kūryboje vaizduojama kolektyvinė gyvenimo plotmė, iš vienos pusės, yra tradicijų išsaugojimo garantas bei apsauga nuo socialinių nusižengimų, tačiau, iš kitos pusės, būtent ji sudaro terpę puikybei ir tuščiaagarbystei vystytis. Taip pat kolektyvinė sąmonė neapsaugo subjekto nuo dvasinio puolimo, kadangi koncentruojasi labiau ties išoriniu atitikimu normoms.

Vaižganto tekstų analizė atvėrė ir papildomų puikybės aspektų. Tiriant buvo pastebėti subtilesni puikybės aspektai, besireiškiantys kasdienybėje, metodologiškai nepačiuostam žvilgsniui sunkiau fiksuojami. Vaižganto kūryboje vyrauja smulkios puikybės apraiškos: egoizmas, savanaudiškumas, pasipūtimas ir kt. Įsigilinus į simuliakrų vaidmenį puikybės formacijoje, pastebėta, kad simuliakrai yra labai dažnas ir galingas tyrinėjamos pasijos elementas. Pasijai pasidavusio subjekto sąmonė yra stipriai transformuojama, aktualizuojamas *tikėjimas* simuliakrais. Itin disforiškai, dažnai agresyviai suvokiama bet kas, kas griaua šias subjekto sukurtas vizijas.

Puikybė, kaip ją vaizduoja Vaižgantas, nebėra *įvykis*, prie jos priprantama, ji nepastebima, o kartais tampa teigiama gyvenimo dalimi. Taip pat jo tekstuose itin gerai matomi visi trys krikščionybėje išgryninti nuodėmės tipai – tiek akių geismas, tiek

kūno geismas, tiek konkrečiai puikybė. Šio autoriaus kūrinuose atskleidžiama ir tai, kad bet kokia yda turi polinkį progresuoti bei prisitraukti kitas nuodėmes. Vaižganto tekstų tragizmas – tai gero, doro žmogaus dvasinis žlugimas bei kitų žmonių įsitraukimas į nuodėmės voratinklį.

Taigi darbe į puikybę pasižiūrėta iš kelių perspektyvų, atskleidžiant skirtingus jos aspektus. Puikybė vienareikšmiškai suvokiama neigiamai – jos pavojus yra tiek socialinis, tiek psichologinis, tiek dvasinis.

Disertacijoje formuluota mintis, jog puikybės tyrimas yra naujoviškas, tiek metodologiniu, tiek kultūrologiniu požiūriu. Daug kas liko nepaliesta: tolesnėje perspektyvoje lieka puikybės tyrimas psichosomatiniu aspektu, skirtingų puikybės apraiškų lyginamoji analizė, puikybės sensibilizacijos ir moralizacijos variacijos skirtingose epochose ar kultūrose. Atrodo, kad apskritai pasijų ir konkrečiai – puikybės – analizė yra naudinga kultūrologiniu, socialiniu požiūriu ir turėtų būti tęsiama.

# VII.

---

## Šaltinių ir literatūros sąrašas

- Arist. *De gen. an.* – Aristotelis *de generatione animalium*, H. J. Drossaart Lulofs, Oxford: Clarendon Press, 1972, 1–204. (<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0086:012:157978>).
- Arist. *Met.* – Aristotle, *Metaphysica*, ed. W. Jaeger, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Arist. *Nic. Eth.* – Aristotelis, Nikomacho etika, *Rinktiniai raštai*, sudarė Antanas Rybelis, iš senosios graikų k. vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas, Vilnius: Mintis, 1990, 61–275.
- Arist. *Poet.* – Aristotelis, Poetika, *Rinktiniai raštai*, sudarė Antanas Rybelis, iš senosios graikų k. vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas, Vilnius: Mintis, 1990, 275–320.
- Arist. *Rh.* – William David Ross, *Aristotle Ars rhetorica*, Oxford: Clarendon Press, 1–191. (<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0086:038:125369>).
- Eur. *Or.* – Euripidas, *Orestas*, vertė Audronė Kudulytė-Kairienė. (<http://www.dramustalcus.lt>).
- Eur. *Hipp.* – Euripidas, Hipolitas, *Antikinės tragedijos*: Eschilas, Sofoklis, Euripidas. Pasaulinės literatūros biblioteka, iš senosios graikų kalbos vertė Henrikas Zabulis, Vilnius: Vaga, 1988, 407–461.
- Eur. *Med.* – Euripidas, Medėja, *Antikinės tragedijos*: Eschilas, Sofoklis, Euripidas. Pasaulinės literatūros biblioteka, iš senosios graikų kalbos vertė Benediktas Kazlauskas, Vilnius: Vaga, 1988, 355–405.

- Eur. *Med.* – [Euripides], *Medea, Euripidis fabulae*, vol. 1, ed. G. Murray, Oxford: Clarendon Press, 1902 (repr. 1966). (<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0006:003:0>).
- Hdt. – Herodotas, *Istorija*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Vilnius: Mintis, 1988.
- Hes. *Theog.* – Hesiodas, *Teogonija*, iš senosios graikų kalbos vertė, paaiškinimus parašė bei vardų rodyklę sudarė Audronė Kudulytė-Kairienė, Vilnius: Aidai, 2002.
- Il.* – Homeras, *Iliada*, iš graikų kalbos vertė Antanas Dambrauskas, Vilnius: Vaga, 1981.
- Il.* – [Homer], *Homeri Ilias, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, (Hrsg.) M. L. West, Stuttgart-Leipzig: Teubner, Bd. 1, 1998, 3–372. (<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0012:004:0>).
- Il.* – [Homer], *Homeri Ilias, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, (Hrsg.) M. L. West, Stuttgart-Leipzig: Teubner, Bd. 2, 2000, 3–369. (<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0012:004:0>).
- Is. orat.* – [Isocrates], *Discours*, É. Brémond and G. Mathieu, vol. 4, Paris: Les Belles Lettres, 1962.
- Od.* – Homeras, *Odiseja*, iš graikų kalbos vertė Antanas Dambrauskas, Vilnius: Vaga, 1979.
- Od.* – [Homer], *Homeri Odyssea*, (Hrsg.) P. von der Mühl, Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962, 1–456. (<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0012:002:0>).
- NT* – *Naujasis Testamentas*, vertė Česlovas Kavaliauskas, 1998. (<http://biblija.lt/index.aspx?cmp=toc>).
- Ov. Met.* – Ovidijus, *Metamorfozės*, iš lotynų kalbos vertė Antanas Dambrauskas, Vilnius: Vaga, 1979.
- Pl. Resp.* – Platonas, *Valstybė*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Vilnius: Pradai, 2000.
- Soph. Ant.* – Sofoklis, Antigonė, *Antikinės tragedijos*: Eschilas, Sofoklis, Euripidas. Pasaulinės literatūros biblioteka, iš senosios graikų kalbos vertė Antanas Dambrauskas, Vilnius: Vaga, 1988, 245–295.
- Soph. OT* – Sofoklis, Edipas karalius, *Antikinės tragedijos*: Eschilas, Sofoklis, Euripidas. Pasaulinės literatūros biblioteka, iš senosios graikų kalbos vertė Antanas Dambrauskas, Vilnius: Vaga, 1988, 185–244.
- ST* – *Senasis Testamentas*, vertė Antanas Rubšys, LVK (katalikų) leidimas 1998. (Biblija RK\_K1998).
- Thuc.* – Thucydides, *The history of the Peloponnesian war*, translated by Richard Crawley, 2003. (<http://classics.mit.edu/Thucydides/pelopwar.html>).
- VAMS* [1925] – Vaižgantas, Ar jau medžiai sprogsta?, *Raštai* 2, Vilnius: Pradai, 1995, 9–35.
- VDD* [1921] – Vaižgantas, Dėdės ir dėdienės, *Rimai ir Nerimai. Apysakos ir apsakymai*, Vilnius: Vaga, 1979, 9–135.
- VI* [1929] – Vaižgantas, Išgama, *Rimai ir Nerimai. Apysakos ir apsakymai*, Vilnius: Vaga, 1979, 392–419.



