

TIMOFEJ MURAŠOV

Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių biblioteka

ORCID: 0000-0002-0216-4960

Lectio divina praktika kaip atsakas į literatūros kūrinio nuvertėjimo krizę

Anotacija. Kokia yra literatūros vieta informacijos bei emocijų pertekliaus pasaulyje? Judant kryptimi, kurią brėžia šis klausimas, šiame straipsnyje teigiama, kad a) nūdienos pasaulyje literatūra, suprantama kaip vartojimo objektas, nuvertėja, b) šios krizės kontekste turime galimybę aiškiau suprasti ir įgyvendinti performatyvų literatūros matmenį. Vienas iš pagrindinių straipsnio teiginių yra tas, kad literatūra nėra tik vartojamų idėjų ir emocijų šaltinis, ji gali būti ir kito subjektyvumo apraiška, formos lygmeniu keičiančia skaitytojo santykį su pasauliu. Apmąstant tokio teksto kūrimo sąlygas, teigiama, kad subjektyvumas, įgyvendinamas rašymo akto metu, yra etinis poelgis. Pasitelkdamas kūrinių, autorius įveikia jų kamuojančias problemas – taip kurdamas tekstą, jis kartu kuria ir save. Skaitytojas, užkrėstas šio subjektyvumo, gali mėginti jį realizuoti. Atskleidžiant tokio santykio su tekstu galimybes, nagrinėjama *lectio divina* praktika. Teigiama, kad šios praktikos atgaivinimas galėtų padėti įgyvendinti naują santykio su pasauliu formą, kuri slypi literatūros kūrinyje, atliekančiame ne vien vartojimo objekto vaidmenį. Šio teiginio prielaida ta, kad literatūros nuvertėjimo krizė nėra tapati jos saulėlydžiui; ji suprantama kaip iššūkis, kurį meta internetas, sukūręs informacijos ir emocijų perteklių. Vienas iš būdų atsakyti į šį iššūkį struktūriškai atitinka žingsnį, kurį padarė Marcelis Duchampas. Po jo įvykdytos revoliucijos būtent matymas tampa meniniu aktu, kuriančiu meno objektą. Tokiu pat naujus horizontus atveriančiu aktu gali tapti ir skaitymas. Būdamas literatūriname kūrinyje slypinčio subjektyvumo realizavimu, jis tuo pačiu metu sukuria naują knygos vertę.

Esminiai žodžiai: vartotojiškas skaitymas; performatyvusis skaitymas; performatyvusis rašymas; *lectio divina*; internetas.

Įvadas. Viduramžiais vienuolyno biblioteka, turėjusi apie šešis šimtus knygų, jau buvo laikoma pakankamai didelė (G. Unwin, Ph. S. Unwin et Tucker, s.a.). Dėl šios priežasties norintis perskaityti kiek retesnę knygą asmuo dažnai turėjo leisti į ilgą ir pavojingą kelionę. Jau vien šie du veiksniai (nedidelis knygų skaičius ir jų pasiekiamumo problema) lemdavo tai, kad literatūros vertė buvo itin didelė¹. Interneto pasaulyje jie nebetenka prasmės: nesuskaičiuojamas tekstų skaičius pasiekiamas vieno mygtuko paspaudimu. Maža to, internetas – tai ne tik tekstų erdvė: jame randame ir virtualias paskaitas, tinklalaides, žaidimus ir aibę galimybių bendrauti su

1 Žodis „literatūra“ šiame straipsnyje vartojamas kaip sąvoka, aprėpianti ne tik grožinės literatūros kūrinius, bet ir filosofinius, poetinius bei religinius tekstus. Tai reiškia, kad ji yra siauresnė už teksto kaip tokio sąvoką, bet platesnė už tam tikros literatūros lauką. Literatūra šiame tyrime nėra laikomi tokie tekstai kaip produktų sudėtys, skalbimo mašinų naudojimo instrukcijos, gatvių pavadinimai, kompiuteriniai kodai, knygų aprašai kataloguose ar darbo laišakai. Kita vertus, literatūra laikoma ir trumpas japoniškas *haiku*, ir trys pabiri kokio nors ikisokratiko žodžiai iš *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ir sausas vardų išvardijimas *Kronikų knygoje*. Toks platus literatūros supratimas negali būti nei tikslus, nei pagrįstas, *ergo* negalima net teigti, kad sąvoka „literatūra“ šiame darbe yra deramai apibrėžta. Laikant grožinės literatūros, filosofinius, religinius bei poetinius kūrinius literatūros sąvokos turiniu, tiesiog nurodoma į darbo lauką, kuriame bus vykdomas tolesnis tyrimas. Tai yra postulatyvus tyrimo pradžios taškas, kuris ne tiek prisideda prie literatūros apibrėžimo problemos, kiek bando šią problemą „paimti į skliaustus“. Lygiai taip pat, pavyzdžiui, matematikai naudojami skaičiais, negalėdami jų apibrėžti.

kitais žmonėmis. Kokia literatūros vieta šioje naujoje tikrovėje? Atsakyti nesunku – literatūra yra išstumta iš tos garbingos vietos, kurią kadaise užimdavo, jos vertė sumažėjo. Sumažėjo, nes tekstų yra per daug; sumažėjo, nes jie yra lengvai pasiekiami; sumažėjo, nes emocinį ir informacinį troškulį gali patenkinti kiti šaltiniai. Bendrai tariant, literatūros vertė sumažėjo, nes šalia knygos atsirado kita medija – internetas. Visgi matant šiuos pokyčius, lengva nepastebėti vienos juos lemiančios prielaidos: nuvertėjo ne pati literatūra, o literatūra, atliekanti vartojimo objekto funkcijas. Kai tik nustojama tapatinti ją su šiuo vis mažesnę svarbą turinčiu vaidmeniu, atsiranda galimybė pamatyti, kad nemaža literatūrinių kūrinų dalis skirta ne tik vartoti. Ši literatūroje slypintį potencialą vadinsime *keičiančiu mus kito subjektyvumu*. Literatūrinis kūrinys yra ne tik idėjų ir jausmų laidininkas – jis yra tam tikra mąstymo forma, nuo kurios gali priklausyti idėjų ir jausmų pagava.

Literatūra sukuria skaitytojui galimybę kuriam laikui tapti kita asmenybe. Visų pirma tai reiškia, kad skaitytojas, paveiktas kūrinio, pradeda kitaip jausti tikrovę, kitaip matyti daiktus, kitaip girdėti garsus. Šią patirtį nemaža dalimi lemia paties teksto savybės – taip mus veikia geras literatūrinis ar filosofinis tekstas, ir vargu, ar kada nors mus taip paveiks eilinis akademinis straipsnis ar pigus detektyvas. Bet dažniausiai, net kai tekstas pakeičia mūsų matymą, viskas tuo ir apsiriboja – jokių gilesnių pokyčių neįvyksta. Už juos yra atsakingas jau nebe tekstas, bet pats skaitytojas. Jeigu jis sugeba atliepti literatūros kūrinui, priimti į save naujo santykio su pasauliu sėklą ir auginti ją, ilgainiui jo siela pasidaro daugiamatiškesnė – įvaidujintas kito subjektyvumas tarsi dovanoja individui papildomas akis, ausis ir visą prisilietimo prie tikrovės būdų spektro įvairovę. Toks santykis su literatūra kaip tik ir laikomas darbu, kuris, keisdamas žmogaus gyvenimą fundamentiniame lygmenyje, kartu išryškina tą literatūros vertę, kuri ilgą laiką buvo užgožta jos kaip vartojimo objekto statuso.

Ką gi reiškia – realizuoti skaitytoją per literatūrinį kūrinį veikiantį kito subjektyvumą? Visų pirma, tai reiškia išmokti kūrinį skaityti nevertotojiškai. Toks santykis su literatūriniu kūriniumi, vedantis prie esminių skaitytojo sąmonės pokyčių, toli gražu nėra naujas – taip jau Viduramžiais vienuoliai skaitė Bibliją. Ši skaitymo praktika yra žinoma kaip *lectio divina*². Tačiau tai, kad ši praktika nėra nauja, nereiškia, jog ji nebuvo gerokai užmiršta. Šalia meditatyvaus santykio su literatūra visada egzistavo vartotojiškas, ilgainiui jis ir nugalėjo. Tačiau jeigu anksčiau būtent vartotojiškas santykis su literatūra sukurdavo jos vertę, nūdienos pasaulyje, priešingai, tie patys vartotojiškumo kriterijai ją mažina³. Tai reiškia, kad ne tiek literatūra *per se* tampa vis labiau bevertė,

2 *Lectio divina* yra tik viena iš galimų performatyvaus Šv. Rašto skaitymo technikų. Šalia jos galima prisiminti judaizmui įprastą Toros skaitymo praktikas ar ypatingą sufijų santykį su Koranu (ir netgi bendresnę islamišką Korano skaitymo praktiką *tilawa*, kurią sudaro keturi lygiai: *tarteel, tadweer, tahqeeq, hadr*). O štai Tolimųjų Rytų religijose mediatyvus skaitymas iki šiol užima itin svarbią vietą. Tokios praktikos kaip [*dharma grantha*] *parayana* ir *mantra japa* paverčia santykį su tekstu sąmonės perkaitos keliu.

3 Šiuos kriterijus gerai įvardijo Zygmuntas Baumanas:

Vartojimo žaidimo esmė yra ne tiek didelis noras įsigyti ir turėti, ne materialaus, apčiuopiamo turto kaupimas, kiek naujų neregėtų pojūčių keliamas jaudulys. <...> Markas C. Tayloras ir Esa Saarinenas trumpai šitai nusako taip: „Geismas negeidžia būti patenkintas. Priešingai, geismas geidžia geismo“. Bent jau idealaus vartotojo geismas. Baisiausias siaubas idealiam vartotojui turėtų būti perspektyva, jog geismas išblėsta ir išsisklaido, o akiratyje nebelieka nieko, kas jį prikeltų, ir pasauly – nieko geistina. <...> Norint padidinti gebėjimą vartoti, negalima leisti vartotojams nė akimirką pailsėti. Jie neturi sudėti bluosto, visad turi būti budrūs, nuolatos vis iš naujo gundomi, kitaip tariant, jų būseną turi būti nesilpnėjantis jaudulys ir sykiu nuolatinis įtarumas bei nepasitenkinimas. Įvairūs jaukai, kurie patrauktų dėmesį, turi stiprinti įtarumą ir sykiu žadėti ištraukti iš nepasitenkinimo būsenos: „Manai, esi visa tai matęs? Nieko dar nematei!“ (Bauman 2007, 127–128).

