

PSICHOLOGIJOS DĖSTYMO LIETUVOS MOKYKLOSE XVII a. PABAIGOJE—XVIII a. PRADŽIOJE APŽVALGA

R. PLEČKAITIS

Sio darbo tikslas — pačiais bendraisiais bruožais pateikti psichologijos istorijos pradžios Lietuvoje — scholastinės psichologijos — vaizdą. Bet duoti visos scholastinės psichologijos bendrą vaizdą trumpame straipsnyje sunku, nes šiuo metu mums žinomi Lietuvos mokymo įstaigose vykę psichologijos kursai siekia XVII a. antrąją pusę — XVIII a. pirmąją pusę. Mūsų išvados kaip tik ir liečia šį laikotarpį. Tiesa, jas galima būtų išplėsti ir visam scholastinės psichologijos egzistavimo laikotarpiui, nes scholastikos evoliucija mūsų krašte buvo nežymi.

Psichologijos istorija Lietuvoje prasideda kartu su filosofijos mokslų istorija (šiuo klausimu yra straipsnis „Scholastinė logika Lietuvoje“). Čia tik priminsime, kad filosofijos mokslo pradžia mūsų krašte laikoma Vilniaus akademijos, arba universiteto, įkūrimas — 1578—1579 m. (tam tikrą priešistoriją galima įžiūrėti filosofijos disciplinų dėstyje Vilniaus kolegijoje, įkurtoje 1570 m., tik apie filosofijos dėstymą joje labai maža žinių turima).

Pirmasis filosofijos mokslų laikotarpis mūsų krašte — tai scholastinės filosofijos laikotarpis, trukęs iki pat XVIII a. vidurio. Scholastikos priežasčių reikia ieškoti ano meto visuomeniniuose santykiuose. Katalikų bažnyčia, viešpataudama greta bajorų-feodalų, nepajėgė savo jėgomis susidoroti su reformacijos judėjimu bei erezijomis Lietuvoje ir iš Vakarų Europos pasikvietė į talką jėzuitus. Jėzuitai naudojo įvairias kovos priemones, o viena iš jų, ramstant pašlijusį bažnyčios autoritetą, ginant feodalinę monarchiją ir siekiant įvairių politinių tikslų, buvo švietimas. Be jėzuitų, Lietuvos jaunuomenę „švietė“ ir kiti vienuolių ordinai. Tarp jų ir jėzuitų, kuriems teko svarbiausias vaidmuo, nebuvo jokių esmingesnių skirtumų, todėl ir mokymo organizacija, tipas, programos buvo vienodos. Filosofijoje šie Lietuvos „švietėjai“ pasižymėjo kaip dideli reacionieriai. Feodalinė diduomenė ir katalikų bažnyčia reikėjo tokios ideologijos, kuri įteisintų feodalinį išnaudojimą. Šiuos tikslus geriausiai atitiko viduramžiška scholastinė filosofija, kuri ir viešpatavo mūsų krašto mokymo įstaigose iki pat XVIII a. vidurio.

Filosofijos dėstymas Vilniaus akademijoje beveik nesiskyrė nuo filosofijos dėstymo vidurinio lavinimo įstaigose, vadinamosiose kolegijose. Filosofija dėstyta trejus metus ir apėmė šias disciplinas: logiką, fiziką, arba gamtos filosofiją, metafiziką ir kartais dar etiką. Psichologija nebuvo laikoma savarankiška filosofine disciplina, o tik fizikos dalimi ir buvo

dėstoma antraisiais mokslo metais, o fizikos kursui išsiplėtus — trečiaisiais. Fizikos kursas ypač išsiplėtė XVII a. pabaigoje ir XVIII a. pradžioje. Todėl metafizika kartais būdavo neužbaigiama, o etika visai nebedėstoma. Fizikos kursą sudarė kelios dalys, arba traktatai. Nepaisant atskirų skirtumų, matome bendrą tendenciją perteikti šias fizikos kurso dalis: „De ente mobili in communi. Divisa in 8 libros physicorum“; „De mundo et caelo“; „De meteoris“; „De ortu et interitu seu de generatione et corruptione“; „De anima“. Traktatų išdėstymo eilė įvairių autorių kursuose šiek tiek skiriasi. Tačiau traktatas „De anima“ („Apie sielą“) paprastai dėstomas fizikos kurso pabaigoje, tik retkarčiais po jo dėstomas traktatas „De meteoris“. Traktatą „Apie sielą“ galima vadinti psichologijos kursu scholastinėje filosofijoje.

Medžiagą scholastinei psichologijai tirti sudaro fizikos kursai, kuriuose yra traktatas „Apie sielą“. Tie kursai — tai studentų užrašytos profesoriaus-scholasto paskaitos. Užrašyta pažodžiui, nes kursas buvo diktuojamas (kartais tai nurodo ir patys studentai, pažymėdami, kad kursas „dictatus“). Antai viename fizikos kurse, dėstant psichologijai skirtą traktatą, užrašyta: „Tractatus philosophicus in tres libros Aristotelis de anima, dictatus 2 decembris anno domini 1682“¹. Apskritai filosofijai, vadinasi, ir psichologijai skirtų traktatų turime iš įvairių to meto administracines Lietuvos vietų, iš kaimyninių, net iš Vidurio ir Vakarų Europos šalių. Laikantis nuomonės, kad medžiaga scholastinei psichologijai Lietuvoje tirti yra tik tie kursai, kurie buvo skaitomi Lietuvos etnografinėse ribose, galime pateikti tokius duomenis:

Autorius	Metai	Užrašymo vieta	Rankraščių skyriaus signatūra
Drevsas Jonas	1682—1683	Vilniaus akademija	2094
?	1688—1691	Vilnius	2139
Zabickis Jonas	1689—1691	Vilniaus akademija	2005
Losieviskis Stanislovas	1693	Vilniaus akademija	2192
Brikcijus (Briccius) Jonas	1695—1697	Vilniaus akademija	2131
Karskis Motiejus	1696—1699	Vilniaus akademija	2090
?	1703	Vilnius	771
?	1723—1725	Vilniaus akademija	1077
Vižbickis Feliksas	1735—1738	Vilniaus akademija	1019
?	1736	Vilniaus akademija	D 1376
?	1740—1742	Antakalnis (Vilnius)	1212
Krupskis Adomas	1740	Kražiai	1229/1
Junevičius Mykolas	1743—1744	Vilniaus akademija	1024
Rafaelis Angeliškasis	1744—1747	Antakalnis (Vilnius)	583
Hrinčevičius Liudvikas	1747—1748	Vilnius	670

Iš stambesnių spausdintų darbų turime Vilniaus akademijos profesoriaus Adomo Krasnodembskio 1678 m. Varšuvoje išleistą „Philosophia curiosa“. Jame yra ir psichologijos klausimus liečiantis traktatas. Tuo būdu turime 16 fizikos kursų, kuriuose yra psichologijai skirtas traktatas; jie saugomi Vilniaus Valstybinio V. Kapsuko v. universiteto Mokslinės bibliotekos Rankraščių skyriuje. Pateiktame sąrašė nurodyta ne psichologijos kurso (taip vadinsime psichologijai skirtą traktatą) užrašymo metai, bet viso filosofijos kurso, arba fizikos kurso, užrašymo laikas. Mat, psichologijos kurso skaitymo laikas paprastai specialiai nėra nurodytas. Pirmasis išlikęs psichologijos kursas yra iš 1682—1683 m., tuo tarpu kai

¹ Vilniaus Valstybinio V. Kapsuko v. universiteto Mokslinės bibliotekos Rankraščių skyrius, Nr. 2094, f. 66. Toliau nurodoma tik Rankraščių skyriaus signatūra.

pirmasis išlikęs logikos kursas yra iš 1606 m. Ne visuose fizikos kursuose išliko psichologijai skirtas traktatas (tik nurodytuose). Nėra abejonės, kad, kruopščiai ištyrus tuos filosofijos kursus, kurių kilmė dar nenustatyta (o jų apie 200), medžiagos scholastinei psichologijai tirti Lietuvoje bus daugiau.