- VKD [1916]–Vaižgantas, Koks aš didvyris, *Raštai 2*, Vilnius: Pradai, 1995, 149–153.
- VLK – Vaižgantas, *Laiškai Klimams*, parengė Petras Klimas jnr.; redagavo Vytautas Vanagas, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1998.
- VMB [1931] – Vaižgantas, Mūsų bėrasai, *Rimai ir Nerimai. Apysakos ir apsakymai*, Vilnius: Vaga, 1979, 376–387.
- VN [1930] – Vaižgantas, *Nebylys // Rimai ir Nerimai. Apysakos ir apsakymai*, Vilnius: Vaga, 1979, 135–223.
- VP [1918–1920] – Vaižgantas, *Pragiedruliai*, Vilnius: Vaga, 1996.
- VTP [1922] – Vaižgantas, Tėvo palikimas, *Raštai 2*, Vilnius: Pradai, 1995, 55–111.
- VŽKS [1921] – Vaižgantas, Žemaičių kunigų seminarija, *Raštai 2*, Vilnius: Pradai, 1995, 409–413.
- VŽR [1932–1933] – Vaižgantas, Žemaičių Robinzonas, *Rimai ir Nerimai. Apysakos ir apsakymai*, Vilnius: Vaga, 1979, 223–345.
- VAIŽGANTAS, Juozas Tumas, 2014: *Raštai 23*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 115–125.
- WILDE, Oscar, 1891: *The Picture of Dorian Gray*, UK: Ward, Lock and Co.
- АРИСТОТЕЛЬ, 1983: Большая этика, *Сочинения в четырех томах 4*, Перев. и ред. А. И. Доватура, Москва, 295–375.
- АРИСТОТЕЛЬ, 2000: *Риторика. Поэтика*, перев. с древнегреч. О.П.Цыбенко и В.Г.Аппельбота, Москва: Лабиринт.
- ДОСТОЕВСКИЙ, Федор, 1989: Преступление и наказание, *Собрание сочинений в 15-ти томах 5*, Ленинград: Наука.
- Aurelius Augustinus – АВРЕЛИЙ АВГУСТИН, блаж., *О книге Бытия буквально*. ([https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij\\_Avgustin/o-knige-bytija/](https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-knige-bytija/)).
- Ephraem Syrus – ЕФРЕМ СИРИН, прп., 2007: О добродетелях и страстях, *Добротолюбие 2*, перевод с греч. свт. Феофана Затворника, Москва: Сретенский монастырь, 357–365.
- Ephraem Syrus – ЕФРЕМ СИРИН, прп., Глава третья, *Толкование на книгу Бытия*. ([https://azbyka.ru/otechnik/Efrem\\_Sirin/tolkovanie-na-knigu-bytija/3](https://azbyka.ru/otechnik/Efrem_Sirin/tolkovanie-na-knigu-bytija/3)).
- Gregorius Synaites – ГРИГОРИЙ СИНАИТ, прп., 2007: Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях, еще же – о помыслах, страстях и добродетелях, и еще – о безмолвии и молитве, *Добротолюбие 5*, перевод с греч. свт. Феофана Затворника, Москва: Сретенский монастырь, 176–211.
- Ioannes Cassianus – ИОАНН КАССИАН РИМЛЯНИН: *Писания к семи последним, посланным к Иовиниану, Миневрию, Леонтию и Феодору, собеседованиям отцов, обитавших в пределах Нижнего Египта*, «Двадцать второе собеседование аввы Феоны (второе). О ночных искушениях». ([https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Kassian\\_Rimljanin/pisaniya\\_k\\_drugim\\_semi/5\\_6](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kassian_Rimljanin/pisaniya_k_drugim_semi/5_6)).
- Ioannes Climacus – ИОАНН ЛЕСТВИЧНИК, прп., 2007: *Лествица, возводящая на небо*, Москва: Сретенский монастырь, 259–267.