Jeigu iki radijo, televizijos ir interneto atsiradimo literatūra dar galėjo sukelti „geismą“, tai mūsų laikais jai vis prasčiau sekasi atlikti šį vaidmenį. Bandytas „prikelti“ literatūrą kaip geismo objektą šiuolaikiniame pasaulyje – iš pat pradžių nesėkmei pasmerktas projektas.

kiek mes patys darome ją tokią savo skaitymo būdu. Iš šio gana postulatavus teiginio nesunku padaryti išvadą, kad norint literatūrą suvokti kitaip, reikia ieškoti kitų santykio su ja būdų. Šių paieškų kontekste atsigręžimas į *lectio divina* praktiką bei jos atgaivinimas šiuolaikiniame pasaulyje galėtų padėti realizuoti literatūroje slypinčią galimybę keisti skaitytojo santykį su pasauliu formos lygmeniu. Galbūt svarbiausia, ko galima pasiekti judant šia kryptimi, – tai naujas klausimų, kuriuos skaitytojas užduoda literatūriniam kūriniiui, skaitymui ir sau, laukas. Tad atsigręžimo į *lectio divina* šiame straipsnyje tikslas nėra bandymas nurodyti į *teisingą*, bet užmirštą skaitymo būdą. Tikslas yra kitoks – atsigręžiant į šią praktiką, atkreipti dėmesį į klausimus, kurie koreliuotų su mane transformuojančiu kito subjektyvumu, slypinčiu literatūros kūrinijje. Šis tikslas pasiekiamas, įvykdant tris užduotis, kurios formuluojamos taip: a) atskleisti literatūrinio kūrinio kaip kito subjektyvumo sampratą; b) išgryninti santykio su literatūrinio kūrinio kaip kito subjektyvumu kryptį, nagrinėjant *lectio divina* praktiką; c) atskleisti skaitymo kaip atsako į kito subjektyvumą, realizuotą literatūriniam kūrinijje, reikšmę, esant žinių ir emocijų pertekliui. Su šiomis užduotimis koreliuoja trys pagrindiniai straipsnio teiginiai: a) literatūrinis kūrinys kaip kito subjektyvumas – tai *poelgis*, aktas, į kurį rašytojas įdeda visą save; b) *lectio divina* – tai teksto įvidujinimas ir jo pavertimas nauja savo mąstymo forma; c) kito subjektyvumo realizavimas žinių ir emocijų pertekliaus pasaulyje suteikia literatūros kūriniiui naują vertę.

Bendrą šio straipsnio probleminį lauką lemia George'o Steinerio (Steiner 1998), Hanso Ulricho Gumbrechto (Gumbrecht 2004), Tomo Sodeikos (Sodeika 2010), Kevinio Vanhoozerio (Vanhoozer 1998), Merabo Mamardašvilio (Mamardashvili 2014) darbai, kuriuose nagrinėjamos interpretacinio santykio su tekstu ir performatyvaus teksto problemos. *Lectio divina* praktikos analizė ir atnaujinimas atliekami, atsižvelgiant į Jeano Leclercqo (Leclercq 1996), Duncano Robertsono (Robertson 2011) ir Raymondo Studzinskio (Studzinski 2009) studijas.

Tekstas kaip kito subjektyvumas. Vartotoją tenkinantis literatūrinis kūrinys gali būti palygintas su talpykla: vienas deda į jį mintis ir jausmus, kitas juos pasiima. Ir iš tikrųjų, dažnai tai, kas buvo perskaityta ar išgirsta, tampa mūsų vidinio gyvenimo dalimi. Tai galioja ne tik idėjų atžvilgiu. „Kai kurie žmonės įsimyli tik todėl, kad dažnai girdėjo apie meilę“, – sakė François de La Rochefoucauld (La Rochefoucauld 1959, 57), atkreipęs dėmesį į tai, kad mums įskiepyti jausmus taip pat lengva, kaip ir mintis. Toks santykis su idėjomis ir jausmais gali būti palygintas su aklu mados kopijavimu: skaitytojas šiuo atveju dailina savo vidinį pasaulį, atsižvelgdamas į tam tikrus katalogus, rodančius, kaip tai galima padaryti, arba tiesiog tempia į savo širdį viską, kas patraukė jo akį. Tačiau tekstą galima skaityti ir kitaip. Kartą pasisukus kalbai apie vieną Johanno Winckelmanno darbą, Johannas Wolfgangas von Goethe prisipažino Johannui Peteriui Eckermannui: „Jį skaitydamas nieko neišmoksi, jį skaitydamas kuo nors tapsi“ (Eckermann 1999, 177). Čia J. W. Goethe teigia, kad skaitydamas J. Winckelmanno knygą jis ne tiek pasisėmė iš jos keletą idėjų, kiek tapo kitokia asmenybe. Tą patį išgirstame ir iš Malcolmo Bradbury'io, kuris apie savo mėgstamiausias knygas sakė: „Kaskart, kai jas skaitau, aš tobulėju kaip asmenybė“ (cit. pagal: Booth 1988, 172). Wayne'as Booth'as tokį literatūrinio kūrinio poveikį mums lygina su draugyste. Savo knygoje *The Company We Keep: An Ethics of Fiction* jis pastebi, kad ilgą laiką draugystė buvo viena iš klasikinių filosofinių temų, tačiau XIX amžiuje padėtis pradėjo keistis (Booth 1988, 170). Draugystė ėmė rūpėti filosofams vis mažiau. Kartu ir apie skaitymą nustota kalbėti kaip apie draugystės atvejį (W. Booth'as nurodo aibę knygų, kuriose aiškintasi šis palyginimas). Pastebėjęs tokį polinkį, W. Booth'as bando grąžinti draugystės ir draugystės su knyga temą į filosofijos diskursą. Eidamas šiuo keliu, jis atsigręžia į Aristotelį, Michelį de Montaigne'ą ir aibę kitų autorių bei išvardija daug draugystės požymių. Pagrindinis draugystės apibrėžimas, kuriuo vadovaujasi W. Booth'as, yra toks: draugas yra geras ne dėl to, ką duoda, o dėl jo paties,

todėl su draugais tiesiog gera būti – mums patinka gyventi kartu su draugais (Booth 1988, 174). Bendravimas su draugu padaro mus kitokiais – panašiai skaitytoją veikia ir jį „užkabinęs“ literatūrinis kūrinys. Atsižvelgiant į panašaus pobūdžio patirtis, šiame straipsnyje formuluojamas toks teiginys: literatūros kūrinys gali atlikti arba vartojimo objekto vaidmenį, arba būti skaitytoją veikiančiu kito asmens subjektyvumu.

Jeigu tekstas atlieka tik vartojimo objekto vaidmenį (akademiniis straipsnis, receptas, traškučių sudėtis, pigus meilės romanas ir t. t.), jis niekuo nesiskiria nuo daikto. Rašančiojo santykis su savo „kūryba“ yra toks pat, kaip tarp darbininko ir kibirų, slenkančių konvejeriu. Ar tai reiškia, kad skaitydami tokius tekstus nieko nesužinome apie autorių? Toli gražu ne. Tokie tekstai gali būti labai įdomūs ir saviti, tačiau juose matysime tik vienaip ar kitaip aprašytus įvykius, bet niekada nebūsime užkrėsti pačiu matymu kaip tokiu. Pasitelkiant kiek banalią akinių metaforą, santykį tarp vartojamo teksto ir kūrinio, paveikiančio kito asmens matymu, galima palyginti su paveikslu, kuriame visi daiktai turi geltoną atspalvį, ir matomu per geltonus akinius. Žiūrėdami į geltoną paveikslą suprasime, kaip kitas asmuo mato pasaulį, ir pripažinsime, kad jo matymas yra savitas, bet vis dėlto jo subjektyvumą įgyvendinsime tik tuo atveju, jeigu užsidėsime geltonus akinius. Tekstą, atliekantį tokį vaidmenį, ir vadiname užkrečiančiu mus kito subjektyvumu.

Ką reiškia šis tekste realizuotas kito subjektyvumas? Tai kito žvilgsnis, kuris pasirodo man daikto pavidalu. Tekste realizuotas kito subjektyvumas negali būti tapatinamas su kito prezencija; negalima net pasakyti, kad tekstas – tai kito buvimas nebuvimo moduse. Būtent dėl to, kiek tikslinant W. Booth'ą, reikia nubrėžti ribą, kurią peržengus, draugystės su literatūriniu kūriniu metafora nebetenka prasmės. Tekstas nežiūri į mane – ir tuo viskas pasakytas. Jeigu pasijuntu matomas kito, tuoj pat pamatau save iš šalies, tampa objektyvuotu, išeinu iš savo subjektyvumo kalėjimo – visa tai aprašė Jean'as Paulis Sartre'as savo *L'Être et le néant*. Nekartosime jo subtilaus ir meistriškai atlikto kito asmens žvilgsnio analizės. Čia tiesiog svarbu pabrėžti, kad literatūra neobjektyvuoja manęs – aš visada esu joje, ar žiūriu per ją, bet ji nepaverčia manęs *būtimi kitam*. Ir šia prasme literatūrinis kūrinys yra objektas, o ne subjektas. Tačiau tai yra tam tikras objekto tipas – lygiai kaip paveikslas, filmas, muzikos kūrinys ar pjesė; tai yra objektas, per kurį aš žiūriu į pasaulį *kito akimis*. Aš tarsi pats kuriam laikui tampa kūrinį parašiusiu subjektu – imu patirti pasaulį taip, kaip jis. Kokį autoriaus santykį su tekstu numato tokios išvados? Kaip reiškiamsi skaitytojo santykis su tokiu tekstu? Atsakydami į pirmą klausimą, aptarsime Michailo Bachtino poelgio koncepciją. Atsakydami į antrą – *lectio divina* praktiką.