Scholastinės filosofijos metodus buvo autoritarinis, todėl aišku, kodėl didžiausias dėmesys buvo skiriamas Aristoteliui, kodėl visas psichologijos kursas buvo ne kas kita, kaip Aristotelio 3 dalių veikalo „De anima“ komentavimas, kodėl psichologijos kursas buvo vadinamas „animastica“. Todėl, jei sakome, kad scholastika dėstė ne logiką, bet Aristotelio logiką, tai galima sakyti, kad buvo dėstoma ne psichologija, bet Aristotelio psichologija. Tai atsispindi ir psichologijos traktatų pavadinimuose: „Disputationes in tres libros Aristotelis de anima“; „Tractatus in libros Aristotelis de anima“; „Tractatus tertius. In tres libros Aristotelis de anima sive animastica“ ir pan. Tačiau Lietuvos scholastai Aristotelį aiškino ne betarpiškai, bet remdamiesi, iš vienos pusės, viduramžių autoritetais — Albertu Didžiuoju, Tomu Akviniečiu, Dunsu Skotu —, iš kitos, — autoritetais, kilusiais iš jėzuitų arba vėlesnių laikų „garsenybėmis“ — Suarezu, Ruvijumi, Toletu, Ariaga, Fonseka, Kajetano ir kt. Kai kuriems didžiausias autoritetas, aiškinant Aristotelį, buvo Tomas Akviniėtis. Tokie paprastai ir pažymėdavo, kad dėstysią fizikos kursą pagal Tomo Akviniėčio pažiūras: „Phisica seu philosophia naturalis juxta mentem D. Thomae Aquinatis angelici doctoris“²; „Corpus philosophici exercitus acutissimis de ente mobili quaestionibus munitum ac ad mentem invictissimi doctoris angelici d. Thomae Aquinatis ordinatum“³. Tačiau ne visi buvo tomistai, kai kurie linko į eklektiką, psichologijos kursuose rėmėsi įvairių autoritetų sentencijomis. Štai ir tomistiško kurso Nr. 2139 nežinomas autorius, be Tomo Akviniėčio, dėsto ir Kajetano, Suarezo, Komptono, Ruvijaus, Toletio ir kitų nuomones, joms pritaromas ar prieštaraudamas.

Naujųjų laikų filosofijai ir jos atstovams scholastika paskelbė vėto. Naujųjų autorių mokymus jėzuitų ordino vyresnybė uždraudė, jie nebuvo dėstomi. Psichologijos kursuose iki pat XVIII a. vidurio nerandame Gasendžio, Dekarto, Spinozos, Loko, Leibnico ar kitų žymesnių to meto filosofų mokymų; jie buvo tiesiog ignoruojami. Todėl reikia kritiškai vertinti lenkų filosofijos istoriko V. Tatarkievičiaus teigimą, kad scholastika Lietuvoje polemizavo su Gasendžiu, Niutonu, Leibnicu, Volfu⁴. V. Tatarkievičius scholastinės filosofijos laikotarpį neteisingai išplečia iki pat XIX a. Logikos ir psichologijos srityje su naujųjų laikų filosofijos atstovų pažiūromis buvo polemizuojama scholastinės filosofijos žlugimo laikotarpiu, t. y. nuo XVIII a. vidurio iki pat XIX a. Ir ne tik polemizuojama, bet neretai jų mokymai buvo priimami, paprastai, su atitinkamais apdorojimais, esą įrodą scholastų teiginius. V. Tatarkievičiaus nurodyti kursai, kuriuose buvo polemizuojama su naujaisiais autoriais, kaip tik ir priklauso scholastinės filosofijos žlugimo laikotarpiui. Beje, panašią polemiką galima rasti kone visuose to laikotarpio kursuose. Žinoma, negalima teigti, kad ir scholastinės filosofijos laikotarpiu apie naujųjų laikų filosofijos atstovų mokymus visiškai nebuvo užsimenama. A. Kadleruvna nurodo, kad profesorius Jonas Horodeckis, 1712—1713 m. dėstydamas psichologiją, savo kurse užsiminęs apie Dekartą ir Gasendį⁵. Šis kursas buvė

² Nr. 2139, f. 159.

³ Nr. 670, f. 5.

⁴ W. Tatarkiewicz, Materiały do dziejów nauczania filozofji na Litwie, Archiwum Komisji do badania historii filozofji w Polsce, t. II, d. 2, Kraków, 1926, p. 35.

⁵ A. Kadlerówna, Kursy psychologii w polskich kolegjach jezuickich w XVII i XVIII wieku, Warszawa, 1931, p. 121.

skaitytas Vilniuje (1931 m. duomenimis jis buvęs Varšuvoje, Zaluskių v. bibliotekoje).

Vadinasi, to meto psichologija Lietuvoje smarkiai atsiliko nuo psichologijos Vakarų Europoje, kur naujųjų laikų filosofijos atstovai buvo griežtai paneigę scholastiką, atmetę scholastų spekuliacijas ir primityvias jų pažiūras psichologijoje.

Autoritarinio metodo išdava buvo ta, kad per visą scholastinės psichologijos egzistavimą aiškinta vienos ir tos pačios problemos, t. y. beveik tik Aristotelio veikalas „Apie sielą“. Įvairūs psichologijos kursai panašūs net klausimų dėstymo tvarka, jų iškelimo būdais. Naudojamas tas pats scholastinis metodas, kaip ir apskritai visoje scholastinėje filosofijoje: paskelbiama tezė kaip iš anksto teisinga ir paskui ji įrodoma. Taigi tezė išvedama ne iš įrodymų, bet atvirkščiai: pirmiausia tezė, paskui — įrodymai.

Tačiau būtų klaidinga manyti, kad scholastika į psichologiją neįnešė nieko naujo. Štai valios, valios laisvės problemų Aristotelis veikale „Apie sielą“ nesvarsto, tuo tarpu scholastika šiuos dalykus aiškina gana plačiai. Viduramžių scholastikoje žinomi dargi voliuntaristai, pvz., Dunsas Skotas. Be to, vienas kitas scholastas iškelia naujų dalykų ta prasme, kad susieja psichologiją su gamtos mokslo žiniomis.

Paziūrėkime, kur prasideda ir kur baigiasi psichologijos klausimų sritis. Kaip pavyzdį nurodysime 1688—1691 m. vienoje iš Vilniaus kolegijų nežinomo autoriaus skaitytą tipišką scholastinės filosofijos kursą. Iš psichologijai skirto traktato nagrinėjamų problemų nurodysime tik pagrindines, suformuluotas kaip klausimus (*quaestiones*):

Penktoji gamtos filosofijos dalis, apimanti traktatą „Apie sielą“.

Įvadas.

Pirmoji ir antroji „Apie sielą“ knygos:

Apie sielos esmę. Apie sielos ir gyvybės formų skirstymą. Apie sielą, kaip suteikiančią formą. Apie sielos sugebėjimus apskritai. Apie maitinančiąją sielą ir jos sugebėjimus. Apie juntančiąją sielą ir jutimus apskritai. Apie išorinius pojūčius apskritai. Apie išorinius pojūčius atskirai. Apie vidinius jutimus.

Trečioji „Apie sielą“ knyga:

Apie protingąją sielą. Apie mąstymą. Apie mąstymą, kaip veiksmą. Apie pažintų daiktų siekimą ir sugebėjimą daryti ką nors.

Štai Vilniaus akademijos profesoriaus Jono Drevso psichologijos kurse svarstytos problemos:

I disputacija. Apie sielą, kaip tokią:

Sielos apibrėžimas. Apie gyvybės supratimą. Apie sielos skirstymą. Apie sielų dvasiškumą ir kūniškumą, arba materialumą. Apie galimybę sielą dalyti.

II disputacija. Apie tai, kad siela suteikia formą, ir sielų skaičių gyvame kūne:

Ar sielos suteikia formą gyvųjų būtybių kūnams ir koku būdu?

Ar tik siela substancialiai suteikia formą organinių būtybių kūnams? Ar siela suteikia formą visoms organinio kūno dalims? Apie organinių kūnų kai kurių svarbiausių dalių struktūrą, savybes ir veikimą.

III disputacija. Apie sielos sugebėjimus apskritai:

Ar siela veiksmingai betarpiškai valdo gyvybės aktą? Ar bet kuri sielos dalis veiksmingai betarpiškai valdo gyvybės veiksmus? Ar siela yra betarpiškas gyvybės veiksmų pagrindas? Ar sugebėjimai realiai atskiriami nuo sielos?

IV disputacija. Apie intencionalias formas ir būsenas:

Apie būsenas (de habitibus) apskritai. Apie intencionalias formas. Apie būsenas.

V disputacija. Apie mąstančiąją sielą:

Apie mąstančiosios sielos nemirtingumą. Apie atskirtą mąstančiąją sielą. Apie mąstymo sugebėjimus. Apie intelektualinę atmintį. Apie valią ir jos veiksmus.

VI disputacija. Apie juntančiąją sielą:

Apie juntančiąją sielą ir jos sugebėjimus apskritai. Apie išorinius ir vidinius jutimus apskritai. Apie išorinius pojūčius atskirai. Apie vidinį jutimą. Apie jutiminį siekimą.

VII disputacija. Apie maitinančiąją sielą:

Apie tai, kas turi maitinančiąją sielą. Apie maitinančiosios sielos sugebėjimus ir veiksmus.