- Isychii presbyteri Hierosolymorum – ИСИХИЙ, пресвитер Иерусалимский, прп., 2007: К Феодулу душеполезное и спасительное слово о трезвении и молитве, *Добротолюбие* 2, перевод с греч. свт. Феофана Затворника, Москва: Сретенский монастырь, 153–199.
- Joannes Chrysostomus – ИОАНН ЗЛАТОУСТ, свт., 2005: *Творения в 12 томах: Толкование на на святого Матфея Евангелиста VII*. Почаев: Свято-Успенская Почаевская Лавра.
- Joannes Chrysostomus – ИОАНН ЗЛАТОУСТ, свт., 2005: «Слово против упивающихся и о воскресении, сказанное во святую и великую неделю Пасхи», *Творения в 12 томах*, т. 2, 494–504.
- Marcus Eremita – МАРК ПОДВИЖНИК, прп., 2007, Наставления св. Марка, извлеченные из других его слов, *Добротолюбие* 1, перевод с греч. свт. Феофана Затворника, Москва: изд. Сретенского монастыря, 451–485.
- Maximus Confessor – МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, прп., 2007: Вторая сотница о любви, *Добротолюбие* 3, Москва: Сретенский монастырь, 176–194.
- Theodor Ed. – ФЕОДОР ЕДЕССКИЙ, свт., Сто душеполезнейших глав, *Добротолюбие* 3, перевод с греч. свт. Феофана Затворника, Москва: Сретенский монастырь, 319–347.
- Xanthopoulos Nicephorus Callistus et Ignatius – КАЛЛИСТ патриарх и сподвижник его ИГНАТИЙ КСАНФОПУЛЫ, 2007: Наставления безмолствующим в сотне глав: глава 78: Как преуспеть в кротости; о трех силах души – раздражительной, желательной и разумной, *Добротолюбие* 5, перевод с греч. свт. Феофана Затворника, Москва: Сретенский Монастырь, 382.
- Avantekstas: Lietuviškų literatūros mokslo terminų žodynas*, autorių kolektyvas, Vilniaus universitetas, pradėtas kurti nuo 2007 m. (<http://www.avantekstas.ffv.vu.lt>).
- BibleWorks™ Copyright © 1992-2011*, programmed by BUSHHELL Michael S., TAN Michael D., WEAVER Glenn L., BibleWorks, LLC.
- CHILTON, Bruce D., NEUSNER, Jacob, ed., 2007: *In Quest of the Historical Pharisees*, Waco: Baylor University Press.
- COOK, Donald E., 1987: A Gospel Portrait of the Pharisees, *The Review & Expositor* 84, issue: 2, 221–233.
- CRABBE, Kylie, 2011: A Sinner and a Pharisee: Challenge at Simon’s Table in Luke 7. 36–50, *Pacifica: Australasian Theological Studies* 24, 247–266.
- CUNLIFFE, Richard John, 1924: *A Lexicon of the Homeric Dialect*, London, Glasgow, and Bombay: Blackie and Son Limited, 383–384.
- CURTIUS, Ernst Robert, 2013: *European Literature and the Latin Middle Ages*, Bollingen Series XXXVI, Translated from the German by Willard R. Trask, Princeton and Oxford: Princeton university press.

- DARRAULT, Ivan, 2015: Psichoanalizės vieta Greimo semiotinėje teorijoje: nuo *Struktūrinės semantikos* iki *Pasijų semiotikos*, *Semiotika* (11), 73–83.
- DLKŽ – *Dabartinis lietuvių kalbos žodynas*, 2000. (<http://lkiis.lki.lt/>).
- ENG, Daniel K., 2019: The Widening Circle: Honour, Shame, and Collectivism in the Parable of Prodigal Son”, *The Expository Times*, 130(5), 193–201. (<https://doi.org/10.1177/0014524618792177>).
- FISHER, Nick, 1976: „Hybris‘ and Dishonour: I“, *Greece & Rome*, vol. 23, Nr. 2 (Oct., 1976), 177–193.
- FISHER, Nick, 2003: *Hybris*, status and slavery, *The Greek World*, ed. by Anton Powell, Taylor & Francis e-Library.
- FONTANILLE, Jacques; ZILBERBERG, Claude, 1998: *Tension et signification*, Sprimont: Mardaga.
- FONTANILLE, Jacques, 2012: Astmos pasijos, *Baltos lankos*, iš prancūzų k. vertė Justinas Šuliokas, Vilnius: Baltos lankos, 124–177.
- FONTANILLE, Jacques, 2011: *Corps et sens*, Paris: Presses Universitaires de France.
- HOLMGREN, Frederick. C., 1994: The Pharisee and the Tax Collector Luke 18:9–14 and Deuteronomy 26:1–15, *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 48 (3), 252–261.
- GIROUD Jean-Claude, PANIER Louis, 1991: 1. Semiotika: diskurso analizės teorija. 2. Parabolė apie vynuogyno darbininkus, *Baltos lankos* 1, iš pranc. kalbos vertė D. Vaitkevičiūtė ir S. Žukas, Vilnius: Baltos lankos, 119–163.
- GREIMAS, Algirdas Julien, COURTÉS, Joseph, 1979: *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris : Classiques Hachette.
- GREIMAS, Algirdas Julius, 1989: *Semiotika. Darbų rinktinė*, sud. ir vertė R. Pavilionis, Vilnius: Mintis.
- GREIMAS, Algirdas Julius, 1999: *Baimės ieškojimas*, iš pranc. kalbos vertė Rolandas Pavilionis, Vilnius: Baltos lankos.
- GREIMAS, Algirdas Julius, 2000: Žinojimas ir tikėjimas: vienas kognityvinis universumas, *Baltos lankos* 12, iš pranc. kalbos vertė Rolandas Pavilionis, Vilnius: Baltos lankos, 12–33.
- GREIMAS, Algirdas Julius, 2005: *Struktūrinė semantika*, iš pranc. kalbos vertė ir terminų žodynėlį sudarė Kęstutis Nastopka, Vilnius: Baltos lankos.
- GREIMAS, Algirdas Julien; FONTANILLE, Jacques, 1991: *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d’âme*, Paris: Éditions du Seuil.
- GREIMAS, Algirdas Julius, 2007: „Apie nostalgiją. Leksinės semiotikos etiudas“, *Kultūros barai*, Nr. 3 (509), iš pranc. kalbos vertė Kęstutis Nastopka, Vilnius: Kultūros barai, 64–68.
- GREIMAS, Algirdas Julius, [Pastabos apie pasijas], 2009: Kęstučio Nastopkos vertimas iš «Notas manuscritas de A. J. Greimas». In *Algirdas Julien Greimas: Testemunhos*. Idealizado para o colóquio « Unidade e pluralidade: Em torno da obra