Autoriaus ir teksto santykis poelgio koncepcijos požiūriu. Kiek apibendrinant, pagrindinę problemą, kurią sprendė M. Bachtinas darbe „K filosofii postupka“, galima apibrėžti taip: tai praraja tarp objektyvuotų asmens veiksmų ir jo gyvenimo. Individo veiksmas ir darbas – tai tarsi kaukė, kuri nesutampa su jo tikruoju, gyvu „aš“. Dėl to žmogus jaučiasi sau susvetimėjęs. Spręsdamas šią problemą M. Bachtinas teigia, kad taškas, kuriame „aš“, veiksmas ir jo rezultatas sutampa, yra tam tikras aktas, vadinamas *poelgiu* (rus. *nocmynok*). Būtent tuo būdu nepakartojamas ir unikalus individas visiškai realizuoja save: „Mano unikalumas yra duotas, bet kartu jo yra tik tiek, kiek jis buvo įgyvendintas kaip unikalumas – jis visada akte, poelgyje, t. y. jis yra užduotis“ (Bakhtin 2003, 40). Tik taip žmogus realizuoja tai, ką M. Bachtinas vadina „*ne alibi* būtyje“ (39). Jeigu *alibi* perkelia atsakomybę nuo žmogaus, tai *ne alibi* priešingai – padaro jį atsakingą. Egzistenciniame kontekste *ne alibi* reiškia, kad aš elgiuosi taip ir ne kitaip ne dėl to, kad taip elgiuosi kiti, ir ne dėl to, kad mane verčia taip elgtis išorinės aplinkybės, o elgiuosi pasikliaudamas tik savimi. Žmogus, pasirinkęs jam nepatinkantį darbą tik dėl to, kad jis suteikia aukštą socialinį statusą, visada gali pasakyti: „Jeigu būtų mano valia, aš tapčiau muzikantu, bet žmonės labiau vertina kitus dalykus“. Taip jis nusimeta atsakomybę – turi *alibi*. Ne jis tai pasirinko, už jį pasi-

rinko *visuomenė*. Bet tai reiškia, kad taip elgdamasis žmogus neišreiškia savo išskirtinumo – jis yra toks pat kaip visi. Poelgis, priešingai, – tai veiksmas, neturintis jokių išorinių paskatų: „Aš elgiuosi taip, o ne kitaip, nes žinau, kad tai yra *mano* kelias“.

Antra poelgio ypatybė yra ta, kad aš įdedu į aktą *visą save*. Savo straipsnyje „Slovo i so-bytie“ Vladimiras Bibichinas pabrėžia, kad M. Bachtinas kalba ne tiek apie mano poelgį, kiek apie *mane kaip poelgį* (Bibikhin 2010, 68). Poelgis – tai veiksmas, į kurį žmogus įdeda visą savo sielą. Taip, pavyzdžiui, palaikydamas draugą, galiu šias kelias valandas, kurias leidžiame kartu, būti visas tik jam. Arba galiu negalvodamas atiduoti visas savo santaupas nukentėjusiems nuo gaisro – tai poelgis, į kurį įdedu visą save. Ir lygiai tokiu pat poelgiu gali būti laikomas paveiklo tapymas ar knygos rašymas. Tačiau jeigu mano pokalbis su palaikymo ieškančiu draugu lieka neobjektyvuotas, rašymo aktas realizuojasi tekste. Dėl to, įdėjęs į tekstą visą save, gali kaip L. Tolstojus pasakyti: „Mano raštai yra visas Aš“ (Tolstoi 1938, 546–547). Tad kūrinys, suprastas kaip poelgis, – tarsi jo autoriaus sielos kvintesencija. Problema tik ta, kad neįmanoma įdėti viso savęs į tekstą to tiesiog panorėjus. Pavyzdžiui, net asmeniškiausi tekstai, tokie kaip dienoraščiai ar laišakai, dažniausiai yra tik vartojimo objektai ir nieko daugiau. Kita vertus, visiškai nuasmenintas Ludwigo Wittgensteino darbas *Tractatus Logico-Philosophicus* yra skaitytoją užkrečiantis žvilgsnis į pasaulį.

Autorius įdeda visą save į darbą tik tuo atveju, jeigu per kūrinį jis realizuojasi – kuria savo naująjį „aš“, perdirbdamas duotojo „aš“ materiją. Nikolajus Gogolis rašo, kad savo nuodėmės pavarsdavo *Mirusiųjų sielų* veikėjais ir taip jų atsikratydavo (Gogol' 1847, 144). Franzas Kafka prisipažįsta, kad apvalo ir išlaisvina širdį, išvydamas iš jos šlykščius dalykus ant popieriaus (Kafka 1973, 58). Įsiskaitę į Levo Šestovo darbus, suprasime, kad pačiu rašymu jis kovojo su gėrio ir blogio pažinimo nuodėme. Tuo tarpu Marcelis Proustas pasakoja apie kūrybos sąsają su gyvenimo transformacija per savo paties romaną. Atrodo, kad autorius iš pradžių tarsi guli „prispaustas patirties“ ir būtent rašymas padeda jam išsilaisvinti bei pakilti ant jos kaip ant laiptelio – taip iš lėto, žingsnis po žingsnio, vyksta asmenybės transformacijos procesas. Pasiremiant grakščia vieno Al-Ghazalio traktato antrašte, kūrybą galima būtų pavadinti tam tikra *laimės alchemija*, paverčiančia švininę širdį auksine. Ši transmutacija kristalizuojasi konkrečiame autoriaus kūrinyje – jį kurdamas, tampa kuriantis savimi, ir dėl to jis visas yra jame.

Tokie kūriniai gali ženkliai pakeisti mūsų santykį su pasauliu. Jų paveikti, mes kitaip išgyvename saulėlydžius, kitaip girdime pasakytus mums žodžius ir netgi pradedame matyti anksčiau neregėtus dalykus. Kaip taikliai pastebėjo G. Steineris, „[p]o Nabokovo „Lolitos“ mūsų gatvėse atsirado nimfečių“ (Steiner 1998, 183). Bet dažniausiai būna taip, kad šis „užkratas“ veikia mus ganėtinai pasyviai. Po kiek laiko jis praeina ir viskas grįžta į įprastą vėžes. Ar įmanomas aktyvus skaitytojo santykis su jį paveikusių tekstu? G. Steineris tokį santykį pavadino *atsakumu* (angl. *answerability*) ir aprašė pagrindines jo ypatybes. Nemaža dalimi jo pasiūlytas kelias sutampa su tuo, kuriuo ėjo jau Viduramžių vienuoliai. Kitame savo straipsnyje jis netgi siūlo norintiems išmokti skaityti atsigręžti į Viduramžių skaitymo praktikas (Steiner 1988). Panašiu keliu eina ir teologas Kevinas Vanhoozeris, kalbantis apie performatyvų skaitymą:

Aš linkęs kalbėti ne apie tai, kad mes turime skaityti Bibliją kaip bet kokią kitą knygą, bet apie tai, kad mums reikėtų skaityti bet kokią knygą taip, kaip mes išmokome skaityti Bibliją, t. y. supratimo dvasioje, leidžiančioje tekstui būti tuo, kas jis yra, ir daryti tai, kam jis buvo sukurtas (Vanhoozer 1998, 379).

Ir iš tikrųjų, sugrįžimas prie Biblijos skaitymo praktikų gali padėti naujai pamatyti ir literatūrą, ir santykį su ja. Juk jeigu šiuolaikinis skaitytojas turi būti pakankamai jautrus teksto po-

veikiui bei gebėti tematizuoti jį, Viduramžiais padėtis buvo visiškai kitokia – Biblijos statusas buvo toks aukštas, kad klausimai „kaip Dievo Žodis veikia jį skaitantį?“ ir „ką reiškia deramai skaityti Šv. Raštą?“ buvo keliami kaip savaimė aiškūs ir lydėjo (ar bent jau turėjo lydėti) skaitytoją, kaskart jam paėmus Bibliją į rankas, o ne tik tada, kai jis diskutavo apie juos su kolegomis.

Skaitytojo santykis su kito subjektyvumu, realizuotu tekste: *lectio divina* praktikos nagrinėjimas. Oficialus intelektualinis Viduramžių religingumas – tai lyg dvi bendrą ištaką turinčios upės, kurių vagos tai beveik susiliesdavo, tai gerokai atitoldavo viena nuo kitos. Šios dvi upės – scholastika ir vienuoliškasis dvasingumas. Kaip pastebi Jeanas Leclercqas, pirmąją apibūdina žymioji formulė *credo ut intelligam*⁴, o antrąją – *credo ut experiar*⁵ (Leclercq 1996, 212). Šioms dviems religingumo atmainoms atitinkamai būdinga ir skirtinga prieiga prie Šv. Rašto. Scholastai Bibliją *interpretuodavo*, o vienuoliai siekė skaitymą paversti malda. Toks santykis su Šv. Raštu tapo žinomas *lectio divina* vardu. Praktiniai *lectio divina* žingsniai buvo šie: skaitymas balsu, lėtas skaitymas, ištraukų mokymasis atmintinai, nuolatinis jų kartojimas ir galiausiai įsijautimas į tekstą kaip į vaidmenį. Šios praktikos tikslas – proto atsimainymas. Toliau pabandydysime parodyti, kaip šis tikslas siejasi su gana paprastais skaitymo būdais. Pradėsime nuo skaitymo balsu. Štai ką apie jį rašo apie J. Leclercqas savo darbe *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*:

Kalbant apie skaitymą, iš karto norėtusi pastebėti, kad Viduramžiais, kaip ir Antikos laikais, skaitydavo ne taip, kaip mes darome tai šiandien (t. y. akimis), o ištardavo tai, ką skaitė, lūpomis, ir klausėsi *voces paginarum* (puslapių balsų) ausimis. Tai buvo, jeigu galima taip pasakyti, „akustinis“ skaitymas; dėl to *legere* kartu reiškė ir *audire* <...>. Tikriausiai, tylaus skaitymo praktika arba skaitymo šnibždant praktika taip pat buvo žinoma; apie ją šv. Benediktas kalba kaip apie *tacite legere* arba *legere sibi*, o Augustinas – *legere in silentio* (jos priešybė yra *clara lectio*). Tačiau dažniausiai, kai kalbama apie *legere* ir *lectio* be jokių patikslinimų, šie žodžiai reiškia, kad kalbama apie veiklą, kuri, lygiai kaip giedojimas arba rašymas, atliekama tiek kūnu, tiek protu (Leclercq 1996, 15).