Jau iš keliamų problemų matome, kad pagrindinė scholastinės psichologijos sąvoka — sielos sąvoka. Ir čia scholastai elgiasi priešingai moksliniam metodui — pradeda svarstymus ne nuo atskirų psichinių procesų, bet nuo substancialiai suprantamos sielos ir tik paskui ima aiškinti psichinius procesus arba, jų terminologija, sielos sugebėjimus. Kaip buvo jų įprasta — dalyko aiškinimą pradėti nuo definicijų, — taip ir sielos esmės aiškinimą pradeda sielos apibrėžimu. „Sielą filosofai apibrėžia, visų pirma, taip: ji yra pirmasis fizinio organinio kūno aktas, turįs gyvybės sugebėjimą. Ir šis apibrėžimas yra teisingas bei nurodąs esmę“⁶. Toliau aiškinama, kodėl šitoks sielos apibrėžimas priimtinas loginiais sumetimais. Jame yra giminė — tai sąvoka „aktas“. Visa kita yra rūšinis skirtumas. Antai pasakymas, kad siela yra „pirmasis aktas“, atskiria sielą nuo atsitiktinių aktų; nurodymas, kad siela yra „fizinio organinio kūno aktas“, atskiria sielą nuo negyvų kūnų aktų ir t. t. Priskyrimas sielai požymio „turėti gyvybę“ atskiria gyvybę turintį kūną nuo, pavyzdžiui, lavono. Traktato autorius duoda ir kitą sielos apibrėžimą: „Sielą filosofai apibrėžia, antra, taip: ji yra tai, dėl ko pirmiausia gyvename, juntame, kas judina, dėl ko mąstome. Ir šis apibrėžimas yra geras“⁷. Kitų traktatų autoriai sielą apibrėžia irgi panašiai: „Siela yra pirmasis fizinio organinio kūno aktas, turįs gyvybės sugebėjimą“⁸; „Siela yra tai, dėl ko gyvename, juntame, kas judina ir dėl ko mąstome“⁹; „Siela (...) yra pirmasis fizinio organinio kūno aktas, turįs gyvybės sugebėjimą“¹⁰. Vadinasi, apibrėžiant sielą, esminių skirtumų nėra. Taip yra todėl, kad scholastai čia tiesiog kartuoja Aristotelį. Aristotelis sielą apibrėžė taip: „Todėl siela yra gamtos kūno, potencialiai turinčio gyvybę, pirminė aktualybė (...) siela yra gamtos organiško kūno pirminė aktualybė (entelechija)“¹¹; „Tuo tarpu pasitenkinsime tik pasakę, kad siela yra visų nurodytųjų sugebėjimų pradai ir apibrėžiama tokiais veiksmais: maitinimu, jutimu, mąstymu ir judėjimu“¹².

Pati siela gali būti trejopa: maitinančioji (*anima vegetativa*), juntančioji (*anima sensitiva*) ir mąstančioji (*anima rationalis*). Traktatuose nurodoma, kad „Siela teisingai skirstoma į maitinančiąją, juntančiąją ir mąstančiąją“¹³; „Apskritai Aristotelis sielą skirsto į maitinančiąją, juntančiąją ir mąstančiąją“¹⁴. Toliau įrodinėjama, kodėl toks skirstymas yra

⁶ Nr. 670, f. 761.

⁷ Ten pat, f. 763.

⁸ Nr. 2139, f. 326.

⁹ Ten pat, f. 327.

¹⁰ Nr. 2131, f. 444.

¹¹ Aristotelis, Apie sielą, Vilnius, 1959, p. 87.

¹² Ten pat, p. 89—90.

¹³ Nr. 2139, f. 332.

¹⁴ Nr. 2094, f. 73.

adekvatus, apimęs visus galimus atvejus. Maitinančioji siela būdinga visoms gyvoms būtybėms, net augalams; gyvūnai ir gyvuliai dar turi juntančiąją sielą, o žmogus, be anų dviejų, ir mąstančiąją sielą. Toks esąs Aristotelio pagrįstas ir, scholastų nuomone, neklaidingas skirtumas tarp augalijos, gyvūnijos ir žmogaus.

Įdomus kitas sielos skirstymas pagal kitą skirstymo pagrindą — į materialiąją ir nematerialiąją sielą. Kai kurių nuomone, tai esąs dargi pats pirmasis sielos suskirstymas: „Siela skirstoma, pirma, į materialiąją ir nematerialiąją, antra, į maitinančiąją, juntančiąją ir mąstančiąją“¹⁵. „Iš to, kas pasakyta, išeina, kad, pirma, mąstančioji siela yra nemateriali, nekūniška ir nedaloma. Antra, visos kitos sielos yra materialios ir dalomos į jas sudarančias dalis“¹⁶. Maitinančioji ir juntančioji sielos yra materialios, vadinasi, kūniškos, išnykstančios kartu su kūnu. Tuo tarpu mąstančioji siela, kaip nemateriali, yra dvasiška ir nemirtinga. Mirtingoms sieloms priskiriama ir bepročių siela — „Augalų ir bepročių sielos yra materialios ir kūniškos“¹⁷. Čia scholastika aiškiai derina savo teiginius su teologija. Ką dievas darytų su bepročio siela, jei ji būtų nemirtinga, bepročiui mirus? Juk nesiųs į pragarą ar skaistyklą, nes tokia siela neapkaltnama. Antra vertus, jei tokia siela atsidurtų danguje, suirtų „dangiškoji harmonija“. Todėl geriausia tokią sielą numarinti, paskelbus ją materialia. Reikia pažymėti, kad psichologijai skirtame traktate teologinės sofistikos yra nemaža. Jį skaitydami, neturime užmiršti žinomos tiesos, kad scholastinė filosofija buvo teologijos tarnaitė. Štai svarstoma, kaip atrodo sielos problema „dangiškajame pasaulyje“, kokia yra dievo, angelų siela, ir panašūs klausimai. Plačiai svarstoma „problema“ — jei eucharistijoje yra Kristaus kūnas, tai kur yra jo siela ir t. t. Patys patikimiausi argumentai būdavo dievas, jo visagalybė ir kiti „dangiškojo pasaulio“ atributai.

Traktatuose pabrėžiama, kad siela yra judėjimas, nesuderinamas su rimtimi. Siela yra tai, kas judina, o kūnas — kas juda. Čia scholastika be tarpiskiškai rėmėsi idealistiniais Aristotelio teiginiais apie aktyvią formą ir pasyvią materiją. Siela — kūno forma, ji suteikia kūnui judėjimą. Negyvas kūnas negali judėti, pats savaime jis yra pasyvus, nes jis neturi judintojo, t. y. sielos, kaip aktyvaus prado. „Ar siela tikrai yra aktas, suteikias kūnui formą, ar ji tuo nėra, vien tik egzistuojama šalia (kūno. — R. P.)? Atsakau teigiamai prieš Platoną ir senuosius autorius...“¹⁸; „Siela yra formą suteikias aktas, o ne vien tik egzistuojąs šalia“¹⁹; „Kiekviena siela yra formą suteikias aktas, tai visuotinė pažiūra prieš Platoną ir senuosius autorius, kurie mokė, kad maitinančioji ir juntančioji siela yra tik šalia kūno egzistuojąs aktas; tai taip pat prieš Averoesą ir daugelį eretikų, mokiusių, kad mąstančioji siela yra tik egzistuojąs šalia aktas“²⁰. Taigi čia pasisakoma prieš visus tuos, kurių mokymai apie kūno ir sielos santykį neatitiko aristotelinio materijos ir formos santykio supratimo. Platonas ir jo pasekėjai (atrodo, kad kaip tik jie apibūdinami sąvoka *vegeteres*) atskyrė materialųjį ir sąvokinį pasaulius, pripažinę, kad idėjos yra indiferentiškos daiktams, kad šie — tik netobuli idėjų atspindžiai (šešėliai). Aristotelis pasipriešino tokiam sąvokinio pasaulio atplėšimui nuo materialiojo, stengėsi juos sujungti; tačiau, pirmenybę atiduodamas formai, o ne materijai, jis klausimą išsprendė idealistiškai. Šiuo Aristotelio

¹⁵ Nr. 2005, f. 52.

¹⁶ Ten pat, f. 54.

¹⁷ Nr. 2094, f. 73.

¹⁸ Ten pat, f. 82.

¹⁹ Nr. 2131, f. 452.