- de A. J. Greimas », realizado em São Paulo, de 31 de agosto a 2 de setembro de 1994. Ed. Ana Claudia de Oliveira. São Paulo, Escola de Comunicação, Editora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1994, 16–35. *Baltos lankos* 30, 200–205.
- HÉNAULT Anne, 1994: *Le pouvoir comme passion*, Paris : Presses Univ. de France.
- JOUSSEAU-ROHMER, Céline, 2014: *Valeurs et paraboles: une lecture de discours en Matthieu* 13, 1–53.
- KAZARINOVA, Ksenija, 2017: Nuopuolio gramatika, *Semiotika* 13, Vilnius: A. J. Greimo centro studijos, 35–57.
- KERŠYTĖ, Nijolė, 2016: *Pasakojimo pramanai*, Vilnius: VU leidykla.
- KITTEL Gerhard; FRIEDERICH, Gerhard (ed.); BROMILEY, Geoffrey W. (trans. and ed.), 1964–1976: *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- KUČINSKIENĖ, Aistė, 2016: *Juozo Tumo-Vaižganto epistolinis diskursas*, daktaro disertacija, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- KVIETKAUSKAS, Mindaugas, 2006: „Tapatybės virsmo istorija: Vaižganto *Pragiedruliai* ir 1918-1920 m. konfliktas dėl Vilniaus“, *Literatūra* 48 (5), 77–96.
- LANDOWSKI, Eric, 2015: *Prasmė anapus teksto*, iš pranc. kalbos vertė Paulius Jevsejevas, Vilnius: Baltos lankos.
- LAMPE, Geoffrey W. H., 1961: *A Patristic Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.
- LEWIS, Clive Staples, 2002: *The Four Loves*, London: Harper Collins.
- LIETUVNINKAITĖ, Nijolė, 2015: *Skaitantis Vaižgantas*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- LIDDLE, Henry George; SCOTT, Robert; JONES, Henry Stuart; MCKENZIE Roderick, 1940: *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, (<http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#eid=1>).
- LKŽ10 – Lietuvių kalbos žodynas* 10, red. Z. Jonikaitė, Vilnius: Mokslas, 1976;
- LKŽ4 – Lietuvių kalbos žodynas* 4, red. Z. Jonikaitė, Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1957.
- MURAŠOVA, Ksenija, 2013: Puikybė intersubjektiniuose santykiuose, *Res humanitariae* XIV, Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla, 70–87.
- NASTOPKA, Kęstutis, 2010: *Literatūros semiotika*, Vilnius: Baltos lankos.
- Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, chief Editor Sally Wehmeier, 7th edition, Oxford University Press, 2005.
- RADZEVIČIUS, Algimantas, 1987: *Vaižgantas lietuvių prozos kryžkelėse: meninės sintezės problema*, Vilnius: Vaga.
- ROBERT, Paule, 1992: *Le Petit Robert: dictionnaire de la langue française*, Paris: Robert.
- SATKAUSKYTĖ, Dalia, 2008: *Subjektyvumo profiliai lietuvių literatūroje*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.

- SVERDIOLAS, Arūnas, 1996: *Steigtis ir sauga*, Vilnius: Baltos lankos.
- Thesaurus Linguae Graecae: A Digital Library of Greek Literature*, autorių kolektyvas, USA, University of California Irvine (<http://stephanus.tlg.uci.edu/index.php>).
- TORCHIA, Joseph, 1987: St. Augustine's treatment of superbia and its Plotinian Affinities, *Augustinian Studies* 18, 66–80.
- VAITIEKŪNIENĖ, Aldona, 1982: *Vaižgantas*, Vilnius: Vaga.
- VILLER, Marcel, 1981–1982: *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique: doctrine et histoire* 11, Marcel Viller et al., Paris: Beauchesne.
- ŽUKAS, Saulius, 1999: *Vaižganto „Dėdžių ir dėdienių“ kulminacija: semiotinė analizė*, Vilnius: Baltos lankos.
- АВАНЕСОВ, Сергей Сергеевич, 2010: Аксиологические мотивы в поэмах Гомера (1), *Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция* 2, т. 4, 260–290.
- АВАНЕСОВ, Сергей Сергеевич, 2012: Аксиологические мотивы в поэмах Гомера (2), *Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция* 2, т. 6, 283–305.
- БАХТИН, Михаил, 1975: *Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет*, Москва: Художественная литература.
- БЕНЕДИКТ, Рут, 2013: *Хризантема и меч: модели японской культуры*, пер. с англ. М. Н. Корнилов, Е. М. Лазарева, В. Г. Николаев. Москва, Спб.: Центр гуманитарных инициатив.
- ДВОРЕЦКИЙ, Иосиф, 1976: *Латинско-русский словарь*, Москва: Русский язык.
- ДЕЛЕЗ, Жиль, 1998: *Различие и повторение*, пер. с французского Н. Б. Маньковская, Санкт-Петербург: ТОО ТК «Петрополис».
- ДИОНИСИЙ (Шленов), игумен; КОРДОЧКИН Андрей, свящ.: Иоанн Лествичник, *Православная энциклопедия*. ([http://www.pravenc.ru/text/471351.html#part\\_7](http://www.pravenc.ru/text/471351.html#part_7)).
- ДОДДС, Эрик, 2000: *Греки и иррациональное*, перевод с английского, комментарии и указатель С. В. Пахомова, Санкт-Петербург: Алетея.
- ЕПИФАНОВИЧ, Сергей Леонтьевич, 2011: *Аскетика, Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие*, Киев: Петр Барский в Киеве, 1915, репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра.
- ЗАРИН, Сергей, 2006: *Аскетизм по православно-христианскому учению*, репринт, Киев: издательство имени святителя Льва, папы Римского.
- ГРЕЙМАС, Альгирдас; ФОНТАНИЙ, Жак, 2007: *Семиотика страстей. От состояния вещей к состоянию души*, пер. с французского И. Г. Меркуловой, Москва: Издательство ЛКИ.
- ГУСЕЙНОВ, Абдусалам, 2013: *Античная этика*, Киев. ([https://www.logic-books.info/sites/default/files/guseynov\\_antichnaya\\_etika.pdf](https://www.logic-books.info/sites/default/files/guseynov_antichnaya_etika.pdf)).