Iš dalies skaitymas balsu buvo nulemtas to, kad Vėlyvosios antikos ir Ankstyvųjų viduramžių laikais žodžiai buvo užrašomi be jokių tarpų (Robertson 2011, 94). Kaip pastebi Paulas Saengeris, toks jų užrašymo būdas atitinka kasdienio kalbėjimo praktiką – kalbėdamiesi mes nedarome beveik jokių pauzių. Būtent todėl, pavyzdžiui, pradėdantysis mokyti užsienio kalbos iš pradžių girdi tik garsų košę. Tam, kad jis galėtų atskirti vieną žodį nuo kito, kalbantieji turėtų nuolatos daryti bent vienos sekundės pauzes. Aišku, toks kalbėjimo būdas nėra natūralus – mums įprasta kalbėti be pauzių. Tačiau kai pradėdame *rašyti* žodžius be tarpų, tai iš karto apsunkina jų suvokimą. Mums lengviau skaityti tokį tekstą, kuriame tarp žodžių yra pauzės (tarpai), nors tai ir prieštarauja kasdieniui kalbėjimo praktikai (cit. pagal: Robertson 2011, 96). Ir tai nėra nepagrįstas nūdienos skaitymo patirties perkėlimas į ankstesnius laikus. D. Robertsonas pateikia pavyzdžių, liudijančių, kad ir Antikos laikais, ir Ankstyvaisiais viduramžiais skaitytojai liaupsindavo tekstus, kuriuose ištisinio žodžių užrašymo būdas buvo keičiamas į kitą, labiau diferencijuotą (Robertson 2011, 95)⁶. Tad nemaža dalimi tas paprastas dalykas, kad tarp žodžių nebuvo daroma tarpų, lėmė tai, kad norint suprasti tekstą, jį iš pradžių reikėjo „įgarsinti“ ir klausytis savęs, kaip mes klausomės pašnekovo.

4 Tikiu, kad suprasčiau.

5 Tikiu, kad patirčiau.

6 Ilgą laiką žodžiai rašytiniame tekste nebuvo atskiriami vienas nuo kito galbūt ir todėl, kad lotynų kalbos gramatikai pagrindiniu skaitymo vienetu laikė ne žodį, o raidę ir skiemenį (Robertson 2011, 94).

Toks buvo vienas iš veiksnių, lėmusių, kad skaitymas balsu buvo visuotinai paplitęs. Tačiau ne vien tai lemdavo, kad žmonės beveik neskaitė tyliai. Kaip pastebi D. Robertsonas, netgi kai dingio aibė apribojimų, vertusių žmones skaityti balsu (ne tik tekstų užrašymo būdas, bet ir, pavyzdžiui, prastas išsilavinimo lygis), toks skaitymo būdas vis vien viešpatavo. Nemaža dalimi tai sąlygodavo visiškai kitoks rašytinio teksto supratimas. Michael T. Clanchy'is pastebi: „Lotyniškos raidės buvo užuomina, o ne kalbos pakaitalas. <...> Į raides žiūrėjo lygiai taip, kaip ir į natas – jos atstodavo garsus, kurie turėjo būti išgirsti“ (cit. pagal: Robertson 2011, 102). Kaip ir muzika, balsu ištartas tekstas veikia skaitytoją net fiziškai – skaitytojas „ragauja“ žodį, mėgaujasi jo skambesiu (102). „Kai jis skaito, tegu ieško skonio, o ne žinojimo“, – pataria vienas vienuolis tik pradedančiam eiti *lectio divina* keliu (cit. pagal: Leclercq 1996, 73). Šiuolaikinis racionalus santykis su tekstu dažnai pašalina šį „gastronominį“ pojūtį, apie kurį tiek daug kalba Viduramžių autoriai (Studzinski 2009, 126; Roberston 2011, 14), tačiau dar XIX a. pabaigoje ne tokie raštingi žmonės labai jauriai reaguodavo būtent į patį žodžio skambesį:

Aš mačiau, kaip paprasti žmonės su ašaromis akyse skaitė šventas knygas bažnytine slavų kalba nieko nesuprasdami, arba, kaip mano Valentinas, suprasdami tik tam tikrus žodžius. Pamenu, kaip jūreiviai laive galėjo ištisas valandas klausytis tokios knygos – nejudėdami jie sėdėjo ir žiūrėjo skaitančiam į lūpas, tik jeigu jis skaitė garsiai ir su jausmu (Goncharov 1899, 177).

Tačiau jeigu jūreivių atveju klausymusi viskas ir apsiribodavo, *lectio divina* atveju, žodžio „degustacija“ buvo laikoma tik pirmuoju žingsniu dialogo su tekstu link. Skaitymas balsu implikuoja etinį klausymosi matmenį (Robertson 2011, 102) – paragautą žodį reikėjo priimti į save ir *gromuliuoti* – būtent tokią sąvoką, t. y. *ruminatio*, vartoja Viduramžių autoriai, kalbėdami apie *lectio divina* veiklą (Leclercq 1996, 73). Gromuliuoti tekstą visų pirma reiškia skaityti jį lėtai. Lėtas skaitymas – tai ir pagarbus, ir atidus skaitymas. Jis atitinka neskubrią sakralinio laiko tėkmę. Kartu lėtas skaitymas yra ir meditacija – juk žodis *ruminatio* glaudžiai susijęs, o veikia net ir persidengia su kitu raktiniu vienuoliško skaitymo terminu – *meditari*. Aptardamas šios veiklos svarbą *lectio divina* kontekste J. Leclercqas pastebi, kad *meditari* galėjo būti vartojamas kaip žodžio *cogitare* (mąstyti) sinonimas, tačiau dažniau jis turėjo „praktinį ir netgi moralinį atspalvį: jis reiškė mąstyti apie kokį nors darbą, užsibrėžus jį padaryti, tai yra pasiruošti, geisti jo, sukurti mintinį vaizdą, koku nors būdu padaryti jį iš anksto, pratintis jį dirbti“ (16). Tad meditacija buvo suprantama ne kaip svajonė ar atsipalaidavimas, o kaip viena iš darbo pakopų. „Dėl to šis žodis buvo vartojamas, kalbant apie kūno ir sporto pratimus, apie karinius pratimus, apie mokymąsi, retoriką, poeziją, muziką ir galų gale apie praktinę moralę. Pratintis prie kokios nors veiklos, mąstant apie ją, reiškia užantspauduoti ją atmintyje“ (16). Būtent todėl *meditari* buvo pavartotas *Vulgatoje*, verčiant hebrajišką žodį *hagah*, reiškiantį Toros nagrinėjimą ir skaitymą: „Tai buvo tylus skaitymas balsu pačiam sau. Tai ir vadindavo „mokymusi mintinai“, t. y. iš savo paties lūpų“ (16). „Kalbėti – mąstyti – mokytis mintinai: štai trys būtinos šio veiksmo pakopos“ (16). Tik Naujaisiais laikais žodis *meditari* įgauna abstraktaus mąstymo prasmę. „Senovėje medituoti reiškė skaityti tekstą ir mokytis jį mintinai giliausia šio žodžio prasme, tai yra, sugerti jį visa savo esybe – kūnu, nes skaitoma lūpomis; atmintimi, nes ji išsaugo tai, kas perskaityta; protu, kuris supranta prasmę; ir, galų gale, valia, geidžiančia įgyvendinti tai, kas perskaityta“ (17). Tad *taip* perskaitytas tekstas keičia žmogaus protą lygiai taip pat, kaip teisingai suvalgytas maistas – kūną, sako šv. Grigalius Didysis: „Dievo žodis yra mūsų proto maistas. Kai mes išgirstame jį ir neišlaidome jo savo atminties skrandyje, atsitinka tas pats, kas būna, kai maistas patenka į ligotą skrandį ir yra tuoj pat išvemiamas“ (cit. pagal: Studzinski 2009, 126). O „suvalgęs“ žodį ir išlaikęs jį savo skrandyje žmogus yra keičiamas šio *logoso*, pradeda gyventi pagal jį.

Kodėl gi jis keičia žmogų? Dėl to, kad *logos* yra Dievo kreipimasis į žmogų, dėl to, kad Šv. Raštas – tai lygiavertis dialogo pašnekovas, su kuriuo kalbantis ir tekstas, ir skaitytojas keičiasi (Robertson 2011, 85). Bendraudamas su juo, skaitytojas peržengia conceptualaus žinojimo rėmus, ir, pavertęs skaitymą malda, „liejasi į Dievą“ (87). Tokiu atveju bendravimas su tekstu pakeičia pačią žmogaus egzistenciją. Raymondas Studzinskis, kalbėdamas apie fundamentalius skaitymo daromus pokyčius, lygina juos su aktorius vaidyba. Aktorius „įsijaučia“ į veikėją, bando elgtis taip, kaip elgtųsi jis – vaikšto, žiūri, valgo, atsako į įžeidimus taip, kaip tai padarytų vaidinamasis veikėjas. Galiausiai, po ilgų repeticijų jis padaro vaidinamą personažą savo antrąja prigimtimi. Lygiai taip pat ir gromuliuojantysis Bibliją palengva tampa nauja asmenybe (Studzinski 2009, 122). Ir iš tikrųjų, taip santykį su tekstu suprasdavo jau Origenas, siūlęs skaitant, tarkime, *Giesmių giesmę*, susitapatinti tai su jaunikiu, tai su nuotaka (Robertson 2011, 164–165). Ir lygiai taip pat, kaip bėgant laikui aktorius atranda vis naujas vaidinamo vaidmens puses, taip, pasak kito Bažnyčios Tėvo – šv. Kasiano, keičiasi ir Šv. Rašto „veidas“ *lectio divina* metu (85). Skirtumas tarp tokio Biblijos skaitymo ir vaidybos yra tik tas, kad aktorius turi mokėti „išeiti iš vaidmens“, o santykis su Šv. Raštu numato, kad perimtieji vaidmenys turi vis giliau perkeisti skaitytojo subjektyvumą.