²⁰ Nr. 1077, f. 337.

nenuoseklumu scholastika ypač naudojosi, nes pripažinimas aktyvios formos atitiko teologinę pažiūrą apie dievą, kaip visko kūrėją. Averoesą Lietuvos scholastai puola už tai, kad jo mokymas, nors ir su išlygomis ir apribojimais, sudavė smūgį vienam iš pagrindinių religinių principų — mokymui apie sielos nemirtingumą. Pagal Averoesą, „kūrimo“ nėra, yra tik „vystymasis“, forma amžina, kaip ir materija, kūrimas „iš nieko“ negalimas. Individuali žmogaus siela mirtinga, o nemirtingumas yra tik tai, kad žmonijos įgytos žinios išlaikomos atmintyje ir perduodamos iš kartos į kartą. Tuo būdu šis nemirtingumas yra beasmenis. Asmeninį nemirtingumą, prisikėlimą ir gyvenimą „aname pasaulyje“ Averoesas laikė pasakomis, tuščiais neišsilavinusių žmonių plepalais. Šios pasakos, rašė jis, tik tvirkinančios žmonių protus, o ypač vaikų. Todėl suprantama, kodėl ortodoksinė scholastika aštriai polemizavo su Averoeso mokymu, kuris atvedęs į „siaubingas erezijas“, o opoziciniai elementai jo autoritetu pavirtindavo ir maskuodavo savo pažiūras.

Jokių kitų formų, kurios galėtų kūną apiforminti, pagal scholastus, be sielos nėra. Tačiau kodėl, pavyzdžiui, yra apiformintas embrionas ar lavonas? Dėl lavono, tai „tikėtina, kad lavone nėra kokios nors specialios substancialios formos, kurią būtų galima vadinti lavono, arba lavoniškąja, forma“²¹. Lavonas kurį laiką išlaikąs formą dėl to, kad, žmogui mirus, forma (siela) ne tuoj apleidžianti kūną, o kai kuriose kūno dalyse dar pabūnanti. „Tikėtina, kad embrione yra viena kažkokia speciali substanciali sielos pavidalo forma, kuri apiformina vaisiaus kūną, jo korpuskulas“²² — rašoma traktate. Taigi ir embriologijos klausimai aiškinta Aristotelio filosofijos principais, įvedant „embrioniškosios formos“ sąvoką.

Traktatuose keliamas klausimas, ar siela suteikia formą visoms organinio kūno dalims. Įvairūs scholastų autoritetai šį klausimą sprendė nevienodai, skirtingi ir Lietuvos scholastų atsakymai. J. Drevasas mano, kad kraujui ir kitiems skysčiams siela formos nesuteikianti, todėl juose gyvybės nesą. Šis spekuliatyvinis autoriaus teiginys prieštarauja bendrai tendencijai jo kurse — psichinius reiškinius nagrinėti kartu su organizme vykstančiais materialiais reiškiniais. J. Drevasas pateikia pluoštą gamtos mokslo žinių iš anatomijos, pabrėžia, kad „smegenys yra organas, kuriame gyvybiniai procesai labiausiai pasireiškia“²³, iškelia nugaros smegenų reikšmę. Smegenys tvarkančios jutimo organų veiklą: „Kokiu būdu smegenys tvarko jutiminius veiksmus? Atsakau, ne kitaip, kaip gyvybinių dvasių permainų dėka“²⁴. Šiam teiginiui įtakos turėjo Dekarto mokymas.

Disputacijoje „Apie sielos sugebėjimus apskritai“ nurodoma, kad sielos sugebėjimai, arba dalys, yra tokie: maitinimas, jutimas, judėjimas, mąstymas ir siekimas. Taip teigė ir Aristotelis. Kai kurie autoriai sielos sugebėjimų sąvoką kiek detalizuoja: „Sielos sugebėjimai yra valia, atmintis, taip pat regėjimo, klausos, maitinimo, judėjimo sugebėjimai ir t. t.“²⁵. Vienas svarbiausių klausimų — kaip egzistuoja sielos sugebėjimai, koks jų santykis su pačia siela, su kūnu, su materija, ar jie gali egzistuoti nepriklausomai nuo kūno. Sprendžiant pirmąjį klausimo dalį, svarstyta, ar gali atskiri sielos sugebėjimai egzistuoti nepriklausomai nuo sielos. Pagal Augustiną, Tomą Akvinietį ir kitus garsesnius Stagyrėčio komentatorius, toks atvejis pripažįstamas galimu: „Sielos sugebėjimai realiai atskiriami nuo sielos“²⁶. Tokia pažiūra išplaukė iš teiginio,

²¹ Nr. 2094, f. 89.

²² Ten pat.

²³ Ten pat, f. 92.

²⁴ Ten pat, f. 96.

²⁵ Nr. 2192, f. 69.

²⁶ Nr. 670, f. 802.

kad siela gyvybės aktą valdanti tarpiskiškai. Skoto pasekėjai, pripažinę, kad siela gyvybės aktą valdo betarpiskiškai, atmetė ir pažiūrą, kad atskiri sielos sugebėjimai gali egzistuoti nepriklausomai nuo sielos: „Sielos sugebėjimai realiai neatskiriama nuo sielos. Tai kartu su Skotu, Ariaga ir kt. Vidinis veikimo būdas realiai neatskiriama nuo substancijos. Taigi ir sielos sugebėjimai realiai neatskiriama nuo sielos“²⁷. Atrodo, kad ši pasta- roji pažiūra yra pažangesnė, nes ji užkerta kelią spekuliacijoms atskiro- mis sielos savybėmis, kaip kažkokiomis savarankiškoms esybėmis, atskir- tomis nuo visos sielos. Taip reikia vertinti ir teiginį, kad „sielos sugebėji- mai dargi tarpusavyje realiai neatskiriama“²⁸, nes čia matome mėginimą traktuoti psichiką kaip sąryšingą procesą. Tačiau ir pirmojoje pažiūroje slypi racionali mintis: kūnas gali turėti kokį nors sielos sugebėjimą, bet neturėti visos sielos.

Klausimas, koks sielos santykis su kūnu, yra filosofinio pobūdžio. Tai ne scholastikos naujovė, jį kėlė Aristotelis ir išsprendė nuolaidžiaudamas idealizmui. Pripažindamas, kad sielos sugebėjimai negali egzistuoti ne- priklausomai nuo materijos, Aristotelis padarė išimtį mąstymui, teigda- mas, kad jis galįs egzistuoti už materijos: „Bet apie protą ir teorinį mąs- tymą tuo tarpu dar negalima pasakyti nieko aiškaus, tačiau atrodo, kad jie yra visai kitokios rūšies sielos sugebėjimai, vieninteliai, kurie gali reikš- tis be materijos, panašiai, kaip amžina nepriklauso nuo laikina. Šiaip ar taip, iš to, kas pasakyta, visiškai aišku, kad visų kitų sielos dalių negali- ma atskirti nuo materijos, kaip tvirtina kai kurie tyrinėtojai“²⁹. Ši Aristo- telio nuolaida idealizmui visiškai atitiko scholastinį ir teologinį mokymą apie nemirtingą mąstančiąją sielą, vadinasi, galinčią egzistuoti nepri- klausomai nuo kūno, nuo materialaus pagrindo.

Atskiri sielos sugebėjimai dėstymo tvarkos požiūriu aiškinami nevie- nodai: vieni autoriai pradeda nuo maitinančiosios sielos ir baigia mąstan- čiąją, kiti atvirkščiai — atskirų sielos sugebėjimų aiškinimą pradeda nuo mąstančiosios sielos.

Maitinančioji siela apibrėžiama, kaip paprastai, pagal Aristotelį.

Aristotelis

„Taigi pirmiausia mes turime kal- bėti apie mitimą ir gimdymą, nes maitinančioji siela priklauso ne tik augalams, bet ir kitoms būtybėms; ji yra pirmykštis ir bendriausias sielos sugebėjimas, kurio dėka vi- sos būtybės gali gyventi. Šio su- gebėjimo veiksmas yra gimdymas ir naudojimasis maistu“³⁰.

Toliau jau aiškinama, kaip maistas, patekęs į žmogaus organizmą, yra suvirškinamas; aiškinamas alkis, troškulys, gyvybiniai procesai auga- luose. Žinoma, visa tai dėstoma pagal to meto mokslo žinių lygį. Maiti- nančiosios sielos problema išdėstyta siauriausiai. Matyt, todėl, kad gana

Scholastai

„Maitinančioji siela yra gyvybės pagrindas. Jos sugebėjimai yra šie: gimdymas, augimas ir mitimas“³¹.

„Maitinančioji siela yra visų fi- zinių organinių kūnų aktas, turįs gyvybės maitinimo sugebėjimą, ar- ba ji yra gyvybę turinčių kūnų pa- grindas. Toliau, maitinančioji veiks- sena (*operationes vegetales*) yra naudojimasis maistu, augimas ir gimdymas“³².

²⁷ Nr. 2192, f. 70.

²⁸ Ten pat, f. 71.

²⁹ Aristotelis, Apie sielą, Vilnius, 1959, p. 90.

³⁰ Ten pat, p. 94.

³¹ A. K r a s n o d e b s k i, Philosophia Aristotelis, Varsaviae, 1678, De anima vege- tativa et sensitiva generaliter.