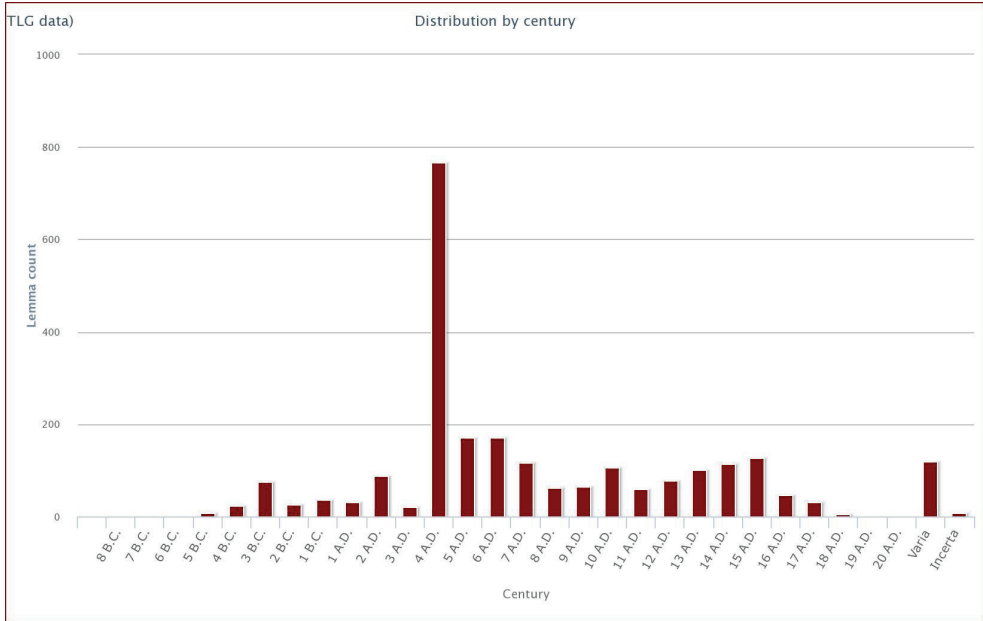
- КИПРИАН (Керн), свт., 2006: *Антропология св. Григория Паламы*, Киев: Издательство имени святителя Льва, папы Римского.
- ЛИЗГУНОВ, Павел, 2016: *Понятие смирения в античности, Священном Писании и греческой патристике I–III веков*. Сергиев Посад.
- ЛОСЕВ Алексей, 1983: Двенадцать тезисов об античной культуре, *Студенческий меридиан*, № 9–10. ([http://psylib.org.ua/books/\\_losew02.htm](http://psylib.org.ua/books/_losew02.htm)).
- ЛОСЕВ, Алексей, 2000: *История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Книга II*, Москва: Фолио.
- ЛОСЕВ, Алексей, 2006: *Гомер*, Москва: Молодая гвардия.
- ЛОТМАН, Юрий, 1992а: *Статьи по семиотике и топологии культуры*, Таллин: Александра.
- ЛОТМАН, Юрий, 1992б: *Избранные статьи 2*. В 3-х т.т., Таллин: Александра, 111–126.
- ЛОТМАН, Юрий, 1997а: «Об оппозиции «честь–слава» в светских текстах киевского периода», *О русской литературе. Статьи и исследования (1958–1993)*. История русской прозы. Теория литературы Санкт-Петербург: «Искусство–СПБ», 84–94.
- ЛОТМАН, Юрий, 1997б: «Еще раз о понятиях «слава» и «честь» в текстах киевского периода», *О русской литературе. Статьи и исследования (1958–1993)*. История русской прозы. Теория литературы Санкт-Петербург: «Искусство–СПБ», 95–101.
- ЛОТМАН, Юрий, 2000: *Семиосфера*, Санкт-Петербург: Искусство СПб.
- ЛОТМАН, Юрий, 2002: «О семиотике понятий «стыд» и «страх» в механизме культуры», *Статьи по семиотике культуры и искусства*, Санкт-Петербург: Гуманитарное агенство «Академический проект», 435–439.
- ОЖЕГОВ, Сергей, 1988: *Словарь русского языка*, под ред. Н. Ю. Шведовой, Москва: Русский язык.
- СТОЛЯРОВ, Александр Арнольдович, 1999: *Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера*, Москва: греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина.
- ФЕОФАН (Говоров), свт., 2005: *Начертание христианского нравоучения*, Москва: Лепта-Пресс.
- ФИЛАРЕТ (Дроздов), свт., «Часть первая. Сотворение мира и история первого мира», *Толкование на книгу Бытия*. ([https://azbyka.ru/otechnik/Filaret\\_Moskovskij/tolkovanie-na-knigu-bytija/](https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/tolkovanie-na-knigu-bytija/)).

# VIII.

---

**Priedai**



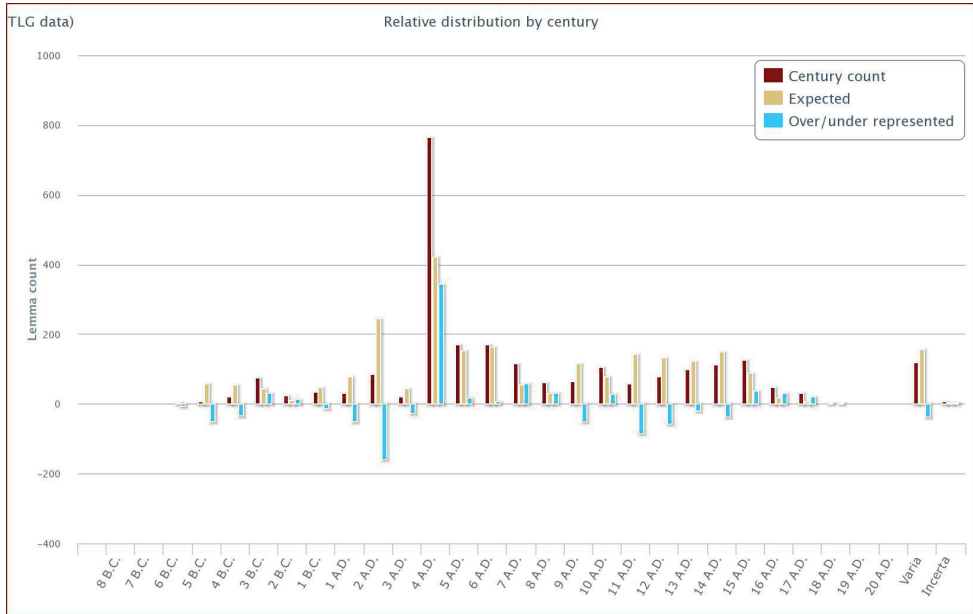
1 priedas<sup>607</sup>

1 pav. Žodžio *hyperefania* vartojimas nuo VIII a. pr. Kr. iki XX po Kr.<sup>608</sup>

Čia ir kitur, dažnio didėjimas sietinas su autorių skaičiaus augimu, tačiau tai ne vienintelė priežastis. Dažnio pašokėjimas IV a. po Kr. sietinas su krikščionybės įsigalėjimu ir vienuolystės atsiradimu. Iki šiol dominavusios apologetinės ir egzegetinės temos nuo IV a. yra papildomos asketiniiais raštais, kuriuose skiriamas dėmesys žmogaus dvasiniam tobulėjimui, aptariama nuodėmių raiška, genezė bei kova su jomis. Puikybė, kaip viena iš didžiausių nuodėmių, neabejotinai minima labai dažnai.