Svarbu pabrėžti, kad toks gyvas Šv. Rašto skaitymas visiškai skyrėsi nuo įtempto scholastinio skaitymo. Scholastikas, aiškindamasis Bibliją, bandė savo protu įminti jos paslaptį. Sekdamas Filonu ir ne visai tinkamai suprastu Origenu⁷, jis buvo linkęs aiškinti tekstą alegoriškai, stengėsi atrasti jame teologines ir filosofines tiesas. *Lectio divina* užsiimantis vienuolis, priešingai, nuolankiai laukė prasmės atsivėrimo. Ar ateis supratimas, ar ne – tai priklauso tik nuo Dievo valios. Nuo jos priklauso ir tai, kada ir koku būdu vienuolio protas bus apšviestas – ar skaitymo, ar maldos, o gal ir miego metu (Robertson 2011, 31). Toks santykis su tekstu mums yra ganėtinai svetimas – mes aktyviai jį interpretuojame ar tiesiog praryjame kaip saldainį, ir darome tai, nes ieškome tekste žinių, pamokų ir emocijų (kaip tai jau darė aibė išsilavinusių žmonių Viduramžiais). Tokiu būdu literatūros kūrinys imtas aiškinti kaip vartojimo objektas, o ne kaip kito subjektyvumas, ir tuo labiau ne kaip Dievo žodis. Tol, kol žinių vertė buvo didelė, o eskapizmo poreikį tenkindavo ribotas priemonių kiekis, tokia prieiga prie literatūros kūrinio savaime lemdavo jo statusą, bet atsiradus internetui, žinių ir emocijų vertė krito, kas galiausiai sumažino ir literatūros reikšmę. Bet tuo pat metu, kai vartotojiška prieiga prie teksto griovė pasitikėjimą ir savimi, ir tekstu, pradėta ieškoti kitų santykio su juo būdų (G. Steineris, H. U. Gumberchtas, Susan Sontag)⁸. Atsižvelgiant į šias paieškas, grįžimas prie *lectio divina* gali padėti atskleisti ir įveikinti performatyvųjį literatūros kūrinio matmenį.

***Lectio divina* atgaivinimas kaip atsakas į interneto metamą iššūkį**

Kai tik atsirado internetas, jį dažnai vadindavo „informacijos magistrale“, žinių laidininku, kurio mirksinti šviesolaidžių šviesa apšviečia pasaulį. Bet kuris dalykas, bet kurios apimties informacija tapo pasiekiamą vieno mygtuko paspaudimu, bent jau mes tuo patikėjome. Mes prisijungėme prie didžiulės žinių talpos, bet taip ir neišmokome mąstyti. Teisingas yra priešingas teiginys: tai, kas turėjo apšviesti pasaulį, iš tikrųjų panardino jį į tamsą. Informacijos gausa ir daugybė pasaulėžiūrų, pasiekiamų internete, veda ne prie susitarimo ir konsensuso, bet prie tikrovės, draskomos fundamentalistinio prisirišimo prie supaprastintų naratyvų, sąmokslų teorijų ir postfaktiškumo politikos.

7 D. Robertsonas pateikia kelis šiuolaikinius tyrimus, parodančius, kad Origeno darbų vertimai į lotynų kalbą, kuriuos skaitė Viduramžiais, kartais ganėtinai stipriai iškreipia originalų graikišką tekstą (Robertson 2011, 43–50).

8 Šie autoriai kritikuoja interpretacinę prieigą prie teksto, kuri gali būti suvokiama kaip vienas iš vartotojiško skaitymo tipų.

Būtent šis prieštaravimas grindžia naujųjų tamsiųjų amžių idėją: tai epocha, kai žinių perteklius naikina šio brangaus produkto vertę, ir kai mes pradedame ieškoti naujų pasaulio supratimo būdų (Bridle 2023, 15).

Dabartinė padėtis pagrįsta paprastu rinkos dėsniu: produkto vertė krenta, jeigu jo yra per daug ir jeigu jis lengvai pasiekiamas. Informacijos perteklius veda prie jos nuvertėjimo. Kartu nuvertėja ir literatūros kūriniai, kuriuose ši informacija atrandama. Maža to, nuvertėja emocijos. Tai nereiškia, kad mums dabar jų nereikia, priešingai – dėl to, kad emocijos tokios pigios, mums jų reikia labai daug – tokia yra bet kokios hiperinfliacijos pasekmė. kažkas nuolatos turi „kutenti“ mūsų sielą. Kovą su visais malonumais, kuriuos siūlo internetas, literatūra jau seniai pralaimėjo. Galima žiūrėti į šią padėtį dvejopai: arba kaip į literatūros eros saulėlydį, arba kaip į iššūkį, į kurį deramai atsakius, galima atskleisti naują literatūros vertę.

Kultūra tobulėja tik tada, kai į ją išstingantį iššūkį atsakoma deramai, teigia Arnoldas Toynbee'is. Vystydamas ir aiškindamas savo iššūkio-atsako koncepciją, jis pasiūlė tokį ją aprašantį įvaizdį: „Pasitelkiant mitologinę kalbą, galima pasakyti taip: kai vienas iš Dievo sutvėrimų yra gundomas velnio, Dievas turi galimybę perkurti pasaulį“ (Toynbee 1956a, 284). Iššūkis – tai įvykis, kuris, viena vertus, kelia grėsmę dabartinei žmonių būsenai, kita vertus – skatina tobulėti ir judėti į priekį. Taip, pavyzdžiui, klimato kaita Afrikoje ir Azijoje (A. Toynbee'is vartoja terminą *Afrasia*), pavertusi kadaise derlingas žemes dykumomis ir stepėmis, privertė kai kuriuos šių regionų gyventojus keltis į pelkėtas Nilo deltos džiungles bei pertvarkyti šį regioną į Egipto žemę (315). Klimato kaita buvo iššūkis. Nederamas atsakas į jį galėjo arba sunaikinti būsimumus egiptiečius, arba „užšaldyti“ jų kultūrinę evoliuciją – juk jeigu jie nebūtų niekur kėlęsi, visos jėgos būtų aukojamos kovai dėl išlikimo. Tačiau deramas atsakas į šį iššūkį tapo galingos civilizacijos pradžia. Būtent problemos paskatino žmones tobulėti. Jeigu jų nebūtų, galimai nebūtų ir Egipto. Juk jeigu gamtinė aplinka pernelyg gera, gyvenanti šiame rojuje žmonių grupė neturi jokios paskatos ką nors keisti (Toynbee 1956b, 31). Panašiai galima traktuoti ir žinių bei emocijų perteklių – tai kultūrinis iššūkis literatūrai, į kurį galima atsakyti deramai arba ne. Padėti rasti tokį atsakymą gali, kaip jau minėta, sena *lectio divina* skaitymo praktika. Tačiau šis grįžimas reikalauja tam tikro jos apvertimo – jeigu anksčiau tam tikrą skaitymo būdą lemdavo aukštas Biblijos statusas, dabar, priešingai, pats skaitymo būdas turi suteikti literatūrai aukštą statusą. Šitas apvertimas struktūriškai atitinka perversmą, kuris įvyko XX a. pradžios mėne. Šios revoliucijos suvokimas leis geriau apibrėžti kryptį, kuri leistų deramai atsakyti į literatūros vertės krizės iššūkį.

Matymas kaip meno kūrinį kuriantis aktas. XX a. pradžioje diagnozuodamas užsitęsusių meno krizę, Maksimilianas Vološinas jos pradžią siejo su mašinos atsiradimu. Iki pat Naujųjų laikų menininkas buvo sunkiai atskiriamas nuo amatininko – jis gamindavo daiktus, kurie supdavo žmogų buityje (Voloshin 2007, 66). „Tačiau kai naujas Demonas vardu Mašina įėjo į žmonių gyvenimą bei pradėjo gaminti daiktus ir žmogaus aplinką, menininkai buvo atskirti nuo gyvenimo ir prarado betarpišką ryšį su juo. Įvyko tai, ko ankstesni laikai nepatyrė – menininkas nustojo būti amatininku“ (66). Nuo tol meno kūriniai turi tik vieną vaidmenį – kelti estetinį malonumą. Be abejo, tą vaidmenį jie atlikdavo ir anksčiau, tačiau ne vien dėl jo daiktai buvo užsakomi. Tą patį galima pasakyti ir apie su sakralia tikrove susijusius kūrinius. Kaip pastebi Georges'as DUBY, ir jie „tarnavo“ – visų pirma, liturgijoje, bet ne tik. Tai, ką mes dabar vadiname „viduramžišku meno kūrinium“, buvo vizualus pamokslas, padėka Dievui, bandymas išprašyti nuodėmių atleidimą, būdas gauti šventųjų užtarimą ir t. t. (Duby 1998, 7). Tad ir skulptūros, ir freskos, ir juvelyriniai kūriniai turėjo tokią pat praktinę vertę sakraliajame pasaulyje, kaip ir kėdė – profaniška-

jame. Jie, Walterio Benjamino žodžiais tariant, atlikdavo „ritualinę funkciją“ (Benjamin 2005, 220). Tačiau ilgainiui jų „ekspozicinė“ vertė (W. Benjamino terminas) ėmė užgožti kultinę (šis procesas koreliuoja su pasaulio sekuliarizacija), o atsiradus mašinai, meno kūriniai buvo išstumti ir iš buitinės srities. Taigi, praradę ryšį su buitiniu ir sakraliu gyvenimu, menininkai pradėjo „tapyti niekam nereikalingus paveikslus, kurių nėra kur pakabinti europietiškaime name, kurie visiškai neatitinka šiuolaikinio kambario charakterio, kuriems kaip neišgydomiems psichikos ligoniams reikia statyti atskirus namus ir uždaryti juos ten“ (Voloshin 2007, 70).

Bet tuo pat metu, kai buvo nustatyta ši meno krizė, M. Duchampas jau pradėjo savo *ready-made* meno objektų projektą. Jo „Dviračio ratas“ (1913), „Butelių laikiklis“ (1914), „Preliudas į lūžusią ranką“ (1915) ir šokiravęs meno pasaulį „Fontanas“ (1917) išsprendė nustojusio būti amatu meno problemą, tiesiog ją apversdamas. Menininkai turi kurti meno kūrinius, kurie būtų daiktai, bet negali to padaryti, teigė M. Vološinas. Užtat menininkai gali bet kokį daiktą paversti meno kūriniumi, tarsi atsakė jam M. Duchampas. Aišku, tai reikalauja meno sampratos apvertimo: jeigu anksčiau menininkai kūrė objektus, dabar jie kuria matymą. Lakonišku pavidalu šią naują pasaulėžiūrą išreiškė Paul'is Klee: „Menas neatkuria to, ką mes matome, jis padaro matomą“ (Klee 2013, 7). Menas po M. Duchampo siejamas su matymu – transformuoja ir pakeičia jį, dėl to bet kuris rimtas XX a. meno kūrinys išgyvenamas kaip krizinis – jis sukelia mano kasdienio santykio su pasauliu krizę. Be abejo, atgaline tvarka taikydami tokią meno sampratą Bruegelui ar Rembrandtui, galėtume tokių savybių atrasti ir jų kūryboje, bet vis dėlto jos slypi juose taip pat, kaip gryno estetinio malonumo funkcija slypi Viduramžių kūriniuose – ji nėra svarbiausia ir pasireiškia netiesiogiai.