³² Nr. 771, f. 107.

menkai buvo žinomi (o atskirais atvejais gal ir visai nežinomi) medžiagų apykaitos, augimo ir dauginimosi materialūs pagrindai, t. y. fiziniai, cheminiai ir biologiniai procesai augaluose. Nedaug ką apie maitinančiąją sielą pasakė ir Aristotelis.

Žymiai plačiau traktatuose aiškinama juntančioji siela. „Kas yra juntančioji siela? Ji yra pirmasis organinių kūnų aktas, turintis jutimiškumo sugebėjimą, trumpiau, ji yra substancialaus jutiminio gyvybiškumo pagrindas“³³; „Juntančioji siela yra pirmasis organinių kūnų aktas, turįs jutimiškumo sugebėjimą; tai yra substanciali forma, sukurianti jutimiškumo aktą. Jei kam patinka, trumpiau galima taip apibrėžti: ji yra substancialaus jutiminio gyvybiškumo pagrindas“³⁴. Toks juntančiosios sielos supratimas išplaukia iš formos ir materijos santykio Aristotelio filosofijoje, kur teigiama, kad juntančioji siela yra „forma, sukurianti jutimiškumo aktą“. Juntančiosios sielos organas, arba buveinė, yra visas kūnas, nes, palietus bet kurią kūno dalį, tuoj pajuntama. Tačiau pagrindinė juntančiosios sielos vieta yra smegenys, iš kurių išsišakoja nervai. Svarbiausias vaidmuo tenka galvos smegenims³⁵.

Jutiminio pažinimo išdava yra vadinamoji *species impressa* (pažodžiui verčiant — įspausta forma), t. y. objekto vaizdas. Objektai sieloje palieka savo pėdsakus, savo vaizdus, kurie ir vadinami jutiminėmis formomis (*species sensibiles*). Pažymėtina, kad scholastai laikėsi pažiūros, jog objekto vaizdas sukuriamas jau jutimo organe, o iš čia nervais nunešamas į smegenis, kur mąstymas įvairiais savo veiksmais iš jutiminių formų sukuria intelektualines formas (*species intelligibiles*). *Species impressae* — tai ne substancialios korpuskulos, ne medžiaginės dalelės (gal būt, buvo ir kitokių nuomonių).

Jutimai yra dviejų rūšių — išoriniai ir vidiniai, priklausomai nuo to, kokiuose kūno organuose jie išsidėstę. „Išorinis jutimas yra sugebėjimas pažinti objektą materialiu pažinimu, esančiu išoriniuose ir akivaizdžiai matomuose organuose“³⁶. Vieniems objektams pažinti užtenka vieno kurio nors pojūčio, pvz., pažįstant spalvas, kitiems — reikia kelių pojūčių, pvz., norint pažinti dydį, figūrą, judėjimą, skaičių. Taigi čia kalbama apie suvokimą. Atskiros jutiminio sugebėjimo rūšys sukuria savo „formas“, antai, regėjimas sukuria regimąją formą (*species visiblis*), klausa — klausos formą (*species audiblis*). Kai kurių nuomone, lytėjimas ir skonis „formų“ jau nesukuria, nes šie pojūčiai gaunami objektui veikiant ne per atstumą, bet betarpiškai liečiant objektą. Tuo tarpu uoslė, kaip pojūtis, gaunamas per atstumą, sukuriąs uodžiamąją formą. „Skonis ir lytėjimas suvokia savo objektą betarpiškai, be „įspaustųjų formų“ (...) Tikėtina, kad yra „uoslės formos“. Taip teigia mokytojas Suarezas“³⁷. Matome, kad mokymas apie „jutimines formas“ yra prieštaringas: vieni pojūčiai jas sukuria, kiti — ne, be to, jis naivus ir primityvus, artimas Demokrito „idolams“, nes teigia, kad pats daiktas siunčia savo „formą“.

Jau Aristotelis iškėlė klausimą, ar galima jutiminiu pažinimu patirti apie savo paties pojūčius. Jis atsakė neigiamai, nes, išoriniams daiktams jų neveikiant, pojūčių negauname, mat, „pati juslė ne aktuali, o tik potenciali būtis“. Savo paties pojūčius galima suvokti ne atskirai nuo suvokiamo objekto, bet kartu su juo, nes, suvokdami kokį nors objektą, tuo pačiu suvokiame ir patį pažinimo aktą. Introspekcijos problema Lietuvos

³³ Nr. 1024, f. 275.

³⁴ Nr. 2192, f. 81.

³⁵ A. Krasnodębski, *Philosophia Aristotelis, Varsaviae, 1678, De anima vegetativa et sensitiva generaliter.*

³⁶ Nr. 1024, f. 275.

³⁷ Nr. 2192, f. 98.

autorių kursuose apie išorinius pojūčius, paimtus atskirai nuo daiktų, išsprendžiama neigiamai, laikomasi Aristotelio pažiūros. Atseit, tarp pojūčių kaip pažįstancio faktoriaus ir pojūčių kaip pažinimo objekto turi būti tarpininkas, o juo tegali būti, kas egzistuoja už pojūčių. Betarpiškai pojūčius pažinti negalima³⁸.

Regėjimas apibrėžiamas kaip juntančiosios sielos sugebėjimas suvokti šviesą ir spalvas. Išaiškinama akies anatominė struktūra, gal būt, net žemesniu lygiu, negu to meto mokslas apie tai žinojo, nes daugiau dėmesio buvo kreipiama į tai, kaip regėjimo procesą aiškino autoritetai, o ne to meto mokslininkai-gamtos tyrinėtojai. Tačiau patį faktą, kad pojūčių procesas aiškinamas, remiantis anatominė jutimo organų struktūra, reikia laikyti gana teigiamu dalyku. Štai randame tokį akies anatominės sandaros regėjimo proceso aprašymą³⁹. Akis sudaryta iš 3 skysčių — kristalino (*crystallinus*), kuris yra akies viduje, permatomojo kaip stiklas (*vitreus*) ir vandens. Ji turi 5 apvalkalus. Pirmasis, arba artimiausias, vadinamas veidrodiniu (*specularis*), nes jame daiktas atsispindi, lyg veidrodyje; toliau yra tinklainė (*retina*). Minima tamsiai pilkasis ir baltasis apvalkalai, ragena. Akies raumenys įgalina akį judėti įvairiomis kryptimis, laiko ją pastovioje vietoje. Yra du akies, arba regėjimo, nervai: vienas iš dešinėsios galvos smegenų pusės eina į dešiniąją akį, kitas iš kairiosios galvos smegenų pusės — į kairiąją akį. Apskritai, regėjimo nervas yra vienas, tačiau su dviem išsišakojimais. Įdomiai aiškinamas pats regėjimo procesas: regėjimo nervu vyksta judėjimas — „regimoji forma“ nunešama į smegenis ir ten perteikiama bendrajai juslei, o „iš smegenų gyvybinės dvasios atvyksta į akį“⁴⁰. Kad pirmoji šios pažiūros dalis kilusi iš scholastinių „jutiminių formų“, aišku, antroji dalis, jog „iš smegenų gyvybinės dvasios atvyksta į akį“, pasiskolinta iš Dekarto, kuris nervinių procesus laiko gyvybinių dvasių veikla. S. Losievskis regėjimo procesą aiškino ne pirmaisiais dviem trečdaliais reflekso lanko, bet viso reflekso lanko dalyvavimu, pripažino grįžtamąjį ryšį. O tai labai svarbu, nes ir šiuolaikinėje psichologijoje aiškinama, kad suvokiamo objekto vaizdas susidaro funkcionuojant visai reflekso lanko grandinei, kad iš periferijos į centrus atėjęs jaudinimas vėl grįžtamai veikia receptorių. Tuo būdu paaiškėjo svarbus faktas: Dekarto pateiktas reflekso supratimas nebuvo svetimas psichologijai, dėstytai XVII a. antrojoje pusėje Vilniaus akademijoje.

Jau esame nurodę, kad naujųjų laikų filosofiją ir gamtos tyrinėtojų pažiūras scholastinės filosofijos profesorius neturėjo teisės dėstyti. Tačiau kai kada su šiuo ordino vyresnybės draudimu būdavo apsilenkiama. Neminint pavardžių, kartais būdavo išdėstomos naujųjų laikų filosofijos ir gamtos mokslų atstovų pažiūros. Iš čia pasidaro suprantamos ir scholastų perteikiamos kai kurios gamtos mokslo žinios. Tokią pažiūrą patvirtina S. Losievskio nurodymas: „Regėjimas vyksta tinklainėje. Taip teigia naujieji optikai“ (Ita recentiores optici)⁴¹. Toliau nurodoma, kad tinklainėje gausu „gyvybinių dvasių“, yra daug laidų (*venulae*), besijungiančių su regėjimo nervu, kuriuo iššaukiama ir atvyksta *spiritus animales*.