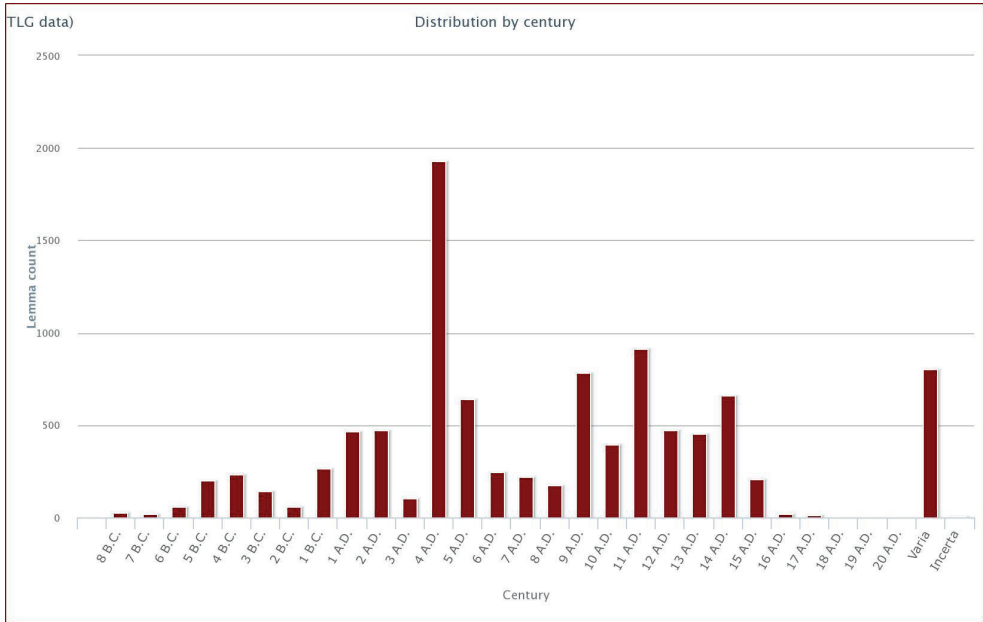
<sup>607</sup> Visos 1 priedo diagramos ištrauktos iš *TLG (Thesaurus Linguae Graecae)* duomenų bazės statistiniams duomenims skirtu puslapiu: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/stat.jsp>.

<sup>608</sup> Čia ir toliau angliškas diagramų turinys į lietuvių kalbą neverčiamas. Diagramos pateikiamos tokiu pavidalu, koku ištrauktos iš *TLG* duomenų bazės.



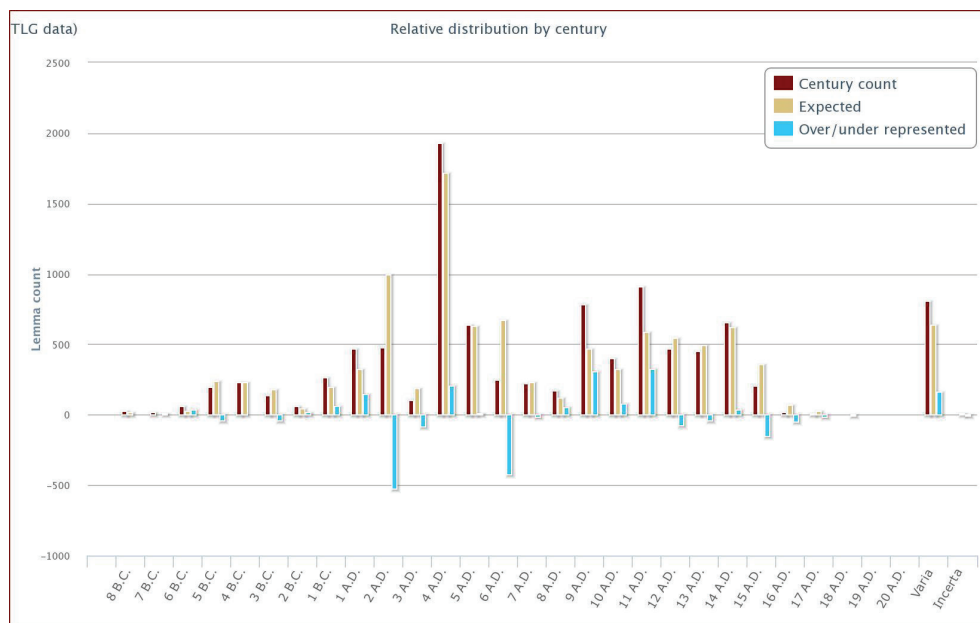
2 pav. Žodžio *hyperefania* numanomo ir esamo dažnio palyginimas nuo VIII a. pr. Kr. iki XX a. po Kr.

Geltona spalva žymimas numanomas žodžio dažnis, mėlyna – vartojimo viršijimas / dažnio nepasiekimas. Matyti, kad tik IV a. po Kr. matomas ryškus dažnio sproginimas. Kitais amžiais žodis *hyperefania* arba nežymiai viršija numanomą dažnį, arba nepasiekia jo.



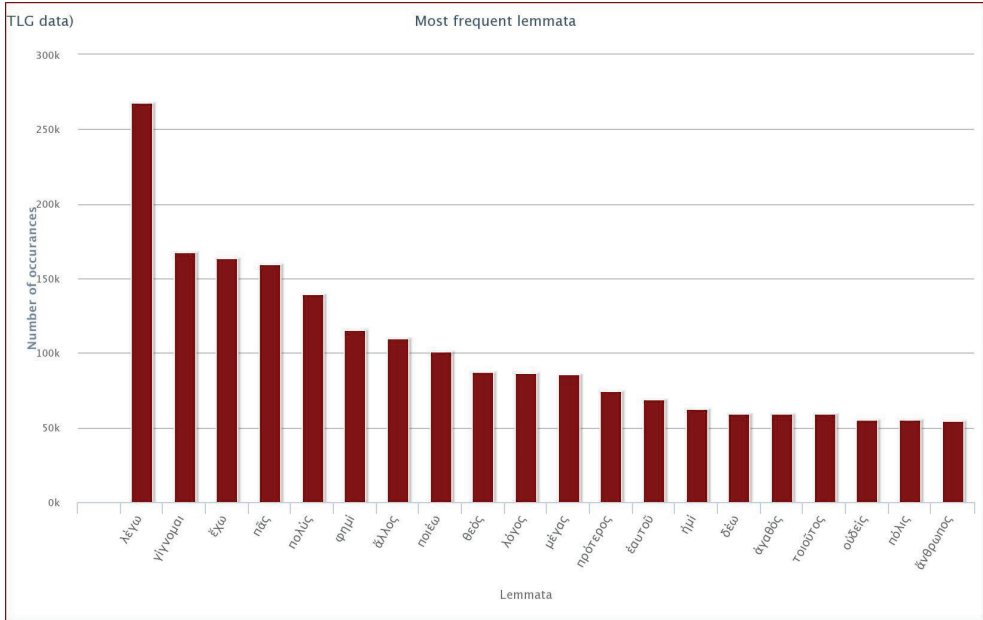
3 pav. Žodžio *hybris* vartojimas nuo VIII a. pr. Kr. iki XX po Kr.

Dažnio padidėjimas IV a. po Kr. turi tas pačias priežastis. Tačiau galima matyti, kad ši leksema, palyginus su *hyperefania*, vartojama dažniau. Tai leidžia daryti išvadą, jog antikinei sąmonei būtent akiplėšiškas ribų nepaisymas atrodo pavojingas ir vengtinas.