Trumpai tariant, techninio reproduktivumo epochoje, kuomet sunaikinta ir kultinė, ir buitinė meno funkcija, atrastas naujas kelias – menininkai nustojo kurti objektus ir ėmė keisti patį matymo aktą. Argi šis posūkis mene nepasako šio bei to apie galimybę išspręsti literatūros vertę ištikusią krizę? Be abejo, būtų naivu bandyti akiai perkelti anksčiau aprašytą schemą į literatūros pasaulį, tačiau jis teikia tam tikrą literatūros krizės apmąstymo kryptį. Atsigręžus į kelią, kuriuo nuėjo menas XX a., galima būtų pasakyti, kad, sprendžiant knygos nuvertėjimo problemą, visų pirma reikėtų tematizuoti *skaitymą kaip problemą*. Tam, kad literatūros kūrinys atsiskleistų kaip poelgis, reikia reflektiviai ir atsakingai keisti skaitymą. Tačiau ar tai reiškia, kad tokio darbo tikslas – pamatyti bet kurį literatūros kūrinį kaip poelgį, lygiai taip pat, kaip M. Duchampo projektas tarsi reiškia, kad bet kuris daiktas gali būti pamatytas kaip meno kūrinys? Skaitymo atveju vargu, ar toks universalumas gali būti taikomas, priešingai, geras skaitytojas yra tas, kuris turi pakankamai klausos tam, kad atskirtų kūrinį, kuriame yra išreikštas kito subjektyvumas, nuo teksto, atliekančio vien tik vartojimo objekto funkciją. Be šios atskirties visi tolesni žingsniai ves tik prie painiavos. André Malraux pastebėjo, kad „visa mūsų santykio su menu analizė bus tuščia, jeigu ją vienodai taikysime dviem paveikslams, kurių vienas yra meno kūrinys, o kitas – ne“ (cit. pagal: Dufrenne 1973, lvii). Lygiai tą patį galima pasakyti ir apie *lectio divina* atgaivinamą santykį su tekstu: visos pastangos tai padaryti bus tuščios, jeigu bandysime taip skaityti ir pigų detektyvą, ir Jameso Joyce'o romaną *Ulysses*⁹. Performatyvus santykis su tekstu gali išryškinti tik užslėptas tam tikrų tekstų galimybes, bet jų nesukuria. Kartu tai reiškia, kad performatyvus skaitymas grąžina vertę ne visiems literatūros kūriniams, bet tik tiems, kuriuose glūdi autoriaus

9 Aišku, tai problema, kurią gali sau kelti tik jau nuėjęs tam tikrą kelią individas. Kaip taikliai pastebi W. Benjaminas, skonį formuoja ne šedevrai, o žemesnio lygio kūriniai, dėl to „vaikas ar proletaras, užsiimantis sviugda, turėdamas tam visišką teisę, laiko šedevru ne tą patį, ką kolekcininkas. Tokių kūrinių reikšmė yra laikina, bet labai svarbi“ (Benjamin 1980, 114). Turint tai omenyje, nesunku padaryti išvadą, kad jeigu „sviugda užsiimantis proletaras“ bandys skirstyti meno kūrinius į tikrus ir netikrus, jis, galimai, jau šioje pakopoje padarys problemą neišsprendžiamą.

subjektyvumas. Lygiai taip pat XIX a. iš visų Viduramžių artefaktų imti vertinti tik tie kūriniai, kurie atitikdavo gryo estetinio malonumo kriterijų.

***Lectio divina* atgaivinimas.** Ką gi šiomis aplinkybėmis reiškia grįžimas prie *lectio divina*? Visų pirma, toks grįžimas tematizuoja skaitymą kaip problemą. Jis neleidžia skaitymo laikyti savaime aiškiu veiksmu, kurio nereikia tobulinti; maža to, šis tematizavimas suproblemina ir galimą skaitymo tobulinimo kryptį. Pavyzdžiui, kritikuodamas vartotojišką skaitymo būdą, Eri-chas Frommas rašė:

Skaitydami pigų nemenišką romaną, tartum sapnuojame dienos sapnus – šiuo atveju neįmanoma produktyvi reakcija, tekstas praryjamas it televizijos šou ar bulvių traškučiai, žiaujami žiūrint televizorių. Tačiau romaną, tarkime, Balzako, galima skaityti ir vidujai išgyvenant, produktyviai, t. y. būtiškai. Bet ir tokios knygos dažniausiai skaitomos vartotojiškai – į turėjimą orientuotu būdu. Kai tik skaitytojų smalsumas sužadinamas, jie tuoj nori sužinoti siužetą: ar herojus miršta, ar lieka gyvas, ar herojė suvedžiojama, ar atsispiria pagundoms; jie nori sužinoti atsakymus. Romanas šiems skaitytojams yra tik sujaudinimo priemonė, laiminga ar nelaiminga romano pabaiga tampa jų išgyvenimų kulminacija: žinodami pabaigą, jie turi visą istoriją, ir tokią realią, tarsi jų pačių prisimintą. Tačiau savo žinių jie nepažausino, nesuprato romano herojaus, nepavyko geriau suvokti žmogaus prigimties ar pažinti save (Fromas 1990, 57).

Sugebėjimas užduoti knygai teisingus klausimus ir skaityti ją sąmoningai, be abejo, yra svarbus. Bet vis dėlto, toks skaitymas sukelia tik intelektualinius ir emocinius pokyčius¹⁰. Dažnai E. Frommo aprašytas „teisingo“ santykio su tekstu modelis yra laikomas pakankamas, bet tik dėl to, kad jo ribotumas nėra matomas. *Lectio divina* praktika (kaip ir daugelis kitų), gali padėti pamatyti intelektualinio ir emocinio skaitymo ribas bei leisti atrasti daugybę kitų skaitymo akte slypinčių galimybių. Toks požiūris į *lectio divina* nereiškia, kad ji yra laikoma teisingo skaitymo receptu, kurį reikia tik prisiminti. *Lectio divina* atgaivinimo projektas turėtų būti laikomas ne tiek bandymu atsakyti į klausimą, kaip teisingai skaityti, kiek klausimo šviesa, suprobleminančia mūsų santykį su literatūra. Toks yra pagrindinis teiginys apie *lectio divina* vietą šiuolaikiniame pasaulyje. Tačiau iš karto reikia pabrėžti, kad iš to nedarytina išvada, jog techniniai šios praktikos kintamieji turi tik istorinę vertę. Taip, vargu, ar vis dar galime laikyti juos teisingo skaitymo recepto žingsniais, kuriuos reikia akiai kartoti, bet tai nereiškia, kad jų vertė sumažėjo – pasikeitė tik vaidmuo. Nūdienos pasaulyje techniniai *lectio divina* kintamieji atlieka kelio ženklų vaidmenį – įspėja, nurodo kryptį, padeda suprasti, kurioje vietoje esame.

Ką dabar galėtų reikšti, pavyzdžiui, skaitymas balsu? Daugeliu atveju ši praktika vargu ar padės mums atskleisti užslėptas knygos savybes. Nepamirškime to, kad nemažą įtaką šiai praktikai darė ir tekstų užrašymo būdas, ir kitoks požiūris į rašytinį žodį, ir galų gale sakralus lotynų kalbos statusas. „Ragauti“ sakralios kalbos žodį nėra tas pats, kas „gromuliuoti“ žodžius, kuriuos kasdien girdime turguje. Bet vis dėlto, atmesti skaitymo balsu praktikos taip pat negalima. Visų pirma, balsu mes skaitome eilėraščius – perskaityti tyliai jie tiesiog neskamba; maža to, eilėraštyje net turgaus žodis skamba kitaip. Tas pats galioja netgi ir kai kuriems romanams. Pavyzdžiui, J. Joyce'as ir Andrejus Belyj sakė, kad jų kūrinius geriau skaityti balsu; pabandęs tai padaryti, ganėtinai greitai supras, kad tokie romanai kaip *Ulysses* ar *Peterburg* (*Петербург*) iš tikrųjų turi

10 Kita vertus, gali būti, kad net E. Frommo sukritikuotas skaitymo būdas tam tikru metu taps ne visiems pasiekiamu standartu. Pavyzdžiui, Tarptautinio suaugusiųjų kompetencijų tyrimo programos (PIAAC) pateikiama 2023 m. statistika rodo, kad 28 proc. apklaustų JAV piliečių (nuo 16 iki 65 metų) raštingumo lygis įvertintas 1 ir mažiau, kas atitinka trečiokams keliamus reikalavimus (*Highlights of the 2023 U.S. 2024*).

muzikinių kūrinių prigimtį, kad garsinis šių tekstų lygmuo padaro juos tarsi trimačius, kad šis jų matmuo lieka nerealizuotas, kai skaitome tyliai. Tačiau, jeigu, tarkime, bandysime taip skaityti Marcelio Prousto romaną, vargu ar ką nors išlošime – galbūt priešingai, tai netgi taps kliūtimi performatyvaus jo skaitymo kelyje.

Lygiai taip pat neįmanoma nei akiai pritaikyti, nei lengvabūdiškai atmesti lėto skaitymo praktikos. Sakralinis tekstas pats prašosi būti skaitomas lėtai. Maža to, kuo labiau skaitytojas jo persmelkiamas, tuo lėčiau teka šventų žodžių upė. Ir jeigu vartojimo objekto funkcijas atliekanti kūrinį pageidautina perskaityti nuo pradžios iki galo, tai sakralinio teksto skaitymo viršūnė – radikalus sulėtėjimas tylos taške. Taip perskaityti trys Biblijos žodžiai reiškia daugiau negu interpretatyvus jos perskaitymas tris kartus iš eilės nuo pradžios iki galo. Tačiau Viduramžiais ne vien sakraliniai tekstai buvo skaitomi lėtai. Apie tai galime spręsti kad ir iš to neskubraus tempo, kuriuo pasižymi anais laikais parašyti darbai. Tokia ramybės aura jiems būdinga galimai dėl to, kad Viduramžiais gyvenimo ritmas buvo visiškai kitoks:

Tikriausiai nemaža tų laikų literatūrinių ir muzikinių kūrinių dalis neatitiktų mūsų skonio. Jų trukmė priverstų mus nuobodžiauti. Tačiau ar taip jautėsi tie, kurie juos giedodavo, klausydavosi ir parašydavo? Galbūt jie liudija apie visiškai kitokius kriterijus, apie kitokį skonį, apie kitokį laiko supratimą ir apie kitokį vidinį ritmą (Leclercq 1996, 240).