Regėjimo objektai — spalvos ir šviesa. Buvo teigiama, kad spalvos realiai skiriasi nuo šviesos, tuo pasisakant prieš Platoną ir kitus senesius autorius, mokičius, kad spalva yra ne kas kita, kaip šviesa. Skirtumai tarp spalvos ir šviesos nurodyti tipiškai scholastiškai: spalvos esančios įvairios, pvz., juoda spalva gali turėti savo priešybę baltą spalvą, ko

³⁸ Nr. 2139, f. 352.

³⁹ Nr. 2192, f. 89.

⁴⁰ Ten pat.

⁴¹ Ten pat.

negalima teigti apie šviesą ir pan. Bet šių dienų požiūriu arčiau tiesos buvo Platonas, nes abiejų reiškinų — spalvų ir šviesos — prigimtis vienoda.

Žodžiu „klausa“ suprantamas garso suvokimo sugebėjimas, kurio organas yra ausis⁴². Ausis sudaryta iš išorinės ir vidinės dalies. Išskiriama ausies būgnelis, plaktukas, priekalėlis, klausos nervas. Sekant Aristoteliu, dėstoma, kad klausos objektas — garsas — yra tam tikra kokybė, tam tikra forma, kuri iš skambančio kūno pasiekia ausį ne betarpiškai, bet per tarpinę aplinką. Tokia tarpinė aplinka yra oras, vanduo, medis. Taigi ir čia matome bendrą tendenciją reiškinius aiškinti įvairiausiomis „formomis“, prieinant nemoksliskų išvadų, nes pats garsas ir yra tam tikri oro virpesiai, vadinasi, jis pasiekia klausos organą betarpiškai. Pažymėtina, kad sąvokos garsas (*sonus*) ir klausos organas (*auditus*) aiškiai diferencijuojamos. Tačiau skirtumas tarp jų išvedamas vėl remiantis „formomis“: garsą kaip „formą“ sukuria koks nors materialus daiktas, reiškinys, o klausą kaip „formą“ sukuria ausis, t. y. ji perdirba garso „formą“.

Terminas „vidinis jutimas“ vartojamas tada, kai kalbama apie sielos jutiminiuosius sugebėjimus, išsidėsčiusius kūno viduje: „Vidinis jutimas yra juntančiosios sielos sugebėjimas, materialiai esąs vidinėse kūno dalyse“⁴³; „Vidinis jutimas yra materialus pažinimo sugebėjimas, esąs vidinėse kūno dalyse“⁴⁴. Čia sakoma, kad vidinis jutimas yra materialus pažinimo sugebėjimas, nes buvo pripažinta, kad juntančioji siela materiali, kūniška. Vidinis jutimas apskritai būdingas ne tik sveikam žmogui, bet ir bepročiui, be to, ir gyvuliams: „Gyvuliai turi vidinį jutimą. Gyvuliai, pvz., šuo ir kt., kai miega, sapnuoja ir per sapną daug daro. Taigi jie turi vidinį jutimą“⁴⁵. Panašūs neretai pasitaikantieji teiginiai leidžia manyti, kad jau scholastikoje buvo gyvulių psichologijos užuomazgos.

Kai kurie nuomonių skirtumai yra skiriant vidinio jutimo rūšis. Apskritai, vidinio jutimo rūšimis laikyta bendroji juslė⁴⁶, vaizduotė, manymas (*aestimatio*) ir atmintis. „Vidinio jutimo buveinė yra smegenys, ne širdis. Taip teigia visi prieš Aristotelį. Pirmas pagrindas yra tas, kad, nurodant sielvarto priežastį, pernelyg dažnai nurodoma galva, o ne širdis. Antra, tai, kad visi jutiminiai nervai veda į smegenis, o ne į širdį“⁴⁷. Pažymėtina, kad iškeliami dargi vidinių jutimų lokalizacijos galvos smegenyse idėja. J. Drevso nuomone, vaizduotė (*phantasia*) ir bendroji juslė lokalizuotos priekinėje smegenų dalyje, kaktos srityje. Vidurinėje galvos smegenų dalyje esąs manymas ir vaizduotė, kaip *imaginatio* (t. y. kuriamoji vaizduotė), o užpakalinėje dalyje — atmintis. Žinoma, šiuolaikinių žinių apie psichinių funkcijų lokalizaciją šviesoje (I. Pavlovo dinaminė psichinių funkcijų lokalizacijos teorija) tokios pažiūros neišlaiko kritikos, bet čia svarbu tai, kad psichinės funkcijos susiejamos su materialiu pagrindu — galvos smegenimis, svarbu pati psichinių funkcijų lokalizacijos idėja, svarbu pažiūra, kad galvos smegenys yra psichinių procesų veiklos centras.

Reikia pažymėti, kad scholastinės psichologijos gyvavimo pabaigoje jutimų problemos aiškinimas labai sumažėjo, juntančiajai sielai aiškinti buvo skiriama tik keli puslapiai.

Juntančiajai sielai priskiriamas ir jutiminis siekimas (*appetitus sensitivus*), arba geismas. Aristotelis laikė, kad yra du judėjimo varikliai — siekimas ir protas, kurie tarpusavy įvairiai santykiauja: „Siekimas gali

⁴² Nr. 1077, f. 364.

⁴³ A. K r a s n o d ė b s k i, *Phisolophia Aristotelis, Varsaviae, 1678, De anima sensitiva interna.*

⁴⁴ Nr. 2131, f. 543.

⁴⁵ Nr. 2192, f. 81.

⁴⁶ A r i s t o t e l i s, *Apie sielą, Vilnius, 1959, p. 30.*

⁴⁷ Nr. 2192, f. 81.

judinti kūną ir priešinga proto nurodymams kryptimi, nes ir geismas yra tam tikras siekimas. Protas visuomet sprendžia teisingai, o siekimas ir vaizduotė kartais teisingai, o kartais klaidingai⁴⁸. Aristotelio teiginiai apie geidžiančiąją sielą scholastinėje psichologijoje, be abejo, buvo interpretuojami. Kai siekimas susiejamas su juntančiąja siela, tai gaunama jutiminis siekimas, arba geismas. S. Losievskio nuomone, siekimas, tuo pačiu ir geismas, nepriskirtinas išoriniam jutimui, bet tik vidiniam; geismo buveinė ne širdis, o galvos smegenys, nes „nors sielvartas juntamas širdyje, tačiau iš to neišplaukia, kad jis joje slypi“⁴⁹. Toliau aiškinama tokios psichinės apraiškos, kaip malonumas, džiaugsmas, laimė, desperacija, juokas.

Mąstančioji siela apibrėžiama kaip „pirmasis fizinių organinių kūnų aktas, turįs mąstančiosios gyvybės sugebėjimą“⁵⁰. Mąstančioji siela esanti grynai dvasinė, nors jos ryšys su kūnu yra gamtiškas. Ji gali būti ir be kūno, nes nemirtinga: „Sielos ir kūno vienybė yra gamtiška. O jos atsiskyrimo būklė ne prievartinė, bet antgamtiška“⁵¹; „Kas sukuria mąstančiąją sielą? Sukuria tik dievas“⁵². Toliau prasideda ilgi svarstymai apie mąstančiosios sielos nemirtingumą, dvasiškumą, apie jos egzistavimą atskirai nuo kūno, ir viskas priderinama prie teologijos. Kaip filosofinis tokių teiginių pagrindas, pateikiama Aristotelio nenuoseklumai, jo teiginiai, atiduodantys duoklę idealizmui. Bet didžiausias argumentas čia buvo švento rašto autoritetų tekstai. Plačiai komentuojamos Aristotelio pažiūros apie aktyvųjį ir pasyvųjį protą, apie protą kaip siekimą ir kt.

Disputacija apie mąstančiąją sielą rodo, kad scholastinė psichologija išėjo iš Aristotelio veikalo „Apie sielą“ rėmų, iškeldama ir sprendama naujas problemas. Viena iš jų — mąstymo ir kalbos klausimas. S. Losievskio kurse šis klausimas taip aiškinamas. Žodis yra ženklas, kuriuo mes ką nors atskleidžiame kitiems arba sau. Todėl žodžiai esą dvejopi — išoriniai ir vidiniai, arba kalbos žodžiai ir proto žodžiai. Pirmieji yra garsai, kuriais perteikiama kitam asmeniui sąvokos, mintys, o proto žodžiai (*verba mentis*) tai pažinimas, kurio dėka mums patiems objektas tampa aiškus. Taigi čia aiškinama išorinė ir vidinė kalba. Toliau eina tiptiškas scholastinis svarstymas, ar žodžiai gali būti būdingi išoriniams pojūčiams. Atsakoma teigiamai, nes, pagal žodžio apibrėžimą, išoriniai pojūčiai taip pat pateikia aiškias žinias apie objektą. Tačiau filosofine prasme tai nevadinama žodžiais, žodis siejamas tik su protu. „Proto žodis yra formalus objekto atvaizdas, kuriuo objektas atstovaujamas“, tačiau, „kad protas suvoktų objektą, nebūtina, kad dalyvautų proto žodis ir jame, lyg tarpinike, objektas būtų pažįstamas. Taip teigia beveik visi ordino daktarai prieš tomistus“⁵³. Čia aiškiai mąstymas atplėšiamas nuo kalbos. Vadinasi, tomistai šiuo klausimu buvo arčiau tiesos, kai teigė, kad „kalba nėra veiksmas, atskirtas nuo mąstymo, bet pats mąstymas yra virtualus žodžio kūrimo veiksmas“⁵⁴. Tačiau ir tomistai pripažindavo kažkokią ypatingą būseną, mistišką šventąjį regėjimą (*visio beatifica*), kur mąstymas vykdavo be žodinės formos. Mat, reikėjo psichologiškai „pagrįsti“ visokius pramatymus, apsiireškimus, pokalbius su šventaisiais, su dievu ir pan.: „Kiekvienas sukurtas protas, išskyrus šventąjį regėjimą, sukuria žodį“⁵⁵.