4 pav. Žodžio *hybris* numanomo ir esamo dažnio palyginimas nuo VIII a. pr. Kr. iki XX a. po Kr.

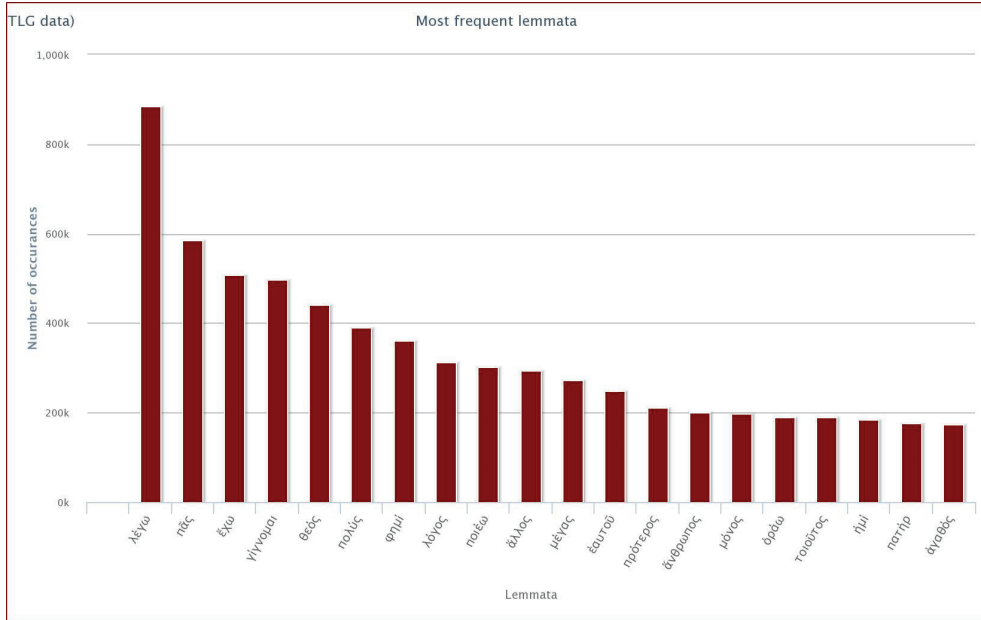
Žodis *hybris*, pradėdant nuo I a. po Kr. beveik visada viršija numanomą dažnį. Pirmaisiais amžiais po Kr. krikščionių autoriai savo raštuose aktyviai vartojo antikinėi sąmonei artimas sąvokas. Puikybės reiškiniui pažymėti parankesnė jiems buvo *hybris* leksema (žr. Pav 3). Dėl dažnio sumažėjimo galima daryti tokią prielaidą: tai sietina su istorine, politine ir dvasine situacija. XV a. žlugo Bizantijos imperija, prieš tai – nuo XII a. yra draskoma karų, nuo XIII a. ji išgyvena dvasinį nuopolį. Tad *hybris* dažnis pamažu krenta galbūt dėl pradėjusių dominuoti kitų temų.



5 pav. Dažniausios sąvokos, vartojamos graikų kalboje nuo VIII a. pr. Kr. iki III a. po Kr.

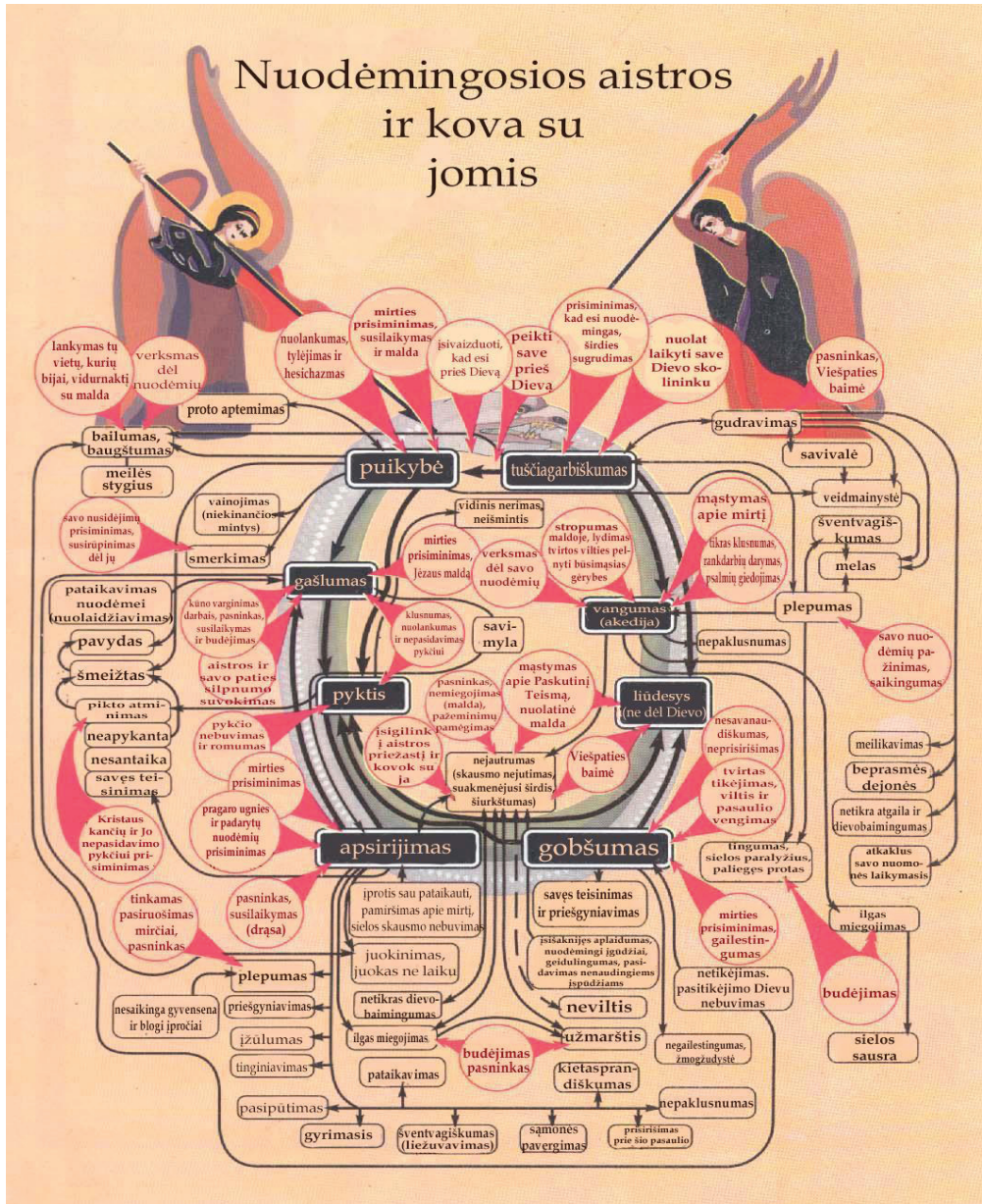
Šioje diagramoje apsiribota tais amžiais, kada dominavo pagoniška kultūra. Nuo IV a. pab. krikščionybė tampa valstybine religija, tad pasaulėžiūros kaita atsispindi ir tekstuose.