Viduramžiais parašyto kūrinio tiesiog neįmanoma skaityti greitai – jo vidinis grožis atsiskleidžia tik tada, kai atsiduodame lėtai jo vidinio laiko tėkmei. Tačiau tai nereiškia, kad lėtas skaitymas kaip toks yra teisingas skaitymas. Teisingu skaitymu veikiau reikėtų laikyti tokį, kuris paiso vidinio kūrinio ritmo¹¹. Yra kūrinių, kuriuos skaitant, gera atsitraukti, pasvajoti ar pamąstyti. Kai Sei Shonagon savo *Priegalvio knygoje* rašo apie tarną, kuris, gavęs dovanų naujus drabužius, išėjo į tamsą, o sniegas vis krito ir krito, arba kai pasakoja, kaip naktį virš knygos, arti kurios stovi žibintas, pradeda plasnėti drugelis, norisi sustoti ir pasigrožėti šiais vaizdais. Tuo tarpu, tarkime, polifoninė Fiodoro Dostojevskio romanų struktūra tiesiog priešinasi lėtam skaitymui. Sakiniai ir žodžiai ritasi vienas per kitą, skuba, lenktyniauja – visa tai verčia skaityti juos taip, tarsi bandytum pasivyti autobusą. Skaityti kokį nors *Jaunuolį* lėtai yra tas pats, kas groti Frédéricio Chopino *Juodųjų klavišų* etiudą *lento* tempu – tokiu atveju kibirkštis, kuri apšviečia šiuos kūrinius, taip ir lieka neįskelta.

Galbūt kiek daugiau imperatyvumo atrandame patarime mokytis tekstus atmintinai. G. Steineris savo knygoje *Tikrosios esatys* rašo: „Tai, ką mokame atmintinai, tampa veiksnium mūsų sąmonėje, tapatybės tobulėjimo ir jos gyvybiškos plėtotės katalizatoriumi“ (Steiner 1998, 13). Ir toliau: „Mums keičiantis, kinta ir persmelkiantis internalizuotas eilėraščio arba sonatos turinys.“ Kūrinys, kurį išmokome atmintinai, tampa „mūsų vidinio miesto garbės piliečiu“ ir pradeda „tvarkyti namus“ (174). „Tvarkydamas“ mano sielą, kūrinys ją veikia morališkai, dvasiškai ir psichologiškai (12). Ir iš tikrųjų, atmintinai išmoktas eilėraštis ar ištrauka iš Šv. Rašto gali staiga atliepti aplinkybes, kuriose atsidūrei, ir tapti tikru dvasiniu vedliu neapsisprendimo ir sumaišties akimirkos metu. Tačiau vis dėlto vargu, ar mokymasis mintinai gali būti taikomas visiems be išimties geriems tekstams. Jean’as-Jacques’as Rousseau *Išpažintyje* pasakoja apie vieną savo gyvenimo laikotarpį, kai ištisus mėnesius sėdėjo prie tekstų, kuriuos kaldavo atmintinai, bet greitai sėkmingai juos pamiršdavo. Ir vargu, ar jie padarė jam nors kiek pastebimą įtaką. Dažnai

11 Vidinis ritmas yra dar vienas bruožas, atskiriantis tekstą-poelgį nuo teksto, sukurto tik vartojimui – pastarasis apskritai neturi *jokio* ritmo. Jis tiesiog neturi to papildomo matmens, kuriuo pasižymi tekstas, į kurį autorius įdėjo savo sielą, vadinasi, ir savo laiką.

ir eruditai, kurie moka aibę klasikinių tekstų mintinai, suvokia juos taip sausai ir paviršutiniškai, kad susidaro įspūdis, jog jie ne tiek internalizuoja tekstą, kiek jį „užkonservuoja“. Matyt, mokymasis mintinai negali būti atskirtas nuo gebėjimo intuityviai nuspręsti, kurį tekstą reikėtų padaryti savo sielos garbės piliečiu, o kurį – ne. Viduramžių vienuolis didžiąja dalimi buvo laisvas nuo būtinybės daryti tokius pasirinkimus – jo dėmesys buvo skirtas visų pirma tam, kas buvo pasakyta paties Dievo, kas lemdavo būtinybę mintinai mokėti kuo daugiau Šv. Rašto ištraukų.

Vienuoliško skaitymo būdo vietos mūsų laikais problemą galima būtų nagrinėti dar ilgai ir įvairiais atžvilgiais. Pavyzdžiui, D. Robertsonas savo studijoje nuolat atsigręžia į skaitytojo atsako teorijos iškeltus klausimus (Robertson 2011, 27), o R. Studzinskis knygoje *Reading to Live: The Evolving Practice of Lectio Divina* atskleidžia šio skaitymo būdo sąsają su filosofinių, psichologinių ir sociologinių tyrimų, nagrinėjančių skaitymą, išvadamis. Tačiau nereikėtų pamiršti (apie tai taip pat kalba minėti autoriai), kad kai kurie *lectio divina* aspektai vargu ar gali būti atgaivinti. Visų pirma, joks tekstas neužima mūsų gyvenime tokios vietos, kokią užimdavo Šv. Raštas Viduramžiais. Per Bibliją, kaip ir per komunijos aktą, buvo įgyvendinamas santykis su transcendencija, nes joje, „kaip ir tabernakulyje, buvo saugoma Šventybės, kuri egzistuoja mūsų pasaulyje, esmė: Dievo Žodis“ (Duby 1998, 30). Mums, gyvenantiems pasaulyje, kuriame beveik nebeliko vietos transcendencijai, suprasti, ką tai reiškia, yra ganėtinai sunku. Galbūt geriausiai pavyks tai padaryti, jeigu palyginsime Šv. Rašto tikrumo statusą su tuo, kurį šiandien turi mirtis. Tokios galios tekstas jau seniai nebeturi, maža to, jį patį ištiko mirtis (jis mirė kartu su autoriumi ir skaitytoju).

Nereikia pamiršti ir apie knygos kaip fizinio daikto esaties aspektą. Nepaisant visų H. U. Gumbrechto pastangų iš naujo aktualizuoti „kūnišką“ knygos poveikį skaitytojui (Gumbrecht 2004), vis dėlto jokia mechanškai sukurta knyga neturi tos auros, kuri gaubia Viduramžių rankraštį. Jos nesugeba atkurti net tobuliausios mūsų laikais pagamintos kopijos:

Faksimilės neturi šaknų ir nėra susijusios su jokia vieta. Neįmanoma suprasti rankraščio ir ką nors apie jį parašyti, jo nepamačius ir nepaėmus į rankas. Nėra dar atrasta tokios fotoreprodukcijos, kuri turėtų tokį patį svorį, tekstūrą, nevienalytį paviršių, liniavimą, žymintį įtraukas, storį, kvapą, taktilinę kokybę ir laiko patiną kaip tikra Viduramžiška knyga (De Hamel 2016, 2).

Toks rankraštis veikia jį skaitantįjį fiziškai ir psichologiškai. Matyt, tokį poveikį lėtam skaitymui, tarp kita ko, darė tai, kad buvo skaitomas ne mechaniniu būdu pagamintas leidinys, o tikras meno kūrinys. Viduramžių rankraštis tarsi spinduliuoja savo vidinį lėtą tempą. Galbūt kiek pernelyg plačiai interpretuojant Bachtiną, rankraštį būtų galima pavadinti chronotopu¹² – daiktu, turinčiu asmeninį laiką. Prisilietęs prie tokio rankraščio, asmuo kone savo pirštų galiukais pajunta, kaip ramiai ir lėtai plaka jo širdis. Jokia iš spaustuvės išėjusi knyga šio matmens nebeturi – ji gali būti graži, sena, riboto leidimo, kelianti daug sentimentų, bet ji stokoja tos auros, kurią spinduliuoja Viduramžių rankraščiai.

Išspręsti šią problemą ir paveikti skaitytoją vien fizinėmis knygos savybėmis bandė, tarkime, futuristai: jie eksperimentavo su šriftais, eilučių išdėliojimu, dalį teksto įrašydavo į jau atspausdintus leidinius ranka, daug dėmesio skyrė kietviršiams (jie taip pat kartais buvo dailinami ran-

12 Chronotopo sąvoką Bachtinas pasitelkia kaip literatūros nagrinėjimo įrankį. Ji padeda geriau suprasti literatūros kūrinio savitumą bei struktūrą. Pavyzdžiui, jeigu romano veiksmas vyksta pilyje, laikas joje yra tarsi užkonservuotas – jis juda lėtai, o įvykiai dažnai kartojasi, tačiau jeigu veiksmas vyksta ant slenksčio (laiptai, prieškambaris, koridorius) – laikas yra suspaustas ir intensyvus. Interpretuodami rankraštį kaip chronotopą, mes išiname iš literatūrinių žanrų analizės rėmų ir ontologizuojame chronotopo sąvoką. Chronotopu jau laikomas tikras daiktas, turintis savo vidinį laiką, kuris pasako apie jį ne ką mažiau negu kūno temperatūra apie gyvus organizmus.

ka), jiems rūpėjo popieriaus faktūra, o kartą net buvo išleista knyga, pagaminta iš aliuminio; svarbus buvo net įrišimo pobūdis: pavyzdžiui, *Depero futurista* knyga įrišta varžtais (Kostyukova, s.a.). Ir vis dėlto, net jų pastangos atgaivinti fizinį knygos poveikį skaitytojui taip ir liko tik įdomiu eksperimentu. Reikia pripažinti, kad dalis Viduramžių skaitymo patirčių mums tiesiog lieka nepasiekiamos. Tačiau šis transcendentinis likutis yra ne mažiau svarbus negu tos praktikos, kurios gali būti iš naujo aktualizuotos. Istorinio fenomeno kitoniškumas tarsi tampa tašku, iš kurio žiūrėdami, mes geriau suprantame save. Kaip pastebėjo Friedrichas Nietzsche:

Labai naudinga vieną kartą kiek toliau atitrūkti nuo savo epochos ir tarsi pasiduoti nešamam nuo gimtųjų krantų į buvusių pasaulėžvalgų vandenyną. Iš ten pirmą kartą žvelgdamas į krantą pamatai jo bendrą vaizdą ir paskui prie jo vėl artėdamas turi tą pranašumą, kad geriau supranti jį kaip visumą už tuos, kurie niekada nebuvo jo palikę (Nietzsche 2008, 249).