⁴⁸ Aristotelis, Apie sielą, Vilnius, 1959, p. 142.

⁴⁹ Nr. 2192, f. 85.

⁵⁰ D 1376, f. 138.

⁵¹ Nr. 2139, f. 364.

⁵² Nr. 2192, f. 100.

⁵³ Ten pat, f. 113.

⁵⁴ Nr. 2139, f. 376.

⁵⁵ Ten pat, f. 377.

Patraukia dėmesį platūs svarstymai apie valią. Jei kitiems psichiniams procesams dar surandamas materialus pagrindas, tai valia aiškina idealistiškai, kaip grynai dvasinis mąstančiosios veiklos sugebėjimas, pasireiškias per mąstymą. Valia pasireiškia per mąstymą todėl, kad ji yra proto siekimas. Čia ir iškyla valios ir proto santykis. Dunso Skoto nuomone, valia — aukštesnis aktas už protą („voluntatem esse nobilio-rem intellectū“), ką neigė Tomas Akvinietis, pastarojo pažiūrą kartojo ir Lietuvos scholastai.

Valios objektas — gėris — gali būti suprantamas keleriopai. Absoliutus, aukščiausias gėris yra dievas⁵⁶, o žemiškasis gėris, kaip konkrečių tikslų išdava, tėra santykinis. Gėris gali būti naudingas, garbingas, džiuginantis ir kt. Valia pasireiškia pasirinkimu: iš dviejų lygiaverčių arba nelygiaverčių gėrių galima kurį nors pasirinkti. Kiti autoriai išreiškia nuomonę, kad valios objektas yra ne tik gėris, bet ir blogis. Tačiau valia negali pasirinkti blogio, ir blogis, kaip formalus valios objektas, tegali būti suprastas ta prasme, kad valia bėga nuo jo, jo nepasirenka. Taigi čia išeinama iš tezės, kad siekimas būdingas visiems žmonėms.

Valia priklauso nuo pažinimo, valingas tėra tas aktas, kuris kartu yra ir pažintas; valia negalėtų objekto laisvai pasirinkti, jei jis nebūtų pažintas. Tačiau šį valios priklausymą nuo pažinimo negalima suprasti taip, kad pažinimas sukuria valią, kad jis yra valios kuriančioji priežastis, teigia S. Losievskis. Valios aktas neišplaukia iš pažinimo, jis ir nesukuria pažinimo, nes pažinimą sukuria mąstymas. Pažinimas tegali būti formali valios priežastis, jis valią padaro aiškia ir realiai ją apiformina⁵⁷. Šiuose S. Losievskio samprotavimuose — jis daug kur pasisako, jo paties žodžiais tariant, „prieš tomistus“ (contra Thomistos) — ryškėja lyg proto ir valios dualizmo koncepcija, nes ji aiškiai prieštarauja tomistų teiginiui, kad valią reikia išvesti iš proto. Objektiviai tokį proto ir valios dualizmą (nors jis silpnesnė pažiūra, negu, pvz., Dunso Skoto voliuntarizmas), atsižvelgiant į to meto sąlygas, reikia vertinti teigiamai. Atskiriant valią nuo proto, kaip dievo sukurto, ji išlaisvinama nuo teologinio determinizmo. Vadinasi, pripažįstama tam tikri žmogaus savarankiški veiksmai, nepriklausomi nuo dievybės.

Be pasirinkimo, valiai būdingas dar ir kitas veiksmas — įsakyti, liepti. Šis veiksmas būdingas ne tik valiai, bet ir protui. Ir čia S. Losievskis vėl teigia, kad valia, kaip įsakymas, liepimas, nereikalauja, kad protas jai įsakytų tai padaryti, t. y. nereikalauja proto paliepimo: „Valia, kaip sau pačiai priklausęs aktas, nereikalauja proto liepimo akto. Taip teigia visi prieš tomistus. Nebūtinai jai liepimo aktas. Taigi valia yra pačiai sau priklausęs aktas ir t. t.“⁵⁸. Kiti valios veiksmai — *prosecutio*, kai valia siekia gėrio; šalinimasis (*fuga*), kai valia stengiasi išvengti blogio. Pirmasis veiksmas yra trejopas: kaip džiaugsmas — pasitenkinimas esamu gėriu; kaip troškimas — siekimas dar nesamo gėrio; kaip meilė — gėrio siekimas savo naudai, nepaisant to, ar gėris esamas, ar nesamas⁵⁹.

Plačiai buvo svarstoma valios laisvės problema. Valios laisvę pripažino visi, nes visi teigė, kad valia yra aktyvi, gali pasirinkti. Kaip jau minėta, tomistinis valios laisvės supratimas neišeina iš teologinio determinizmo rėmų. Deja, neturime galimybės nuvesti kitokias pažiūras apie valios laisvės determinizmą. Valios laisvės problema svarstoma kartu su būtinumo problema. Būtinumas — laisvės priešingybė, kur viešpatauja

⁵⁶ XX amžiaus scholastai buržuazinėje Lietuvoje aiškino irgi taip pat.

⁵⁷ Nr. 2192, f. 119—120.

⁵⁸ Ten pat, f. 120.

⁵⁹ Ten pat. „Amor est prosecutio boni secundum se, id est praecise an sit praesens vel absens bonum“.

būtinumas, ten valios laisvės nėra, nes ten negalima pasirinkti, negalima veikti ar neveikti, daryti taip ar kitaip. Laisvę, kaip įsisąmonintą būtinumą, atskleidė tik marksistinė filosofija.

Medžiagos scholastinei psichologijai Lietuvoje tirti reikia ieškoti ir disertacijose filosofijos mokslų laipsniams gauti, ir tezėse, kurias studentai rašydavo, baigdami mokymo įstaigą, kaip diplominį darbą. Neretai jos būdavo išspausdinamos, ir studentas privalėjo viešai mokymo įstaigoje jas ginti. Jos ir vadinta *Theses* arba *Conclusiones*. Kartais studentas rašydavo tezes tik „ex logica“, ir jose psichologijos klausimų neliesdavo, bet dažniausiai būdavo rašoma „ex universa philosophia“⁶⁰. Tezių apimtis būdavo nuo dviejų iki trisdešimt puslapių. Vadinas, jose studentas tegalėdavo išdėstyti pačius bendriausius scholastinės filosofijos teiginius. Rašydavo jas, vadovaujant profesoriui. Štai 1677 m. Steponas Lukaševičius Vilniaus akademijoje paskutiniams mokslo metais, klausydamas metafiziką ir jau turėdamas bakalaurą laipsnį, akademijos profesoriaus Joano Svango vadovaujamas, gina „Theses philosophicae“, t. y. iš logikos, gamtos filosofijos ir metafizikos. Visos jo tezės išdėstytos 24 puslapiuose, iš kurių skyrius „Ex libris de anima“ išdėstytas 7 puslapiuose. Juose yra 11 tezių, skirtų psichologijai. O štai 1688 m. Vilniaus akademijos studentas Jurgis Grinkevičius savo „Conclusiones ex universa philosophia“ išdėsto tik 3 puslapiuose, kur psichologijai skirta vos 3 sakiniai.