## VIII. Priedai



6 pav. Dažniausios sąvokos, vartojamos graikų kalboje nuo VIII a. pr. Kr. iki XX a. po Kr.

Matyti, kad bendras vaizdas nelabai varijuoja. Galbūt tai sietina su tuo, kad krikščionių autoriai aktyviai vartojo pagoniškąjį žodyną, siekdami paaikškinti krikščionybę suprantama adresatui aksiologine kalba.

2 priedas<sup>609</sup>

<sup>609</sup> Schema rusų kalba, iš kurios darytas vertimas, ištraukta iš: «Что такое страсти» [autoriųs ir parašymo data nenurodyti] (<http://www.pravoslavie.ru/104749.html>).



## 3 priedas

## Asketinės ir semiotinės pasijų raidos schemų palyginimas

Nuodėmės etapo pavadinimas asketikoje	Pasijos etapo pavadinimas semiotikoje	Etapo charakteristika
<b>Primetimas</b>	<b>Forinis tensyvumas</b>	Į primetamą dalyką sureagojama. Reakcija formuoja tolesnį santykį su primetamu objektu.
<p><b>Dėmesys</b> Gali būti skaidomas: <b>dėmesys + mėgavimasis</b>. Protinių jėgų koncentracija + širdies įsijungimas į nuodėmės formaciją. →</p> <p><b>Noras</b> – valios pavergimas. Valios komponento įvedimas leidžia kalbėti apie papildomą santykį tarp žmogaus ir siekiamo objekto: į nuodėmės raidos kelią įtraukiama ir keičiama pati žmogaus prigimtis, vienas pagrindinių žmogiškumo elementų.</p>	<p><b>Forinis tensyvumas: moduliacijos, valentingumai, fiducijos (pasitikėjimo) santykis.</b> Sustiprėjusi trauka tarp būsimo subjekto ir objekto. Objektas gali diktuoti subjekto elgesio formas. <b>Noro</b> atsiradimas leidžia kalbėti apie subjekto perėjimą į semionaratyvinį lygmenį.</p>	Semiotika šioje stadijoje dar neįžiūri subjekto ir objekto, kalbama apie protoaktantus. Asketika įžiūri čia subjektą, kuris atsakingas už savo vidines nuostatas ir puoselėjamas traukas. Traukos fenomenas šiame etape asketikos aprašomas detaliau nei semiotikos.
<b>Ryžtas</b> – ieškoma būdų nuodėmės įvykdymui, proto aktyvus dalyvavimas.	Įvyko perėjimas į semionaratyvinę plotmę, siekiama pašalinti disjunkciją.	Tarpinė padėtis tarp vidinio ruošimosi ir konkretaus išorinio veiksmo.
<b>Kova</b>	Ši stadija atskirai neišskiriama, kartais ji gali būti praleidžiama ir asketinėje schemoje.	Parodoma, kad fiducijos santykiai ir traukiantis objektas dar neturi subjektui galutinės įtakos. Tačiau turi įtakos ir įprotis: ar nuodėmė yra įprasta, ar tik formuojasi.
<b>Veiksmas</b> Įsijungia kūniška plotmė, nuodėmingas potraukis patvirtinamas veiksmu.	Atitinka emocijos stadiją – pasijos proveržis matomu būdu.	Asketinis suvokimas įtraukia vertinimą, tad veiksmas tampa ne tiesiog pateminio subjekto diskursyvizuota raiška, o byloja apie aksiologinės sistemos pokytį, subjekto perėjimą prie kitos – destruktivos ir priešiškos jam pačiam.

Nuodėmės etapo pavadinimas asketikoje	Pasijos etapo pavadinimas semiotikoje	Etapo charakteristika
<b>Iprotis</b>	Įpročio semiotika atskirai neanalizuoja, galbūt tai būtų laikoma atskira pasija.	Pateminio vaidmens virtimas teminiu.
<b>Pavergimas</b> Pasireiškia, kai žmogaus valia praranda įprastas, asmenybei reikalingas, paskirų polinkių ir poreikių vadovavimo bei kontrolės funkcijas. Aistringi troškimai visiškai patraukia žmogaus sielą link norimo objekto, priversdami visą protinę energiją sutelkti į jį.	Aistringo subjekto semiotika nesuvokia kaip pavergto.	Semiotika neapmąsto pavergimo momento. Tačiau galima manyti, kad pavergimo stadija atveria papildomą matmenį semiotinėje analizėje: yra ne tik būsenos ir veiksmo subjektas, bet ir modalinis subjektas, kuris <i>negali nereaguoti</i> tam tikru būdu. Neatpažįstamai pasikeičia jo gebėjimas <i>norėti</i> . Nuo šiol jis tarnauja tik pasijai, subjektas jo nevaldo. Pavergimo stadijos problematika tokia: semiotikoje subjektas atsiranda tada, kada galima kalbėti apie <i>norą</i> . O jeigu <i>noras</i> yra pakitęs, tapęs <i>privalėjimu</i> , ar galima kalbėti apie subjektą?
<i>Aistra</i> Žmogaus asmenybės būseną, kai nuodėmingi polinkiai tampa jo charakterio savybe, abibūdina jo nusiteikimus, žmogus nuolat galvoja ir sva-joja apie aistros objektą. Veiksmo stadiją nemaža dalis šventųjų tėvų nurodo kaip galutinį raidos tašką, aistros etapą pridedami fakultatyviai. Aistra, jų požiūriu, tai nuolat atsikartojantis veiksmas, nevalingas, refleksyvus veiksmo atkartojimas.	<b>Pasijos krizė</b> Šiam etapui suteikiamas kitoks turinys. Pasija semiotikoje vadinamas bet koks emocinis išgyvenimas, tai „jausminis diskurso matmuo, skiriamas greta pragmatinio matmens ir kognityvinio matmens“.	Semiotinis požiūris į pasijas artimas asketiniam tuo, kad abiejuose išskiriamas ypatingas ryšys tarp subjekto ir objekto: „susitelkimas ties junkcija“ semiotikoje ir nenumaldomas linkimas konkrečiai nuodėmei asketikoje. Apie ontologinį žmogaus pokytį, dvasinę destrukciją semiotika nekalba.