Apibendrinimas. *Lectio divina* kaip savipakankamas reiškinys – tai Viduramžių pasaulėjautos dalis, ir kaip tokia ji negali būti mechaniškai perkelta į mūsų laikų tikrovę. Net šiuolaikinių krikščionių santykis su savimi, Dievu ir pasauliu yra visiškai kitoks negu Viduramžiais – tai įtikinamai parodė tokie autoriai kaip Marcas Blochas, Philippe'as Ariėsas, Jacques'as Le Goffas, Fernandas Braudelis, Georges'as Duby, Aronas Gurevičius, Johanas Huizinga. Nuo Viduramžių, ir kartu nuo *lectio divina* mus skiria neįveikiamas atstumas. Bet būtent jis paruošia dirvą performatyvaus skaitymo atgaivinimui. Grįžti galima tik prie to, ką praradai, ir grįžimas niekada nebus lygus betarpiškam pirminiam santykiui. Būtent atstumo tarp mūsų laikų ir Viduramžių įsisąmoninimas leidžia ne akiai kopijuoti *lectio divina*, o pamatyti jį kaip iš tolimų laikų mus pasiekiantį šviesos spindulį, kuris padeda pažvelgti į skaitymą kitaip, negu esame įpratę. Eidami atsivėrusiu keliu, mokydami skaityti, pastebime, kad mūsų siela darosi vis daugiamačiškesnė, o skaitomas kūrinys tampa toks pat svarbus ir reikšmingas mūsų gyvenimui kaip tikras draugas.

LITERATŪRA

- Bakhtin, Mikhail. 2003. „K filosofii postupka“. In *Sobranie sochinenii*. T. 1, 7–69. Moskva: Russkie slovari.
- Bauman, Zygmunt. 2007. *Globalizacija: pasekmės žmogui*. Iš anglų kalbos vertė Vytautas Rubavičius. Vilnius: Aprostofa.
- Benjamin, Walter. 1980. *Moskauer Tagebuch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter. 2005. „Meno kūrinys techninio jo reprodukuojamumo epochoje“. In *Nušvitimai: Esė rinktinė*. Iš vokiečių kalbos vertė Laurynas Katkus, 214–244. Vilnius: Vaga.
- Bibikhin, Vladimir. 2010. „Slovo i sobytie“. In *Slovo i sobytie: Pisatel' i literatura*, 66–84. Moskva: Russkii fond sodeistviyu obrazovaniyu i nauke.
- Booth, Wayne C. 1988. *The Company We Keep: An Ethics of Fiction*. Berkley: University of California Press.
- Bridle, James. 2023. *New Dark Age: Technology and the End of the Future*. London: Verso.
- De Hamel, Christopher. 2016. *Meetings with Remarkable Manuscripts*. New York: Penguin Press.
- Duby, Georges. 1998. *Kunst und Gesellschaft im Mittelalter*. Berlin: Klaus Wagenbach.
- Dufrenne, Mikel. 1973. *The Phenomenology of Aesthetic Experience*. Evanston: Northwestern University Press.
- Eckermann, Johann Peter. 1999. *Pokalbiai su Goethe paskutiniaisiais jo gyvenimo metais*. Iš vokiečių kalbos vertė Giedrė Sodeikienė. Vilnius: Aidai.
- Fromas, Ėrichas. 1990. *Turėti ar būti*. Iš anglų kalbos vertė M. Keršienė. Vilnius: Mintis.
- Gogol, Nikolai. 1847. *Vybrannye mesta iz perepiski s druž'yami*. Sanktpeterburg: v tipografii Departamenta vneshnei trgovli.
- Goncharov, Ivan. 1899. „Slugi starago veka“. In *Polnoe sobranie sochinenii I. A. Goncharova*. T. 12, 166–247. S.-Peterburg: Izdanie A. F. Marksa.

- Gumbrecht, Hans Ulrich. 2004. *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*. Stanford: Stanford University Press.
- Highlights of the 2023 U.S. PIAAC Results. 2024. Washington, DC. https://nces.ed.gov/surveys/piaac/2023/national_results.asp.
- Kafka, Franz. 1973. *Letters to Felice*. New York: Schocken Books.
- Klee, Paul. 2013. „Creative Confession“. In *Creative Confession and Other Writings*, 7–14. London: Tate Publishing.
- Kostyukova Tat'yana. s.a. *Futuristicheskaya kniga: Vizual'nyi analiz snaruzhi i vnutri*. Žiūrėta 2025-09-25. <https://deziign.com/project/56fad34cc15944949b30fe4a69c5dc97>.
- La Rochefoucauld, François. 1959. *The Maxims of La Rochefoucauld*. New York: Random House.
- Leclercq, Jean. 1996. *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*. New York: Fordham University Press.
- Mamardashvili, Merab. 2014. *Psichologicheskaya topologiya puti*. T. 2. Moskva: Fond Meraba Mamardashvili.
- Nietzsche, Friedrich. 2008. *Žmogiška, pernelyg žmogiška: Knyga laisviems protams*. Iš vokiečių kalbos vertė Alfonsas Tekorius. Vilnius: Alma litera.
- Robertson, Duncan. 2011. *Lectio Divina: The Medieval Experience of Reading*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press.
- Sodeika, Tomas. 2010. *Filosofija ir tekstas*. Kaunas: Technologija.
- Steiner, George. 1988. „The End of Bookishness?“. In *Times Literary Supplement*, July 8, 1988, 754.
- Steiner, George. 1998. *Tikrosios esatys*. Iš anglų kalbos vertė Laimantas Jonušys. Vilnius: Aidai.
- Studzinski, Raymond. 2009. *Reading to Live: The Evolving Practice of Lectio divina*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press.
- Toynbee, Arnold. 1956a. *A Study of History*. Vol. 1. London: Oxford University Press.
- Toynbee, Arnold. 1956b. *A Study of History*. Vol. 2. London: Oxford University Press.
- Tolstoi, Lev. 1938. *Polnoe sobranie sochinenii*. T. 83, *Pis'ma k S. A. Tolstoi*, 1862–1886. Moskva: Khudozhestvennaya literatura.
- Unwin, George, Philip Soundy Unwin et David H. Tucker. s.a. „History of Publishing“. In *Encyclopedia Britannica*. Žiūrėta 2025-09-19. <https://www.britannica.com/topic/publishing>.
- Vanhoozer, Kevin. 1998. *Is There a Meaning in This Text?: The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*. Grand Rapids: Zondervan.
- Voloshin, Maksimilian. 2007. „Individualizm v iskusstve“. In *Sobranie sochinenii*. T. 5, 62–74. Moskva: Ellis Lak 2000.

LITERATŪRA ORIGINALO KALBA

- Бахтин, Михаил. 2003. „К философии поступка“. In *Собрание сочинений*. T. 1, 7–69. Moskva: Русские словари.
- Библихин, Владимир. 2010. „Слово и событие“. In *Слово и событие: Писатель и литература*, 66–84. Moskva: Русский фонд содействию образованию и науке.
- Волошин, Максимилиан. 2007. „Индивидуализм в искусстве“. In *Собрание сочинений*. T. 5, 62–74. Moskva: Эллис Лак 2000.
- Гоголь, Николай. 1847. *Выбранные места из переписки с друзьями*. Санктпетербург: в типографии Департамента внешней торговли.
- Гончаров, Иван. 1899. „Слуги старого века“. In *Полное собрание сочинений И. А. Гончарова*. T. 12, 166–247. С.-Петербург: Издание А. Ф. Маркса.
- Костюкова, Татьяна. s.a. *Футуристическая книга: Визуальный анализ снаружи и внутри*. Žiūrėta 2025-09-25. <https://deziign.com/project/56fad34cc15944949b30fe4a69c5dc97>.
- Мамардашвили, Мераб. 2014. *Психологическая топология пути*. T. 2. Moskva: Фонд Мераба Мамардашвили.
- Толстой, Лев. 1938. *Полное собрание сочинений*. T. 83, *Письма к С. А. Толстой*, 1862–1886. Moskva: Художественная литература.

TIMOFEJ MURAŠOV

The Wroblewski Library of the Lithuanian Academy of Sciences

ORCID: 0000-0002-0216-4960

The Practice of *Lectio Divina* as a Response to the Crisis of Literature

Summary

Due to the internet, modern life is an overflowing stream of information and emotions. What role does literature play in this world? This is the main issue addressed in this article. It is stated that, a) literature understood as a commodity that can be consumed becomes depreciated, and b) in the context of this crisis, we have a chance to better understand and implement the performative side of literature. One of the main theses of this study is that literature can transform our relationship with the world at a structural level of perception. Such an effect of literature is possible when a text is written not only as a description of the state of affairs, but also as a performative act – an attempt to create a new self. It is this performative act that affects a reader. However, text does not automatically transform a person – the extent of the transformation depends on the reader's ability to implement a new worldview. This article explains the aforementioned relationship with literature by analysing the phenomenon of *lectio divina*. It is argued that, by taking this type of reading practice into account, it is possible to read a text performatively, rather than in a consumerist manner. This response is similar to the revolution that M. Duchamp made in the world of art. The concept of ready-made art means that the artist does not create an artwork, but rather transforms the way we see things, allowing us to view anything as an artwork. This article argues that, similarly, the performative act of reading can enable us to view a text as a particular vision of the world, which transforms our perception of reality. This new attitude towards the text enables us to recognise its new value: it is no longer an object of consumption, but a tool for changing lives.

Keywords: consumerist way of reading; performative reading; performative writing; *lectio divina*; internet.

Įteikta 2025 m. spalį