Turimais duomenimis, pačios pirmosios tezės yra išlikusios iš 1600 m. Tais metais Graco akademijos studentas, menų ir filosofijos bakalauras lietuvis Jonas Kimbaras išleidžia Grace savo disertaciją menų ir filosofijos magistro laipsniui gauti — „Theoremata philosophica de mundo et eius partibus quae in alma academia Graecaensi pro gradu magisterij artium et philosophiae propugnabit eruditus dominus artium at philosophiae baccalaureus Ioannes Kymbar, lithuanus“. Knygelėje, turinčioje 30 puslapių, iš kurių filosofijai skirta 22 puslapiai, išdėstyta 50 tezių, kuriose daugiausia liečiama gamtos filosofijos klausimai. Kai kur J. Kimbaras seka V. Okamu ir krypta į materializmą, nors jo materializmas yra primityvus, apimęs Aristotelio ir senovės graikų materialistų pažiūras. Psichologijai skirtos 30—32 tezės. Čia autorius, sekdamas Aristotelium, aiškina sielą apskritai, taip pat maitinančiąją ir juntančiąją sielą, pastarojoje išskirdamas išorinį ir vidinį jutimą. Akcentuoja, kad pojūtis nėra vien tik „formas“ sukūrimas, bet tai sielos sugebėjimas, veiksmas, kurio dėka sieloje atstovaujamas objektas. Tarp objekto ir jo vaizdo yra panašumas, tačiau jautimai ne visuomet pateikia teisingus ar klaidingus duomenis. Taip, esą, teigia visi peripatetikai. Joks išorinis pojūtis negali pažinti pats save arba kitą išorinį pojūtį.

Paskutinė knygelės dalis pavadinta „Apie mažąjį pasaulį“ („De mundo parvo“), kuriuo suprantamas žmogus. Paskutinės tezės priklauso logikai, o 43—45 tezės apima samprotavimus iš psichologijos srities. Čia aukštinama žmogaus siela, kaip turinti iš visų sielų (maitinančiosios ir juntančiosios) didžiausius sugebėjimus. Ji taip išsidėčiusi žmogaus kūne, kad jam suteikia gražiausią formą ir stebinančią simetriją. Be kitų dalių, žmoguje yra 3 pagrindinės dalys — smegenys, širdis ir kepenys. Smegenys yra viršutinėje kūno dalyje, širdis — vidurinėje, kad, „kaip koks nors karalius, gali visas dalis valdyti ir atitinkamu būdu palaikyti“. Atrodo, kad autorius laikosi savo laiku paplitusios pažiūros, jog svarbiausias kūno organas yra ne smegenys, bet širdis. Toliau jis teigia, kad, nors Hipokrato nuomone, gyvulyje esančios trys dvasios, kurių pirmoji yra smegenyse, antroji — širdyje, o trečioji — kepenyse, vis dėlto teisingiau laiky-

⁶⁰ R. Plečkaitis, Scholastinė logika ir jos žlugimas Lietuvoje (disertacija), Vilnius, 1962.

tis peripatetikų pažiūros, kad dvasia (*spiritus*) yra viena, savo kilmę vedanti iš širdies. Čia autorius, matyt, daro skirtumą tarp sielos (*anima*) ir dvasios (*spiritus*), pastarąją laikydamas tik mąstančiąja siela (*anima rationalis*). Mąstančioji siela apsprendžia žmogaus formą, ji išsidėsčiusi visame kūne, kiekvienoje kūno dalyje ji egzistuoja ne suskaidyta, bet sveika, nepaliesta (*integra*). Atrodo, kad šie autoriaus teiginiai išplaukia iš tuo metu viešpatavusios vitalistinės pažiūros apie gyvybinės dvasios pasiskirstymą visame organizme.

Toliau sakoma, kad atskirų žmonių mąstančiosios sielos yra skirtingos, bet visos nemirtingos (tai pripažino Aristotelis ir beveik visi kiti žymiausi filosofai). Deja, J. Kimbaras nekalba apie tuos, kurie nepripažino mąstančiajai sielai nemirtingumo. Toliau užsimenama apie vaizduotę, valią, pasyvųjį ir aktyvųjį protą. Pažymėtina, kad J. Kimbaras nepripažįsta, jog aktyvusis protas sukuria „intelektualias formas“. Jo nuomone, mąstymas vyksta be jokių „formų“, svarbiausias vaidmuo čia tenka vaizduotei, kuri mąstymą determinuoja. Reikia manyti, kad autorius, sekdamas Aristoteliu, turi galvoje svarstančiąją vaizduotę, nes „svarstančioji vaizduotė sugeba suvesti daugelį vaizdinių į vieną“⁶¹. Todėl „Theoremata philosophica“ autorius kitaip, negu scholastai — „intelektualių formų“ šalininkai, — aiškina aktyvųjį ir pasyvųjį protą. Aktyvusis protas tai mąstymas svarstomosios vaizduotės dėka, o pasyvusis — mąstymas svarstomosios vaizduotės dėka, jį suprantant kaip imanentinį aktą. Tai, kad autorius atmetė „intelektualias formas“ ir į jų vietą iškėlė svarstomąją vaizduotę, reikia laikyti teigiamu dalyku, tačiau negausios pateiktos žinios iš psichologijos neleidžia šį faktą plačiau interpretuoti. Šiaip ar taip, toks jutiminio pažinimo ir mąstymo santykio sprendimas artimesnis tiesai, negu scholastų „formas“.

Šitaip bendrais bruožais atrodo scholastinė psichologija Lietuvoje. Galima daryti išvadą, kad scholastinė psichologija nėra kažkas vienalyčio, be vidinių skirtumų. XVIII a. viduryje scholastinė filosofija jau nepatenkino aukštųjų Lietuvos—Lenkijos valstybės visuomenės sluoksnių, kaip per daug atitrūkusi nuo gyvenimo, paskendusį beprasmiškuose ginčuose ir religiniame fanatizme. Vakarų Europos šviečiamojo laikotarpio idėjų įtakoje aukštieji pasaulietiškosios visuomenės sluoksniai švietimą pradėda laikyti veiksmu, sulaukiančiu ekonominį ir politinį krašto smukimą. Ryšium su tuo dvasininkai, kurių rankose buvo švietimas, turėjo daryti reikšmingų, t. y. įsileisti į mokymo įstaigas naujųjų laikų mokslą ir filosofiją. Žinoma, šis procesas nebuvo trumpalaikis, naujųjų laikų filosofija skynėsi kelią, kovodama su scholastika. Ir psichologijos dėstymas kito kartu su kitų filosofijos disciplinų dėstymu. Ji imta vadinti ne „animastica“, bet tiesiog psichologija ir pradėta dėstyti ne fizikos, o metafizikos kurse, pakito jos turinys, pasirodė naujųjų laikų filosofijos atstovų vardai.

VVPI Filosofijos katedra

Įteikta
1962 m. kovo mėn.

LITERATURA

1. Aristotelis, Apie sielą, Vilnius, 1959.
2. Bieliński J., Uniwersytet Wileński, t. II, Kraków, 1899—1900.
3. Kadlerówna A., Kursy psychologii w polskich kolegiach jezuickich w XVII i XVIII wieku, Warszawa, 1931.
4. Stöckl A., Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. I—II, Mainz, 1864—1865.
5. Tatariewicz Wł., Materiały do dziejów nauczania filozofji na Litwie, Archiwum Komisji do badania historii filozofji w Polsce, t. II, cz. 2, Kraków, 1926.

⁶¹ Aristotelis, Apie sielą, Vilnius, 1959, p. 144.

ОБЗОР ПРЕПОДАВАНИЯ ПСИХОЛОГИИ В УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ ЛИТВЫ В КОНЦЕ XVII в.—В НАЧАЛЕ ПОЛОВИНЫ XVIII в.

Р. ПЛЕЧКАЙТИС

Резюме

Речь идет о преподавании схоластической психологии в Литве, которая не была самостоятельной философской дисциплиной, а излагалась как отдельный трактат физики, или философии природы, под названием «О душе» («De anima»). В силу авторитарного принципа в данном трактате излагалось и комментировалось сочинение Аристотеля «О душе». Однако опираясь, с одной стороны, на средневековые авторитеты — Альберта Великого, Фомы Аквинского, Дунса Скота, а с другой стороны, на «знаменитостей» схоластики XVI—XVII в., преобладал эклектизм, пытавшийся объединить взгляды различных авторитетов. Преподавание психологических учений авторов философии нового времени было запрещено, хотя отдельные взгляды этих авторов иногда обсуждались, однако имена их не упоминались. Так, декартовское понятие рефлекса не было чуждо для психологии, которая преподавалась в старой Вильнюсской академии во второй половине XVII в. Центральным понятием схоластической психологии является понятие души, которая, вслед за Аристотелем, подразделяется на питательную, чувствующую, рассудочную. В некоторых курсах находим явно выраженную тенденцию психические явления рассматривать в связи с материальными процессами, происходящими в организме; подчеркивается решающее значение головного мозга, выдвигается идея локализации психических процессов в головном мозгу. Схоластическая психология вышла за рамки сочинения Аристотеля, ставя и решая новые проблемы, например, соотношение языка и мышления. Широко развита теория воли. Представляет интерес книжка литовца И. Кимбараса «Theoretata philosophica», выпущенная в 1600 г. в Граце. Схоластическую психологию в Литве нельзя рассматривать как нечто однообразное, без внутренних различий.
